

ISSN 2076–1554

Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова

ВГО Українська академія наук

Видавництво «Гілея»

 **Гілея**

Науковий вісник

Випуск 149 (№ 10)

Ч. 2. Філософські науки

Київ – 2019

Збірник засновано 2004 року. Вихід з друку – щомісячно

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

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

Друкується за рішенням:
 Вченої ради Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
 (протокол № 03 від 31 жовтня 2019 р.)

Збірник входить до міжнародних баз

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

Шеф – редактор:

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

Головний редактор:

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

Співредактори:

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

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

Редакційна рада:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Редакційна колегія з філософських наук:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Гілея: науковий вісник. – К. : «Видавництво «Гілея», 2019. – Вип. 149 (№ 10). Ч. 2. Філософські науки. – 167 с.

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

ISSN 2076-1554

NATIONAL PEDAGOGICAL
DRAGOMANOV UNIVERSITY

Academy of Sciences of Ukraine

Publishing House Hileya

Hileya
SCIENTIFIC BULLETIN

Volume 149 (No. 10)
Part 2. Philosophical sciences

Kyiv – 2019

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

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

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

*Printed by decision
of National Pedagogical Dragomanov University (protocol № 03 of October 31, 2019)*

The collection is a member of international database

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

Honored Chief Editor:

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

Chief Editor:

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

Co-editor:

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

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

Editorial board:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Editorial board Philosophical Sciences:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hileya: Scientific Bulletin. – Kyiv : «Publishing house «Hileya», 2019. – Volume 149 (№ 10). Part 2. Philosophical Sciences. – 167 p.

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

ПРЕДСТАВНИЦТВА
збірника «Гілея: науковий вісник» в Україні

Вінницьке представництво

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

Дніпропетровське представництво

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

Запорізьке представництво

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

Івано-Франківське представництво

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

Луганське представництво

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

Львівське представництво

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

Маріупольське представництво

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

Миколаївське представництво

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

Одеське представництво

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

Подільське представництво

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

Полтавське представництво

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

Сумське представництво

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

Тернопільське представництво

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

Ужгородське представництво

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

Уманське представництво

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

Харківське представництво

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

Хмельницьке представництво

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

Черкаське представництво

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

Чернігівське представництво

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

ПРЕДСТАВНИЦТВО

збірника «Гілея: науковий вісник» в Азербайджані

(Національна Академія Наук Азербайджану, м. Баку)

керівник **Махмудов М. А.**, доктор філософії

e-mail: matlabm@yandex.com

координатор **Рагімлі Р.**, науковий співробітник

e-mail: rus_rahimli@yahoo.com

ПРЕДСТАВНИЦТВА

збірника «Гілея: науковий вісник» в Білорусі

(Академія управління

при Президентові Республіки Білорусь, м. Мінськ)

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

e-mail: alejnsvetlana@yandex.ru

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

керівник **Шостак Г. В.**, кандидат педагогічних наук

e-mail: shostak1964@brest.by

(Гомельський державний університет

імені Франциска Скорини, м. Гомель)

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

e-mail: nmezga@gsu.by

ПРЕДСТАВНИЦТВА

збірника «Гілея: науковий вісник» в Польщі

(Університет імені Адама Міцкевича в Познані)

керівник **Димчик Р.**, доктор, викладач,

e-mail: dymczyk@wp.pl

(Інститут історії Академії імені Яна Дługоша в Ченстохові)

керівник **Моравець Н.**, доктор, викладач

e-mail: mornor@wp.pl

Запрошуємо Вас відвідати наш сайт: www.gileya.org

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

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

Розділ: Наукова періодика України: журнали та збірники наукових праць

Agencies of collection «Hileya scientific bulletin» in Ukraine

Vinnitsia Agency

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

Dnipro Agency

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

Zaporizhia Agency

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

Ivano-Frankivsk Agency

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

Luhansk Agency

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

Lviv Agency

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

Mariupol Agency

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

Mykolaiv Agency

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

Odesa Agency

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

Podilskyi Agency

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

Poltava Agency

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

Symu Agency

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

Ternopil Agency

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

Uzhgorod Agency

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

Uman Agency

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

Kharkiv Agency

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

Khmelnitsk Agency

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

Cherkasy Agency

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

Chernigiv Agency

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

Agency of collection «Hileya scientific bulletin» in Azerbaijan

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

Agencies of collection «Hileya scientific bulletin» in Belarus

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

Agencies of collection «Hileya scientific bulletin» in Poland

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

You are welcome to visit our webpage: www.gileya.org
e-mail: gileya.org.ua@gmail.com

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

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

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 373.2

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ АКСІОЛОГІЧНОГО АСПЕКТУ ОСВІТИ

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL PRINCIPLES STUDY OF AXIOLOGICAL ASPECT OF EDUCATION

Біденко Є. В.,здобувач, Національний педагогічний
університет імені М. П. Драгоманова
(Київ, Україна), e-mail: tanya-art@ukr.net**Bidenko E.,**Applicant, M. P. Dragomanov National
Pedagogical University (Kyiv, Ukraine),
e-mail: tanya-art@ukr.net

Досліджується аксіологічний аспект освіти; автор стверджує, що аксіологія освіти як філософський напрям і навчальна дисципліна втілює і репрезентує багатовекторний функціональний зміст. Серед усього спектру функцій (інформативна, виховна, комунікативна та ін.) пріоритетне значення мають функції кореляції і екстраполяції, оскільки саме вони зумовлюють вибір життєвих стандартів, настанов, принципів. Цінності виконують функцію перспективних стратегічних життєвих цілей і ключових мотивів життєдіяльності. Вони визначають моральні устої і принципи поведінки. Саме тому будь-яке суспільство є зацікавленим у тому, щоб люди притримувались тих чи інших норм поведінки, щоб актуалізувались ті чи інші цінності та пріоритети життя і щоб людина неминуче ставала об'єктом цілеспрямованого виховання. А методологічна система виховання, прийнята в даному суспільстві, завжди визначається, в свою чергу, панівною в ній системою цінностей. У той же час можна беззапечно стверджувати, що поза ціннісним виміром освіти (у будь-якому розумінні) не може існувати апіорі.

Ключові слова: людина, культура, цінності, аксіологія.

The axiological aspect of education is investigated; The author argues that the axiology of education, as a philosophical direction and a discipline, embodies and represents multi-vector functional content. Among the whole range of functions (informative, educational, communicative, etc.), priority is given to the functions of correlation and extrapolation, since they determine the choice of living standards, guidelines, principles. Values function as promising strategic life goals and key motives for life. They determine the moral principles and principles of behavior. That is why any society is interested in people adhering to certain norms of behavior, in order to update certain values and priorities of life and to make the person inevitably the object of purposeful education. And the methodological system of education adopted in this society is always determined, in turn, by the dominant system of values in it. At the same time, it can be argued unconditionally that, beyond value, education (in any sense) cannot exist a priori.

Keywords: man, culture, values, axiology.

На переконання теоретиків, аксіологія в сучасній педагогіці виступає як її методологічна основа, що визначає систему педагогічних поглядів, в основі яких лежить розуміння і ствердження цінності людського життя, виховання і навчання,

педагогічної діяльності та освіти. Розглядаючи ж систему соціальних цінностей, як базової категорії аксіології, фахівці вважають, що до них відносяться суспільнозначущі для особистості, соціальної спільноти, суспільства у цілому матеріальні, соціальні об'єкти, духовна діяльність людини та її результати; соціально схвалювані і поділювані більшістю людей уявлення про те, що таке добро, справедливість, патріотизм, романтична любов, дружба тощо. Дослідники впевнені, що соціальні цінності не підлягають сумніву, вони слугують еталоном, ідеалом для всіх людей, на їх формування спрямований педагогічний процес [1, с. 163].

Розглядаючи ціннісну проблематику у навчально-виховному процесі, репрезентанти «аксіології освіти» трактують сутність та природу цінностей з різноманітних методологічних позицій.

Дослідники констатують, що філософія освіти, звертаючись до аксіологічної проблематики, спирається на ті загальні теоретико-методологічні підходи, що вироблені в аксіології як філософській теорії цінностей. Тому основні парадигмальні побудови філософсько-педагогічної аксіології в тій частині, яка стосується розуміння питання про природу цінностей, сполучення об'єктивного і суб'єктивного в них, взаємозв'язок цінностей із соціальними і культурними чинниками, про механізми їхнього виникнення і функціонування, співвідносні з основними парадигмальними побудовами аксіології загалом. Серед останніх можна виділити наступні:

– натуралістичний психологізм: джерело цінностей вбачається у біопсихологічно інтерпретованих потребах людини, а цінності розуміються як певні «третичні якості», емпіричні факти реальності, що спостерігаються; головним в цінностях вважається корисність (Дж. Перрі, Дж. Дьюї, Р. Льюїс);

– аксіологічний трансценденталізм баденської школи неокантіанства (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт): цінність – це ідеальне буття, буття норми, яке співвідноситься не з емпіричною реальністю, а з нормативною свідомістю і не залежить від людських потреб і бажань;

– персоналістичний онтологізм (М. Шелер, Е. Гартман): сфера цінностей існує незалежно від людини, а її реальність гарантована «позачасовою аксіологічною серією в Бозі»; цьому підходу притаманний спірітуалізм, трансценденталізм;

– культурно-історичний релятивізм (В. Дільтей, О. Шпенглер, П. Сорокін): провідною є ідея аксіологічного плюралізму, множинності рівноправних ціннісних систем, заперечення

правомірності якоїсь однієї «справжньої» системи цінностей, інтуїтивістський підхід до витлумачення ціннісного смислу культури;

– соціологізм: М. Вебер наслідував уявлення неокантіанців про цінність як норму, способом буття якої є значущість для суб'єкта і застосував для інтерпретації соціальної дії і знання, далі в структурно-функціональному аналізі (Т. Парсонс) утвердила думка, що соціальна система завжди передбачає існування певних спільних цінностей, які поділяються усіма;

– марксизм: цінності розглядалися в їхній соціально-історичній обумовленості, але перебільшувалося значення економічної і класової обумовленості [2, с. 143].

На думку фахівців, аксіологічний контекст сучасної філософії освіти України спрямований на розробку й теоретичне обґрунтування цільної системи організації педагогічного процесу у вітчизняній системі освіти задля: сприяння та вдосконалення ціннісної свідомості учнів і студентів (ціннісних знань, ідеалів, цілей, мотивів, спонукань та ін.); розвитку емоційно-чуттєвої сфери учнів і студентів (сприяння становленню в них любові й поваги до людей, милосердя, доброти, справедливості, толерантності, почуття власної гідності тощо); гуманізації їхніх відносин з людьми та світом узагалі; оволодіння вміннями-цінностями ключових компетенцій життєдіяльності у динамічному суспільстві – соціально-методологічними, полікультурними, комунікативними, інформаційними, самоосвітніми вміннями-цінностями у сфері здоров'я та здорового способу життя [3, с. 15].

Отже, аксіологія освіти вбирає в себе як низку теоретичних напрацювань щодо розуміння цінностей, їх класифікації, функцій, так і розглядає суспільнозначущі практичні аспекти освітньої сфери – реалізація цінностей у навчально-виховному процесі, технології імплементації цінностей для різних вікових груп учнів (студентів), особливості співвідношення різних за своєю природою цінностей (національних, загальнолюдських, соціально-групових) тощо.

Як слушно зауважує Г. Нестеренко, аналізуючи аксіологію освіти, передусім слід визначити, що сама освіта є не лише соціальним явищем та інститутом, а й самостійною цінністю. Категорія «цінність» дає змогу розкрити внутрішню сутність освітнього процесу через взаємозв'язок особистості та суспільства, сформувати моральні принципи, культуру, орієнтувати на самореалізацію. Інститут освіти як державна цінність відіграє важливу роль у розповсюдженні ідеологічних настанов розвитку країни. Суспільна цінність освіти полягає у підготовці освічених фахівців, відтворенні інтелектуального й культурного потенціалу суспільства. Особистісну цінність системи освіти характеризує людинотворча функція, що закладає фундамент духовної та професійної реалізації [4, с. 56].

Аксіологія освіти є необхідним підґрунтям реалізації цілей, функцій та завдань навчання на

всіх його ланках – починаючи від позашкільної та шкільної освіти, закінчуючи вищим навчальним закладом. Також, аксіологія освіти є органічною складовою здійснення продуктивного навчання й для тих, хто отримує другу вищу освіту, проходить курси підвищення кваліфікації тощо.

На думку Л. Нікогосяна та Ю. Асеєвої, орієнтація на аксіологічні ідеї, відображаючись на ціннісно-сміслових утвореннях особистості, зумовлює відокремлення нових функцій вищої освіти: формування особистості вільної, але й у той же час відповідальної; забезпечення умов для особистісного та професійного самовдосконалення; розвиток духовних сил, здібностей і потреб, які дозволяють фахівцю будувати своє життя, здійснюючи свій вибір на основі гуманістичних загальнолюдських цінностей; забезпечення можливостей соціальної адаптації з одночасними умовами реалізації та розвитку неадаптивної активності, що дозволяє виходити за рамки заданого, розвивати власну суб'єктивність і примножувати потенціал як власного розвитку, так і суспільства в цілому [5, с. 35].

Аксіологія в сучасній педагогічній думці розглядається також як основа виховної парадигми школи, що дозволяє залучати її концептуальні основи для організації виховного процесу. Тому важливо в аксіології виховання виділити цінності, що визначають ту суб'єктивну основу смислів для особистості, які людина продукує сама через надбання моральних знань, їх емоційне переживання, апробацію у власному досвіді побудови відношень з людьми і навколишнім світом. Поєднання і взаємодія моральних знань, почуттів, досвіду поведінки в процесі звернення особистості до цінностей, норм і принципів, їх поступове засвоєння і присвоєння у власному досвіді поведінки становлять поетапне і послідовне аксіологічне виховання в школі. Так, у процесі шкільної освіти аксіологічне виховання повинне виконувати наступні функції: трансляцію культури; збереження своєрідності національних традицій в умовах глобалізації, що уніфікує культурне різноманіття; забезпечення соціоекологічної стабільності суспільного життя шляхом передачі моральних норм і еколого-гуманістичних цінностей; соціалізацію особистості, її адаптацію до соціальних ситуацій і техногенних умов сучасного довкілля [6, с. 86].

Вочевидь, аксіологія освіти розробляє світоглядно-ціннісну підйому не тільки навчання, але й виховання учнів (студентів). Діалектичний взаємозв'язок виховання та навчання цементується низкою загальнолюдських та національних цінностей, які ретранслюються у комунікативній взаємодії суб'єктів та об'єктів освітнього процесу.

Загалом, аксіологічність системи сучасної освіти несе в собі духовну, культурну місію формування особистості в суспільстві. Тому інтерпретація аксіологічних ідей освіти є важливим методологічним завданням, особливо при розгляді питань практичної реалізації різних видів і форм знання. У свою чергу, проникнення освіти в усі сфери діяльності суспільства вимагає

від нас соціально-філософського і філософсько-антропологічного розуміння аксіологічних ідей сучасної української освіти, осмислення буття особистості в освітньому просторі. Це пояснюється тим, що система освіти в цілому антропологічна за своєю природою [7, с. 38].

Завеликим рахунком аксіологія освіти є основою стратегічного планування напрямків розвитку національного освітнього простору, тим тлом на якому розвиваються теоретичні та прикладні концепції трансформації навчально-виховного процесу. Так, О. Барліт закликає використовувати аксіологічний підхід у педагогічній науці при організації таких напрямків діяльності: цілісному розгляді становлення особистості в нерозривній єдності соціального і екзистенційного; включенні в дослідницький простір таких феноменів, як цінність, ідеал, духовне піднесення, переживання, віра тощо; вивченні не абстрактної, а конкретної людини у конкретних історико-культурних умовах життя, повсякденних формах функціонування, зокрема в освіті як невід'ємному атрибуті людського буття і в конкретних геокультурних умовах. Науковець пропонує залучати аксіологічний підхід у розробку програм теоретичної і практичної підготовки, програм виховної роботи, психолого-педагогічного забезпечення діяльності ВНЗ, а також для створення навчально-методичних комплексів дисциплін згідно стандартів Болонської конвенції [8, с. 27].

Разом з тим, дієвість і значущість аксіології освіти, як особливого підрозділу сучасної філософії та теорії освіти, реалізується у практичній площині лише за певних умов, які мають духовний, економічний, політико-правовий та інший характер.

Зокрема, М. Окса визначає низку вимог, які забезпечують успішну реалізацію здобутків аксіології освіти на практиці: педагогічна ідеологія повинна будуватися на життє-стверджувальному позитивному змісті, а не на критиці й негативі явищ навколишньої реальності; педагогічний процес має являти собою цілісне поєднання процесів навчання та виховання, які ґрунтуються на одних підходах і характеризуються єдиною стратегією розвитку; систему педагогічних впливів на особистість треба здійснювати не стільки за допомогою використання ідей загальносвітової значущості, перебудови світу, скільки через залучення викладача до внутрішнього світу кожного студента, виявлення ним прагнення зрозуміти та допомогти йому зорієнтуватися в існуючій реальності; під час формування ціннісних орієнтацій студентів потрібно повноцінно використовувати можливості колективу як основного провідника соціальних цінностей і групових норм для осіб, які входять до нього [9, с. 26-27].

Безсумнівно, аксіологія освіти спрямована на аналіз, вироблення, інтерпретацію та ретрансляцію низки суспільнозначущих цінностей, які мають системоутворюючий характер для освітнього простору, становлення особистості, духовного розвитку суспільства тощо.

Саме тому ми зосередимо увагу на **понятті і структурі «цінностей» у системі освіти**. Узагальнюючи різноманітні підходи до вищезначеної проблематики В. Андрущенко, зауважує, що аксіологічна природа освітнього процесу у XX та XXI ст. доволі активно осмислюється у закордонній та вітчизняній літературі. У XX столітті проблема цінностей освіти розгортається в дослідженнях представників феноменології, есенціалізму (Р. Пітерс, М. Поляні та ін.), герменевтики, перенніалізму (Дж. Батлер, Г. Хорн та ін.), екзистенціалізму (Ж. Марітен та ін.), експерименталізму (Дж. Дьюї, Т. Бремелд та ін.), теорії соціальної дії тощо. Ця велика дослідницька активність свідчить про неподоланість вихідної філософської колізії – розуму і цінностей. Лінія розмежування проходить для філософських шкіл через проблему раціональної чи моральної (ціннісної) визначеності світу, а також – проблему призначення та місії освіти в цьому контексті. З особливою пристрасною роль та місією освіти у XXI ст. розглядаються у працях теоретиків постіндустріального суспільства Д. Белла, М. Гайдегера, П. Друкера, В. Іноземцева, М. Кастельса, Х. Ортега-і-Гассета, М. Портера, Е. Тоффлера, К. Ясперса; різні аспекти висвітлені у роботах фундаторів теорії людського капіталу Г. Беккера, М. Блауга, Т. Шульца. Безумовно, слід згадати й дослідження вітчизняних філософів, зокрема О. Завгородної, І. Зязюна, С. Клепка, В. Кременя, В. Лугового, М. Лукашевича, М. Михальченка, А. Молчанової, Ю. Терещенка та ін. [10, с. 5-6].

У широкому розумінні цінності – це специфічні утворення у структурі індивідуальної свідомості, що виступають ідеальними зразками й орієнтирами діяльності особистості й суспільства [11, с. 100].

В залежності від критеріїв існуючих класифікацій виділяють різні групи цінностей: цінності-предмети як об'єкти наших оцінок і цінності-значення, які є самі критеріями, еталонами оцінок; цінності матеріальні, соціальні і духовні (пізнавальні, наукові, естетичні, художні, моральні та ін.); за характером участі у регуляції поведінки виділяють цінності-цілі, ціннісні норми, цінності-ідеали, цінності-засоби; залежно від виду діяльності людини цінності поділяються на професійні, політичні, цінності дозвілля та ін. [12, с. 61].

У свою чергу, Н. Ткачова у системі освітніх цінностей виокремлює п'ять провідних структурних компонентів: фундаментальні, базові, наближені до загальнолюдських, які відображають усталені ціннісні орієнтири людства; національні цінності (цінності національної культури); громадянські цінності (цінності демократичного суспільства); сімейні цінності (цінності родинного життя); особисті цінності (особистісні, персональні цінності) [13, с. 70-71].

Натомість Л. Панченко констатує, що освіта як система визначається таким групами цінностей (які демонструють понятійну та структурно-функціональну плюралістичність розуміння

самого поняття “цінність у освіті”): внутрішні цінності функціонування освіти (головна цінність – індивідуальність учнів або запити суспільства, професорсько-викладацькі цінності, цінності, що лежать в основі навчальної діяльності учнів і механізмів оцінювання). Виділяють чотири типи якісних цінностей в освіті, що конкурують між собою. По-перше, «академічні», тобто традиційні цінності, сфокусовані на відповідній галузі з якісними критеріями, ранжируваним відповідно до параметрів дисципліни. «Управлінські» цінності зосереджені на політиці і процедурах. «Педагогічні» цінності фокусуються на навичках і компетенції. І, по-четверте, цінності, «сконцентровані на зайнятості» (випускників) з виділенням ієрархічно структурованих стандартів; зовнішні цінності, що індукуються (іноді нав’язуються) освіті суспільством, державою, зокрема, ними визначаються економічні цінності освіти, тобто її здатність забезпечувати функціонування соціально-професійної структури суспільства; інструментальні цінності освіти (її здобуття або проходження), обумовлені ступенем одержання особистістю соціального, інтелектуального, символічного капіталу, зокрема, матеріальна цінність освіти (залежність оплати праці від рівня та якості освіти); соціальна цінність (освіта як фактор соціальної мобільності, вибір видів і сфер професійної діяльності); статусно-престижна цінність (освіта як спосіб і інструмент підвищення соціального статусу); продуктовані цінності в освіті: вільна і відповідальна особистість; формування світоглядних установок, поглядів, цінностей загальнолюдського характеру, забезпечення умов для вільного самовизначення кожної людини у світоглядному просторі [14].

Дана класифікація передає всю понятійну поліфонічність сутнісних ознак цінностей, багатогранних підходів до визначення їх структурних компонентів. Визнаючи важливість всіх різновидів цінностей для навчально-виховного процесу, ми розглянемо, в першу чергу, педагогічні цінності, які сконцентровані на навичках, компетенціях, нормах освітньої діяльності.

На переконання І. Ісаєва, педагогічні цінності – це норми, які регламентують професійно-педагогічну діяльність викладача, носять цілісний характер і виступають як пізнавально-діюча система, що визначає відносини між сформованими поглядами на проблеми професійної освіти та професійно-педагогічною діяльністю викладача вищої школи [15, с. 73-74].

Фахівці зауважують, що педагогічні цінності різняться за рівнем свого існування, який може стати основою їх класифікації. Виходячи з цього, виділимо особистісні, групові та соціальні педагогічні цінності. Соціально-педагогічні цінності відображають характер і зміст тих цінностей, які функціонують у різних соціальних системах, проявляючись у суспільній свідомості. Це сукупність ідей, уявлень, норм, правил, традицій, що регламентують діяльність товариства в сфері освіти. Групові педагогічні цінності

можна представити у вигляді ідей, концепцій, норм, регулюючих і направляючих педагогічну діяльність в рамках певних освітніх інститутів. Сукупність таких цінностей має цілісний характер, володіє відносною стабільністю і повторюваністю. Особистісно-педагогічні цінності виступають як соціально-психологічні утворення, в яких відображаються цілі, мотиви, ідеали, установки та інші світоглядні характеристики особистості вчителя, що складають у своїй сукупності систему його ціннісних орієнтацій. Аксиологічні «Я» як система ціннісних орієнтацій містять не тільки когнітивні, але й емоційно-вольові компоненти, що відіграють роль її внутрішнього орієнтира. У ньому асимільовані як соціально-педагогічні, так і професійно-групові цінності, що служать підставою індивідуально-особистісної системи педагогічних цінностей. Ця система включає: цінності, пов’язані із затвердженням особистістю своєї ролі в соціальному і професійному середовищі (суспільна значущість праці педагога, престижність педагогічної діяльності, визнання професії найближчим особистим оточенням та ін.); цінності, що задовольняють потребу в спілкуванні і розширюють його коло (спілкування з дітьми, колегами, референтними людьми, переживання дитячої любові і прихильності, обмін духовними цінностями та ін.); цінності, які орієнтують на саморозвиток творчої індивідуальності (можливості розвитку професійно-творчих здібностей, залучення до світової культури, заняття улюбленим предметом, постійне самовдосконалення та ін.); цінності, що дозволяють здійснювати самореалізацію (творчий характер праці педагога, захопливість педагогічної професії, можливість допомогти соціально неблагополучним дітям); цінності, що дають можливість задовольняти прагматичні потреби (можливості отримання гарантованої державної служби, оплата праці і тривалість відпустки, послужне зростання та ін.) [16, с. 23-24].

Якщо педагогічні цінності характеризують аксіологічний світ викладачів, то “продуктовані цінності освіти” визначають так би мовити “кінцевий результат” навчально-виховного процесу – формування творчої, вільної, всебічно розвиненої, інтелектуальної особистості.

Як слушно зазначає Г. Павлова, аксіологічними домінантами освітнього простору виступають свобода і творчість особистості. Категорія свободи характеризує всі специфічні прояви суб’єкта, так само як і культури, і соціуму. Свобода становлення особистості в освітньому процесі не лише артикулюється як оптимізує чинник, а й об’єднується як необхідна умова внутрішнього становлення самосвідомості, що детермінується умовами його внутрішньої суб’єкт-суб’єктної структури. При цьому об’єктивні детермінанти (тобто цінності, що привносяться в освіту суспільством) не випускаються з уваги, але (у випадку особистісного людського розвитку) вони діють, лише будучи охопленими й асимільованими внутрішньою структурою свідомості. В такому

розумінні свобода обумовлена не усвідомленням зовнішньої необхідності, проте пов'язана умовами суб'єкт-суб'єктної позиційності свідомості, і в такому значенні є внутрішньо визначеною. Іншою базисною цінністю сучасної освіти є творчість. Феномен творчості є багатоаспектним і багатограним, в той час як філософський аспект творчості розуміється як діяльність людини зі створення нових об'єктів, якостей, образів, знань, смислів. Традиційно творчість визначається через новизну створюваного матеріального або ідеального продукту. Однак, у контексті сьогодення уявляється важливим наголосити на неklasичному розумінні творчості через позицію смислової домінанти "Іншого". Творчість – творення – у принципі пов'язана з екзистенціальною самовіддачею, а зовсім не зводиться до самовираження або до винаходу нового. Творчий потенціал особистості будується на здатності до творчої самовіддачі; гранично – на можливості пожертвувати собою заради буття іншого [17, с. 261].

Вочевидь, у структурі "продуктованих цінностей освіти" провідну роль займають саме свобода, творчість та відповідальність носіями яких мають бути як окремі особистості, так і цілі соціальні групи, створюючи таким чином у суспільстві підґрунтя для духовного прогресу.

У свою чергу втілення педагогічних, продуктованих та інших цінностей в освіті неможливе без реалізації так званих управлінських цінностей навчально-виховного процесу. Сама ця група цінностей репрезентує організаційне начало у освітньому просторі та спрямована на впорядковане втілення різноманітних інших ціннісних детермінант.

Наприклад, як стверджують фахівці, аксіологічний компонент управлінської культури керівника школи утворений сукупністю управлінсько-педагогічних цінностей, що мають значення і сенс в керівництві сучасною школою. У процесі управлінської діяльності керівник школи засвоює нові теорії та концепції управління, оволодіває вміннями і навичками, і в залежності від ступеня їх застосування в практичній діяльності вони оцінюються їм як більш або менш значущі. Так, у даний момент більшу значимість для ефективного управління мають знання, ідеї, концепції, які виступають в якості управлінсько-педагогічних цінностей [18, с. 79-80].

Освоюючи цінності і технології управління, керівник-менеджер перетворює, інтерпретує їх, що визначається як особистісними особливостями керівника, так і особливостями об'єкта управління. Стає очевидним, що управління педагогічними системами є сферою докладання і реалізації здібностей особистості. В управлінській діяльності директор школи самореалізується як особистість, як керівник, організатор і вихователь [19, с. 452].

Окремі фахівці досліджують сутність та структуру цінностей не у контексті функціонування всього культурно-освітнього простору, а відповідно до різновиду освіти. Так, Н. Розов

виокремлює та аналізує цінності гуманітарної освіти. Першою і основною освітньою цінністю він вважає відповідальність за загальнозначимі цінності. Безсумнівно, незалежно від тих змін, які відбуваються в сучасному українському суспільстві та системі освіти, не дивлячись на те, що сучасна людина спрямована на свободу, самовизначення та самоактуалізацію, освіта повинна формувати таку особистість, яка завжди пріоритетним для себе буде вважати збереження загальнозначимих, точніше, виходячи з гуманістичної спрямованості сучасної освіти – загальнолюдських цінностей. З точки зору Н. Розова, наступною визначальною цінністю освіти є вільне самовизначення кожної людини, тобто забезпечення умов для її власного самоствердження у світоглядному просторі. Дійсно, не слід недооцінювати значення освіти у формуванні аксіосфери окремого індивіду, його цілей та мотивів, але вона повинна бути підпорядкована меті збереження загальнозначимих цінностей. Тобто освіта повинна впливати на особистість таким чином, щоб загальнолюдські цінності не за яких умов не відходили на другий план по відношенню до суб'єктивних цінностей індивіда. Третьою освітньою цінністю, на якій наголошує Н. Розов, є особистісна самоактуалізація у культурі та житті. В цьому контексті освіта має спиратись на особистісний індивідуальний підхід до кожної людини, що дозволить уникнути протиріччя, яке може виникнути у процесі соціалізації особистості, яка усвідомлює загальнолюдські цінності і формує власні. Це має допомогти індивіду знайти своє місце у культурі, житті та опанованій ним професії. Четвертою освітньою цінністю Н. Розов вважає загальнокультурну компетентність. На думку автора, лише ту людину можна вважати культурно компетентною, яка може адекватно осмислити, знайти правильне рішення та комунікативний вираз у ситуації, що не обмежується лише її професійними інтересами [20, с. 195-200].

Таким чином, цінності за своєю сутністю становлять з одного боку мету освітньо-виховного процесу, а з другого боку забезпечують здійснення духовного призначення освіти як соціокультурного феномена. Структура цінностей в системі освіти складає діалектичну єдність форм, рівнів, елементів та відображається у різноманітних класифікаційних системах.

Список використаних джерел

1. Коджаспирова Г. М. Педагогический словарь: Для студ. высш. и сред. пед. учеб. заведений / Г. М. Коджаспирова, А. Ю. Коджаспиров. — М.: Изда-тельский центр «Академия», 2000. — 176 с.
2. Калюжна Т. Г. Педагогічна аксіологія в умовах модернізації професійно-педагогічної освіти / Т. Г. Калюжна // Збірник наукових праць: Проблеми сучасної науки. — 2011. — № 1. — С. 141-147.
3. Євтюк А. В. Аксіологічні засади сучасної системи освіти в Україні / А. В. Євтюк // Педагогічний пошук. — 2014. — № 2. — С. 12-15.
4. Нестеренко Г. Аксіологія інклюзивної освіти та педагогіки гетерогенності / Г. Нестеренко // Вісник Київського національного торговельно-економічного університету. — 2016. — № 2. — С. 53-66.

5. Нікогосян Л. Р. Аксиологічний підхід у системі професійно-педагогічної підготовки майбутніх фахівців медичної галузі / Л. В. Нікогосян, Ю. О. Асеева // Наука і освіта. — 2017. — № 4. — С. 33-38.

6. Роман С. Концептуальні основи педагогічної аксиології в контексті шкільної хімічної освіти / С. Роман // Наукові записки [Кіровоградського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка]. Сер. : Педагогічні науки. — 2013. — Вип. 121(1). — С. 83-88.

7. Утю ж І. Г. Соціально-філософська інтерпретація аксиологічних ідей української освіти / І. Г. Утюж // Гуманітарний вісник ЗДІА. — 2011. — № 44. — С. 38-42.

8. Барліт О. О. Аксиологічний підхід в управлінні сучасними знаннями про природу / О. О. Барліт // Педагогіка і психологія формування творчої особистості. — Запоріжжя, 2007. — Вип. 45. — С. 23-28.

9. Окса М. М. Стратегічний менеджмент у освіті / М. М. Окса. — Мелітополь: МДПУ, 2007. — 178 с.

10. Андрущенко В. Інтеграція цінностей: педагогічний досвід Європи. Стаття перша. Велика Хартія Університетів / В. Андрущенко // Вища освіта України. — 2013. — № 1. — С. 5-10.

11. Сластенин В. А. Введение в педагогическую аксиологию. Учебное пособие для студентов педагогических вузов / В. А. Сластенин, Г. И. Чижакова. — Москва : Академия, 2003. — 192 с.

12. Сатановська Л. Формування цінностей та ціннісних професійних орієнтацій студентської молоді у вищих навчальних закладах України / Л. А. Сатановська // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Педагогіка. — 2016. — Вип. 1. — С. 58-65.

13. Ткачова Н. О. Аксиологічний підхід до організації педагогічного процесу в загальноосвітньому навчальному закладі: монографія / Н. О. Ткачова. — Луганськ: Луганський національний педагогічний університет імені Т. Г. Шевченка; Х.: Видавництво «Каравела», 2006. — 300 с.

14. Панченко Л. М. Філософія освіти: ціннісні аспекти [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2009_18/Gileya18/F12.pdf

15. Исаев И. Ф. Профессионально-педагогическая культура преподавателя : Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / И. Ф. Исаев. — Москва : «Академия», 2002. — 208 с.

16. Гарієвський Ю. В. Педагогічні цінності – об'єкт дослідження педагогічної аксиології / Ю. В. Гарієвський // Психолого-педагогічні основи гуманізації навчально-виховного процесу в школі та ВНЗ. — 2013. — Вип. 1. — С. 19-26.

17. Павлова Г. Якість освіти як аксиологічна категорія / Г. Павлова // Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Сер. : Культурологія. — 2012. — Вип. 9. — С. 257-265.

18. Бабенко Т. Управлінська культура керівника закладу освіти як складова його професійної культури / Т. Бабенко // Наукові записки [Кіровоградського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка]. Сер. : Педагогічні науки. — 2013. — Вип. 122. — С. 75-82.

19. Сластенин В. А. і др. Педагогіка: Учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений / В. А. Сластенин, И. Ф. Исаев, Е. Н. Шиянов; Под ред. В. А. Сластенина. — М.: Издательский центр «Академия», 2002. — 576 с.

20. Розов Н. С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии / Розов Н. С. — Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1998. — 292 с.

References

1. Kozhaspirova GM Pedagogical dictionary: For students. higher and medium. ped. training. / Kozhaspirov, A. Yu.

Kozhaspirov. - Moscow: Publishing Center «Academy», 2000. - 176 p.

2. Kalyuzhnaya TG Pedagogical axiology in the conditions of modernization of professional-pedagogical education / TG Kalyuzhnaya // Collection of scientific works: Problems of modern science. - 2011. - № 1. - P. 141-147.

3. Yevtodyuk AV Axiological foundations of the modern education system in Ukraine / AV Yevtodyuk // Pedagogical search. - 2014. - № 2. - P. 12-15.

4. Nesterenko, G. Axiology of inclusive education and pedagogy of heterogeneity / G. Nesterenko // Bulletin of the Kiev National University of Trade and Economics. - 2016. - № 2. - P. 53-66.

5. Nikogosyan, LR Axiological approach in the system of professional and pedagogical training of future specialists in the medical field / LV Nikogosyan, Yu. A. Aseva // Science and education. - 2017. - № 4. - P. 33-38.

6. Roman S. Conceptual bases of pedagogical axiology in the context of school chemical education / S. Roman // Scientific notes [Volodymyr Vynnychenko State Kirovohrad State Pedagogical University]. Avg. : Pedagogical Sciences. - 2013. - Vip. 121 (1). - P. 83-88.

7. Utyu I. IG Social and philosophical interpretation of axiological ideas of Ukrainian education / IG Utyuz // Humanities Bulletin of ZDIA. - 2011. - № 44. - P. 38-42.

8. Barlit OA Axiological approach in the management of modern knowledge of nature / OA Barlit // Pedagogy and psychology of formation of creative personality. - Zaporizhzhia, 2007. - Issue. 45. P. 23-28.

9. Oksa MM Strategic management in education / MM Oksa. - Melitopol: MSU, 2007. - 178 p.

10. Andrushchenko V. Integration of values: pedagogical experience of Europe. Article one. Grand Charter of Universities / V. Andrushchenko // Higher education of Ukraine. - 2013. - № 1. - P. 5-10.

11. Slastenin VA Introduction to pedagogical axiology. A textbook for students of pedagogical universities / VA Slastenin, G. I. Chizhakov. - Moscow: Academy, 2003. - 192 p.

12. Satanovskaya L. Formation of values and values of professional orientation of student youth in higher educational establishments of Ukraine / LA Satanovskaya // Bulletin of the Taras Shevchenko National University of Kyiv. Pedagogy. - 2016. - VIP. 1, pp. 58-65.

13. Tkachova NO Axiological approach to the organization of the pedagogical process in a comprehensive educational institution: monograph / NO. Tkachova. - Lugansk: TG Lugansk National Pedagogical University Shevchenko; X.: Caravel Publishing House, 2006. - 300 p.

14. Panchenko LM Education Philosophy: Value Aspects [Electronic resource]. - Access mode: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2009_18/Gileya18/F12.pdf

15. Isaev IF Teacher's professional and pedagogical culture: Textbook. student allowance. higher training. establishments / IF. Isaev. - Moscow: Academy, 2002. - 208 p.

16. Yu. V. Garievsky Pedagogical values - object of study of pedagogical axiology / Yu. V. Garievsky // Psychological and pedagogical bases of humanization of educational process in school and university. - 2013. - Vip. 1. - P. 19-26.

17. Pavlova G. The quality of education as an axiological category / G. Pavlova // Scientific notes [Ostroh Academy National University]. Avg. : Cultural Studies. - 2012. - Vip. 9, pp. 257-265.

18. Babenko T. Management culture of the head of educational institution as a component of his professional culture / T. Babenko // Scientific notes [Volodymyr Vynnychenko Kirovograd State Pedagogical University]. Avg. : Pedagogical Sciences. - 2013. - Vip. 122. - P. 75-82.

19. Slastenin VA Pedagogy: Textbook. student allowance. higher ped. training. institutions / VA Slastenin, IF Isayev, EN Shiyarov; Ed. V. A. Sweets. - Moscow: Publishing center «Akademiy», 2002. - 576 p.

20. Rosov NS Values in the problem world: philosophical foundations and social applications of constructive axiology / Rosov NS - Novosibirsk: Publishing House of Novosibirsk Univ., 1998. - 292 p.

УДК 373.2: 316.61

**РОЛЬ ДОШКІЛЬНОЇ ОСВІТИ
У ВИБУДОВУВАННІ СТРАТЕГІЇ
ЖИТТЄТВОРЧОСТІ ОСОБИСТОСТІ****THE ROLE OF PRESCHOOL EDUCATION IN
BUILDING STRATEGIES FOR LIFE-CREATIVITY
OF A PERSONALITY****Богданова Н. Г.,**

доктор філософських наук, професор
кафедри охорони праці та екологічної безпеки,
Навчально-науковий професійно-педагогічний
інститут, Українська інженерно-педагогічна
академія (Київ, Україна), e-mail: bogdanovang@
ukr.net, orcid.org/0000-0002-7956-5818

Bogdanova N. G.,

doctor of Philosophical Sciences, Professor of
the Department of labour protection and ecological
safety, Educational Scientific Professional Pedagogical
Institute, of Ukrainian Engineering Pedagogical
Academy, e-mail: bogdanovang@ukr.net,
orcid.org/0000-0002-7956-5818

У статті розглянуто роль дошкільної освіти у вибудовуванні стратегії життєтворчості особистості. Метою статті є дослідження і розкриття ролі дошкільної освіти у вибудовуванні стратегії життєтворчості особистості. Головним методологічним інструментарієм дослідження є фундаментальні основи наукового аналізу, зокрема: діалектичний, герменевтичний, порівняльний, структурно-функціональний, прогностичний та інші методи. У висновку зазначено, що фундаментальну роль у вибудовуванні стратегії життєтворчості особистості відіграє дошкільна освіта, яка у гармонійному поєднанні з сімейним вихованням здатна закласти підвалини для подальшого формування здібностей до творчої самоідентифікації і самореалізації. Перспективним напрямом подальших розробок у цій актуальній темі є дослідження нових методів формування і розвитку особистості на етапі дошкільної освіти, спираючись на всесвітній досвід.

Ключові слова: дитина, дошкільна освіта, дитинство, вихователі, батьки, держава, суспільство, розвиток, формування особистості, життєтворчість.

The article deals with the role of preschool education in building strategies for life-creativity of a personality. The purpose of this article is to study and demonstrate the role of preschool education in building strategies for life-creativity of a personality. The main methodological tools of research are the fundamental basis of scientific analysis, in particular: the dialectical, hermeneutical, comparative, structural-functional, prognostic and other methods. In conclusion, given that the fundamental role in shaping the strategy of the life of the personality plays a primary education, which in harmonious combination with family education can lay the foundation for further development of abilities for creative self-identification and self-realization. A promising direction for further research on this relevant topic is the research of new methods for the formation and development of the personality at the stage of preschool education, based on world experience.

Keywords: child, preschool education, childhood, educators, parents, state, society, development, personality formation, life-creativity.

Розбудова української державності і побудова громадянського суспільства неможливі без реформ та розвитку української освіти. Протягом років незалежності нашої держави основним завданням державного управління був розвиток економіки, тому вирішення проблем у духовній сфері суспільства відбувалося за залишковим принципом. В сучасних умовах освіта є не просто підґрунтям особистої і професійної діяльності, вона сама являє собою один

з ключових видів людської життєдіяльності, через який реалізується особистісна життєтворчість. Прийняття Закону України «Про освіту», реформи вищої і початок реформи середньої школи та дошкільної освіти обумовив актуальність вищезазначеної тематики.

Процеси життєтворчості пов'язуються вченими з особливою спрямованістю адаптованої (А. Сухоруков), цілісної (С. Максименко, І. Семенов, В. Семиченко, С. Степанов та ін.), духовної (І. Бех, П. Єршов, М. Каган, М. Савчин, П. Симонов та ін.), творчої (В. Дружинін, В. Моляко, Я. Пономарьов та ін.) особистості, розвиненої індивідуальності (Н. Ануфрієва, О. Саннікова, В. Татенко, Н. Чепелева та ін.).

Значущими для вивчення життєтворчості особистості є роботи: вчених Інституту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України – засновника Інституту Г. С. Костюка та співробітників його школи – В. Моляко, С. Максименка, М. Боришевського та інших, що охоплюють всю систему проблем і завдань, які включають теоретичні проблеми психологічної творчості, принципи й методи розвитку та навчання обдарованих дітей та ін.

Але незважаючи на актуальність проблеми життєтворчості, вона залишається недостатньо розкритою, дослідження потребує і таке питання як роль дошкільної освіти у вибудовуванні стратегії життєтворчості особистості.

Тому метою статті є дослідження і розкриття ролі дошкільної освіти у вибудовуванні стратегії життєтворчості особистості.

Одним з ключових життєвих етапів формування особистості людини є дитинство, в якому закладаються базові психологічні і світосприйняттєві характеристики, завдяки яким у подальшому людина набуває здатності до свідомої творчої діяльності. На цьому етапі разом з сімейним вихованням (розглянутим нами в попередньому розділі) та у комплексі з ним значну роль в стратегії подальшого формування життєтворчості особистості відіграє дошкільна освіта. «На сучасному етапі розвитку суспільства набула значення прагматизація та конкретизація формування духовної парадигми розвитку дітей дошкільного віку. Це передбачає визнання пріоритетними виховання морально-етичних норм, оволодіння гуманістичною методологією, розвитку шляхетності у вихованні дітей дошкільного віку» [6, с. 21]. Саме на цьому ранньому етапі життєтворчої адаптації та соціалізації дитина набуває первинних соціокультурних, світоглядно-ціннісних смислів та моральних орієнтирів, які в подальшому визначатимуть розвиток і процес самореалізації її особистості.

Найнеобхіднішим стратегічним завданням дошкільної освіти в цьому ракурсі є забезпечення умов безконфліктного, природного, відповідного до місцевих соціокультурних реалій входження дитини в світ смислів і значень, важливих для подальшого її пізнавального, морального та естетичного розвитку.

«Дитинство – це період народження і становлення особистості з її майбутніми духовними і моральними цінностями, період пізнання соціуму та її величності Людини; відкриття дитиною царини Життя на планеті Земля в усьому його розмаїтті, з усіма його позитивними і негативними проявами; це перші кроки навчання; це жаждоба знань, це перші радощі та перші розчарування... Це нарешті фундамент становлення громадянина і патріота своєї країни» [1, с. 27].

Різні психологічні школи по різному оцінюють значимість періоду дитячого дошкільного розвитку для подальшого становлення і реалізації особистості. «Окремі психологи пов'язують статус дошкільного дитинства з тим, що в його межах формуються тільки передумови тих чи інших людських здібностей, інші акцентують увагу на розвитку універсальних людських здібностей» [1, с. 27]. Однак з точки зору розвитку духовного потенціалу особистості цей період ні в якому разі не можна недооцінювати, адже саме тут дитина вперше вступає в міжособистісне комунікативне середовище, де засвоюються первинні особистісні якості, які в подальшому визначатимуть потенціал і культуру життєтворчості особистості. У зв'язку з цим, дошкільна освіта як засіб формування аксіологічного підґрунтя особистісної діяльності повинна розглядатися як стратегічна галузь духовного виробництва в будь-якому соціокультурному середовищі, адже його цілісність, зокрема, залежить від того, наскільки його члени відчувають взаємозалежність, взаємнеобхідність, взаємоповагу і взаємостерпимість, тобто якості, які прищеплюються дитині протягом її перших дій та вчинків в колективі, завдяки прикладам, що вона отримує, спостерігаючи за діяльністю вихователів і однолітків.

Ще одним завданням дошкільної освіти, яке з огляду на формування культури життєтворчості особистості носить стратегічний характер, є прищеплення дитині і виховання в ній почуття спорідненості з первинними національними культурними смислами та цінностями. Саме в цьому дитячому віці закладається основа відчуття соціокультурної вкоріненості, причетності до певних групових, колективних, національних переконань і ідеалів, які в подальшому стають необхідним елементом культури життєтворчості людини. Саме на їх основі відбувається самоідентифікація особистості, її самореалізація згідно з певними національними і загальнолюдськими світоглядними, ціннісними, релігійними, моральними, естетичними, сімейно-побутовими та іншими орієнтирами.

«Становлення людської особистості відбувається на ґрунті генетичних національних якостей. Джерелом пізнання цих якостей є національна культура, адже саме в ній відображено: інтереси, мрії, уподобання народу, його духовне, трудове, політичне життя. Відповідаючи психічним особливостям дитини, вона може спонукати розвиток її природних нахилів. Людство виробило спільну для всіх народів

форму духовності – національну культуру. Як одухотворена особистість, дитина пробуджується разом з відкриттям культурної спадщини рідного народу. Сьогодні у переважній більшості сімей втрачено національні традиції, звичаї, тож для багатьох малюків дитячий садок стає першим осередком залучення до духовних скарбів своєї нації. Національний садок забезпечує етнізацію особистості, тобто природне входження дитини в духовний світ і традиційне життя народу, в загальнолюдську культуру» [4, с. 15-16]. У зв'язку з цим значення дошкільної освіти, особливо в умовах сучасної кризи сімейного культурного виховання, дуже зростає, адже цінності, прищеплені в дитинстві, закладають фундамент, що визначає стратегію розвитку можливостей особистісної життєтворчості людини протягом всього життя.

Одним з ключових завдань дошкільної освіти є первинна соціалізація дитини та створення сприятливого комунікативного середовища, яке подає один з перших прикладів спілкування з іншими членами суспільства, оцінки поведінки іншої людини та оцінки власних дій через сприйняття дій «Іншого».

Дошкільний навчально-виховний заклад забезпечує дитину першими можливостями колективної творчості, першим досвідом конкуренції і взаємодії, першими прикладами толерантності. Все це створює передумови та сприятливий клімат для формування основ особистості, яка здатна буде, проявляючи значні духовно-вольові зусилля і морально-етичну принциповість, самоідентифікуватися та самостверджуватися як активний суб'єкт життєтворчості.

Отже, дошкільна освіта ставить перед собою мету, як забезпечити первинні форми дитячої творчості достатнім пізнавальним і ціннісним дидактичним та педагогічним рівнем, так і закласти інтегральні якості, на основі яких в подальшому вибудовуватиметься цілісна, творча особистість.

Зокрема, велика значимість надається сформованості у дошкільнят таких якостей:

- ціннісне ставлення до природи і однолітків;
- розвиток здібностей визнавати переваги і чесноти у діяльності однолітків та здобувати уроки з недоліків;
- цілеспрямованість в готовності до майбутньої освітньої діяльності в школі, зокрема сформованість навчальної мотивації [3, с. 59].

Наявність таких якостей у дитині, з одного боку, свідчить про успішність процесу первинної соціалізації і життєтворчої адаптації, а з іншого – являє собою необхідне психологічне та соціокультурне підґрунтя для продовження подальшого навчання і колективної діяльності у школі.

Велика відповідальність щодо забезпечення необхідного психологічного клімату та педагогічно-дидактичного упорядкування процесу формування особистості дитини лежить на професійних вихователях, які окрім застосування новітніх гуманістичних педагогічних методик, завжди повинні пам'ятати про те, що вони самі є для дітей

прикладми для наслідування, іноді навіть такими ж важливими, як і члени сім'ї.

«Педагог повинен не тільки реалізовувати сучасні особистісно-орієнтовані підходи до розвитку соціальної компетентності дошкільнят, алей демонструвати значення для них гуманістично-моральних норм, з урахуванням вікових та особистісно-психологічних особливостей дитини, постійно насичувати її соціальний досвід відповідним змістом, відповідати системі цінностей, що реально існує в суспільстві» [6, с. 21]. Успішна реалізація стратегічних завдань дошкільної освіти можлива лише за умови індивідуального підходу до потреб, мотивацій, психічних особливостей і активно-діяльних проявів кожної дитини. Тільки в такому випадку стає можливим виконання функції дошкільної освіти, яка полягає у створенні універсальних, інтегральних світоглядних і психологічних основ розвитку майбутньої культури життєтворчості особистості дитини.

Одним з найважливіших впливів, які чинить система дошкільної освіти на формування культури життєтворчості особистості, це актуалізація для дитини такого явища, як самооцінка. Здатність до оцінки власних дій, вчинків, думок є одним з перших кроків до особистісної самоідентифікації. Саме дошкільний навчально-виховний заклад може створювати таке колективно-комунікативне середовище, в якому на основі спілкування і взаєморозуміння діти у змозі здійснювати первинну рефлексію щодо самих себе.

Загальновідомо, що сфера самосвідомості є однією з найважливіших у структурі особистості. Тому цілком природно, що зміни, які відбуваються в особистості дитини, не можуть не відбитися на її самосвідомості. «Одним із показників самосвідомості на кінець дошкільного та початок молодшого шкільного віку є зміни в самооцінці дітей. Поява нової, більш об'єктивної самооцінки – вагомий компонент особистісної зрілості дітей для шкільного навчання, а її прояви в спілкуванні та діяльності дітей, в усвідомленні себе і своїх можливостей виступають показниками, що дозволяють зрозуміти, на якому рівні зрілості, а отже й готовності до школи, знаходиться дитина» [2, с. 76]. Оціночне ставлення до себе та уміння оцінити свої сили і можливості, вміння поставитись до себе критично, «примірити» свої сили до завдань та вимог навчально-виховного процесу, вміння самостійно поставити перед собою ту або іншу задачу відіграє важливу роль і у своєчасному прийнятті внутрішньої позиції школяра, і у розвитку особистості дитини зокрема.

Таким чином, основними стратегічними завданнями дошкільної освіти з метою формування первинних здатностей життєтворчості особистості як адаптаційних і соціалізаційних чинників дитини можна виділити такі напрями діяльності:

- розвиток здатності дошкільника сприймати себе в контексті відносин з іншими людьми;
- формування потреби в контактах з оточуючими людьми;

- виховання соціальних мотивів спілкування;
- гармонійне поєднання різних засобів спілкування;
- збагачення досвіду спілкування;
- формування соціальних якостей особистості [див.: 5, с. 60-61].

І, звичайно ж, одним з ключових стратегічних завдань дошкільної освіти, виконання якого забезпечує головний критерій сучасного освітнього простору – цілісність і спадковість, є підготовка дитини до подальшого навчання та виховання в школі. Світоглядний, ціннісний, соціокультурний фундамент, закладений в дошкільному навчально-виховному закладі освіти, стає не просто допоміжним засобом у подальшій шкільній діяльності, він грає визначальну роль щодо адаптаційних і соціалізаційних характеристик особистості дитини, формує мотиваційні підвалини подальшого навчання, поведінки, самореалізації.

Аналіз впливу дошкільної освіти на стратегію формування життєтворчості особистості підводить до висновку, що фундаментальну роль у вибудовуванні стратегії життєтворчості особистості відіграє дошкільна освіта, яка у гармонійному поєднанні з сімейним вихованням здатна закласти підвалини для подальшого формування здібностей до творчої самоідентифікації і самореалізації. Виокремивши основні стратегічні завдання, які стоять перед дошкільною освітою, визначено, що вона створює підґрунтя для реалізації основного принципу розвитку особистості, а саме її цілісності і гармонійності. Відбувається це в процесі первинної адаптації і соціалізації дитини, прищеплення їй поваги до національної і загальнолюдської культури, введення її в первинні комунікативні середовища і ситуації, які сприяють розвитку здібностей до взаєморозуміння і взаємоповаги, толерантності і взаємопідтримки. Доведено, що на дошкільній освіті лежить відповідальність щодо забезпечення цілісності і спадкоємності освітнього простору особистості, адже саме тут формуються первинні мотивації і прагнення пізнавального, морального і естетичного характеру, які в майбутній освітній діяльності будуть визначати життєтворчі можливості людини.

Запропонований у дослідженні варіант дослідження ролі дошкільної освіти у вибудовуванні стратегії життєтворчості особистості не вичерпує всіх аспектів даного питання. Перспективним напрямом подальших розробок у цій актуальній темі є дослідження нових методів формування і розвитку особистості на етапі дошкільної освіти, спираючись на всесвітній досвід.

Список використаних джерел

1. Богуш, А. 2008. 'Дошкільне дитинство: його сьогодні і майбутнє'. *Гуманістичний вісник ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди»: Науково-теоретичний збірник*. Переяслав-Хмельницький, №14, с. 27-30.
2. Гуменюк, Г. В., 2007. 'Особистісна зрілість дошкільника як передумова самореалізації школяра'. *Гуманістичні універсалії освітнього простору: можливості для самореалізації особистості: матеріали*

Всеукраїнської конференції 28-29 вересня 2007 р., за ред. Г. О. Балла і Н. А. Бастун. Видавництво ЖДУ імені І. Франка, Житомир, с. 74-80.

3. Колушова, О. П. 2005. 'Опыт исследования проблемы преемственности между детским садом и школой'. *Професійне становлення особистості: проблеми і перспективи: Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції*. ХНУ, Хмельницький, Україна, 2005, с. 55-61.

4. Лисенко, Н. В. & Кирста, Н. Р. 2006. *Педагогіка українського дошкільця: У 2-х частинах*. Навчальний посібник. Київ: Вища школа, ч.1, 302 с.

5. Матвійчук О. Курило Л. 2008. 'Соціальний розвиток як складова становлення життєвої компетентності дошкільника'. *Реформування дошкільної освіти та становлення життєвої компетентності дошкільника: Матеріали Міжнар.наук.-практ. конф. (28-29 травня 2008 р.)*, за ред. І. Ю. Філіппової. РВВ «Вета» Волинського національного університету імені Лесі Українки Луцьк, Україна, с. 59-62.

6. Міхіна Н. О. 2008. 'Формування духовних цінностей та морально-етичних норм у дітей'. *Нива знань*, №4, с. 21-23.

References

1. Bogush, A. (2008). *Doshkil'ne dy'ty'nstvo: jogo s'ogodennya i majbutnye [Preschool childhood: its present and future]*. *Gumanisty'chny'j visny'k DVNZ «Pereyaslav-Xmel'ny'cz'ky'j derzhavny'j pedagogichny'j universy'tet imeni Gry'goriya Skovorody'»: Naukovo-teorety'chny'j zbirny'k, Pereyaslav-Xmel'ny'cz'ky'j*: [in Ukraine], Vol. 14, pp. 27-30.

2. Gumenyuk, G. V. (2007). *Osoby'stisna zrilist' doshkil'ny'ka yak peredumova samorealizaciyi shkolyara [Preschooler's personal maturity as a prerequisite for a student's self-realization]*. *Gumanisty'chni universaliyi osvith'ogo prostoru: mozhly'vosti dlya samorealizaciyi osoby'stosti: materialy' Vseukrayins'koyi konferenciyi 28-29 veresnya*. Za red. G. O. Balla i N. A. Bastun. *Zhy'tomy'r: Vy'davny'ctvo ZhDU imeni I. Franka*, [in Ukraine].

3. Kolushova, O. P. (2005). *Опыт y'ssledovany'ya problemy' preemstvennosti' mezhdu detsky'm sadom y' shkoloy [Experience in researching the continuity problem between kindergarten and school]*. *Profesijne stanovlennya osoby'stosti: problemy' i perspekty'vy': Materialy' III Mizhnarodnoyi naukovo-prakty'chnoyi konferenciyi*. – Xmel'ny'cz'ky'j: XNU, [in Ukraine], pp. 55-61.

4. Ly'senko, N. V. & Ky'rsta N. R. (2006). *Pedagogika ukrayins'kogo doshkillya [Pedagogy of Ukrainian Preschool]*. *Navchal'ny'j posibny'k*. Vol. 1-2. Ky'yiv: Vy'shha shkola, [in Ukraine].

5. Matvijchuk, O. & Kury'lo, L. (2008). *Social'ny'j rozvy'tok yak skladova stanovlennya zhy'tyevoyi kompetentnosti doshkil'ny'ka [Social development as a component of preschooler's vital competence]*. *Reformuvannya doshkil'noyi osvity' ta stanovlennya zhy'tyevoyi kompetentnosti doshkil'ny'ka: Materialy' Mizhnar.nauk.-prakt. konf. (28-29 travnya)*. Za red. I. Yu. Filippovoyi. *Lucz'k: RVV «Veta» Voly'ns'kogo nacional'nogo universy'tetu imeni Lesi Ukrayinky'*, [in Ukraine], pp. 59-62.

6. Mixina, N. O. (2008). *Formuvannya duxovny'x cinnostej ta moral'no-ety'chny'x norm u ditej [Formation of spiritual values and moral and ethical norms in children]*. *Ny'va znan'*, Vol. 4, [in Ukraine], pp. 21-23.

УДК 21:14

**ЕСХАТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА,
АБО У ПРОСТОРІ ІСНУЮЧИХ ПІДХОДІВ
ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЙ
(СТАТТЯ ПЕРША)**

**ESCHATOLOGICAL PROBLEMS,
OR WITHIN THE EXISTING APPROACHES
AND INTERPRETATIONS
(ARTICLE ONE)**

Бредун І. В.,

доктор філософських наук, доцент, професор
кафедри суспільно-гуманітарних дисциплін,
Харківський національний університет
будівництва і архітектури (Харків, Україна),
e-mail: bredun@i.ua,
<https://orcid.org/0000-0002-5287-0951>

Bredun I.,

Doctor of Philosophy sciences, professor, Kharkiv
National University of Construction and Architecture
(Kharkiv, Ukraine), e-mail: bredun@i.ua,
<https://orcid.org/0000-0002-5287-0951>

У статті автор проводить послідовне виокремлення та аналіз існуючих підходів до теми есхатології. У межах різних картин світу виявляє зміст, смислові рівні актуалізації теми, авторські інтерпретації. Проводиться реконструкція та огляд есхатологічного простору культур, есхатологічних матриць в історії західноєвропейської філософії та вияв релевантних для даного дослідження ідей та підходів. Виявляється специфіка осмислення історико-філософських, теологічних, теософських, релігійно-філософських та наукових репрезентацій есхатології.

Ключові слова: підходи, есхатологія, ідея, утопії, індивідуальна, Всесвітній.

In the article the author conducts a consistent identification and analysis of existing approaches to the topic of eschatology. Within different pictures of the world reveals the content, semantic levels of actualization of the topic, author's interpretations. The eschatological space of cultures, eschatological matrices in the history of Western European philosophy is reconstructed and reviewed, and ideas and approaches relevant to this study are identified. The specificity of understanding of historical-philosophical, theological, theosophical, religious-philosophical and scientific representations of eschatology is revealed.

Keywords: approaches, eschatology, idea, utopias, individual, World.

Актуальність. Кожна епоха, овіяна певною духовною культурою, виробляла свою неповторну картину світу, культивувала систему цінностей, сенсожиттєвих орієнтирів, ідеологічних установок та пріоритетів, які формували індивідуальні світи. «Духовні моделі» людства у макро- (соціуму) та мікро- (людина) вимірах виконували найвагоміші, різновекторно-направлені функції своєї епохи, відображали віяння та чаяння людей, «фіксували» рівень матеріальної та духовної культури, задовольняли потреби світської та релігійної свідомості, надихали передових представників інтелектуальної еліти на нові відкриття, прогресивні думки, виступали «механізмом» регулювання стосунків між людьми, конфесіями, культурами, виконували функцію оновлення та еволюції людської цивілізації, були її ідейним підґрунтям. Саме це підтверджує актуальність звернення до теми дослідження, його направленість на виявлення, переосмислення та культивуацію

духовних цінностей, які були закладені у світовий фундамент, «скарбницю» всезагального храму духовності людства. Останній все частіше ґрунтується виключно на світській (науковій), а не на духовно-релігійній картині світу. Реконструкція есхатологічних моделей релігійних традицій відкриває шлях до універсалізації цінностей духовного рівня, яким під силу здолати низку сучасних проблем загальнолюдського (принцип релятивізації моралі, нівелювання моральних доктрин; соціальної та економічної нерівності в світі; гармонізації матеріального і духовного, тобто морального, інтелектуального, релігійного блага та ін.) та індивідуального змісту.

Першочерговою метою є реконструкція та огляд есхатологічного простору культур, есхатологічних матриць в історії західноєвропейської філософії через вияв релевантних для даного дослідження ідей та підходів.

Есхатологічні теми та ідеї присутні у всіх міфах народів світу (в тому числі і стародавніх слов'ян). Праці відомих фахівців з історії слов'янства, релігієзнавців, складають інтелектуальні надбання вітчизняної культури, віддзеркалюють мотиви есхатологічної проблематики: Л. Філіпович, А. Колодного, В. Горського, А. Бичко, М. Попович, І.Огієнко, В. Єленського, В. Лубського, О.Сагана, П. Яроцького та ін. Есхатологія розглядається нами як складова філософії та теологічного мислення. Засадничу джерельну базу есхатології Долі складають міфологічна есхатологія стародавнього Єгипту, Індії, Ірану, стародавньої Греції та Риму.

Міфологічний контекст есхатологічних уявлень презентувала міфопоетична свідомість античного світу, література римських поетів Горація, Персія, Овідія, Вергілія, Гомера, Гесіода, Плутарха, Піндара. Тема Долі пронизує «Поєми Орфея». Вона окреслює Долю людства, розкриває епохи його існування та причини страждань в «Олімпійських одах» Піндара [5]. Міфологічний контекст есхатологічної проблематики презентують праці М. Еліаде. Доречно згадати, що саме М. Еліаде запропонував розрізнити дві форми прояву есхатологічних тем та ідей: міфологічні та історичні типи есхатологій. В міфології есхатологічні уявлення концентруються на темі великого потопу, Атлантиди (вперше про неї став говорити Платон), катастроф в історії існування землі, циклів та періодів в її бутті, періодичних руйнувань та відновлень (Геракліт). Міфологія стародавньої Індії носила космологічний характер (в ній йшлося про існування Космосу, яке осмислювалось як «століття Брами»).

Релігійну гілку розвитку есхатологічної проблематики презентують погляди християн, богословський дискурс епохи Середньовіччя, які представляють отці церкви різних часів, апологетів (Арістид, Юстина, Євсевія, Татіана, Кипріяна Карфагенського, Климента Олександрійського, Тертуліана, Філона Олександрійського та ін.). Додатково підкреслимо, що тема Долі пронизує тексти яскравих представників ранньої та пізньої патристики. Серед них: Оріген, Лактанцій,

Мefeldій, Вас. Великий, Григорій Богослов, Григорій Нисський, Іоанн Златоуст, Августин Блаженний, Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник, Боецій, Абельяр, Мейстер Екхарт, Фома Аквінський, Микола Кузанський, Сен-Мартен та ін.

У межах богословської думки (з самого початку її виникнення та формування, тобто перших віків і до «логічного» оформлення у вигляді догматів Церкви) поступово формуються та розкриваються теми, які стосуються есхатологічних роздумів та були характерні для епохи Середньовіччя. Так, отці Церкви у своїх текстах розмірковували про рух всього існуючого буття. Ці ідеї ми зустрічаємо у текстах Миколи Кузанського, Ф. Аквінського, Григорія Нисського. Отже, закладається тема Долі Всесвіту та його представників, які вписані у певні закони буття. Доля світу усвідомлюється як Всесвітня драма, яка презентує перехід від стану «падіння» до досконалості. Про це писав Тертуліан. Тема Долі розповсюджується у межах філософської думки богословів на їх роздуми про ієрархію небесних істот, про душі та їх воскресіння у кінці часів та ін. Оріген в своїй праці «Про Початок» писав про божественну реальність та земну. Останні він осмислював як такі, в яких розгортається Доля всіх істот. Тема індивідуальної есхатології (про Долю душі наприкінці часів) присутня у текстах Тертуліана, Філона Олександрійського, Іринея, Максима Сповідника, Іоанна Златоуста. Тема Долі не мислиться богословською свідомістю поза станів «у дусі» апостолів, святих. Це стосується також і філософських роздумів християн про сон. У межах останнього душа подорожує в світ небесний та повертається до земного світу. Про це писали в своїх текстах Філон Олександрійський, Д. Ареопагіт, Ісак Сиріянин, Іоанн Ліввичник, Гр. Палама, Серафим Саровський та ін.

Новий Завіт осмислюється як фундаментальне джерело есхатології християн. Сміслові навантаження християнської свідомості «концентрується» на апокаліптиці, на розкритті постаті антихриста (на темах месії, Христа, кінця світу та ін.). Відомі тлумачення апокаліпсису Іоахімом Флорським.

Есхатологічна проблематика представлена у ранньому протестантизмі в есхатології М. Лютера.

У ХХ ст. означена тема набуває свого поширення у США. Есхатологічна проблематика складає основу світогляду представників Церкви Ісуса Христа святих останніх днів, розкривається у вченні про кінець світу свідків Єгови, а також руху New Age.

Історичний вимір осмислення есхатології презентують дослідження таких авторів як: І. Акулова, О. Барабаш, Ю. Ломоносов, Ф. Петров та ін. Цікаво, що дослідження останніх презентують ідею «кінця історії» у її співвіднесенні з глобальними проблемами людства, науковими прогнозами, міфологією та релігійною есхатологією [2; 10; 1].

Цікавими, на наш погляд є відстеження трансформацій есхатологічних настроїв в історії культур.

Як підкреслюють дослідники, останні поєднуються з темою теократії (розчаруваннями). Йде мова у тому числі і про традицію старообрядництва. Переформатуючи думку про нього зазначимо загальну тенденцію історії, коли певне царство (у нашому контексті як форма правління) перестає усвідомлюватись як віддзеркалення Царства Божого, то після цього настає автоматична «спідміна» (на рівні свідомості), воно починає сприйматись як царство антихриста [1].

Теософська література в контексті есхатологічної проблематики. Активно тема есхатології Долі знайшла своє віддзеркалення у концепціях видатних теософів ХІХ–ХХ ст.: О. Блаватської, А. Безант, М. Ладиженського, Папюса, М. Реріх, О. Реріх, К. Дюпреля, Р. Штейнера, Е. Шюре та ін. Тема Долі цікавить теософську думку на всьому протязі історії її існування. Вона стає невід'ємним елементом християнсько-теософської картини світу Я. Бьоме та Е. Сведенборга. Е. Сведенборг розширює уявлення людства про його Долю та Долю істот, які населяють Всесвіт. Про це йдеться в його праці «Земля у Всесвіті» [6]. У своїх текстах він розкриває не тільки загальний, але й індивідуальний вимір втілення теми есхатології Долі, тобто есхатологію Всесвітню та есхатологію індивідуальну. Так, у контексті останньої, він писав про духів та їх життя у Всесвіті (в своїй праці «Про небеса, про світ духів і про пекло»). Цікаво, але тема Долі торкається також і тих душ, які досягли досконалого стану (божественного), тобто святих [7].

Його цікавили філософські питання (світоглядного рівня) про Долі людської душі: що відбувається з душею після смерті тіла? Які шляхи вона долає у своїх мандрах по небесному світі? Коло його містичних роздумів поширювалося і на розкриття есхатологічно навантаженої теми Суду у кінці часів. Про це йдеться у праці «Про Останній (страшний) Суд: Тлумачення на пророцтві» [8]. Е. Сведенборг окреслює тему Долі Спасителя. Він розмірковує про втілення та Друге Пришестя Христа. Доля людства безпосередньо залежить від Творця. В своїх текстах мислитель писав про присутність Отця у світі. Отже, тема есхатологія Долі представлена широко в його працях. Останні є цікавим виміром в переосмисленні та перевідкритті теми Долі під нашим кутом зору (її історії виникнення та еволюції). Ми згодні з думкою та інтелектуальними розвідками Л. Компанієць, яка розкриває в своїх працях тему вічних колообігів буття (у контексті своєї теми) [3]. Під цим кутом зору тема Долі, на нашу думку, охоплює Всесвіт (духовно-тілесний), всі види та типи сутностей, які його населяють. Тема Долі (в першому прочитанні текстів теософів) намічає виміри своєї актуалізації, які стосуються Долі Синів Творця, Землі (як планети та інших планет), людських душ, духовних сутностей та ін.

Всесвітньо відома теософ А. Безант продовжує за О. Блаватською розкриття теми есхатології Долі. Вона присвячує цілу низку своїх праць темі Долі людської душі, історії виникнення та

«становленню» людства (його еволюції). Розкриває засадничі теми світоглядного рівня (цінність життя, мета існування, Доля душі у духовному та земному світі та ін.), які потребують подальшої нашої дослідницької уваги.

Тема індивідуальної есхатології (Доля душі у фізичному та земному світі) розкривається у текстах Е. Папюса та Р. Штейнера. Вона торкається також їх філософських роздумів про Долю Христа, та стани, які він переживав.

Історико-філософський та науковий дискурс щодо есхатологічної проблематики. До теми есхатології Доля зверталися такі визначні філософи різних часів, автори як Гомер, Левкіпп, Фалес, Демокрит, Ксенофан, Парменід, Сократ, Геракліт, Емпедокл, Піфагор, Платон, Аристотель, Арістід, Філон Александрійський, Плотін, Порфирій, Прокл, Татіан, Тертуліан, Ориген, Лактанцій, Діонісій Ареопагіт, Августин, Григорій Богослов, Григорій Ниський, Іван Богослов, Фома Аквінський, Мейстер Екхарт, Микола Кузанський, Дж. Бруно, Г. Лейбніц, Ф. Шеллінг, Б. Паскаль, А. Шопенгауер, Тейяр де Шарден П., Д. Юм, М. Бердяєв, Вл. Соловйов, П. Флоренський, М. Лоський, Д. Юм, М. Ф. Федоров та інші, але вивчення цієї проблеми в їхніх працях мало не систематичний, а фрагментарний характер.

Окремо слід підкреслити, що до окремої форми есхатології вчені відносять також марксизм та філософію Ф. Ніцше.

Есхатологічна тематика розроблялась західними богословами у гносеологічному та натуралістичному контексті (Тейяр де Шарден та Ренер), а також російськими ідеалістами (Бердяєв). Вона цікавила еkleктика Мережковського, знайшла відгук у світогляді нетрадиційних релігій (західнохристиянського та східнохристиянського взірця), а саме в західному окультизмі, теософії, вченні Живой Етики.

Уявлення про душу та її Долю були притаманні філософам епохи Відродження та Нового часу (Дж. Бруно, Р. Декарту, Г. В. Ф. Лейбніцу, Ф. Ніцше, Д. Юму, А. Шопенгауеру, М. Лоському та ін.). Філософи тих часів розмірковували про Долю Всесвіту (яка «складає» Долю всіх речей, «оживлює» матерію). Про це писав Дж. Бруно. Р. Декарт писав про Бога, а отже про Долю людських душ, які залежать від Творця. В своїх працях він окреслює думку про духовні та фізичні субстанції. Рух осмислюється автором як атрибут життя (в нашому контексті Доля всіх речей). У своїй праці він писав про душу, її Долю, яка розгортається по обидві сторони горизонту (у світі земному та небесному). У такий спосіб філософ стверджує тему безсмертної Доля душі. Філософська концепція Г. В. Ф. Лейбніца презентує розширену модель універсуму, оповідає про Долю монад земного та небесного буття.

Треба зазначити, що есхатологічна проблематика актуалізувалась також в ході історії розвитку екзистенційної філософії (у контексті її тлумачень як філософії Доля) представлена такими іменами як Мигель де Унамуно, С. Керкегор, Ж.-

П. Сартр, А. Камю, К. Ясперс, Ю. Мольтман, Р. Бультман, Р. Нибур та ін. У цьому сенсі слід згадати, що термін «екзистенціал» в науковий обіг був введений Гайдеггером. Екзистенціали віддзеркалюють модули буття людської свідомості (вибір Доля, надія). Перший сформувався від терміну «exsistentia», тобто існування. Гайдеггер його тлумачить як «буття у світі». Під нашим кутом зору йде мова про життя як Долю (яка розгортається у земному вимірі). Ж.П. Сартр писав про екзистенційний індивідуалізм, про те, що людина сама обирає свою Долю (індивідуальне існування) та відповідає за неї.

У межах екзистенціалізму не можна не відмітити відомого філософа, який презентував есхатологію під кутом зору Біблії. Він вважав, що есхатологію не треба осмислювати у контексті космічних катастроф (в кінці історії світу). Її слід усвідомлювати як твоє «тепер» (у вимірі індивідуальної відповідальності). Він писав про есхатологічний момент (подію Христа в конкретній людині), який потенційно присутній вже тут.

Есхатологічні уявлення видатного протестантського богослова Мольтмана розкриваються у контексті його богослов'я надії. З точки зору мислителя, Біблія переповнена надією на майбутнє землі.

І.Б. Метц стверджував, що предметом есхатології повинні бути політичні утопії, гуманізація світу [4].

Філософська думка К. Поппера розкриває додаткові грані смислів в інтерпретаціях есхатології як логічного конструювання майбутнього (на засадах соціальної інженерії). В свою чергу О. Тоффлер вважав за необхідність культивування фабрик (утопій) [4].

Отже, зазначені вектори актуалізації та розкриття есхатологічної проблематики надають можливість говорити про широту та багатогранність вивчаемого явища. Безумовно, охопити одним дослідженням весь потенціал теми є неможливим, але розкрити додаткові грані та смисли есхатології (есхатології Доля) у контексті історико-філософського аналізу є цікавою і перспективною для нас спробою. Нашою метою стає необхідність розкриття смислового потенціалу есхатологічних тем та виробка авторської методології в їх осмисленні.

Есхатологія у контексті соціально-філософського дискурсу ХХ ст. Слід зазначити, що саме Г. Гегель ввів у соціально-філософський дискурс термін «кінець історії». У свою чергу його послідовник О. Кожев написав книгу про кінець історії та останню людину (в якій віддзеркалюються погляди першого).

З боку наукових спільнот дедалі спостерігається зацікавленість до есхатологічної проблематики (на межі ХХ- поч. ХХІ ст.). Сучасні дослідники звертаються до різних аспектів осмислення окресленої теми. З точки зору соціально-філософського дискурсу есхатологію розглядають під кутом зору уявлень про «кінець історії», її «зупинку». У його межах вчені виокремлюють різні види прояву філософської есхатології. Йде мова

про «есхатологічні утопії» та «апокаліптичний нігілізм». Так, Назаренко Марія Сергіївна (в своєму дисертаційному дослідженні «Есхатологія в соціально-філософському дискурсі ХХ століття») розкриває останні у їх зв'язку з класичною філософією та прадавніми модусами її прояву (такі як хіліазм та утопія) [4]. Автор розкриває «есхатологічні утопії» та акцентує увагу на їх соціальних функціях, аналізує постіндустріальний утопізм, проводить переосмислення понять «нація», «права людини», «демократія», «держава». «Апокаліптичний нігілізм» розглядає під кутом зору філософії Фрідріха Ніцше і Мартіна Гайдеггера. Акцентується увага на думці про те, що саме у просторі останньої закладаються базові теми есхатологічних уявлень та ідеї філософії постмодернізму. У межах останньої дослідниця розкриває три «прояви» концепції «кінця історії». По-перше, через осмислення постмодернізму як «миті» постісторії. У цьому ракурсі цікавими є роботи Дж. Ваттімо, Ф. Джеймсона, Ж.Ф. Ліотара. По-друге, через концепцію Ж. Деріди, Г. Дебор та ін.. У контексті нівеляції належного / суцього, роздумів про апокаліптичну «пустоту». По-третє, «кінець історії» розглядається через «діалектику бажання» та нового «віднайдення» відчуття «повноти буття». На цьому етапі авторських роздумів есхатологічна проблематика розкривається через звернення до філософії таких авторів: Ж. Батай, Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, С. Жижек та ін. Есхатологічна проблематика пронизує також футурологічні концепції (які стосуються постісторії). У цьому сенсі цікавими є роботи М. Маклюєна, О. Міщенко, Е. Тоффлера.

Можливо говорити про теми, які культивуються у сучасній науковій свідомості, а саме про філософію есхатології. Простір її окреслюється різними дискурсами, які в тому чи іншому аспекті «торкались» кола есхатологічних тем та ідей. Серед них такі автори як: С. Аверінцев, С. Булгаков, О. Лосев, С. Хоружий.

До джерел, які віддзеркалюють есхатологію ХХ століття слід віднести також праці М. Бердяєва, А. Кураєва, М. Лоського, В. Розанова та ін.

У контексті роздумів про всесвітню філософію кризи західна парадигма культури презентує ряд відомих авторів, серед яких видатні дослідники ХХ століття: Г. Зіммель, К. Мангайм, Х. Ортега-і-Гассет, П. Сорокін, Е. Фромм, Й. Гейзінга, О. Шпенглер, К. Ясперс та ін. Есхатологічна проблематика сучасними дослідниками розглядається під кутом зору песимістичних та катастрофічних настроїв, які присутні у працях останніх.

У контексті продовження та переосмислення роздумів про «кінець історії» слід підкреслити значущість праць таких авторів: І. Валерстайна, С. Хантінгтона, В. Малахова та ін. Додатково слід підкреслити, що історично сформувались есхатологічні світоглядні моделі у просторі яких історія розглядається як поступово розгортаючий процес розвитку людини, суспільств, культур, цивілізацій. Відомі концепції (культурно-історичних типів) М. Данилевського, О. Шпенглера,

К. Леонтьєва, О. Тойнбі актуалізують смислове навантаження есхатологічної проблематики, презентують черговий вимір можливого осмислення теми дослідження.

Неможливо оминати увагою і історію української філософії. Так, відомо, що есхатологічні теми присутні у вченні Г.С. Сковороди, у працях П. Куліша та М. Костомарова. Вони отримали своє втілення в працях М. Бердяєва.

Таким чином, есхатологічна проблематика стає одною із цікавіших напрямків досліджень із філософії, богослов'я, соціальної філософії, культурної та філософської антропології, теоретичної психології, культурології, екології та ін. Як наслідок, культивуються такі підходи: історико-філософський, метафізичний, теологічний, соціологічний, історико-культурний, які узяті окремо розкривають певну грань феномену есхатології, тобто неприйнятні на сучасному етапі пізнання. Існує необхідність взаємоузгодження дослідницьких підходів на рівні пошуку метасвітогляду. Одним з перших на меті стає подолання вузько дисциплінарного підходу та культивування шляху до виробки «нової есхатологічної парадигми», створення метаконцепції есхатології Доли.

Есхатологічна проблематика має багаторакурсний характер дослідження есхатологічних ідей в різних контекстах: міфологічному, релігійному, філософському, езотеричному, психологічному та ін. Як наслідок, необхідний точний вибір смислового напрямку дослідження, встановлення його змістовних рамок та теоретичних принципів. Теоретичні ракурси існуючих підходів спеціалізуються на певному аспекті проблеми та культивують індивідуальну інтелектуальну модель, свою термінологію та методологію. На цьому ґрунті виникає необхідність здійснення спроби цілісного розширеного аналізу есхатології, розробки інтегруючої концепції, яка розкриває суть проблем есхатологічного спрямування. Зазначені вище теоретичні напрямки визначають місце нашого дослідження в складному просторі існуючих концепцій та формують відповідні «вузли» у виборі авторського смислового ракурсу.

«Есхатологічна історіософія»: у просторі існуючих інтерпретацій. Слід підкреслити, що сучасні дослідники розкривають окремі грані феномену есхатології. Це свідчить про актуальність теми, яку кожен дослідник пере-відкриває (під кутом зору окремої галузі знання). Так, Р.С. Гранін в роботі «Эсхатология в учениях русских религиозных философов второй половины XIX - первой половины XX века» висвітлює дослідницький погляд на есхатологічну проблематику. Він виокремлює «загальну» (світову, тобто історичну) есхатологію [2]. В її простір входять історіософські концепції та космогонічні уявлення про буття (сфера онтології). Засадами «індивідуальної» есхатології для автора стають екзистенційно-антропологічні міркування про кінець людського буття. В епіцентр уваги дослідника потрапляє термін «смерть», тобто

під таким кутом зору пропонується філософське осмислення людського існування. У душі роздумів Сократа автор пропонує розглядати смерть як ключовий елемент світогляду та життя. В свою чергу (дослідник відмічає) кожний тип світогляду осмислювався у стародавні часи як певний вид есхатології (його еволюції), віддзеркалював окремий погляд на характер вічності та природу часу. Індивідуальний вимір есхатології (один з його аспектів, як інше осмислення людської смертності) набуває нового звучання на початку ХХ-го століття у межах філософської антропології та екзистенціалізму.

Есхатологічна проблематика тлумачиться у Ж.П. Сартра та А. Камю у душі атеїстичної гілки їх філософії. Філософську думку К. Ясперса та М. Бердяєва займала християнська есхатологія. Останній пропонував екзистенційно-метафізичне розуміння есхатології, яке презентувало «есхатологічну метафізику» не в історичному світлі, а онтологічному, гносеологічному її осмисленні. У М. Бердяєва есхатологія стає свого роду методом філософського пізнання меж людської екзистенції. У душі останнього (під кутом історичного зрізу) тлумачить есхатологію і Д. С. Мережковський (як метод релігійно-історичного пізнання). Він осмислює всесвітню історію у контексті вічності. З нашого боку слід відзначити, що аспекти, які ми зустрічаємо у філософії різних авторів, дослідницькій літературі лише загострюють проблему всебічного осмислення есхатології, презентують багатоаспектність її розгляду. Крім того, актуалізують переосмислення смислового навантаження есхатології (кола її засадничих концептів). Отже, Р. Гранін досліджує есхатологічну проблематику у контексті філософії історії. Серед авторів до яких він звертається такі: М. Бердяєв, В. Соловйов та ін. Тема есхатології розкривається через поняття «боголюдство», «філософії всеєдності», «софіологія». У В. С. Соловйова есхатологічні мотиви пов'язані з історією, з буттям як всього людства, так і з індивідуальними долями людей. Мислитель пов'язував мету життя людства з метою життя окремої людини. Індивідуальний вимір трансформується в загальний. М. Бердяєв у своїй філософській думці схилився до філософії історії, її проблем [2].

Таким чином, есхатологічна проблематика йде в унісон з історією (історіософією). Окреслені філософи обґрунтовували зв'язок історіософії з есхатологією, відстоювали точку зору, що історія має сенс, який сягає за її межі та передбачає її кінець. У цьому сенсі філософія історії тільки тоді є справжньою, на думку авторів, коли стає філософією історії есхатологічною. У релігійному зрізі історіософія поступово перетворюється в історіодіцею (у контексті виправдання історії під лінзами апокаліптики, тобто розумів про останні часи земної історії, які втілюють божественне втручання). С. Н. Булгаков апокаліптично визначав всю людську історію. Есхатологічне (апокаліптичне сприйняття історії) було завжди пов'язано з утопічними і месіанським світовідчуттям.

Так, Г. В. Флоровський стверджував, що мотив «мрійливості» та утопічності завжди був притаманний російській філософії. В свою чергу утопії породжують появу антиутопій [2].

Таким чином, есхатологічна проблематика тісно пов'язується з утопіями, історіософією. Осмислення останніх дозволяє розкрити самотність, засадничі риси релігійно-філософської самосвідомості, спонукають звернення до різноманітних інтерпретацій проблеми есхатології (утопії як її трансформації). Додатково підкреслимо, що цей ракурс достатньо широко представлений в працях С. Аверінцева, К. Барта, М. Бердяєва, С. Булгакова, Р. Бультмана, М. Дебольського, Ж. Дельоза, Ж. Дерріда, С. Керк'єгора, Р. Дж. Коллінґвуда, М. Костомарова, Й.Б.Меца, Г.Сковороди, В. Соловйова, Ф. Шлейєрмахера, Г.Флоровського, К.Г. Юнга.

Інші автори в своїх дослідженнях розглядають утопію як суттєвий елемент культури (соціуму). Останній формує соціально-культурне середовище, суспільний устрій, який оточує людину. Йде мова про праці: А. Володіна, К. Манхейма, Е. Баталова, Ф. Хайєка, В. Швирьова, та ін.

Дослідження О. Барабаша, Т. Горбаченко, В. Горського, С. Кримського, М. Поповича, В. Табачковського також розкривають проблему історіософської есхатології.

Цінним для нас є те, що під кутом зору роздумів окреслених авторів есхатологія репрезентована не тільки як вчення про останні часи, про кінець світу (у нашому сенсі про Долі світу), або передбачення вселенських катастроф майбутнього, але і як проблема, впевненість в можливість подолання певних протиріч історії (у відновлення духовності, у можливість «конструювання» та втілення у життя нового типу світогляду).

Таким чином, ми бачимо, що тема Долі цікавить та привертає увагу мислителів всіх часів та напрямів. В такий спосіб поступово формується простір наших інтелектуальних розвідок.

Список використаних джерел

1. Глазков, АП 2014, *Эсхатологическая историософия русской философии XIX - первой половины XX века*. Автореферат диссертации доктора философских наук, Российский университет дружбы народов, Москва.
2. Гранін, РС 2014, *Эсхатология в учениях русских религиозных философов второй половины XIX - первой половины XX века*. Диссертация кандидата философских наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва.
3. Компанієць, ЛВ 2015, *Філософсько-релігієзнавча рецепція реінкарнації у містичному просторі культури*. Диссертация доктора філософських наук, Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, Київ.
4. Назаренко, МС 2011, *Эсхатология в социально-философскому дискурсе XX столетия*. Диссертация доктора философских наук, Национальный педагогический университет имени М.П. Драгоманова, Київ.
5. Пиндар, 1827, *Олимпийские оды*, пер. И. Мартынов, Чоро, Санкт-Петербург.
6. Сведенборг, Э 2001, *Земли во Вселенной*, пер. Д. Васильев, Полиграфист, Днепропетровск.
7. Сведенборг, Е 1993, *Про небеса, про світ духів і про пекло*. Україна Київ:, 336 с.

8. Сведенборг, Е 2007, *Про Останній (страшний) Суд: Тлумачення на пророцтві*, СПОЛОМ, Львів.
9. Яковлев, АА (ред.) 1990, *Сумерки богов*, Политиздат, Москва.
10. Фукуяма, Ф 2005, *Конец истории и последний человек*, АСТ:Ермак, Москва.

References

1. Glazkov, AP 2014, *Eskhatologicheskaya istoriosofiya russkoy filosofii XIX - pervoy poloviny XX veka. Avtorefat dissertatsii doktora filosofskikh nauk*, Rossiyskiy universitet druzhby narodov, Moskva.
2. Granin, RS 2014, *Eskhatologiya v ucheniyakh russkikh religioznykh filosofov vtoroy poloviny XIX - pervoy poloviny XX veka. Dissertatsiya kandidata filosofskikh nauk*, Rossiyskaya akademiya narodnogo khozyaystva i gosudarstvennoy sluzhby pri Prezidente Rossiyskoy Federatsii, Moskva.
3. Kompaniets', LV 2015, *Filosofs'ko-religioznavcha retseptsiya reinkarnatsii u mistichnomu prostori kul'turi. Disertatsiya doktora filosofskikh nauk*, Institut filosofii imeni G.S. Skovorodi NAN Ukraini, Kiev.
4. Nazarenko, MS 2011, *Yeskhatologiya v sotsial'no-filosofs'komu diskursi KHKH stolittya. Disertatsiya doktora filosofskikh nauk*, Natsional'niy pedagogichniy universitet imeni M.P. Dragomanova, Kiev.
5. Pindar, 1827, *Olimpiyskiye ody*, per. I. Martynov, Choro, Sankt-Peterburg.
6. Svedenborg, E 2001, *Zemli vo Vselennoy*, per. D. Vasil'yev, Poligrafist, Dnepropetrovsk.
7. Svedenborg, Ye 1993, *Pro nebesa, pro svit dukhiv i pro peklo*. Ukraina, Kiev.
8. Svedenborg, Ye 2007, *Pro Ostanniy (strashniy) Sud: Tlumachennya na prorotstvi*, SPOLOM, L'viv.
9. Yakovlev, AA (red.) 1990, *Sumerki bogov*, Politizdat, Moskva.
10. Fukuyama, F 2005, *Konets istorii i posledniy che-lovek*, AST:Yermak, Moskva.

УДК 21:14

**ЕКОЛОГО-ГЕОГРАФІЧНИЙ АНАЛІЗ
БІОТИЧНИХ РЕСУРСІВ У СУЧАСНІЙ
ГЕОГРАФІЧНІЙ НАУЦІ****ECOLOGICAL-GEOGRAPHICAL ANALYSIS
OF BIOTIC RESOURCES IN MODERN
GEOGRAPHICAL SCIENCE****Грех В. І.,**

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

Hrekh V. I.,

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

Стаття знайомить із біотичними ресурсами взагалі, і на прикладі басейну річки Верещиці (притоки Дністра) з її біорізноманіттям зокрема. Даним природним ресурсам дається еколого-географічний аналіз, і на їхньому прикладі він може бути застосований для всіх природних ресурсів. На сучасному етапі розвитку науки, у галузі географії для вивчення біотичних ресурсів застосовуються нові методи еколого-географічного аналізу. Розглянуті у їхній класифікації у цій статті, вони допоможуть знайти найкращий підхід до аналізу біотичних ресурсів у їх різносторонньому вимірі, а також знайти шляхи для їх раціонального використання і застосування в найбільш оптимальних варіантах.

Оскільки біотичні ресурси є стратегічно цінними, проте піддаються багатьом впливам і змінам, то особлива увага у статті приділена питанню дотримання установлених для них правил охорони та їх відтворення і раціонального використання.

Ключові слова: еколого-географічний аналіз, біотичні ресурси, географія, екологія, ландшафт, природно-територіальні системи, басейн річки Верещиці, природні територіальні системи, методи дослідження, наукові підходи, геокомплекси.

The article introduces biotic resources in general as well as based on the Vereshchytzia river basin (the Dniester tributary) with its biodiversity in particular. The ecological-geographical analysis is given to these natural resources and on their example it can be used for all natural resources. At the present stage of science development, new methods of ecological-geographical analysis are applied to the study of biotic resources. Being viewed in their classification in this article, they will help to find the appropriate approach to the analysis of biotic resources in their various dimensions, as well as to find ways for their rational use and applications in their most rational ways.

As the biotic resources are of strategic value, however are subject of many influences and changes, in this article special attention is paid to observing established rules for their protection, their reproduction and rational use.

Keywords: ecological-geographical analysis, biotic resources, geography, ecology, landscape, natural-territorial systems, the Vereshchytzia river basin, natural territorial systems, research methods, scientific approaches, geocomplexes.

Сучасна географічна наука трактує еколого-географічний аналіз як комплексне між-дисциплінарне дослідження екологічного стану інтегративної геосистеми "суспільство-природа" з метою її оптимізації. Це актуальний напрямок сучасної конструктивної географії, що базується на інтегративному поєднанні системного, географічного й екологічного підходів. Такі дослідження є географічними за об'єктом і методом,

але екологічними за сутністю або предметом [2]. Більш узагальнено такий аналіз розуміють як дослідження екологічного стану середовища, яке включає ретроспективний аналіз, оцінку існуючого стану та прогноз його змін у майбутньому. Базовою його основою на всіх етапах є вивчення характеру та інтенсивності антропогенного впливу на природу, виявлення напрямку й масштабів змін природних компонентів та оцінка впливу антропогенно зміненого природного середовища на людину і її діяльність [5].

У наведених визначеннях на фоні вірно розставлених цілей еколого-географічного аналізу не зазначено його аналітичну сутність, оскільки тим самим цілям відповідає й еколого-географічний синтез. Тому еколого-географічний аналіз – це, насамперед, дослідження, яке спрямоване на виокремлення чинників, що формують екологічний стан середовища досліджуваної системи.

Ландшафтна сфера на будь-якій ділянці представлена значним біотичним і ландшафтним різноманіттям [10; 26; 41; 42]. Важко перерахувати елементи життєдіяльності на землі, які між собою пов'язані і доповнюють одна одну. Кожен з таких елементів відіграє певну роль на фоні їх суттєвої взаємодії.

За наявності чіткого ієрархічного підпорядкування природно-територіальні комплекси живуть раціональним, сприятливим життям, що надає природі загалом цілісних властивостей. Водночас, внаслідок неадекватного антропогенного втручання може істотно трансформуватись біотично-ландшафтна ситуація, що, найчастіше, призводить до суттєвого збіднення біотичних ресурсів.

Самі біотичні ресурси складають невід'ємну частку природно-територіальних систем (сукупність великої кількості елементів природного походження, пов'язаних між собою зв'язками через які відбувається прояв природних процесів і реалізація багатьох функцій). Такі системи надзвичайно різноманітні. До цього класу систем, котрі можна назвати полігеокомпонентами, належать крім геосистем – предмет сучасного ландшафтознавства, екосистеми – предмет біогеоценології [13]), які спрямовано впливають на їх якісні та кількісні характеристики, просторово-часову стійкість, мінливість та регенеративну здатність.

Приналежність біотичних ресурсів до обох класів систем створює умови для перехресного застосування методичних прийомів дослідження та узагальнення одержаного емпіричного матеріалу.

Стабільне збереження ресурсного балансу "ландшафту" в умовах різноваріантного й різноінтенсивного антропогенного навантаження можливе лише за умови адекватного пізнання залежностей взаємозв'язків як між окремими складовими територіальних систем, так і функціональних властивостей останніх, як цілісних утворень. Внаслідок аналізу таких залежностей існує можливість планування й здійснення значного спектру прикладних завдань.

Застосований в роботі еколого-географічний аналіз, ґрунтується на відповідних закономірностях просторово-часової організації природних та антропогенно модифікованих ландшафтних систем (їх генезису, розвитку, структури, динаміки, функціонування, економіки).

Оскільки еколого-географічний аналіз належить до методологічної концепції пізнання та виявлення екологічних і економічних проблем життєдіяльності людини в навколишньому біогеографічному середовищі, на основі ландшафтного, екологічного та еколого-ландшафтознавчого наукових підходів [23], його застосування спроможне вивести результуючі системи на відповідність принципам раціонального природокористування.

В даному дослідженні еколого-географічний аналіз застосовується до вивчення біотичних ресурсів басейну річки Верещиці як сукупності рослинних угруповань, тваринного населення усіх видів, що об'єднані на спільній території [22], а також ґрунтів, як результат життєдіяльності перелічених організмів. Біотичні ресурси басейну річки Верещиці розглядаються як відповідні ресурси ландшафтних систем.

Загалом ресурси (від фр. *resource* – допоміжний засіб) – речовини або об'єкти необхідні природним територіальним системам для підтримання нормального функціонування. Окрім речовинності ресурси характеризуються певною спеціалізацією, яка формується в процесі їх сумісного функціонування.

В роботі основний акцент робиться на ресурси природні, тобто тіла й сили природи, які на даному рівні розвитку виробничих сил і вивченості можуть бути використані задля задоволення потреб людського суспільства у формі безпосередньої участі в матеріальній діяльності [25]. Це безпосередньо природні засоби, запаси, джерела задоволення будь-чого або будь-кого [39]. Водночас вони виконують функцію ресурсів середовищеформувальних у вигляді економічної категорії, під якою розуміються природні і природоохоронні геосистеми, які виконують функцію саморегулювання середовища, створюють і підтримують умови, які забезпечують життєдіяльність суспільства [37]. Інколи в якості середовищеформувальних геосистем розуміють природні територіальні системи яким належить провідна роль у формуванні ходу еволюційного розвитку певної території.

Щодо суспільно-економічного чинника, то такі ресурси є реальними, які використовуються у виробництві на певному рівні розвитку продуктивних сил суспільства [46].

З екологічної точки зору такі ресурси виконують екологічну функцію і, відповідно, є екологічними. Їх найчастіше розуміють як сукупність компонентів і факторів, які утворюють середовище й забезпечують екологічну рівновагу певній природній територіальній системі [30]. Американський еколог Кеннет Вагт вважає, що екологічні ресурси – це все те, що забезпечує організму і суспільству можливість підтримувати

швидкість перетворення енергії на оптимальному рівні. Виділяють п'ять мінливих ресурсів: простір, час, речовина, енергія і різноманіття.

Існує навіть відповідний екологічний науковий напрямок – ресурсна екологія (обґрунтований американським екологом К. Уаттом у 1973 р.) як напрямок екології, який ґрунтується на положенні про те, що навколишнє середовище є сукупністю взаємодіючих змінних ресурсів.

Кількісна оцінка перерахованих ресурсних показників найчастіше здійснюється за допомогою ресурсної амплітуди у вигляді усукупненої кількості ресурсів у межах ресурсного простору географічних систем між їх мінімальним і максимальним показниками. Водночас простір географічної системи і реальний ресурсний простір певного ресурсу можуть просторово не збігатись, оскільки реальний ресурсний простір трактується в науковій літературі як певна частина двомірного географічного простору, який використовує одинична система для одержання необхідної кількості речовини і енергії [1].

Такий ресурсний простір поділяють на максимальний – який характеризує відповідна частина географічного простору, що забезпечує систему максимально можливими для сприйняття енергією, речовиною й інформацією, та мінімальний – певна частина двомірного географічного простору, яка здатна забезпечити одиничну систему найменшою, необхідною для її існування кількістю енергії і речовини [1]. Бачиться необхідним додати й інформації, оскільки у випадку втрати системою інформаційного зв'язку з навколишнім середовищем вона втрачає не тільки зовнішній контрольно-коректувальний регулятор, а й можливість співставлення власного (індивідуального) функціонування з особливостями середовища.

Загалом біотичні ресурси формуються за певними законами функціонування ландшафтних систем, оскільки останні для них є ресурсоформувальним середовищем. Еколого-географічний аналіз як самих біотичних ресурсів, так і їх ресусурсносередовищних ландшафтних систем дозволяє встановлювати між ними взаємозалежності як у просторі, так і в часі.

Для всебічного вивчення біотичних ресурсів в межах річкового басейну нами застосований ряд методів, серед яких головними є порівняльний, географічний аналіз, вимірювання, еколого-фізіологічний, екстраполяції, емпіричний, ландшафтно-індикаційний та інші.

Метод комплексного аналізу використовується в роботі у вигляді процесу уявного або практичного розчленування цілого (досліджуваного тіла чи цілісного уявлення, чи знань про нього) на складові та вивчення їх. Це логічний метод наукового дослідження, взаємозумовлений і взаємопов'язаний із синтезом. Виділяючи суттєве, основне для об'єкта, аналізування є засобом проникнення в сутність явищ (аналізуючи ландшафт, вивчають його сутнісні риси через сутності його складових) [35].

Метод географічних аналогів як прогнозування природних процесів за аналогією з тими, що зафіксовані раніше (наприклад, вплив водосховищ на природу узбережжя – [15], полягає у порівнянні різномірних об'єктів, один з яких, достатньо вивчений, розглядається в якості аналогу іншого, невивченого; при цьому властивості першого в тій чи іншій мірі переносяться на другий. Відома, наприклад, аналогія між системою вологообігу в ландшафті і системою кровообігу в організмі [20].

Метод вимірювання (міризація, метризація) використовувався у вигляді сукупності засобів використання вимірювальної техніки та принципу вимірювань. Той чи інший метод вимірювання застосовувався залежно від природи вимірювальної величини, її розмірів, будови засобу вимірювальної техніки, потрібної точності, зручності й швидкості вимірювання.

Безпосередньо картографічний метод дослідження передбачає не тільки створення картографічних моделей чи комплексне картографування об'єктів, явищ і процесів, а й використання карт та проведення дослідження за картами [38]. Це метод, який передбачає: 1) аналіз наявної картографічної та аерокосмічної інформації; 2) тлумачення одержаної за допомогою карт інформації для формування уявлень про досліджувані об'єкти; 3) прийняття рішень щодо поліпшення ситуації та її картографічної візуалізації [3].

Біотичні ресурси досліджувались за допомогою еколого-морфологічного та еколого-фізіологічного методів, які ґрунтуються на вивченні морфологічних і фізіологічних показників рослин та тварин залежно від умов довкілля. Рослини, як і тварини, з високими абсолютними значеннями та істотними коливаннями показників є чутливими індикаторами [31].

Використання методу екстраполяції полягало у перенесенні даних, отриманих у певній галузі діяльності (у певному діапазоні), на більш або менш широкі аналогічні галузі (діапазони). До нього належали і статистичні методи оцінки наступного ряду значень деякої властивості, виходячи з попереднього характеру кривої (продовження відомого ряду, існуючої тенденції на майбутній відрізок часу чи на поки що невідомий, але передбачуваний аналогічний простір). До екстраполяції також ми віднесли пошук проміжних значень деякої властивості між відомими її значеннями – інтерполяцію прямолінійну, експоненціальну або за іншими заздалегідь відомими кривими змін [45]. Такі методи ґрунтуються на припущенні про незмінність раніше сформованих тенденцій розвитку і збереження їх у майбутньому [29].

Емпіричний метод (запропонований У. Ешбі у 1958 р.) ми застосували як послідовне вивчення складових природних територіальних систем, підсистем і блоків з наступним синтезом результатів.

Метод ландшафтно-індикаційний (ландшафтно-індикації) застосовувався у вигляді встановлення кореляційних зв'язків між властивостями

компонентів і збігу обрисів неповних природних комплексів з повними ландшафтними системами [16, 17]. Він надавав можливість поширювати знання про частину об'єкта, або його структурного елемента на увесь об'єкт природокористування [4].

Ключові ділянки дослідження вибирались нами за групами (типами) місцевостей – долини, схили і вододіли, за групами і типами урочищ. “Оскільки ключові ділянки мають невелику площу, то отриманий на них фактичний матеріал завжди характеризує тільки фацію. Завдання полягало в тому, щоб у польових умовах вибрати найбільш типову фацію для того або іншого урочища, місцевості або ландшафту” [36].

Для басейну р. Верещиці загалом характерний стабільний стан природи, хоча в деяких індивідуальних системах він навіть наближається до кризового. Оскільки головним напрямком антропогенного використання територіальних систем даного басейну є сільське господарство, необхідна сільськогосподарська організація території на основі аналізу ландшафтно – екологічних умов, що дає змогу науково – обґрунтувати розміщення площ з різним агрофункціональним призначенням і режимом використання. Територіальні системи сільськогосподарського призначення можливо класифікувати за такою схемою:

1. Антропогенні сільськогосподарські ландшафти.
2. Культурнопольові, садові, лучно – польові сільськогосподарські ландшафти.
3. Меліоративні сільськогосподарські ландшафти.
4. Використані болотні ландшафти.

Використаний нами екологічний підхід щодо вирішення конкретних географічних проблем визнаний ефективним при вирішенні багатьох завдань прикладної географії. Це різновид системного підходу, головним акцентом якого в екологічних дослідженнях є вивчення характеру зв'язків між живими організмами та їх навколишнім середовищем. Тобто цей підхід має чітко виражений біоцентричний характер, який не передбачає виокремлення певних територіальних меж для екосистем [14]. Водночас він полягає в міждисциплінарному застосуванні дослідницьких концепцій і прийомів, пов'язаних із двооб'єктним співвідношенням “господар – дім” [35]. Також екологічний підхід належить до системного, особливість якого полягає в дослідженні різноманітності складних систем як систем екологічних.

Загалом роль екологічного підходу як загальнонаукового методу в фізико-географічних дослідженнях представлений у працях [9; 18; 34; 40; 41; 43; 44] та інших.

Цей підхід дає змогу розглядати взаємодію людини з навколишнім середовищем, включаючи правові, інженерно-технологічні, етичні та багато інших аспектів проблеми.

У процесі вивчення біотичних ресурсів басейну річки Верещиці ми зверталися до сутності ролі в даному питанні екології і географії, підходів, що з

ними пов'язані, особливо розглядаючи взаємодію населення і природи басейну, в тому числі й екологічних проблем.

Ландшафтна екологія має два підходи до пізнання полігеокомпонентних природних систем переважно топічного та регіонального рівнів, які диференціюються на ландшафтний та екологічний.

Підхід ландшафтний (ландшафтознавчий) полягає у застосуванні теоретичних положень і методів ландшафтознавства поза ним самим [38], враховує територіальну фізико-географічну диференціацію під час складання оцінки впливу на навколишнє середовище. Важливо, що один тип впливу (навіть при однаковій інтенсивності) може дати неоднозначну зворотну реакцію в різних ландшафтах і їх структурних частинах [15]. За його допомогою визначається просторова (компонентна, морфологічна) організація ландшафтних комплексів, структура зв'язків (міжкомпонентний і міжсистемний обмін речовиною, енергією, інформацією) [14].

Ландшафтний підхід можна розмежувати за трьома тлумаченнями:

1) широке – як загальнонауковий метод групи наук природознавчого циклу;

2) вузьке – як конкретно-наукову методологію ландшафтознавства, що включає і методику;

3) прикладне – як метод, спосіб, засіб вирішення прикладних проблем, що виникають у практичній діяльності людини” [23].

Щодо геосистемного підходу, то його доцільно розглядати як єдність системного, екологічного і ландшафтного підходів, та недостатня сформованість теоретичних положень про геосистеми, не робить його загальнонауковим методом, хоча з часом він може стати таким за допомогою ландшафтної екології.

Найчастіше геосистемний підхід застосовується як метод прикладних досліджень комплексної фізичної географії, який допомагає в розробці заходів щодо оптимізації взаємодії суспільства і природи; для проектування [6; 7], меліорації [12], моніторингу природного середовища [8; 11; 21] тощо. Об'єктом дослідження тут виступають природно-технічні та інтегральні геосистеми, які розглядаються як середовище життєдіяльності людей [6; 7; 12; 23; 24].

Загалом еколого-ландшафтознавчий аналіз належить до прикладної методології, завбачених і виконаних ландшафтних досліджень. “Метою його є оцінка стану геокомплексів, які є середовищем життєдіяльності людини, у зв'язку з їх господарською освоєністю, антропогенною трансформованістю, тобто оцінка еколого-географічної ситуації в територіальних системах, що склалась у результаті використання їх ресурсного потенціалу і обґрунтування рекомендацій щодо її оптимізації” [23].

Такий аналіз, як єдине ціле дослідницького процесу, складається з кількох етапів, які обґрунтовано і розкрито в працях А. Г. Ісаченка [19] та А. В. Мельника [23; 24]: “1) вивчення і оцінка екологічного потенціалу геосистем;

2) вивчення господарського (антропогенного, техногенного) впливу на геосистеми і виявлення техногенних екологічних аномалій; 3) виявлення реакції населення на стан природного середовища і на його техногенні зміни; 4) дослідження стійкості геосистем до техногенних впливів; 5) прогноз екологічних ситуацій на перспективу, розробка екологічних нормативів і шляхів оптимізації географічного середовища” [19].

З методологічної точки зору із еколого-ландшафтознавчим аналізом пов'язується не якась одна методика, а їх сукупність, кожна з яких забезпечує вирішення конкретних завдань.

На сьогодні набуває поширення в комплексній фізичній географії – регіональний аналіз [18; 27; 28; 32; 33]. Він являє собою “сукупність принципів, методів і методичних прийомів, спрямованих на з'ясування закономірностей процесів регіональної диференціації і інтеграції; пізнання особливостей просторово-часової організації регіональних геокомплексів – генезису, розвитку, структури, динаміки, сучасного стану і тенденцій їх змін тощо; систематизацію геокомплексів (включаючи районування і класифікацію). Такий аналіз повинен складатися із трьох взаємопов'язаних розділів – загального, дослідження просторово-часової організації геокомплексів і систематизаційного” [23].

Інший аналіз регіонального варіанту – регіональний еколого-ландшафтознавчий аналіз розглядається як концептуальна основа вирішення регіональних екологічних проблем. Він ґрунтується на пізнанні генезису, історії геокомплексів, їх сучасної організації завершеної кадастром; збору інформації, аналізу, оцінки стану, прогнозу змін та обґрунтування рекомендацій з оптимізації геокомплексів.

Висновки. Еколого-географічний аналіз трактується сучасною географічною наукою як комплексне міждисциплінарне дослідження екологічного стану інтегративної геосистеми “суспільство-природа” з метою її оптимізації. В сучасній конструктивній географії це актуальний напрямок, що базується на інтегративному поєднанні системного, географічного й екологічного підходів. Такий аналіз розуміють як дослідження екологічного стану середовища, що включає ретроспективний аналіз, оцінку існуючого стану та прогноз його змін у майбутньому.

Еколого-географічний аналіз – це, насамперед, дослідження, яке спрямоване на виокремлення чинників, що формують екологічний стан середовища досліджуваної системи. Природно-територіальні комплекси живуть раціональним, сприятливим життям, що надає природі загалом цілісних властивостей. Біотичні ресурси складають невід'ємну частку природно-територіальних систем і є надзвичайно різноманітні.

В умовах різноваріантного й різноінтенсивного антропогенного навантаження стабільне збереження ресурсного балансу “ландшафту” можливе лише за умови адекватного пізнання залежностей

взаємозв'язків як між окремими складовими територіальних систем, так і функціональних властивостей останніх, як цілісних утворень. Еколого-географічний аналіз роботи ґрунтується на відповідних закономірностях просторово-часової організації природних та антропогенно модифікованих ландшафтних систем. Еколого-географічний аналіз даного дослідження застосовується до вивчення біотичних ресурсів басейну річки Верещиці як сукупності рослинних угруповань, тваринного населення усіх видів, що об'єднані на спільній території, а також ґрунтів, як результат життєдіяльності перелічених організмів.

Біотичні ресурси використовуються у виробництві на певному рівні розвитку продуктивних сил суспільства і з екологічної точки зору вони виконують екологічну функцію і, відповідно, є екологічними.

Біотичні ресурси формуються за певними законами функціонування ландшафтних систем, і їх еколого-географічний аналіз дозволяє встановлювати між ними взаємозалежності як у просторі, так і в часі. При вивченні біотичних ресурсів в межах річкового басейну застосовано ряд методів, серед яких головними є порівняльний, географічний аналіз, вимірювання, еколого-фізіологічний, екстраполяції, емпіричний, ландшафтно-індикаційний та інші.

Картографічний метод дослідження передбачає не тільки створення картографічних моделей чи комплексне картографування об'єктів, явищ і процесів, а й використання карт та проведення дослідження за картами. Цей метод передбачає: 1) аналіз наявної картографічної та аерокосмічної інформації; 2) тлумачення одержаної за допомогою карт інформації для формування уявлень про досліджувані об'єкти; 3) прийняття рішень щодо поліпшення ситуації та її картографічної візуалізації.

При дослідженні ключові ділянки вибирались нами за групами (типами) місцевостей – долини, схили і вододіли, за групами і типами урочищ. Басейн р. Верещиці характеризується стабільним станом природи. Антропогенним використанням територіальних систем даного басейну є сільське господарство, що класифікується за певною схемою.

Екологічний підхід визнаний ефективним при вирішенні багатьох завдань прикладної географії, що є різновидом системного підходу при вивченні характеру зв'язків між живими організмами та їх навколишнім середовищем, і має чітко виражений біоцентричний характер. Цей підхід розглядає взаємодію людини з навколишнім середовищем, включаючи правові, інженерно-технологічні, етичні та багато інших аспектів проблеми.

В статті описується ландшафтна екологія, що має два підходи до пізнання полігеокомпонентних природних систем: ландшафтний та екологічний, і дається характеристика кожного підходу. Еколого-ландшафтознавчий аналіз належить до прикладної методології, завбачених і виконаних ландшафтних досліджень.

Список використаних джерел

1. Арманд А. Д. Самоорганизация и саморегулирование географических систем / А. Д. Арманд. – М.: Наука, 1988. – 261 с.
2. Барановський В. А. Еколого-географічний аналіз і оцінювання території України на основі картографічного моделювання (теорія, методика, практика). Автореф. дис. ... д-ра геогр. наук / В. А. Барановський - К., 2001. – 31 с.
3. Берлянт А. М. Картографический метод исследования / А. М. Берлянт. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. – 254 с.
4. Булатов В. И. Ландшафтная индикация в решении задач природопользования / В. И. Булатов, Ю. И. Винокуров // Ландшафтная индикация для рационального использования природных ресурсов М.: АН СССР, 1988. – С. 12–19.
5. Волошин І. М. Ландшафтно-екологічні основи моніторингу / І. М. Волошин – Львів, 1998. – 245 с.
6. Геоэкологические подходы к проектированию природно-технических геосистем. – М., 1985. – 235 с.
7. Геоэкологические принципы проектирования природно-технических геосистем. – М., 1987. – 322 с.
8. Герасимов И. П. Научные основы современного мониторинга окружающей среды / И. П. Герасимов // Изв. АН СССР. Сер. географ. – 1975. – №3. – С. 13–25.
9. Герасимов И. П. Советская конструктивная география / И. П. Герасимов. – М.: Наука, 1976. – 207 с.
10. Геренчук К. И. Область Расточья и Ополья / К. И. Геренчук. – В кн. “Физико-географическое районирование УССР”. Изд-во Киев. ун-та, 1968. – С. 173–187.
11. Грин А. М. Геосистема как объект мониторинга / А. М. Грин // Геосистемный мониторинг в биосферных заповедниках. – М., 1984. – С. 43–54.
12. Гродзинський М. Д. Основи ландшафтної екології / М. Д. Гродзинський. – Підручник – К.: Либідь, 1993. – 224 с.
13. Гродзинский М. Д. Теория та методи аналізу стійкості геосистем до антропогенних навантажень. Автореф. дис. ... д-ра геогр. наук / М. Д. Гродзинський. – К., 1994. – 48 с.
14. Гуцуляк В. М. Ландшафтна екологія. Геохімічний аспект: / В. М. Гуцуляк. – Навчальний посібник. – 2-ге вид. доп. – Чернівці: ТОВ “Видавництво “Наші книги”, 2009. – 312 с.
15. Дьяконов К. Н. Экологическое проектирование и экспертиза: Учебник для вузов / К. Н. Дьяконов, А. В. Дончева. – М.: Аспект Пресс, 2002. – 384 с.
16. Звонкова Т. В. Принципы и методы регионального географического прогнозирования / Т. В. Звонкова // Вест. Москов. ун-та. Сер. геогр. – 1972. – №4. – С. 19–25.
17. Исаченко А. Г. Ландшафтные карты и оценка природных условий // Ландшафтоведение / А. Г. Исаченко, Х. Я. Старобинец. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972. – С. 42–58.
18. Исаченко А. Г. Методы прикладных ландшафтных исследований / А. Г. Исаченко. – Л.: Наука, 1980. – 222 с.
19. Исаченко А. Г. Экологические проблемы и эколого-географическое картографирование СССР / А. Г. Исаченко // Изв. Всесоюз. географ. об-ва. – 1990. – Вып. 4. – С. 289–300.
20. Исаченко А. Г. Теория и методология географической науки: Учеб. для студ. вузов / А. Г. Исаченко. – М.: Академия, 2004. – 400 с.
21. Кукурудза С. І. Моніторинг природних комплексів / С. І. Кукурудза, Н. О. Гумницька, М. Н. Нижник та ін.. – Львів: Ред. відділ Львів. ун-ту, 1995. – 144 с.
22. Кукурудза С. І. Гідроекологічні проблеми суходолу: Навч. посібник / За ред. проф. В. Хільчевського / С. І. Кукурудза. – Львів: Світ, 1999. – 232 с.
23. Мельник А. В. Основи регіонального еколого-ландшафтознавчого аналізу / А. В. Мельник. – Львів: Літопис, 1997. – 229 с.

24. Мельник А. В. Ландшафтні комплекси як середовище людини / А. В. Мельник // Людина в ландшафті ХХІ століття: гуманізація географії. – К., 1998. – С. 171–173.

25. Методы географических исследований. Сборник статей. М.: Госуд. изд.-во геогр. литературы под редакцией В. Д. Быкова, 1960. – 392 с.

26. Миллер Г. П. Ландшафтные исследования горных и предгорных территорий / Г. П. Миллер. – Львов: Изд-во при Львовском государственном университете, 1974. – 203 с.

27. Михайлов Н. И. О типологическом физико-географическом районировании / Н. И. Михайлов // Вопр. географии. – 1956. – Вып.39. – С. 8–27.

28. Михайлов Н. И. Физико-географическое районирование / Н. И. Михайлов. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. – 182 с.

29. Михалевська Т. В. Моделювання і прогнозування стану довкілля / Т.В. Михалевська, В.М. Ісаєнко, В.А. Гроза, В.М. Криворотко // У 2 ч. – Ч.1. – К.: Книжкове вид-во НАУ, 2006. – 212 с.

30. Морозов Г. Ф. Учение о лесе / Г. Ф. Морозов // 1930. – Избр. Труды. – М.: Лесная промышленность, Т. 1. – 1970. – С. 27–458.

31. Мусієнко М. М. Екологія рослин: Підручник / М. М. Мусієнко. – К.: Либідь, 2006. – 432 с.

32. Николаев В. А. Проблемы регионального ландшафтоведения / В. А. Николаев. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. – 160 с.

33. Пащенко В. М. Методологические проблемы ландшафтоведческого анализа и синтеза: Авторефер. дисс. ... д-ра геогр. наук / В. М. Пащенко. – К., 1991. – 40 с.

34. Пащенко В. М. Теоретические проблемы ландшафтоведения / В. М. Пащенко. – Киев: Наук. думка, - 1993. – 283 с.

35. Пащенко В. М. Методология та методи наукових досліджень: навчальний посібник. – 2-ге вид., переробл. та доповн / В. М. Пащенко. – Ніжин: ТОВ “Видавництво “Аспект-Поліграф”, 2010. – 232 с.

36. Пестряков А. К. Методика полустационарных ландшафтных исследований. Пособие по курсу “Методика физ.-геогр. исследований” для студентов геогр. ф-тов / А. К. Пестряков // Изд-во Саратов. ун-та, 1978, С.32.

37. Позаченюк Е. А. Введение в геоэкологическую экспертизу. Междисциплинарный подход, функциональные типы, объектные ориентации. Монография / Е. А. Позаченюк. – Симферополь: Таврия, 1999. – 413 с.

38. Потокій М. Картографічне забезпечення еколого-географічних досліджень в регіонах інтенсивного агропромислового природокористування / М. Потокій // Стале природокористування: підходи, проблеми, перспектива: Мат. III Міжнародної наукової конференції (28–29 травня 2010 року). – Тернопіль: “Підручники і посібники”, 2010. – С. 14–15.

39. Почвоведение / Под ред. И. С. Кауричева. – М.: Колос, 1982. – 496 с.

40. Преображенский В. С. Развитие ландшафтоведения в СССР / В. С. Преображенский, В. З. Макаров // Итоги науки и техники. Теоритические и общие вопросы географии. Т.6. – М.: ВИНТИ, 1988. – 200 с.

41. Солнцев В. Н. Системная организация ландшафтов / В. Н. Солнцев. – М.: Мысль, 1981. – 239 с.

42. Солнцев Н. А. Учение о ландшафте (избранные труды) / Н. А. Солнцев. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. – 384 с.

43. Сочава В. Б. Определение некоторых понятий и терминов физической географии / В. Б. Сочава // Докл. Ин-та Сибири и Дальнего Востока, 1963. – Вып.3. – С. 50–59.

44. Сочава В. Б. Введение в учение о геосистемах / В. Б. Сочава. – Новосибирск: Наука, 1978. – 319 с.

45. Старіш О. Г. Системологія. Підручник / О. Г. Старіш. – К.: Центр навчальної літератури, 2005. – 232 с.

46. Царенко О. М. Основи екології та економіка природокористування. – 3-є вид., перероб. і доп. / О. М.

Царенко, О. О. Несветов, М. О. Кадацький. – Суми: ВТД “Університетська книга”, 2007. – 592 с.

References

1. Armand AD Self-organization and self-regulation of geographical systems / AD Armand. - Moscow: Nauka, 1988. – 261 p.

2. Baranovsky VA Ecological-geographical analysis and evaluation of the territory of Ukraine on the basis of cartographic modeling (theory, methodology, practice). Author's abstract diss. ... Dr. Geogr. Sciences / VA Baranovsky - K., 2001. – 31 p.

3. Berliant AM Cartographic method of research / AM Berliant. - Moscow: Moscow Publishing House. Univ., 1978. – 254 p.

4. VI Bulatov, Yu. I. Vinokurov, Landscape Indication in the Solution of Natural Resources Problems, Landscape Indication for the Rational Use of Natural Resources, Moscow: USSR Academy of Sciences, 1988, pp. 12–19.

5. Voloshin IM Landscape-ecological bases of monitoring / IM Voloshin - Lviv, 1998. – 245 p.

6. Geo-ecological approaches to the design of natural-technical geosystems. - M., 1985. – 235 p.

7. Geo-ecological principles of design of natural-technical geosystems. - M., 1987. – 322 p.

8. Gerasimov IP Scientific bases of modern environmental monitoring / IP Gerasimov // Izv. USSR Academy of Sciences. Avg. geographer. - 1975. - №3. - P. 13-25.

9. Gerasimov IP Soviet structural geography / IP Gerasimov. - M.: Science, 1976. – 207 p.

10. Girenchuk, K.I., Rostocia and Opolia region / KI, Gerenchuk. - In the book. “Physical-geographical zoning of the USSR”. Kiev Publishing House. Univ., 1968. - P. 173–187.

11. Green AM Geosystem as a Object of Monitoring / AM Green // Geosystem Monitoring in Biosphere Reserves. - M., 1984. - P. 43-54.

12. Grodzinskiy MD Fundamentals of landscape ecology / MD Grodzinskiy. - Textbook - K.: Libid, 1993. – 224 p.

13. Grodzinskiy MD Theory and methods of analysis of stability of geosystems to anthropogenic loads. Author's abstract diss. ... Dr. Geogr. Sciences / MD Grodzinski. - K., 1994. – 48 p.

14. Gutsulyak VM Landscape ecology. Geochemical aspect: / VM Gutsulyak. - Tutorial. - 2nd kind. - Chernivtsi: “Our Books” Publishing House, 2009. – 312 p.

15. KN Dyakonov Ecological design and expertise: A textbook for universities / KN Dyakonov, AV Doncheva. - M.: Aspect Press, 2002. – 384 p.

16. Zvonkova TV Principles and methods of regional geographical forecasting / TV Zvonkova // Vest. Moscow. Universities. Avg. Geogr. - 1972 - №4. - P. 19-25.

17. Isachenko, A.G., Landscape maps and assessment of natural conditions // Landscape studies / AG Isachenko, Kh. Ya. Starobinets. - Moscow: Moscow Publishing House. Univ., 1972. - P. 42–58.

18. Isachenko AG Methods of applied landscape studies / AG Isachenko. - L.: Science, 1980. – 222 p.

19. Isachenko AG Ecological problems and ecological-geographical cartographic mapping of the USSR / AG Isachenko // Izv. All-Union. geographer. islands. - 1990. - Issue.4. P. 289–300.

20. Isachenko AG Theory and methodology of geographical science: Textbook. for students. high schools / AG Isachenko. - M.: Academy, 2004. – 400 p.

21. Kukurudza SI Monitoring of natural complexes / SI Kukurudza, NO Gumnitskaya, MN Nizhnik et al. - Lviv: Ed. department of Lviv. Univ., 1995, 144 p.

22. Kukurudza SI Hydro-ecological problems of land: Educ. manual / Edited by prof. V. Khilchevsky / SI Kukurudza. - Lviv: World, 1999. – 232 p.

23. Melnyk AV The basics of regional ecological-landscape analysis / AV Melnyk. - Lviv: Chronicle, 1997. – 229 p.

24. Melnik AV Landscape complexes as a human environment / AV Melnyk // Man in the landscape of the 21st century: humanization of geography. - K., 1998. - P. 171–173.
25. Geographic survey methods. Collection of articles. M.: Gosud. Publishing house in Geogr. Literature, edited by VD Bykov, 1960. – 392 p.
26. Miller GP, Landscape studies of mountainous and foothill territories / GP Miller. - Lviv: Publisher at Lviv State University, 1974. – 203 p.
27. NI Mikhailov, “On typological physical-geographical zoning”, NI Mikhailov, Vopr. geography. - 1956. - Issue.39. P. 8-27.
28. Mikhailov NI Physico-geographical zoning / NI Mikhailov. - Moscow: Moscow Publishing House. Univ., 1985. – 182 p.
29. Mikhalevskaya TV Modeling and forecasting of the environment / TV. Mikhalevskaya, V.M. Isaenko, VA Groza, V.M. Krivorotko // At 2 am - Part 1. - K.: Book types of NAU, 2006. – 212 p.
30. F.G. Morozov, The Doctrine of the Forest / GF Morozov, 1930. Works. - M.: Forest Industry, T. 1. - 1970. - P. 27–458.
31. Musienko MM Plant ecology: Textbook / MM Musienko. - K.: Libid, 2006. – 432 p.
32. Nikolaev VA Problems of regional landscape science / VA Nikolaev. - Moscow: Moscow Publishing House. Univ., 1979. – 160 p.
33. Paschenko VM Methodological problems of landscape analysis and synthesis: Abstract. diss. ... Dr. Geogr. Sciences / VM Paschenko. - K., 1991. – 40 p.
34. Paschenko VM Theoretical problems of landscape science / VM Paschenko. - Kiev: Sciences. opinion, 1993. – 283 p.
35. Pashchenko VM Methodology and methods of scientific research: a textbook. - 2nd kind, recast. and supplement / VM Paschenko. - Nizhin: Aspect-Polygraph Publishing House, 2010. – 232 p.
36. Pestryakov AK Methodology of semi-stationary landscape studies. Course manual “Methodology of Phys.-Geogr. research” for students of geogr. / AK Pestryakov // Sarat Publishers. Univ., 1978, P.32.
37. Pozachenyuk EA Introduction to geoecological expertise. Interdisciplinary approach, functional types, object orientations. Monograph / EA Pozaceniuk. - Simferopol: Tavria, 1999. – 413 p.
38. Potoky M. Cartographic support of ecological-geographical researches in regions of intensive agro-industrial nature management / M. Potoky // Sustainable nature management: approaches, problems, perspective: Mat. W International Scientific Conference (May 28-29, 2010). - Ternopil: “Textbooks and manuals”, 2010. - P. 14–15.
39. Soil Science / Ed. IS Kauricheva. - M.: Kolos, 1982. – 496 p.
40. Preobrazhensky VS Development of landscape science in the USSR / VS Preobrazhensky, VZ Makarov // The results of science and technology. Theoretical and general questions of geography. T.6. - M.: VINITI, 1988. – 200 p.
41. Solntsev VN The systematic organization of landscapes / VN Solntsev. - M.: Thought, 1981. – 239 p.
42. Solntsev NA The doctrine of the landscape (selected works) / NA Solntsev. - Moscow: Moscow Publishing House. Univ., 2001. – 384 p.
43. Sochava, B.B. Institute of Siberia and the Far East, 1963. - Iss.3, pp. 50-59.
44. Sochava VB Introduction to the doctrine of geosystems / VB Sochava. - Novosibirsk: Science, 1978. – 319 p.
45. Elder OG Systemology. Textbook / OG Elder. - K.: Center for Educational Literature, 2005. – 232 p.
46. Tsarenko OM Fundamentals of ecology and economics of nature management. - 3rd edition, remaking. and ext. / O. M. Tsarenko, O. O. Nesvetov, M. O. Kadatsky. - Sums: VTD “University Book”, 2007. – 592 p.

УДК 373.2

ЕКОСОФІЯ ЯК ОБ'ЄКТ ДОСЛІДЖЕННЯ ECOSOPHY AS A OBJECT OF RESEARCH

Деркач В. Л.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри
філософії, ДВНЗ «Київський національний
економічний університет імені Вадима Гетьмана»
(Київ, Україна),
e-mail: khyliko.valentyana@gmail.com

Derkach V. L.,

Candidate of Philosophy, Associate Professor of
the Department of Philosophy, Higher School of
Economics, Kyiv Vadim Hetman National Economic
University (Kyiv, Ukraine),
e-mail: khyliko.valentyana@gmail.com

В статті осмислено екософію як об'єкт філософії екології. Запропоновано трактувати екософію як систему ментальних установок спільноти, що регулюють взаємини між людьми та їх життєвим середовищем, забезпечуючи збалансованість екосистем з включеними в них антропогенними комплексами. Як об'єкт екософія має подвійний смисл: як об'єкт, що вивчається, тобто як певний фрагмент дійсного світу і як об'єкт, що конструюється, як креатура, що впроваджується в дійсний світ. Проводяться паралелі з мудрістю як інтегральною рисою особистості, яка проявляється у здатності виробляти виважені рішення в непевних ситуаціях, з багатьма суперечливими критеріями розв'язку і знаннями як моделями дійсного світу. Показано значення дослідження еволюції екософії спільнот і зв'язок екософії та філософії екології.

Ключові слова: екософія, креатура, об'єкт, філософії екології.

In the article, ecosophy is considered as an object of the philosophy of ecology. It is proposed to interpret ecosophy as a system of community mental settings that regulate relationships between humans and their habitat, ensuring that ecosystems are balanced with the anthropogenic complexes included in them. As an object the ecosophy has a double meaning: as an object under study, that is, as a fragment of the real world, and as an object under construction, as a creature introduced into the real world. Parallels are drawn to wisdom as an integral personality trait, manifested in the ability to make judicious decisions in uncertain situations, with many conflicting criteria for decision making and knowledge as models of the real world. The value of the study of the evolution of ecosophy and the connection between ecosophy and philosophy of ecology are shown.

Keywords: ecology, creativity, object, philosophies of ecology.

Почнімо з тієї прикметної обставини, яку неможливо наразі якось засвідчити інакше, аніж повіривши на слово. Термін «екософія» прийшов мені в голову кільканадцять років тому. Оскільки тоді вже під рукою був інтернет, я одразу поцікавився, чи ще комусь так само не спало на думку поєднати в одному слові ці два корені. І як тут-таки з'ясувалося, я аж ніяк не був новатором у вигадуванні такого неологізму. (Першість тут належить знаному норвезькому мислителю Арне Нессу, *Arne Dekke Eide Ness (1912–2009)*). Слово це дало назву однією із варіацій численних на ту пору версій «еко-» вчень, проблематика яких так чи так оберталася довкола колізії розвитку цивілізації, пов'язаної з тим, що експансія рукотворного світу, від якої люди очікують приросту доступних благ і зростання якості життя, обертається ризиками руйнації життєвого середовища. (Спектр цих вчень оглядово охоплений в десятках монографій,

зокрема [1-10], де розкриті питання, прямо стосуються екософії).

Від 60-років минулого століття різко зростає інтерес до екології і, як за будь-якої «популяризації», значення спеціального терміна (що позначає предмет досліджень) починає розмиватися. Прикметно, що сьогодні навіть кваліфіковані редактори не помічають відвертого ляпу у висловах на кшталт «у місті погіршилась екологія». Кажучи про екологію нині мають на увазі не лише науку (не так вже й важливо тут точне визначення її предметних меж), а й ідеологічні ментальні установки, що мають політичне, економічне, особистісне, моральне спрямування. Таким чином в екології розділившись переплелися питання досліджень та винахідництва (питання пошуку закономірностей та пошуку технологічних рішень, питання «що?» та «як?») з питаннями ціннісних установок, критеріїв оцінок якості життя та принципів, на яких ґрунтуються прийняття норм. Подібний характер має будь-який квазірелігійний рух, в якому поєднується певне засадниче почуття (ціннісна основа і базовий мотив), певне віровчення (часто міфопоетичного змісту, але так само в ньому синтезуються й дані наукових розвідок), певна «культура» практика (на відміну від релігії, вона, звісно не пов'язана з вшануванням божеств та проханнями до них, але як кожна практика вона має й свій символічний, ігровий зміст: робимо одне, але трактуємо це паралельно ще якимось) і суспільну організацію, спільноту, з якою особа себе ідентифікує, в сценаріях якої вона грає свою роль і має в ній свій статус, з боку якої вона стає контрольованою і сама здійснює контроль над іншими членами цієї групи. І, знову ж таки, як це часто буває, соціальна гра, соціальні взаємини починають домінувати. А там, де виникає певна соціальна ніша зі своїми запитаними, формується й пропозиція символічних засобів задоволення потреб, по суті фантазій на яву, фетиші, цінність яких породжена вторинно ментальними установками. Так само купуються й продаються свята вода чи обереги, кошерна їжа й тиражуються усілякі страхи, які підігрівають попит. «Зелений» рух стає химерним поєднанням соціально відповідальних дій ентузіастів, наукових досліджень, політичних програм зі щирою дитячою наївністю і запальною пристрасною гри, яка завше сусідить з шахрайством, лицемірством та спекуляціями на марновірстві. «Філософи», у яких добре розвинений нюх на подібні ігри, постачають на цей ринок стоси текстів з усілякими варіаціями тлумачень, з витіюватими мисленими побудовами, які обростають власною історією, коментарями коментаторів до обговорюваного в коментарях до..., й набувають академічної респектабельності знання літератури та еволюції поглядів.

Цю структуру соціальних ігор ми легко розпізнаємо що в релігії, що у спорті, що в мистецтві; у патріотичних рухах, рухах феміністок та противників абортів, борців за права тварин і борців за здоровий спосіб життя, серед комуністів, лґбт-активістів, байкерів, нудистів, свінгерів, вегетаріанців і свідків інопланетян. Там, де ця

соціальна гра стає популярною і охоплює маси людей, там як бджоли на мед злітаються політики, які починають продавати свої послуги лідерів-«рішал» (а заодно і гріти руки, вибудовуючи бюрократичні інституції, які може не цілком легально, але цілком легітимно смочуть корисний для себе ресурс). Там, де популярність не надто висока, все одно залишається ніша-пристановище для «андеграунду», соціального відстійника нонконформістів, які знаходять для себе свою «зграю» тих, хто рухається проти течії.

І філософія екології мусить залишатися іронічною, аби не стати об'єктом власного сарказму.

Визначимо розмежування між філософією екології як галуззю філософії науки та екоософією як доктриною, в якій розвивають певні установки щодо способу життя та пов'язаних із ним базових переконань. Екоософія в цьому сенсі є споживачем екологічних знань (але не їх продуцентом) і як споживач створює попит на знання. Як будь-яка доктринальна конструкція, вона формує спільноту підтримки і формує базові ментальні установки, які скеровують людей на досягнення певних цілей, в руслі яких (установок) тлумачаться світові події, які вписуються в певний «логос», в якому люди «трають по правилах» зі світом і з собі подібними, а світ переходить згідно певного сенсу з минулого у майбутнє. Філософія екології — це питання про підстави достовірності знань з екології та супутні умови, що впливають на розвиток екології як науки. Екологія вивчає надорганізменні системні утворення, які складаються й розвиваються у певному неорганічному середовищі. Тому практично важлива відповідь, яка слідує і яка очікується з екології — це визначення умов сталості певного виду, особини, популяції, біоценозу, біосфери чи сценаріїв об'єктивно зумовлених переходів від одного стану до іншого, від одного системного утворення до інших.

Екоософія ж власне є іншим системним утворенням, фактором, який впливає на стан екосистем. Як об'єкт вона є певною суспільною реальністю, реальністю ментальної культури спільноти. Проте як об'єкт екоософія має подвійний смисл: як об'єкт, що вивчається, тобто як певний фрагмент дійсного світу і як об'єкт, що конструюється, як креатура, що впроваджується в дійсний світ.

Тут важливо відітнути відмінність мудрості та знань. Мудрість не є моделлю світової дійсності, набором знань; по суті це риса особистості, її інтегральна характеристика, яка проявляється у здатності виробляти виважені рішення в непевних ситуаціях, з багатьма суперечливими критеріями розв'язку. Мудрість залежить від набутих знань і досвіду, однак як особистісна риса вона радше проявляється в способі керувати собою в кризових умовах, організовувати процес мислення та добирати джерела інформації. Однак щодо організованих спільнот ми можемо увести аналогічне поняття, яке характеризує здатність цих спільнот продукувати рішення та вибудовувати скоординовані дії в ситуаціях, які потребують виходу за межі шаблону, стратегічне перенацілення, зміни

ціннісних орієнтирів та постановки відповідних задач. Серед цих задач і завдання дослідницького та винахідницького типу, розв'язання яких забезпечує адекватну картину світу та спектр засобів ефективного дієвого впливу на об'єктне оточення. Подібні характеристики ментальної культури й доречно було би назвати «-софіями», серед яких філософія є своєрідним засобом розширення продуктивності мислення, його критичної реконструкції (зрозуміло, багатоваріантної).

Екоософія в цьому розумінні характеризує ментальну культуру спільноти з погляду на її спроможність вибудовувати креатури, своєрідне програмне забезпечення, що регулює взаємини між людьми та їх життєвим середовищем, забезпечуючи збалансованість екосистем з включеними в них антропогенними комплексами та остійність (тобто здатність зберігати стійке становище під впливом чинників, що розбалансовують систему). Під «антропогенними комплексами» тут мається на увазі всі види штучних, відтворюваних людьми світів, культивовані людьми предмети та потоки речовин і енергії, які задіяні в процесі цього творення та відтворення.

Для розуміння цього об'єкта доречно порівняти з іншим, наприклад, з мораллю. Мораль можна трактувати як дійсний об'єкт — характеристика, що описує деякі форми усталених взаємин між людьми, культивовані спільнотою кодекси, шаблони або норми, що регулюють поведінку осіб так, що дії однієї особи регулюються залежно від наслідків її для інших осіб. Але водночас мораль представлена на рівні критеріїв оцінних суджень та роз'яснень до них, імперативних приписів, які тлумачаться на основі прийнятих вірувань, що породжують певні уявлення про причини та наслідки, певні очікування та побоювання. Проте ментальна частина моралі окрім того є предметом рефлексії, обговорень та суперечок, доктринальних побудов. Ці побудови далеко не всі вплетені в ефективні механізми соціального контролю, інакше кажучи етичні вчення самі по собі не є дієвими механізмами, що регулюють поведінку осіб. Це радше сирий продукт, пробний варіант, чернетка, з якої, можливо й нічого не буде перенесено на чистовик; це роздутий процес мислення, з продуктів якого як із конструктора можливо будуть відібрані зразки, що закріпляться в моральній свідомості суспільства, а вже через неї і втіляться в дійсні практики. Наукові ж дослідження в цій царині, тобто етика, мають своїм об'єктом як дійсну мораль, включно з її рефлексивними розширеннями, так і конструювання й аргументацію певних нормативних приписів, тобто стає «знанневою» частиною цих розширень.

Аналогічно, екоософія є чимось на кшталт моралі, мудрістю спільноти з погляду здатності контролювати антропогенний вплив та адаптуватись до змін довкілля. В своїх ранніх роботах я визначив як екологічну кризу становище, в якому спільнота не має готових шаблонів рішень і саме в цей, кризовий, період відбувається боріння різних течій, в ході якого й вибудовується нове рішення. Подібну структуру має і творчий процес,

в тому числі при конструюванні теоретичних моделей у умовах обмеженої інформації. Важливо підкреслити, що в такому розумінні екологічна криза — це не стан довкілля як такого; це характеристика суб'єкта антропогенного впливу з точки зору його здатності повернути остійність екосистемі, в яку він включений, для нинішнього людства — глобальній екосистемі Землі. Ключовим процесом, який визначає екософію, є процес вироблення і прийняття рішень колективним суб'єктом — спільнотою людей.

Оскільки типовою ситуацією є брак адекватних теоретичних моделей і брак надійних даних, на основі яких можна раціонально вибудувати точний прогноз, й, окрім того, власне дійні процеси не визначені у всій своїй тотальності, тобто фрагменти розвитку подій містять докорінну невизначеність, раціональність дієвих засобів завжди є обмеженою. Відповідно екософія включає в себе чимало ментальних установок «з того, що було під рукою», з тих вірувань і упереджень, які культивовані наразі, прийняття яких значною мірою зумовлене історією їх породжень і які неможливо змінити враз по якомусь плану з чистого аркуша, перепрограмувавши ментальну культуру спільноти. Ментальні установки мають свою інерційність, так само як і спосіб життя.

В цьому сенсі важливий баланс вірувань та емоційно заряджених почуттів, упереджень та стереотипів і раціональних форм на основі критичного мислення та емпіричної доказової бази у складі ментальних установок.

Еволюція і експансія штучного інтелекту в складі антропогенних комплексів певно-що здатна буде упродовж найближчих кількох десятиліть привести до докорінних змін у цьому балансі, проте сам цей розвиток інформаційних технологій містить значну невизначеність вже не тільки в системі «людина—первинне природне оточення», а у власне «штучному світі». Які новітні утворення спільнот та види особин можуть виникнути — сьогодні залишається лише гадати. Перехід людства у пост-людство, про який так багато пишуть упродовж останніх десятиліть, залишається дуже вірогідним передчуттям з багатьма невідомими.

Отже, спробуємо в структурі екософії виокремити певні функціональні блоки. Наше завдання — виробити спосіб оцінки станів ментальної культури з точки зору еволюційного потенціалу, тобто (1) здатності закріплення певних ментальних установок, їх тиражування, широкого відтворення, симбіозу їх між собою в ментальні комплекси і витіснення на периферію тих, які нині можливо домінують; (2) екологічної їх оцінки, тобто можливих наслідків для екосистем, а опосередковано і для носіїв ментальних установок; (3) найочікуваніших трансформацій, які можливі в певній ментальній культурі, зважаючи на її історію та інерційність.

Це велика робота, для якої сьогодні вже є багато історичних прецедентів, але у своїй повноті вона, звісно, виходить далеко за межі завдань цієї статті.

Важливо, однак, тримати в умі, що екософію від початку 70-х і донині переважно розуміють як

певну платформу, на якій мають вибудовуватись ціннісні орієнтації борців за збереження довкілля, зважаючи на те, що вихідні позиції їх можуть доволі сильно різнитися, як і різняться уявлення про якість життя та роль проблематики збереження довкілля та екосистемного балансу. Традиційно вже розрізняють так звану «поверхневу» екологію (з не дуже доречним вживанням тут слова «екологія», краще сказати «екософську установку»), тобто розумінням проблематики з акцентом на досягнення традиційних орієнтирів якості життя, вироблених західною цивілізацією в індустріальну добу і «екологією» глибокою (термін неправильно перекладають як «глибинну»: глибинний — той, який на глибині; глибокий — той, який занурений далі у глибину від поверхні). Глибока «екологія» передбачає переорієнтацію цінностей на визнання біорозмаїття та культурного розмаїття як мети розвитку заради чого визнається доречним істотне обмеження антропогенного впливу до рівня, на якому відбувається доволі значне зниження чисельності людства, обсягів споживання і експансії рукотворної дійсності.

Очевидно, що питання оптимальної кількості людей на Землі та критеріїв якості життя, яка має бути забезпечена максимальній кількості землян при допустимій її нерівності — питання ключове в обох контекстах вживання частки «еко-»: екологічному й економічному. Це робить екософію не просто цариною осмислення в філософії екології, але й тісно переплітає її з корінною проблематикою економічної філософії. Не можливо серйозно обговорювати далекосяжні цілі економічного розвитку, тобто по суті раціональної господарської діяльності поза контекстом екологічно збалансованого стану господарських комплексів, а отже й цільових установок: що тут означає прогрес?

В екософських установках «зеленого» руху явно домінують консервативні орієнтації, що робить їх водночас противниками як розширення впливу на довкілля, залучення в господарських обіг все більше й більше земель, загалом речовин і людей — як споживачів і виробників, так і експансії західної цивілізації, тиражування зразків масової культури, глобалізації. Їхній ідеал — це поселення, близькі до автаркії, з мінімальним втручанням в довкілля, тобто таким, яке мало впливає на перебіг подій в диких екосистемах. В цих поселеннях високий ступінь культурного розмаїття, тобто відносна господарська ізоляція поєднується з відносною соціальною ізоляцією. Така установка в цілому робить «зелених» привабливим для будь-яких консерваторів, але разом із тим здебільшого в консервативних цінностях є свої вищі пріоритети, пов'язані з традиційним способом життя та традиційною мораллю. Але позаяк спосіб життя в індустріальних та постіндустріальних містах (і селах, що стали ближчими чи дальшими передмістями і в соціальному сенсі перестали бути традиційними сільськими громадами) вже в більшості розвинених країн витіснив власне той, в якому формувалися консервативні морально-релігійні засади, то й такий рух неодмінно

стає маргіналізованим, швидше фольклорно-дивакуватим, аніж таким, що має потенціал широкого розповсюдження. Натомість «поверхневий» підхід тиражує в екологічній проблематиці передусім побоювання щодо здоров'я та чистоти, додаючи до цього естетику гарного краєвиду і певну етику милосердя, яка сприяє радше утриманню притулків для покалічених тварин-улюбленців, аніж екосистемному балансу. Популяризація таких установок породила економічні ніші «органічних» продуктів харчування, «натуральних» матеріалів, престижних районів проживання в паркових зонах, а також енергоощадних технологій, переробки відходів, очисних фільтрів і таке інше, однак наразі не зрозуміло, як обмежити надмірний антропогенний вплив на біосферу, не підриваючи економічних основ сучасної техногенної цивілізації. Характерною ціннісною установкою такого способу життя є прив'язка соціального статусу до обсягів споживання з постійним оновленням: житла, місця перебування, вбрання, оснащення тощо. Термін «інновації» сьогодні серед топ-термінів і сподівання на технологічний прогрес витісняє здебільшого будь-які побоювання. Врешті-решт, як уявляється романтикам технічного прогресу, якимось так складеться, що постійний стимул отримати економічну вигоду приведе в умовах гострої конкуренції виробників за оновлення споживачем своїх речей до освоєння все більш і більш надійних і майже невичерпних в осяжній перспективі джерел енергії та все комплекснішому і повторному використанню ресурсів, що вичерпає питання екологічного балансу. Чисельність людства також стабілізується саме тому, що замість відтворення собі подібних людей як споживачів цікавитиме все більше розмаїття можливостей задовольняти свої потреби, які вгадуватиме для них ринок. По суті це відкриває шлях з меншими зусиллями та втратами проживати більше життів в одному відрізку часу, грати більше ролей як споживачеві символічних благ. Майбутнє людства урізноманітниться не за рахунок соціальної ізоляції і збереження культурної традиції, а в грі моди, змінюваності субкультур, на які розпадеться відносно уніфікована маскультура. Власне цей ефект ми вже спостерігаємо у віртуальному світі медіа-середовища.

Отже, підводячи деякі підсумки, ядром екософії як комплексу ментальних установок, є образ «хорошого життя», який включає в себе й мірило якості життєвого середовища. Однак ціннісні орієнтації та вірування, на яких вибудовуються ці образи — неоднорідні. Саме по собі визнання цінності біорозмаїття і стійкості екосистем не вирішує питання екологічної кризи. Але так само і точність прогнозів стану довкілля і розуміння механізмів мережі взаємних впливів різних компонентів екосистеми не здатні прямо вплинути на інші ментальні установки, що визначають спосіб життя спільнот. Очевидно, що основним драйвером тут буде позитивний приклад конкретних і спокусливих зразків технологічних рішень, які підвищують якість життя, в тому числі активне довголіття в конструйованих стійких

екосистемах. Таким чином основна екософська ідея консервації диких екосистем не втрачає свого сенсу як засіб збереження біорозмаїття, що склалося, але навряд чи існує якийсь прийнятний цивілізаційний шлях реалізувати такий варіант розвитку, при якому значна частина територій вилучається з господарського обігу, а чисельність людства істотно знижується. У цивілізації немає шляху назад; тому конструювання штучних збалансованих екосистем, в які інтегроване біорозмаїття, що існує й біорозмаїття розширене закладає нову парадигму цивілізаційного поступу.

Список використаних джерел

1. Бауерс, С.А. 1993. Освіта, культурні міфи та екологічна криза: до глибоких змін. Олбані, SUNY Press.
2. Дренгсон, Алан та Юїчі Інуе, редактори. 1995. Рух глибокої екології: вступна антологія. Берклі, видавництва Північної Атлантики. (Ця книга була переглянута і перекладена для публікації японською мовою).
3. Хоукен, Пол і Аморі та Л. Хантер Ловінс. 1999. Природний капіталізм: створення наступної промислової революції. Бостон, Маленький, Браун.
4. LaChapell, Dolores. 1988. Сакральний секс, священна земля: щодо глибокої екології та святкування життя. Сілвертон, штат Колумбія Фінн Хілл Артс.
5. Левеск, Саймон 2016. Дві версії екософії: Арне Несс, Фелікс Гуаттарі та їх зв'язок із семіотикою. Системні дослідження 44 (4), 2016, 511–541.
6. Маклафлін, Ендрю. 1993. Щодо природи: індустріалізм та глибока екологія. Олбані, SUNY Press.
7. Несс, Арне. 1991. Екологія, співтовариство та спосіб життя. Лондон, Кембридж.
8. Несс, Арне. 2000. Вибрані твори Арна Несса. Англійською мовою за редакцією Гарольда Глассера. Амстердам, Клевер. Передбачається приблизно в 10 томах.
9. Різ, Білл і Матіс Вакернагель. 1996. Наш екологічний слід: зменшення впливу людини на Землю. Острів Габріола, видавництва «Нове суспільство».
10. Сеанси, Джордж, редактор. 1995. Глибока екологія для 21 століття. Бостон, Шамбала.

References

1. Bowers, C.A. 1993. *Education, Cultural Myths and the Ecological Crisis: Toward Deep Changes*. Albany, SUNY Press.
2. Drenghson, Alan and Yuichi Inoue, Editors. 1995. *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*. Berkeley, North Atlantic Publishers. (This book has been revised and translated for publication in Japanese).
3. Hawken, Paul, and Amory and L. Hunter Lovins. 1999. *Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution*. Boston, Little, Brown.
4. LaChapell, Dolores. 1988. *Sacred Sex, Sacred Land: Concerning Deep Ecology and Celebrating Life*. Silverton, CO, Finn Hill Arts.
5. Levesque, Simon 2016. Two versions of ecosophy: Arne Naess, Félix Guattari, and their connection with semiotics. *Sign Systems Studies* 44(4), 2016, 511–541.
6. McLaughlin, Andrew. 1993. *Regarding Nature: Industrialism and Deep Ecology*. Albany, SUNY Press.
7. Naess, Arne. 1991. *Ecology, Community and Lifestyle*. London, Cambridge.
8. Naess, Arne. 2000. *Selected Works of Arne Naess*. In English, edited by Harold Glasser. Amsterdam, Kluwer. Forthcoming in approximately 10 volumes.
9. Rees, Bill & Mathis Wackernagel. 1996. *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth*. Gabriola Island, New Society Publishers.
10. Sessions, George, Editor. 1995. *Deep Ecology for the 21st Century*. Boston, Shambhala.

УДК 101.1

**КОНЦЕПЦІЯ ФІЛОЛОГІЧНОЇ
ГЕРМЕНЕВТИКИ В РАМКАХ ФІЛОСОФСЬКОЇ
ГРАМАТИКИ К. ГЕРМАННА**

**THE CONCEPT OF PHILOLOGICAL
HERMENEUTICS WITHIN THE FRAMEWORK OF
PHILOSOPHICAL GRAMMAR K. HERMANN**

Дубініна В. О.,

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

Dubinina V. A.,

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

В рамках філологічної проблематики виникали дуже різні герменевтичні проекти. З середини XIX ст. процес автономізації та спеціалізації гуманітарних наук зробив для вчених очевидною необхідність створення нової методологічної основи. Серед філософських герменевтичних проектів, що беруть свій витоки із царини філології розглянуто теорію Конрада Германна (1819-1897). Проаналізовано концепцію філологічної герменевтики в рамках філософської граматики К. Германна. Зроблено висновок, що концепцію К. Германна відрізняє прагнення досягти позитивних результатів від використання методів обох областей знання, а не штучний їх поділ, спроба зробити герменевтику більш точною дисципліною, при цьому з огляду на «духовні чинники».

Ключові слова: К. Германна, герменевтика, філософська граMATИКА.

Within the framework of philological problems, cinemas of the future hermeneutic design crashed. From the middle of the XIX century The process of autonomy and special humanities science is important for all the obvious need for a new methodological basis. A series of philosophical hermeneutic projects that take a twist of the isarini philology are considered by Konrad German.

Keywords: K. Hermann, hermeneutics, philosophical grammar.

Сучасний науковий дискурс вже давно розглядає мову і все реалії, так чи інакше пов'язані з мовою, як законну сферу для побудови філософської рефлексії. Звернення до мови, як одному з найважливіших антропологічних чинників є симптомом зміни як дослідницької мотивації, так і самих кордонів філософування. Концепції творців філософської герменевтики докладно аналізуються в працях Г. Шпета, П. Рікьора, Ю.Кристевої, М.Фуко, Ж.Дельоза, Р.Барта та ін.

В рамках філологічної проблематики виникали дужерізні герменевтичні проекти. З середини XIX ст. процес автономізації та спеціалізації гуманітарних наук зробив для вчених очевидною необхідність створення нової методологічної основи. Вчених, що розробляють методологію історичного знання, відрізняло прагнення розглядати кожну подію і явище історії як індивідуальне, своєрідне, досягти максимуму достовірності в роботі шляхом занурення дослідника в історичний контекст (принцип історизму). Дані ідеї лягли в основу герменевтики як «науки про розуміння» [4, с. 140]. Загалом, герменевтикою називають напрям в

філософії і гуманітарних науках, в якому розуміння розглядається як умова (осмислення) соціального буття [2, с. 239].

У мовознавстві герменевтику можна розглядати як важливий компонент лінгвістичного знання, який покликаний допомогти вченим зрозуміти і тлумачити явища різних мов пропорційно з їх змістовним, духовним навантаженням. Ф. Шлейєрмахер позначив герменевтику як мистецтво розуміння мови один одного, переважно письмовій, тобто мова йде про тексти, пор.: die Kunst, die Rede eines anderen, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen [9, с. 3].

Серед філософських герменевтичних проектів, що беруть свій витоки із царини філології виділяється теорія Конрада Германна (1819-1897), німецького вченого, професора філософії Лейпцизького університету, який займався розробкою важливих для філософії мови питань: походження і розвитку мови, мова в контексті людської історії, взаємини мови і мислення та ін. Комплексна організація науки про мову була обумовлена складністю набору завдань, які, на думку К. Германна, вона покликана вирішити. З одного боку, вона повинна була займатися вивченням властивостей мови, з іншого – на базі мовного матеріалу дослідити закономірності мислення.

Мета даного дослідження – розглянути концепцію філологічної герменевтики в рамках філософської граматики К. Германна.

Філософ представив філософську граматику як нову дисципліну – прикордонну між філологією і філософією. Від філології вона отримала практичний матеріал, тобто мову і її структури, в той час як з філософії запозичила термінологію і методологічний апарат для досліджень. У структурі філософської граматики К. Германн представив філологію в якості основи для філософії, оскільки остання охоплює безліч сфер життя людини, але власної експериментальної бази не має. Цією базою покликана була стати філологія.

В рамках філології як знання про мову К. Германн виділяв кілька розділів (Abteilungen), кожен з яких представляє собою певну сторону пізнання сутності мови: граматику-лексичний (grammatisch-lexikalische), пояснювально-критичний (erklärend-kritische) і археологічно-історичний (archäologisch- historische) [6, с. 356].

Філософ наголошував, що представлені розділи філології знаходяться в органічних відносинах взаємодоповнення і взаємозалежності, які об'єднують їх в одне ціле (Einheit). Грамматико-лексичний розділ становить теоретичну передумову для практичної роботи по поясненню і критиці; в ньому формулюються і детально розробляються загальні принципи мови. Другий розділ, що характеризується К. Герман як художньо-прикладної (angewandt künstlerisch), забезпечує безперервне збагачення і точне встановлення містяться в першому розділі наукових лінгвістичних законів. Значимість третього розділу розкривається в тому, що передумовою для успішного пізнання мови є включення в дослідження всього існуючого в мові змісту [6, с. 356].

Представляючи розділи як ланок одного ланцюга, К. Германн відзначав їх зв'язок з дисциплінами і областями знання іншого порядку. Граматико-лексичний розділ пов'язаний з принципами природної науки, синтаксис - з логікою і філософією; пояснювально-критичний компонент - з сутністю поетичної і художньої діяльності духу; археологічно-історична складова має відношення до науки про дійсність людського життя, тобто до історії [6, с. 357-358].

Філософська граматики, займаючи в структурі знання місце між філологією і філософією, в той же час сама розпадається на кілька ланок. Першу частину дисципліни утворюють введення і філософія мови. У їхньому виданні перебуває вивчення загальних закономірностей, на яких будується наукова ідентифікація мов і встановлюються відносини між ними на основі «спільного» [6, с. 364]. Предметом філософії мови є Логос або форма мислення.

Одним з найважливіших положень лінгво-філософських досліджень К. Германна була теза про взаємозв'язок мови і мислення. К. Германн писав, що мова є формою прояву людського мислення, нерозривно пов'язану з ним. мова має для мислення визначальне значення, обумовлює його, так як будь-яка людська думка є виразом певного змісту мислення, оформленого за допомогою заданих слів, форм і синтаксичних конструкцій, якими людина володіє спочатку. мова, отже, є не тільки інструментом, але і загальним попередньою умовою мислення [7, с. 50-51].

мова являє собою форму мислення, тому, скільки є різних мов, стільки є різних видів і форм мислення. мова, з одного боку, будучи опорою для мислення, з іншого боку, вважається етнічним утворенням, яке обумовлює змістовне різноманітність мислення. Будь-яка мова є дзеркалом, відшліфоване так, що в ньому «духовний зміст світу відбивається з особливою боку» [5, с. 37].

В рамках лінгвофілософської концепції К. Германна поняття духовної і національної суб'єктивності народу і мови відіграють важливу роль. К. Германн писав, що всі мови за своєю природою є щось середнє між власне суб'єктивністю людського духу і об'єктивністю змісту зовнішнього світу; завдяки мові людина є носієм духовної картини світу [8, с. 236].

Ядро філософської граматики становлять синтаксис і етимологія. Етимологію К. Германн визначав як емпіричну дисципліну, яка займається вивченням матеріалу мови, зміною значень слів, способів словотворення, виявляючи найбільш характерні для нього закони словотворення [7, с. 66].

У синтаксисі К. Германн бачив науку про правила і способи з'єднання слів в пропозиції. Оскільки тільки у вигляді пропозицій мова служить виразником мислення, то синтаксис є основною філософською дисципліною [7, с. 65]. Синтаксис, який представляє собою «дух мови», базується на етимології, яку Конрад Германн вважав «тілом мови» [7, с. 174].

Логічним завершенням філософської граматики є метрика і герменевтика. Для розуміння їх ролі і виконуваних ними функцій в системі лінгвістичного знання дуже важливі поняття «одичне» (das Einzelne, індивідуальне явище) і «загальне» (das Allgemeine), а також відносини ієрархії, які можна порівняти з родовидові взаємозв'язками в природничій науці.

К. Германн вказував, що граматична теорія мови має справу з загальними явищами, сукупністю їх закономірностей. Але кожна теорія повинна володіти можливостями пізнання і визначення безлічі «одичного», яке включено до складу загального і закономірного. «Одичне» в мові виникає через наявність видових відмінностей одного, загального родового поняття; в самому процесі формування цих відмінностей К. Германн бачив його розвиток [6, с. 355].

Виникнення «одичного» в мові уявлялося К. Герману природним, обумовленим діяльністю духу явищем. Він писав, що за допомогою мови людина (народ) може духовно висловити і позначити всі, що оточує його в реальному світі; то, як він це робить, утворює так званий штамп його суб'єктивності (Stempel unserer inneren Subjektivität). Таким чином, пізнання мови для дослідника набуває щось схоже з пізнанням будь-якої певної форми життя людського духу. Інтерес при цьому становить особливий спосіб позначення якогось змісту мислення, тобто те, як відбувається його вираз. К. Германн відзначав, що цілий народ знає мову, окремий індивід - стилем або особливим способом застосування мови народу для вираження особистих думок і уявлень [8, с. 236-237].

Слід зазначити, що К. Германн розводив поняття мови в цілому (мови як ідеї) і реально існуючих мов як варіантів, модифікацій цієї ідеї. Дана точка зору пов'язує його концепцію з вченням про ідеї Г. Гегеля, учнем якого вважав себе К. Герман. В пізнанні своєрідності окремих мов і їх мислення, встановлення особливостей їх модифікації і вирази національної суб'єктивності він бачив одну з основних завдань герменевтики [8, с. 240].

К. Германн позначав герменевтику також в якості філологічного пояснення і тлумачення. На відміну від філософів XIX ст., Відомих фахівців з методології гуманітарних наук і герменевтики, зокрема І. Г. Дройзена, В. Дільтея, він не проводив штучної розділової риси між поясненням як методом природничих наук і розумінням як методом гуманітарного знання.

Дану особливість може пояснити той факт, що К. Германн не був завзятим противником застосування елементів природознавства (даних, принципів, методів) в гуманітарному знанні. Філософ усвідомлював їх необхідність і загальну взаємозв'язок обох сфер знання для повноцінного дослідження, але в той же час він звертав увагу на неприпустимість засилля методів природничих наук [6, с. 362].

К. Германн описував нові тенденції в областях знання (мова, право, історія), які займаються вивченням не тільки загальних закономірностей

людського життя, а й «одиночного» (суб'єктивності людського духу). Філософ стверджував, що в дослідження включають явища духовної сторони людського існування, але за аналогією з природничими науками прийнято їх пояснення законами і причинами, що лежать вище, поза області самих предметів і явищ. Як наслідок, науки, орієнтовані на пізнання людського життя, щодо методичних засад наближаються до природничих, тобто перестають розглядати «одиночне» як щось самостійне, індивідуальне, а сприймають його як впливає з «загального» і пов'язану з ним [6, с. 359].

Таким чином, К. Германн визначав герменевтику як один з найважливіших розділів філософської граматики, так як саме на нього покладається складне завдання інтерпретації та філологічного пояснення того мовного розмаїття, яке оточує людину.

Кожна об'єктивна думка або відносини між поняттями можуть бути виражені різними способами (в мовному і стилістичному сенсі). К. Германн відзначав, що частково і в мові, і в окремому його стилі наявні встановлені форми слів для подання певного об'єктивного поняття, спосіб з'єднання цих слів може бути своєрідним. Кожне окреме слово мови з точки зору його змісту і значення завжди є певною духовною індивідуальністю, за якою закріплене коло родинних відносин до інших слів; характеристики слова визначаються індивідуальним характером мови. Кожна мова по відношенню до з'єднання слів має певні закони і звички, які також є виразом внутрішніх уявлень та мислення народу. Своєрідність стилю в мові індивіда відбувається частково з особливостей вибору слів, частково з способу з'єднання їх в реченні [8, с. 237-238].

Герменевтика або філологічне пояснення полягає, перш за все, в постійному використанні загальних закономірних установок (Bestimmungen) і їх накладення на конкретні явища мови. В силу того, що поодинокі явища відрізняються за своєю природою і містять в собі щось більше, вони є матеріалом для безмежного збагачення явищ «спільного». К. Германн пропонував для дослідження різноманіття явищ «одиночного» використовувати метод індукції в рамках порівняльного підходу [6, с. 419].

Даний метод полягає в розгляді окремих явищ з точки зору їх подібності та відмінності між собою. Компоненти, загальні для певної множини явищ, складають зміст вищої закону або загального визначення всього цього безлічі. Завдання дослідника полягає у встановленні цих компонентів. У той же час елементи несхожі, складові різноманітність явищ, також стають матеріалом для вивчення, так як розглядаються як органічні модифікації або більш детальний виокремлення (Artbesonderung), що розташоване в ієрархії вище «загального». Явища «загального» залучаються в дослідження з тим, щоб встановити і визначити всі одиночні явища, що лежать в рамках «загального». Таким чином, «одиночне» і

«загальне» лише спільно, як «цілого» (das Ganze oder Volle), стають об'єктом дослідження [6, с. 419].

«Одиночне», яким займається наукове мовне пізнання з точки зору його духовної сторони, - це, перш за все, слово в своєму духовному і логічному змісті. Слово виступає в якості представника (der erscheinende Körper) логічного поняття. В рамках наукового дослідження проводиться дефініція слова, точніше сказати, дефініція логічного поняття, представленого певним словом. Дана процедура повинна мати під собою міцний фундамент у вигляді емпіричного доказового матеріалу. К. Германн стверджував, що зміст слова не є простою абстракцією, що складається лише з кількох легких ознак; в кожному разі це абсолютно конкретна духовна індивідуальність, що виражається різними нюансами. Визначити дані змістовні нюанси слів можна, тільки спостерігаючи «поведінку» слова в момент його дійсного вживання. Таким чином, суворої дефініції слова має передувати його емпіричне спостереження в контексті з розглядом конкретних прикладів [6, с. 420].

Спочатку явища констатуються, потім пояснюються. К. Германн підкреслював, зневажа в дослідженні вивчення використання явища в мові (Sprachgebrauch) ненауково і неправильно.

Цікаво, що зауваження К. Германна про необхідність вивчення значення слів в контексті дозволяють провести паралель до однієї з центральних ідей філософії повсякденної мови: значення мовних одиниць проявляється не в якихось абстрактних відносинах, а в їх реальному вживанні. Л. Вітгенштейн писав, що «для великого числа випадків ... значення слова є вживання в мові» [3, с. 13].

Процес порівняння своєрідності окремих мов, їх форм мислення, особливостей національної суб'єктивності (через вивчення їх словникового складу) не може обійтися без перекладу та інтерпретації текстів на іноземних мовах. У зв'язку з цим К. Германн відзначав велике значення, яке має герменевтика для мистецтва перекладу.

К. Германн писав, що першою сходинкою на шляху до розуміння тексту іноземною мовою є переклад. Він відносив переклад до одного з найскладніших розрядів наукової діяльності, мотивуючи це тим, що кожне речення мови є чимось більшим, ніж проста послідовність абстрактних понять, що встановлюється механічним застосуванням приписів лексики і граматики. Філософ наголошував, що в процесі розуміння тексту бере участь мовне чуття (Sprachgefühl), розвинене через практику (durch Übung), тому особливої важливості досягає діяльність герменевтики, в рамках якої все те, що виступає в будь-якої мовної формі, переміщується зі сфери безпосереднього відчуття (des unmittelbaren Gefühles) в область чіткого і ясного усвідомленого розуміння [8, с. 238-239].

Наприклад, в процесі роботи можна встановити, що безліч абсолютно рівнозначних слів різних мов відносно невелика. Кожне окреме поняття мови - це

самостійне духовне індивідуальне явище, значення і зміст вживання якого лише частково збігаються з поняттями того ж самого або іншого языка. Різниця між цими удаваними однорідними поняттями стає очевидною і досліджується науково тоді, коли з'являється можливість вивчити ці поняття в сукупності їх відносин або з'єднання з іншими поняттями. Це проливає світло на відмінності між ними: наприклад, німецьке слово *haben* 'мати' за певних умов може бути замінено на слово *besitzen* 'володіти, володіти'; при цьому не має значення, як сказати: «*Ich habe ein Haus und ich besitze dasselbe*» 'У мене є будинок або я володію їм'. Але, навпаки, «*Ich habe Zahnschmerzen*» 'У мене зубний біль' не можна замінити на «*Ich besitze dieselben*» 'Я володію зубним болем' [7, с. 103].

Отже, К. Германн зробив висновок про те, що природа об'єкта і особливості його вживання в реченні можуть мати істотні відмінності в рамках як одного, так і декількох мов. Певне об'єктивний зміст поняття отримує ряд різних, взаємодоповнюючих варіацій (модифікацій) за допомогою слів окремих мов, тому можна говорити про зміщення (*Verschiebung*) понять між різними мовами, як можна, наприклад, стверджувати про усунення звуків (при чергуванні). Герменевтика здатна зробити наукову обробку схожих понять, що ґрунтуються на спостереженні і зіставленні всіх їх проявів.

Г.І. Богин розрізняє два протиставлені один одному напрямку в герменевтиці XIX ст.: об'єктивно-ідеалістичне, засновником якого був Ф. Шлейєрмахер, і позитивістський. Автор вказує в якості причини зародження першого засилля методів природничих наук в рамках гуманітарного знання: переважне увагу до раціональної інтерпретації, переконаність дослідника в наявності єдино вірного тлумачення, нехтування роллю неусвідомлюваних процесів в герменевтичній ситуації і т.н. В об'єктивно-ідеалістичній герменевтиці, навпаки, великого значення набувають поняття дух, свідомість, розуміння. Г. І. Богиня зазначає, що герменевтика позитивізму (у всякому разі, спочатку) зовсім не користувалася ні терміном «розуміння», ні поняттями «дух»; обидва ці терміни покривало поняття «пояснення» в якості учасника освіти як природничо-наукового, так і гуманітарного знання [1, с. 30-31].

Проаналізувавши концепцію філологічної герменевтики в рамках філософської граматики К. Германна, неможливо однозначно віднести її до будь-якого з описаних напрямів, так як вона виявляє елементи і об'єктивно-ідеалістичної, і позитивістської герменевтики. Концепцію К. Германна відрізняє прагнення досягти позитивних результатів від використання методів обох областей знання, а не штучний їх поділ, спроба зробити герменевтику більш точної дисципліною, при цьому з огляду на «духовні чинники».

Важливим моментом в герменевтичній теорії К. Германна є те, що він звернув увагу на аналіз «поведінки» слова в контексті, а не займався

спекулятивної етимологією. Представляючи синтаксис пропозиції як виразник логіки мислення, К. Германн описує, таким чином, спосіб вивчення особливостей національного мислення, духу, суб'єктивності. В цілому, його філософська граMATика являє собою упорядковану систему, свого роду мережу, де кожен з вузлів має свої завдання дослідження і виконує певну функцію.

Список використаних джерел

1. Абрамов С.Р. Герменевтика Реформации и ее вклад в современную теорию интерпретации сакрального текста // *Studia Linguistica*. – Выпуск 9. – СПб.: Тригон, 2000. – С. 90-96.
2. Адорно Т.В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии [Текст] / Т.В. Адорно. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2011. – 191 с.
3. Адорно Т.В. Негативная диалектика [Текст] / Т.В. Адорно. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
4. Апель К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
5. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // *Вопросы философии*. – 1997. – №1. – С. 76-92.
6. Арефьев А.Р. Власть и субъект в творчестве Кафки / А.Р. Арефьев. – Новосибирск: ООО «Адвайта», 1997. – 224 с.
7. Аристотель. Риторика [Текст] // *Античные риторика*. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. – С. 15-164.
8. Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т.2 / Под ред. З.Н. Микеладзе / Аристотель. – М.: Мысль, 1978. – 687 с.
9. Атаманских Е.А., Любутин К.Н., Перцев А.В. Герменевтика, плюрализм и неофрейдизм // *Герменевтика: история и современность. Критические очерки*. – М.: Мысль, 1985. – С. 179-293.

References

1. Abramov S.R. *Germenevtika Reformatsii i ee vklad v sovremennuyu teoriyu interpretatsii sakralnogo teksta* // *Studia Linguistica*. – Vyipusk 9. – SPb.: Trigon, 2000. – S. 90-96.
2. Adorno T.V. *Zhargon podlinnosti. O nemetskoj ideologii* [Tekst] / T.V. Adorno. – M.: Kanon; ROOI «Reabilitatsiya», 2011. – 191 s.
3. Adorno T.V. *Negativnaya dialektika* [Tekst] / T.V. Adorno. – M.: Nauchnyiy mir, 2003. – 374 s.
4. Apel K.-O. *Transformatsiya filosofii* / K.-O. Apel. – M.: Logos, 2001. – 344 s.
5. Apel K.-O. *Transtsendentalno-germenevticheskoe ponyatie yazyika* // *Voprosyi filosofii*. – 1997. – №1. – S. 76-92.
6. Arefev A.R. *Vlast i sub'ekt v tvorchestve Kafki* / A.R. Arefev. – Novosibirsk: OOO «Advayta», 1997. – 224 s.
7. Aristotel. *Ritorika* [Tekst] // *Antichnyie ritoriki*. – M.: Izd-vo Mosk. un-ta, 1978. – S. 15-164.
8. Aristotel. *Sochineniya*. V 4 t. T.2 / Pod red. Z.N. Mikeladze / Aristotel. – M.: Myisl, 1978. – 687 s.
9. Atamanskih E.A., Lyubutin K.N., Pertsev A.V. *Germenevtika, plyuralizm i neofreydizm* // *Germenevtika: istoriya i sovremennost. Kriticheskie ocherki*. – M.: Myisl, 1985. – S. 179-293.

УДК 373.2

**РОЛЬ ТА ЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ У
МІЖДИСЦИПЛІНАРНОМУ КОНТЕНТІ
МЕДИЧНОЇ ОСВІТИ. ГЕНЕЗИС ФІЛОСОФІЇ
НАУКИ**

**THE ROLE AND IMPORTANCE OF PHILOSOPHY
IN THE INTERDISCIPLINARY CONTENT OF
MEDICAL EDUCATION. THE GENESIS OF THE
PHILOSOPHY OF SCIENCE**

Кадобний Т. Б.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри педагогіки вищої школи та суспільних дисциплін, Тернопільський національний медичний університет імені І. Я. Горбачевського (Тернопіль, Україна),
e-mail: kadobnyj@tdmu.edu.ua,
<https://orcid.org/0000-0002-9150-2021>

Кравчук Л. В.,

кандидат історичних наук, доцент кафедри педагогіки вищої школи та суспільних дисциплін, Тернопільський національний медичний університет імені І. Я. Горбачевського (Тернопіль, Україна),
e-mail: kravchuklv@tdmu.edu.ua,
<https://orcid.org/0000-0002-0805-6709>

Kadobnyj T. B.,

Ph.D, Associate Professor of the Department of Pedagogy of the Higher School and Social Sciences of the I. Ya. Horbachevsky Ternopil National Medical University (Ternopil, Ukraine),
e-mail: kadobnyj@tdmu.edu.ua,
<https://orcid.org/0000-0002-9150-2051>

Kravchuk L. V.,

Ph.D, Associate Professor of the Department of Pedagogy of the Higher School and Social Sciences of the I. Ya. Horbachevsky Ternopil National Medical University (Ternopil, Ukraine),
e-mail: kravchuklv@tdmu.edu.ua,
<https://orcid.org/0000-0002-0805-6709>

У статті зроблена спроба висвітлення походження, становлення філософії науки та її ролі як інструментарію в прагненні наукової істини. Наголошено на взаємовідносинах філософії і науки у контексті пошуку об'єктивного й адекватного фундаменту наукового знання шляхом застосування методів, форм, системи нормативів і принципів, що визначають напрями і цілі наукового пошуку.

Ключові слова: філософія, наука, пізнання, раціональність, парадигма, аналіз, знання, система, всесвіт, методологія, розвиток.

The article studies the origin, formation of the philosophy of science and its role as an instrument in the pursuit of scientific truth. It is emphasized on the relationship between philosophy and science in the context of finding an objective and adequate foundation of scientific knowledge through the application of methods, system of standards and principles defining the directions and objectives of scientific research.

Keywords: Philosophy, science, cognition, rationalism, paradigm, analysis, knowledge, system, universe, methodology, development.

Справедливо зазначено, що людство придумало прикраси набагато раніше, ніж одяг. Первісні племена піддавали себе сильним фізичним стражданням заради того, щоб прикрасити

своє тіло татуюванням. У той же час не робили що найменших спроб, аби зм'якшити вплив природного середовища на своє тіло. Чи мало інших народностей більше уваги приділяли різноманітним прикрасам — кільцям, браслетам, намисту, ніж одягу?

І не лише в первісному суспільстві, але й надалі, у пізніші періоди розвитку цивілізації здебільшого турбувались про вишуканість і красу тканини, ніж про її міцність, більше думали про модне пошиття, ніж про зручність. Таким чином користь жертвували заради красивої зовнішності.

Все це зрозуміло і є свідченням того, що одяг з'явився у людей пізніше, ніж прикраси.

Отже, в турботах про тіло зовнішність домінує над користю. Дивною є та обставина, що стосовно розуму можна зробити такі ж висновки. Тому не тільки в попередні століття, а навіть сьогодні здебільшого надається перевага знанням таким, якими можна здивувати, вразити, виокремитись. Для прикладу, в стародавніх грецьких школах головними предметами для вивчення були музика, риторика, філософія тощо, а практичні заняття займали другорядне місце. Така тенденція спостерігалася і в період середньовічної схоластики. У чомусь подібна ситуація і сьогодні, зокрема, ми можемо підтвердити той факт, що четверо з п'яти молодих людей після закінчення того чи іншого університету не мають змоги застосувати знання іноземної мови та багато інших умінь як на практиці, так і в подальшому своєму житті.

На наш погляд, основна мета наукових досліджень і напрацювань полягає у тому, щоб кожна людина могла управляти своїми вчинками в усіх сферах діяльності у різноманітних життєвих обставинах. Вона повинна вміти керувати своїм тілом та емоціями, знати, як розвивати розум, над чим працювати, поглиблюючи знання і куди їх спрямовувати, як вести свої справи, як виховувати дітей, бути активним та свідомим громадянином своєї Батьківщини, як користуватися тими благами, які дала нам природа, де і як застосовувати свої здібності, щоб принести користь собі і суспільству — словом знати, як скористатися повнотою життя.

Окреслені питання мають особливе значення, тому що їх вивчення повинно складати основну мету вдосконалення та розвитку науки.

Аналізуючи сьогодення, постає питання, чим зайнята основна маса людей? Більшість з них перебуває у процесі виробництва, займаючись виготовленням і розподіленням товарів продуктів тощо.

А від чого залежить успіх усього цього?

Насамперед від уміння користуватися і застосовувати ті чи інші продукти праці. По-друге, від знання їх фізичних, хімічних, технічних, життя забезпечувальних властивостей. І чим більше властивості певних продуктів обґрунтовані науково, фахово репрезентовані є доступними, тим більшою буде потреба в них у суспільстві. Іншими словами, рівень забезпечення суспільства буде значно вищим, ефективнішим, що сприятиме подальшому його розвитку та вдосконаленню.

Якщо навіть дрібний підприємець чи виробник у своїй професійній діяльності керуватиметься логікою, то позитив у його діяльності гарантовано. Так, приміром, головний напрямок математичних наук-обрахунки, новітні програми, передові технології; їх освоєння та застосування обов'язково принесе прибуток. Значення фізики і хімії у промисловості, у створенні нових енергоресурсів, енергозберігаючих технологій залишається домінуючим і виступає одним із гарантії конкурентоспроможності, надійності та ефективності існування. Комп'ютеризація усіх сфер життя робить його раціональнішим і мобільним. Знання з агрономії та геології сприяють виробленню найоптимальнішого варіанту співіснування та доцільному використанню природних багатств людством.

Вивчення біології, анатомії, та соціології потребує особливого осмислення, адже проблеми самозбереження і життя у сучасному світі актуальні як ніколи. Рівень медичного обслуговування та забезпечення суспільства є показником його розвитку та життя тривалості. Тому кожній людині, яка має будь-який стосунок до тієї чи іншої галузі виробництва чи діяльності, доводиться працювати з математичними обрахунками, фізичними і хімічними властивостями предметів тощо. Така людина може бути зацікавлена біологією, хімією, анатомією, соціологією, її успіхи чи невдачі у професійній діяльності чи у приватному житті, тобто здобуття відповідних засобів для існування, головним чином, будуть залежати від рівня знань, всебічного її розвитку та наукового потенціалу.

Крім того, наукові знання необхідні кожному для розуміння, як і для чого існують уже відомі предмети, технології, програми, до яких він має стосунок, та ті що в стані розробки, які допоможуть розвитку та діяльності людини.

Використання наукових досягнень сприяє вдосконаленню не тільки окремої сфери діяльності людини, прогресу однієї чи ряду галузей виробництва, а й визначає рівень розвитку суспільства загалом та формування в ньому людини вищого типу.

Коли лікар, не знаючи анатомії, здійснює хірургічне втручання, наслідки ніхто не може передбачити. Аналогічно, коли батьки беруться за таку важливу і відповідальну справу, як виховання дітей, не задумуючись про формування у них фізичних, моральних та розумових здібностей, то наслідки також важко передбачити.

Будь-який напрямок діяльності спрямований на результат, який для батьків і суспільства виражається у підготовці до ролі громадянина та здатності виконувати політичні та соціальні обов'язки. Провідне місце в усвідомленні завдань громадяни належить історії, знайомлячись з якою молода людина має змогу спостерігати зв'язок, що існує між подіями, і шляхом аналізу може дізнатися, які соціальні явища подібні між собою і чому стали причиною тих чи інших змін. Опис зміни століть повинен так подаватися, щоб відразу можна було збагнути, як приймалось кожне з вірувань, що

породжували звичаї і традиції, як формувались організації та установи, відстежити зв'язок між ними та прослідкувати наслідки, збагнути роль особи та народу, нації в історичному розвитку. Певні історичні факти можуть бути позитивними або негативними прикладами для молодих людей при виконанні ними громадянських обов'язків.

Фактів і подій в історичному процесі розвитку є дуже багато, вони в основі своїй різноманітні, і щоб зрозуміти їх природу, нам потрібний ключ. Цим ключем є наука як сукупність відповідних знань, які дають можливість зрозуміти таке: суспільство складається з індивідів і все, що відбувається в ньому, є результатом спільних дій індивідів, тому індивідуальні дії служать ключем для вирішення всіх соціальних явищ. Але дії індивідів залежать від законів природи, а тому потрібно насамперед збагнути саме ці закони, які випливають із законів тіла і духу. Отже, розуміння соціології неможливе без попереднього вивчення біології, психології, тобто всіх соціальних явищ, життєвих явищ в широкому розумінні цього слова, що в кінцевому підсумку підпорядковуються законам життя.

Розглянемо, який напрямок діяльності найкраще задовольняє прагнення людини до самозбереження, накопичення засобів для життя, виконання батьківських обов'язків, участь у соціально політичній діяльності і, нарешті, насолодження природою, літературою і мистецтвом в усіх його формах.

Без живопису, скульптури, музики, поезії, які сповнені красою та витонченістю, життя втратило б свої найяскравіші барви. Щоб правильно все це розуміти, сприймати та насолоджуватися, нам необхідні відповідні знання.

Для самозбереження, тобто для збереження життя та здоров'я, найнеобхідніші знання-наукові. Для забезпечення первинних життєвих потреб найбільш корисні та ефективні наукові знання. Для виконання батьківських завдань найкращим помічником є наука педагогіка. Для усвідомлення змісту національного життя, попереднього і майбутнього, без чого жоден громадянин не може правильно орієнтуватися в життєвих ситуаціях, необхідна історична наука. Для підготовки і творення досконалих художніх творів і уміння насолоджуватися ними є мистецтво. Для дисципліни розумової, фізичної, моральної та релігійної, найсуттєвіші знання саме наукові.

Нам не потрібно оцінювати важливість різних сфер діяльності людини, і захоплення різноманітними галузями знань, які збагачують нас відповідним розумінням, адже ми переконались, що розвивати науку в широкому значенні - найкращий варіант для всіх видів діяльності.

Безперечним залишається твердження педагогів та психологів, що де б людина не працювала, що б вона не робила, її діяльність може бути продуктивною та ефективною тільки в тому випадку, якщо ця діяльність має наукове підґрунтя. Це дасть можливість виробити правильне ставлення людини до людини, людини до колективу, суспільства та людства загалом.

Недоцільно також вирішувати питання першочерговості: які знання мають більшу чи умовну цінність, а які меншу, але суттєву цінність, адже знання за своєю суттю є як важливі, так і особливо важливі й життєво необхідні. Величина їх значимості не залежить від чиєїсь думки. Вона аналогічно визначається як ставлення людини до довкілля.

Оскільки базові науки необхідні і вічні, то всім зрозуміло, що наука нерозривно пов'язана з людством. Як і сьогодні, так і в минулому, і в майбутньому людство завжди було, є і буде, а для регулювання своїх дій йому необхідно вивчати науку фізичного, розумового, соціального життя і визнати, що життя є ключем до всіх наступних наук.

Щоб успішно пройти всі етапи людської діяльності, зокрема, здобути знання, професійні навички, збагатити життєвий досвід, створити хорошу сім'ю, брати активну участь у громадсько-політичному житті, бути в гармонії з природою, насолоджуватись мистецтвом, а також, наскільки це можливо, зробити свій внесок в загальну культуру, нам необхідно володіти науковими знаннями.

Інтенсивний розвиток наукових знань та посилення їх суспільної значимості стимулює наміри самоосмислення науки, з'ясування науковцями її сутності і можливостей. Вираження сучасного плину життя можливе багатьма способами. Щоб розставити правильні віхи і рухатись відповідно до вимог часу розвиваючись і вдосконалюючись потрібні наукові знання як інформація. На сьогоднішній день процес наукового руху без перебільшення потроївся. Науково-інформаційні технології стають доленосними. Правильні наукові знання дають можливість глибшого розуміння, усвідомлення і пізнання природного порядку, щоб змінити спосіб життя [1, с. 481]. Тільки наука здатна дати істинне позитивне знання [2, с. 267]. Філософія, яка також обґрунтовує нові знання, виконує евристичні функції, бере участь у побудові нових теорій удосконалює понятійний апарат [3, с. 482]. Наш всесвіт є дуже динамічним і відповідно наука перебуває у постійному русі. Генезис філософії науки як системно орієнтованої стратегії вивчення науки, в єдності її когнітивних, методологічних і соціокультурних характеристик включає такі етапи: традиційна, або класична гносеологія (теорія пізнання); сучасна епістемологія (теорія наукового пізнання), яка представляє інтерпретації пізнання і знання на принципах посткласичної (некласичної і постнекласичної) науки; філософсько-методологічний аналіз наукового пізнання і знання та форм їх конституювання в різних соціокультурних системах (пропедевтика філософії науки). Філософія науки формується як один із трьох напрямків дослідження науки: дисциплінарні дослідження (історія науки, соціологія науки, психологія науки), міждисциплінарні дослідження (наукознавство) та філософсько-методологічний аналіз наукового пізнання, на базі якого виникає і розвивається філософія науки як форма системного

осмислення феномену науки в її історичній динаміці та функціонуванні в сучасному соціокультурному просторі. Так оформилися дві сторони філософії науки: перша – як сукупність епістемологічних концепцій про природу, функції та динаміку наукового пізнання; друга – як форма системно організованої сукупності знань про логіко-когнітивні, методологічні та соціокультурні аспекти буття науки – специфічного й унікального компонента сучасної культури.

Довідка: Становлення філософії науки у філософських напрямках і персоналіях:

- перший позитивізм XIX ст. (О. Конт, Дж. Мілль, Г. Спенсер);
- емпіріокритицизм (Е. Мах, Р. Авенаріус);
- конвенціоналізм (А. Пуанкаре, П. Дюгем);
- інструменталізм (Д. Дьюї, П. Бріджмен);
- неопозитивізм: логіцизм (Ф. Фреге, Б. Рассел), логічний позитивізм (М. Шлік, Р. Карнап, О. Нейрат, Л. Вітгенштейн);
- критичний раціоналізм (К. Поппер, І. Лакатос), неораціоналізм (Г. Башляр), посткритицизм (М. Полані);
- постпозитивізм (Т. Кун, С. Тулмін, П. Фейєрабенд, Д. Бон, Дж. Холтон, Л. Лаудан);
- аналітична і лінгвістична філософія (Н. Хомський, Д. Девідсон, П. Стросон, Дж. Серл);
- науковий реалізм (Х. Патмен, Р. Селларс, Б. ван Фрассен);
- радикальний конструктивізм (Г. Холмер, Х. Матурано, Ф. Варела, Н. Гудмен);
- структуралізм (К. Леві-Стросс, Ж. Лакан, М. Фуко, Р. Барт);
- постструктуралізм (Ж. Дельоз, Ф. Бодрійар, Ж. Дерріда);
- герменевтика (Г. Гадамер, П. Рікер, К.-О. Апель).

Філософія науки Стівена Тулміна (праці: «Філософія науки», «Людське розуміння», «Пізнання та діяння»).

Наука – це особлива форма раціонального знання, форма культури [4, с. 146], яка є системою відповідей на специфічні дослідницькі запитання і вирішення специфічних дослідницьких завдань. Її особливість: закони, принципи і теорії є лише правилами наукового пошуку і не можуть бути ні істинними, ні хибними (Образ: їх відношення до дійсності – як географічної карти до ландшафту). Основні положення:

- концепція науки ґрунтується на принципі «розуміння», яке є відповідністю наукових узагальнень стандартам, що прийняті і визнані науковим товариством, тобто первинний принцип «розуміння» має статус «колективного розуміння»;
- наука є сукупністю «історичних популяцій» логічно незалежних понять і теорій з притаманними лише їм сенсом, структурою, особливостями розвитку;
- для науки характерна дуальність: її складові (сукупність інтелектуальних дисциплін і професійні інститути) пов'язані принципом доповнюваності, що виражає зв'язок внутрішнього і зовнішнього аспектів науки;

- розвиток науки аналогічний процесу біологічної еволюції: у наукових популяціях, як і в природі, мають місце консервативне збереження накопиченого знання (спадковість) та інноваційні зміни (мінливість);

- поступ наукових теорій спричинюється і стимулюється їх невідповідністю існуючим стандартам, що сприймається як аномалія, яка потребує виправлення.

Завдання філософії науки – дослідження загальної структури і функціонального призначення наукових понять і пізнавальних процедур в аспекті їх раціональності, бачити, щоб передбачати [5, с. 14]. Звідси – основна особливість філософії науки: раціональність і раціоналізація – не допоміжні чи регулятивні конструкції, а функціональні й основоположні структури, які цементують філософію науки і пов'язують її з філософією взагалі та розвитком суспільства в цілому.

Раціональність (від лат. розумний) [6, с. 564], – це специфічна характеристика свідомості, що створює необхідні передумови для досягнення оптимальних і ефективних форм пізнання і перетворення дійсності. Це розумність людської діяльності як здатність впорядковувати сприйняття світу, давати світові визначення, формулювати правила і закони; діяльна раціональність (практична розумність) – це здатність діяти згідно із об'єктивними законами, правилами, визначеннями. Свідомість має когнітивний (раціонально-понятійне відношення до світу з метою досягнення об'єктивно-істинного знання про нього) і ментальний (суб'єктивні переживання, оцінки та регулятиви у формі віри, надії, симпатії, антипатії тощо) компоненти. Суть раціональності як здатності свідомості – у врахуванні взаємозв'язку та єдності обох компонентів. Отже, раціональність – це здатність узагальненого, опосередкованого і сутнісного відображення дійсності у вербально-понятійній формі, чим забезпечується пізнання процесів дійсності й ефективна трансляція знання за допомогою знаково-семіотичних форм від одного суб'єкта пізнання до іншого.

У різні історичні періоди, діючи цілеспрямовано, людина по-різному відноситься до світу, як до об'єкта впорядкування засобами пізнання та практики. Тому різними були ідеали раціональності – пізнавальні і соціокультурні цінності та норми.

Типи раціональності визначаються науковим простором, в якому конструється знання в кожному епоху:

- *класична наукова раціональність*: дослідницький пріоритет об'єкта, при теоретичному описі та поясненні якого все, що стосується суб'єкта пізнання, засобів і способів його діяльності, елімінується (усувається);

- *некласична наукова раціональність*: врахування й експлікація (пояснення) зв'язків між знаннями про об'єкт і характером засобів і способів формування цих знань як умови досягнення істинного відображення та осягнення світу;

- *постнекласична наукова раціональність*: врахування не тільки співвідношення об'єкта

дослідження та засобів дослідження, а й впливу на пізнавальний результат ціннісно-цільових установок дослідження, навіть соціально-етичних цінностей і цілей суб'єкта дослідження.

Наукова раціональність (зміст поняття):

- характер і рівень впорядкування досліджуваних наукових систем, які фіксуються у формі ідеальних об'єктів різних ступенів узагальнення;

- спосіб понятійно-дискурсивного опису і пояснення досліджуваної реальності;

- сукупність норм і методів наукового дослідження, що фіксуються певним типом методологічної рефлексії або стилем наукового мислення.

Філософія науки Томаса Куна (праці: «Коперніканська революція», «Структура наукових революцій») [7].

Становлення науки як парадигми мислення проходить такі стадії:

- допарадигмальна стадія: наявність розмаїття точок зору, відсутність фундаментальних теорій і загальноновизнаних методів;

- створення єдиної парадигми через досягнення членами наукової спільноти консенсусу в застосуванні методів і принципів, у сприйнятті цінностей;

- розвиток і вдосконалення даної наукової парадигми через нагромадження фактів, удосконалення методів і принципів;

- занепад даної наукової парадигми з причини появи аномальних фактів, що не пояснюються наявним знанням і призводять до кризи цієї парадигми, а згодом – до наукової революції;

- формування нової парадигми і т.д.

Наукова парадигма – це характеристика науки як єдності знання і пізнавальної діяльності:

- сукупність фундаментальних теорій і система цінностей, а також комплекс експериментів, що сприяють удосконаленню методів дослідження і взірців наукової діяльності;

- система поглядів, настанов, цінностей, які визнаються і сприймаються всіма членами даного наукового товариства.

Епістемологічні цінності наукової парадигми:

здатність передбачати явища, що були недоступними для вивчення на основі інших (попередніх) парадигм;

спрямування наукового пошуку на проблеми, яких інші (попередні) парадигми навіть не фіксували.

Еволюція наукових парадигм:

- *механістична* (XVIII – кінець XIX ст.): розвиток природи і суспільства пояснюється механічними формами руху (на ґрунті видатних досягнень класичної механіки, яка тлумачила рух, простір, час і причинність в окремій частині природи, без електромагнітних, хімічних, біологічних і соціальних явищ);

- *фізична* (кін. XIX – кінець XX ст.): розвиток природи і суспільства пояснюється за допомогою методів фізичної науки, що їх дали новітні досягнення у галузі фізики (теорія відносності, квантова механіка, мікрофізика). Стан системи

пояснюється в даний час, а її наступна еволюція поза залежністю від минулого стану, чим ігноруються процеси пам'яті і досліджувані системи локалізуються в часі. Мірою руху виступає енергія, а опис систем здійснюється диференціальними рівняннями;

- *інформаційна* (кін. XX – початок XXI ст.): розвиток природи і суспільства пояснюється на основі теорії процесів із пам'яттю, в чому до енергії (як міри руху) додається негентропія (як міра впорядкування та складності структури), що передбачає пам'ять як інформацію про її минулий стан. У визначенні еволюції системи застосовуються інтегрально-диференціальні рівняння, що забезпечують вихід на минуле системи. В теоретичній основі парадигми – Nonlinear science (нелінійні науки), синергетика.

Примітка: Основою взаєморозуміння в науці виступають спільні парадигмальні установки щодо наукової діяльності, які включають в себе: концептуальний рівень, як спосіб формулювання проблем і засобів їх вирішення, й аксіологічну систему (систему цінностей), яка перебуває в латентному (прихованому) стані. Взаємозв'язок концептуального рівня й аксіологічної системи утворює парадигму науки певного періоду і стає основою історично зумовленого типу наукового дискурсу.

Взаємозв'язок філософського і наукового знання формувалася у таких світоглядних парадигмах:

- *космоцентризм* (Античний світ): наукова проблематика «розчинена» в космологічних і космогонічних вченнях;

геоцентризм (Середньовіччя): християнський світогляд виступає методологічним принципом тогочасного процесу пізнання;

- *антропоцентризм* (епоха Відродження): основний напрям досліджень – апологія людини та її креаціоністського призначення;

- *біоцентризм* (Новий час): обґрунтування ідеї вільного громадянського суспільства на основі принципу наукової пізнаваності світу емпіричним та раціональними методами;

- *соціоцентризм* (Новітній час): акцентування уваги на соціальних проблемах у контексті соціальної обумовленості і природничо-наукових або соціогуманітарних досліджень;

- *поліцентризм* (XXI ст.): підхід до наукової проблематики через призму багатовекторності глобальних процесів.

Парадигмальна взаємодія філософії, науки та методології у просторі філософії науки:

- *філософія* виступає як найзагальніша форма самопізнання культури і цивілізації, ґрунтується на досвіді історичної практики людства, культурних універсалиях і соціогуманітарних цінностях; готує для спеціальних наук попередню систему понятійного апарату та напрями наукового пошуку;

- *наука* виступає як сукупність теоретичних знань про реальність, як особливий вид суспільного духовного виробництва – виробництва істинного, систематизованого, теоретично і практично обґрунтованого знання. Вона – єдність пізнання та його результату (наукового знання);

- *методологія* виступає як форма само-свідомості науки, виявляє співвідношення знання і діяльності, структури й організації, способів одержання та обґрунтування знань; ґрунтується на загальнофілософських принципах і законах; виникла і розвивається на основі гносеології (теорія пізнання), епістемології (теорія знання) та логіки (закопи істинного мислення), а також історії, соціології, психології, культурології, філософських вчень про мову. Задіяні у науковому пізнанні філософсько-світоглядні принципи трансформуються у певні взаємопов'язані дослідницькі норми, регулятиви, вимоги, тобто в ту чи іншу програму [8, с. 14]. *Філософія і наука тісно взаємодіють*, хоча роль філософії у науковому пізнанні вирішувалась двояко – метафізично (через абсолютизацію однієї зі сторін) і діалектично (у взаємозв'язку обох сторін).

Метафізичне тлумачення: слід розуміти як:

- *спекулятивна модель* (споглядання): побудова «абсолютної моделі» світу без огляду на окремі науки, без урахування досвіду і фактів. Результат – натурфілософія як споглядальне тлумачення природи в її цілості. Продуктивні ідеї натурфілософії: атомістика Демокріта, ідеї розвитку і цілості природи (Шеллінг, Гегель), єдність матерії, руху, простору, часу, ієрархія форм руху (Гегель), а також філософія історії (схематичне, ідеалістичне тлумачення історичного процесу та історичного пізнання). Раціональні ідеї філософії історії: закономірність ходу історії як процесу, критерії прогресу в історії, єдність історичного процесу через різноманіття його форм, взаємозв'язок свободи і необхідності в життєдіяльності суспільства (Вольтер, Віко, Гердер, Сен-Сімон, Гегель);

- *позитивістська модель*: справжнє, істинне, позитивне знання історичних процесів можливе тільки як синтезований цілісний результат досліджень окремих спеціальних наук. Негативний момент: «Наука сама собі філософія» (Огюст Конт) – спроба розриву з філософським тлумаченням історії. Предметом філософії має бути мова науки (мова історії у висвітленні, аналізі історичного процесу), а не предмет самої науки: єдино можливим знанням є тільки спеціальне, конкретне наукове знання. Позитив: критика споглядального філософствування, актуалізація ролі знаково-символічних засобів наукового пізнання, математизація і формалізація знання, виявлення співвідношення теоретичного апарату до емпіричної бази наукового дослідження. Конкретно: критика Ернестом Махом ідеї атомів, механіки Ньютона розхитала віру в догмати класичної механіки і відкрила двері для теорії відносності (Макс Борн, Альберт Ейнштейн). Окрім цього, «кожен охоче приєднується до вимог прагматиків і позитивістів – старанність, ретельність і точність в деталях, максимальна ясність мови» (Вернер Гейзенберг). Не можемо осторонь лишити

Діалектичне тлумачення:

- *діалектико-ідеалістична модель*: необхідність філософського осмислення нових природничо-

наукових досягнень, насамперед в галузі теорії електрики. На цій основі діалектична натурфілософія Фрідріха Шеллінга дає ідею цілісності і розвитку природи, загального зв'язку її явищ, її полярності (наповнення протиріччями); ідеалістична логіка Георга Гегеля вимагає узгодження філософії з науковим досвідом, бо діалектика, як логіка і теорія пізнання, не заперечує емпіричного змісту окремих наук, а перетворює його у власний зміст, а «всяка наука є прикладна логіка». Тобто механізм взаємозв'язку філософії й окремих наук полягає в наступному: філософія своїм розвитком зобов'язана розвитку емпіричних наук, які не зупиняються на спостереженні одиничних явищ, а йдуть назустріч філософії в аналізі, тлумаченні отриманого матеріалу і цим самим спонукають філософське мислення до інтерпретації конкретного матеріалу окремих наук;

- *діалектико-матеріалістична модель*: у природі крізь хаос постійних і нескінченних змін проявляються діалектичні закони розвитку, що підтверджені трьома великими науковими відкриттями (законом збереження і перетворення енергії, теорією клітинної будови живих організмів, еволюційною теорією), які вимагають застосування у природничих науках діалектичних, а не метафізичних підходів і методів. Без діалектики факти природи взаємопов'язати й усвідомити неможливо (Фрідріх Енгельс);

- *співвідношення філософії і науки за Володимиром Вернадським*: філософія у структурі культури різноманітно пов'язана з усіма сферами життя, тобто і з науками, що їх відображають; філософія без практики неможлива, чим підтверджується її невідривність від конкретики; існує багато наук, концепцій, теорій, яких не можна поєднати на основі істинності чи законів однієї з них, а це доступне тільки філософії, як загальному світорозумінню; основа філософії – примат людського розуму, який є началом і вершиною знання в кожній окремій науці, тому зв'язок філософії з науками здійснюється тільки через розум; розум як основа філософії має своїм ґрунтом емпіричну базу, більш потужну, ніж згадана база філософії; вчений зобов'язаний враховувати принципи і методи філософії, але насамперед він зобов'язаний віддавати перевагу своєму спеціальному знанню – аналізу фактів, емпіричним узагальненням, науковим гіпотезам і теоріям; філософія і наука мають спільний предмет – реальність, тому межа між ними зникає в загальних питаннях природознавства; необхідний синтез філософських учень Заходу і Сходу, що сприятиме прогресу наукової думки. І найважливіше на наш погляд це -

Функції філософії в науковому пізнанні:

- *онтологічний аспект*: філософія розробляє певні «моделі реальності», з урахуванням яких наука здійснює дослідження свого предмету. Тобто філософія дає загальну картину світу в універсально об'єктивних характеристиках, де реальність виступає в єдності всіх її атрибутів, форм

руху і фундаментальних законів. Така філософська картина світу служить основою та першоумовою для розробки фізичної, біологічної та інших наукових картин світу як універсальна онтологічна установка. Філософія дає загальне бачення світу, на основі якого структурується конкретнонаукове бачення дійсності, причому філософська картина світу не лише висвітлює минуле й окреслює теперішнє, а й проектує майбутнє на основі аналізу загальних закономірностей розвитку світу;

- *гносеологічний аспект*: філософія збагачує науку загальними закономірностями пізнавального процесу, вченням про істину та шляхи і форми її досягнення. Хоча всі окремі науки мають власний теоретичний понятійний апарат і методологічний інструментарій дослідження власного предмету як фрагмента дійсності, вони не володіють методологією і принципами осягнення світу в цілому, до якого належить їх предмет дослідження, а таке володіння необхідне для використання даних дотичних наук, особливо при переході до вищого рівня пізнання, до вивчення нових об'єктів, які виникають у процесі еволюції світу і розвитку пізнання. Інформаційно-технологічний процес не тільки породжує нові проблеми та завдання, а й формує інноваційні засоби та форми пізнання, що вимагають інноваційного осмислення та модерних підходів до їх використання (біотехнологія, інформатика, генетика, логістика), що можливе на основі загальнотеоретичних філософських установок і принципів;

- *методологічний аспект*: філософія дає найбільш загальні принципи, що функціонують в науці у формі універсальних регулятивів, вимог і норм, обов'язкових для суб'єкта пізнання в його дослідницькій роботі. Філософія виступає найбільш загальним методом наукового дослідження, що задає програму дослідження, але не заперечує і не підміняє спеціальних методів конкретних наук. Філософська сторона програми наукового дослідження є не жорсткою схемою чи стереотипом для організації наукових пошуків, а загальним керівництвом, необхідним для визначення стратегічного напрямку досліджень;

- *аксіологічний аспект*: філософія сприяє визначенню і формулюванню певних світоглядних ціннісних установок і смисложиттєвих орієнтирів, які обумовлюють значення кінцевих результатів наукового дослідження. Аналізуючи, виявляючи і систематизуючи інтелектуальні, морально-емоційні, естетичні та інші загальнолюдські цінності, філософія транспортує в науку теоретичний матеріал для формування наукового світогляду в гуманітарному контексті для вибору життєвої позиції переконань, ідеалів і ціннісних орієнтацій членів наукової спільноти (суб'єктів пізнавальної діяльності) на гуманістичних принципах, основний зміст яких – збереження життя на планеті, інтереси всього людства;

- *селекційний аспект*: філософія впливає на наукове пізнання пр. побудові наукових теорій, насамперед фундаментальних, і особливо в період «ломки» понять, методів і принципів під

час наукових революцій, що обумовлює характер підходу наукової спільноти до вибору нових методів і форм дослідження. Тобто при переході спеціального наукового дослідження до нового етапу, в тому числі до побудови нової теорії, насамперед при завершенні споглядального та при вході на фундаментальний теоретичний етап дослідження, принципи, категорії і методи філософського дослідження стають важливим інструментом розробки тактики і стратегії пізнавального процесу, вибору та застосування нових засобів і методів пізнання. Особливість: науковець вибирає те, що відповідає його світогляду, сформованому на філософських принципах. Вернер Гейзенберг застерігав: «Погана філософія мимоволі губить гарну фізику». Філософські принципи виступають в якості селекторів при наявності множини варіантів вирішення науково-пізнавальної проблеми з метою вибору найефективнішого з них;

- *прогностичний аспект*: вказуючи на загальні тенденції розвитку світу, філософські принципи прогнозують напрямки розвитку пізнання (філософський принцип саморозвитку передбачив появу синергетики). «Все, про що думає фізика, передбачила філософія» (Макс Борн);

- *аспект модальності (істинності)*: філософсько-методологічні принципи виступають в якості допоміжних, вихідних із практики критеріїв істинності наукового знання, результатів пізнавального процесу;

- *міждисциплінарний аспект*: вплив філософських принципів на процес наукового дослідження завжди опосередкований через методи, форми і концепції нижчих методологічних рівнів (зокрема, принцип єдності необхідності і випадковості – через відповідні інструменти інформатики, кібернетики, синергетики);

- *тактичний аспект*: філософські методи застосовуються свідомо або можуть працювати стихійно, за об'єктивною логікою наукового дослідження. Високий ефект досягається при їх свідомому і цілеспрямованому використанні;

- *коеволюційний аспект*: реалізація фахових принципів у науковому пізнанні призводить до їх переосмислення, оновлення і поглиблення, бо філософські узагальнення ґрунтуються на наукових результатах, на які вони, оновлюючись, поглиблюючись і вдосконалюючись, знову ж таки ефективно впливають.

Отже, *філософія науки* – галузь гносеологічних, логіко-методологічних і соціально-філософських досліджень науки як особливої форми пізнавальної діяльності, соціального інституту, продукту і фактора економічного, технічного і соціально-культурного розвитку. Це результат двох напрямків мислення: від філософії до науки та від науки до філософії. Філософія науки є їх своєрідним перетином, філософською рефлексією над наукою з метою визначення основ наукового методу, закономірностей її історичного розвитку, специфіки професійної наукової праці, психології наукового відкриття, а також класифікації та періодизації наук.

Список використаної джерел

1. Кирунчик В. Таємниця матриці укрів-русів. – Київ, 2013. – 543 с.
2. Маленкова Л.А., Будко В.В. та інші. Філософія. – Харків, 2004. – 317 с.
3. Кремень В.Г., Горлич М.І. Філософія. – Харків, 2004. – 734 с.
4. Хамітов Н., Крилова С. Філософський словник. – Київ, 2007. – 259 с.
5. Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Буржуазная философия середины XIX начала XX столетия. – М.: 1988, Логос. – 520 с.
6. Шинкарук В. І. Філософський словник. – Київ, 1986. – 796 с.
7. Кун Т. Структура научных революций. – М., 2001. – 608 с.
8. Самардак М. М. Філософія науки. – Київ, 2011. – 203 с.

References

1. Kirunchyk V. The mystery of the matrix of ukrov-rusov. – Kyiv, 2013. – 543 s.
2. Malenkova L. A., Budko V. V. and others. Philosophy. – Kharkiv, 2004. – 317 s.
3. Kremen V. G., Gorlich M. I. Philosophy. – Kharkiv, 2004. – 734 s.
4. Hamitov N., Krylova S. Philosophical Dictionary. – Kyiv, 2007. – 259 s.
5. Zotov A. F., Melville Yu. K. The bourgeois philosophy of the middle of the XIX beginning of the XX century. – M., 1988. - Logos, 520 s.
6. Shinkaruk V. I. Philosophical Dictionary. – Kyiv, 1986. – 796 p.
7. Kun T. The Structure of Scientific Revolutions. – M., 2001. – 608 p.
8. Samardak M. M. Philosophy of Science. – Kyiv, 2011. – 203 s.

УДК 101:2-67.

**ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧЕ
ОСМИСЛЕННЯ МІЖКОНФЕСІЙНОГО
ДІАЛОГУ**

**PHILOSOPHICALLY-RELIGIOUS
UNDERSTANDING OF INTERFAITH DIALOGUE**

Калач Д. М.,

кандидат філософських наук, доцент, доцент
кафедри філософії та суспільних наук, Вінницький
національний медичний університет
імені М. І. Пирогова (Україна, Вінниця),
e-mail: kala4d@ukr.net

Марчук І. А.,

кандидат педагогічних наук, доцент, доцент
кафедри філософії та суспільних наук, Вінницький
національний медичний університет
імені М. І. Пирогова (Україна, Вінниця),
e-mail: marchukivanna@gmail.com

Kalach D. M.,

*Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Philosophy
and Social Sciences, Vinnytsia National Medical
University named after M. I. Pirogov (Ukraine,
Vinnytsia), e-mail: kala4d@ukr.net*

Marchuk I. A.,

*candidate of pedagogical sciences, associate
professor, Associate Professor of the Department of
Philosophy and Social Sciences, Vinnytsia National
Medical University named after M. I. Pirogov (Ukraine,
Vinnytsia), e-mail: marchukivanna@gmail.com*

Дослідження присвячене філософсько-релігійнознавчому аналізу міжконфесійного діалогу між представниками християнських церков. Міжконфесійний діалог визначено як певний формат зустрічей для пошуку взаєморозуміння між представниками християнських конфесій, який ґрунтується на повазі та довірі один до одного, метою якого є пізнання важливої істини та прагнення зробити відношення між людьми такими, що відповідають їх гідності. Актуальність пов'язана з посиленням впливу релігійних організацій різних конфесій на суспільно-політичне життя нашої країни та необхідності подолання існуючих релігійних конфліктів. Особливої значущості ця тема набуває в умовах гібридної війни та неоголошеної агресії, в якій релігійна складова відіграє не останню роль. Відкритим залишається також питання впливу авторитету християнських конфесій на формування духовно-морального клімату та взаємовпливу етнокультурної та геополітичної складової на становлення громадянського суспільства і їх взаємозв'язок із релігійними процесами.

Розглянуто питання налагодження міжконфесійного діалогу та державно-церковних стосунків та ключові проблеми діалогу між християнськими церквами; особливості екуменічних позицій християнських церков у межах міжконфесійного діалогу; розкрито роль й місце принципу толерантності в міжконфесійних стосунках. Необхідність встановлення таких міжконфесійних й державно-церковних відносин в Україні зумовить деполітизацію релігійної сфери та встановить законодавчу і практичну рівність українських конфесій перед владою.

Ключові слова: міжконфесійний діалог, толерантність, екуменізм, примирення, компроміс.

The article focuses on the study of complex philosophical and religious analysis of interfaith dialogue between representatives of Christian churches.

Interfaith dialogue is defined as a particular form of meetings for searching mutual understanding between representatives of Christian denominations that is based on each other's respect and trust and aimed at important truth cognition and striving for making people's relations corresponding to their dignity. The research is

related with the religious organizations of various denominations influence growing on the social and political life of our country and closely connected with the necessity to overcome the existing religious conflicts. This subject becomes of a great significance in the hybrid war and unannounced aggression conditions because the religious component plays an important role in it. The issue of the influence Christian denominations authority on the formation of the spiritual and moral climate and the ethno-cultural and geopolitical component interaction on the civil society formation and their interrelation with religious processes is also remained open.

The main issues of the inter-confessional dialogue, the state-church relations adjustment and the dialogue between Christian churches key problems are considered; the ecumenical positions of Christian churches basic features in the inter-confessional dialogue aspect are disclosed; the role and place of tolerance principle in the interfaith relations is revealed. It was determined that the most optimal model of inter-confessional and state-church relations in Ukraine, when the state and the church act as the relations equal subjects and each of them has their own sphere of influence and activities, are partner relations. The necessity of such inter-confessional and state-church relations establishing in Ukraine will lead to the religious sphere depoliticization and the legal and practical equality of Ukrainian denominations improving before the authorities.

Keywords: interfaith dialogue, a tolerance, ecumenism, a reconciliation, a compromise.

Термін «діалог» уживають у широкому значенні, ототожнюючи з поняттями «дискусія», «суперечка», «бесіда», не розмежовуючи їх за змістовно-смысловим наповненням. Розмежування близьких за змістом понять дасть змогу розкрити смислово основу феномену «діалогу». Поняття «міжконфесійного діалогу» широке й багатогранне. Для чіткого розмежування різних видів діалогу необхідно методологічно визначити його межі. Як вже зазначалося, міжконфесійний діалог можна трактувати як певний формат зустрічей для пошуку взаєморозуміння між представниками християнських конфесій, який ґрунтується на повазі та довірі один до одного, метою якого є глибоке пізнання важливої істини та прагнення зробити відношення між людьми такими, що відповідають особистій гідності кожного. Якщо предметом міжрелігійного діалогу була відповідь на питання «У чому Істина?», то нова парадигма змінює предмет дискусій на питання: «Яка мова дасть змогу обговорювати наші проблеми, фіксувати наші розбіжності, не перериваючи при цьому процесу діалогу?» Основна мета діалогу модерністського типу не в прозелітизмі, а у власній адаптації до інших релігій, визнанні нового релігійного статусу.

Питанням визначення місця «діалогу» в процесі «спілкування» та «комунікації» присвячено праці таких дослідників, як М. Каган, Т. Липіч, І. Мальковська, М. Орлова. Зазначені дослідники вкладають у поняття «спілкування» більш широкий зміст, ніж у розуміння поняття «комунікація». Основна розбіжність між цими концептами закладена у характері та формі взаємодії. Спілкування має суб'єкт-суб'єктний характер і проявляється в індивідуальному вимірі, натомість комунікація має інституційний характер та може набувати не лише особистісної, а й соціальної форми. Якщо для процесу «спілкування» важливим є особистісний аспект, то для процесу «комунікації» – передавання інформації.

Найбільш поширеним типом діалогу, який розглядають крізь призму релігійних відносин, є форма міжконфесійного спілкування. Слово

«діалог» означає бесіда, розмова, комунікація. Тому термін «міжконфесійний діалог» нерідко вживають як синонім до поняття «міжконфесійне спілкування» на позначення будь-якої форми зустрічі між представниками християнських конфесій. Однак дослідник міжрелігійних відносин Л. Владиченко вважає некоректним ототожнення «діалогу» та «спілкування». У працях С. Абрамовича та Г. Кучинського обгрунтовано ідею про те, що «спілкування» містить у собі «діалог» як форму «спілкування», але «діалог» є найвищою формою міжсуб'єктних стосунків. При цьому діалог вважають формою конструктивних відносин. Суть цієї моделі зводиться до розуміння, що не переговори, а відносини, спрямовані на зближення, мають конструктивний характер, оскільки «діалог – це не завжди згода, але завжди пошук згоди» [2, с. 5].

Загальним методологічним підґрунтям для осмислення та розвитку міжконфесійних та екуменічних відносин стала філософія діалогу. Діалогічна форма виражає внутрішню логіку розвитку думки, яка характерна для самого процесу філософування. За спостереженнями Г. Бірюкової, діалогічна філософія, котра особливо активно почала розвиватися в Німеччині, протиставлялася діалектичній і трансцендентальній філософії як світогляд, що «відображає взаємозв'язок дійсності в цілісній єдності, а не в протиріччях» [6, с. 10]. Очевидно, що діалогічна філософія розмірковує антропоморфно, виходячи з конкретного людського буття, розуміння людиною світу й усвідомлення самого себе. Відповідно, людина усвідомлює себе насамперед у відносинах із «Ти».

Європейській філософській думці XVIII–XIX ст. здебільшого було властиве монологічне мислення, зважаючи на вплив метафізичної традиції, для якої була визначальною ідеалізована модель пізнавальної діяльності, що втілюється рівнозначними суб'єктами з позиції «абсолютного спостерігача». На цьому етапі розвитку філософії формується категоріальний апарат, передусім категорій «суб'єкт», «об'єкт» і їх відносин, а також категорій «Я», «не-Я», «Я і Ти».

У кінці XIX – на початку XX ст. діалог утрачає своє первинне значення й набуває нової форми, подібної до сучасної, завдяки аналізу відношення «Я-Ти» як способу осмислення сутності людини та визначення її істинного призначення в житті. Такий перелом у світогляді насамперед зумовлений відкриттям нового розуміння «Іншого» та осмисленням «Я». Діалог у новому трактуванні постає елементом аналізу свідомості й водночас умовою конституювання ідентичності «Я». Така інтерпретація діалогу властива поглядам М. Бубера, Ф. Ебнера, Ф. Розенцвейга, О. Розеншток-Хюсі, Е. Левінаса та інших. Осмислення ідеї діалогу як основи філософії, культури й людського знання знайшло відображення в працях М. Бубера, Е. Левінаса, Ф. Розенцвейга. Важливе місце в роботах філософів займає ідея діалогу культур, у межах якої діалог релігій розглядають як невід'ємний елемент культури.

У філософії діалогу дослідники виділяють два основні напрямки, які у різних формах наявні в аналізі зазначеного феномену протягом усієї історії філософії. Перший: діалог розкривається з позиції суб'єкта й осмислюється крізь призму феноменологічного підходу. Представниками цього напрямку були послідовники діалогічної філософії, зокрема Г. Гадамер та М. Бубер. Другий: діалог розкривається з позиції об'єкта й реалізується у структурно-функціональному підході. Теоретично осмислили такий тип діалогу М. Каган і В. Біблер. У межах кожного напрямку реалізується й смислова форма діалогу. Проводячи соціально-філософський аналіз діалогу, Г. Бірюкова визначила дві його моделі: суб'єктивістську й об'єктивістську [6, с. 23–24]. Дослідницею запропонована оригінальна типологія діалогів, що базується на підставі соціального простору де, зокрема, важливу роль відіграє поділ на вертикальні (між «верхами» і «низами» в соціальній ієрархії), горизонтальні (між «рівними» за соціальним статусом) і внутрішні (з самим собою) діалоги [6, с. 18]. У суб'єктивістській моделі серед діалогічних відносин переважають горизонтальні діалоги, в об'єктивістській – вирішальну роль відіграють вертикальні діалоги. Функціонування діалогічних форм у межах зазначених напрямків сприймається крізь призму релігійної свідомості, основним атрибутом якої є спеціально культивованій морально-емоційний акт віри. Коли людина через власні переконання вважає, що Бога не існує, тоді людська активність, її воля та креативність відіграє вирішальну роль у житті суспільства чи окремого індивіда, тому в співвідношенні між Я й Іншим домінують горизонтальні діалоги, а комунікація в цілому є мережевою за своєю структурою. Віруюча людина переконана в існуванні об'єктивних, незалежних від її волі та свідомості законів, що визначають її діяльність, а також Бога як особистого творця цих законів. Сучасні теологи та релігійні філософи переконані, що вертикальний діалог як спілкування з Богом є головним екзистенціалом для особистості. Більше того, що для сучасних християнських теологів Трійця – це єдність трьох особистостей, для яких характерне існування в діалозі з іншим, у спілкуванні, яке передбачає «обмін існуванням» та «існування в іншому». А тому для християнина діалоги всередині церковних спільнот та міжконфесійні діалоги можуть існувати завдяки зустрічі з Богом як особливій події, що теж є діалогічною та може відкрити Бога як прадіалог Трьох. При цьому Трійця виступає взірцем діалогічності, ідеальною комунікацією, джерелом цінностей, а тому визначає норми комунікативного життя церкви як спільноти, формує ідеал відносин між церквами, і навіть задає соціальний ідеал солідарності. Згідно із сучасною теологією, діалог існує як подія, як дарунок, а тому не може бути повністю формалізованим. Діалогічні відносини із Богом не можуть бути ієрархізовані, але завжди є безпосереднім міжособистістним спілкуванням.

М. Бахтін доводить, що саме людське життя за своєю природою діалогічне. «Жити – означає

брати участь у цьому діалозі: сприймати, вслухатися, відповідати, погоджуватися та ін. У цьому діалозі задіяна вся людина й усе життя: очима, губами, руками, душею, духом, усім тілом, вчинками» [4, с. 310], тобто людина не просто живе в діалозі, а й живе ним, оскільки в процесі такого спілкування, яке є синонімом її справжнього буття, людина може повернутися до самої себе [3, с. 434]. Тому зрозуміти іншу людину можна лише через спілкування з нею діалогічно.

Важливою є концепція діалогу М. Бубера, який увійшов в історію світової філософії як мислитель, що по-новому, не класично поставив проблему «іншого буття» [35, с. 108]. На думку філософа, єство людини можна пізнати, з'ясувавши її ставлення до іншого буття, спілкування з людьми, коли осягнемо її діалогічну природу, її спроможність до буття з іншим. При цьому М. Бубер наполягає на рівноцінності Я і Ти. Він розкриває ідею «ставлення до іншого не як до ресурсу, а як до мети» [8, с. 74]. Отже, саме діалогічне мислення прогнозує наявність кількох рівних учасників. Без усвідомлення іншого як рівного діалог не буде продуктивним.

Діалог різних конфесій буде найбільш продуктивним у межах чіткої єдності, певного плацдарму для спілкування. Іншою умовою дієвого діалогу є переконаність у його результативності, тобто саме прагнення збагатитися досвідом інших. Отже, діалог можливий лише в атмосфері єдиного ціннісного простору та взаємної поваги. У сучасну епоху, з урахуванням особливостей міжконфесійних відносин, сформувався декілька підходів до розуміння діалогу. Зокрема, Є. Бистрицький зазначає, що «політика толерантності – регулятивний ідеал герменевтичної філософії» [7, с. 157]. Відомо, що розуміння має діалогічну основу і його можна досягти у сфері «між», тобто в конкретному спілкуванні між суб'єктами. Саме спілкування, котре ґрунтується на засадах толерантності, дає підстави одному учаснику акту комунікації відкритися перед «іншим» та створює умови, щоб й «інший» відкрився. Так учасники діалогу створюють спільну мову, уможливаючи досягнення порозуміння та згоди, а не підкорення «іншого» власній мірці.

Польський філософ А. Гжегорчик під діалогом розуміє інтеракцію, що включає декількох актів за участю всіх сторін діалогу. У такій формі поведінка однієї сторони викликає аналогічну відповідь іншої. І якщо в діях однієї зі сторін реалізується певна ціннісна позиція, наприклад, повага до кожної людини, то вона може бути сприйнята й іншою стороною [9, с. 58]. Так діалог переходить у конструктивне русло, а його результати втілюються на практиці. Відтак, лише в результаті розгляду й аналізу сторони діалогу можуть досягнути порозуміння. Як пояснює В. Лекторський, мова йде «про бачення в іншій позиції, системі цінностей, культурі не те, що неприйнятне моїй власній позиції, а те, що може допомогти мені у вирішенні проблем, які є не тільки моїми власними, але й проблемами інших людей та інших культур, інших ціннісних й інтелектуальних систем відліку. У

цьому діалозі не тільки окремі люди, але й культури можуть змінювати свою ідентичність» [11, с. 53].

У другій половині ХХ ст. особливо активно розвивалася теорія діалогу культур. Різні аспекти взаємовідносин між культурами ставали об'єктами досліджень науковців розмаїтих галузей знань, зокрема філософів, релігієзнавців, богословів, які розглядали культуру як форму спілкування. Діалог у цьому контексті поставав загальним гарантом людського взаєморозуміння. Культуру визначали як важливу складову діалогу, основу співіснування людей різних національностей.

Один із яскравих представників цього напрямку М. Бахтін зазначав, що «діалог» є основою для всіх визначень людського буття: «Бути – означає спілкуватися діалогічно. Коли діалог закінчується, усе припиняється. Тому діалог, по суті, не може й не повинен закінчуватися» [3, с. 434]. Якщо у розумінні М. Бахтіна діалог з'являється як діалог культурних епох (Античність, Середньовіччя, Новий час), то В. Біблер уточнює, що цей діалог стосується першооснов буття й мислення. Саме в його інтерпретації це діалог різних форм розуміння. В. Біблер зауважує, що європейський розум є діалогом «розуму єйдічного» (античність), «розуму, що причащається» (Середні віки), «розуму, що пізнає» (Новий час) і виникає у ХХ ст. як «особливе розуміння, у котрому здійснюється одночасне спілкування всіх історичних форм розуміння – діалогічного» [5, с. 14].

Діалогічне розуміння культури, на думку дослідника міжконфесійних відносин Л. Филипович, передбачає наявність спілкування на мікро- та на макрорівнях (персональному та соціально-історичному), що можливе в різних формах, зокрема через текст, через внутрішній діалог, у якому спілкування із самим собою постає розмовою з іншим, через зовнішні форми спілкування, коли носіями діалогічних ідей є живі люди, інституції. Але зміст і форма такого діалогу закладаються самою архітектонікою культури, її типом. Певним типам культури відповідають і певні типи соціально-ідеологічного спілкування, які характеризуються тими чи іншими світоглядними домініантами, стилем мислення, поведінковою моделлю, моральним імперативом, мовою, тощо. Усе це насамперед стосується діалогу релігій як культурного компендіуму, що формує й своє специфічне розуміння останнього [15, с. 160-163].

«Класична» модель діалогу була запропонована Платоном, оскільки, за його переконанням, істина здобувається в суперечці. Тому діалог для філософа вибудовується під час розмови, яка охоплює ключові питання та відповіді про предмет, який розглядається. Аристотель досліджував діалог на основі методу Платона, продовжуючи традицію, яку той започаткував, але доводячи, що істинне знання як результат діалогу має бути не просто відкритим, але і систематично вираженим у несуперечливих судженнях. Отже, «діалог» в античній Греції, який розпочав дослідження зазначеного феномену, трактували як метод установлення істини за допомогою питань і пошуку відповідей на них.

У період Середньовіччя об'єктом дослідження філософії стає внутрішній світ людини як складна система, що за рівнем організації поступається лише Богові. Людина гармонійно поєднала в собі душу й тіло, але розуміння душі мало богословський характер, який для більшості людей був складний для сприйняття. Діалог і надалі продовжував функціонувати як літературний жанр. Яскравими представниками діалогічного жанру цієї доби є Аврелій Августин, Юстин Філософ, Григорій Ниський, папа Григорій I.

У добу Відродження вперше закладено основи систематичного пізнання сутності феномену спілкування людини з людиною, формуються характерні ознаки спілкування як самоцінності, як способу реалізації справжньої людяності. Учені не лише вивчають спілкування, а й залучають до цього процесу сторонніх спостерігачів. Так вони з'ясовують, що спілкування є своєрідним засобом розкриття внутрішнього світу людини, його індивідуального «Я». У період Ренесансу повертається літературний жанр діалогу вже в оновленому вигляді, який пристосовується до нового стилю мислення. Отже, гуманізм доби Відродження, на відміну від середньовічного, визначає діалог як форму мислення, надаючи йому принципово нового значення.

Теологія до усвідомлення провідної ролі діалогічного мислення історично прийшла значно пізніше за філософію, фактично – лише під впливом сучасної філософії діалогу. Відомий фахівець у галузі міжконфесійного діалогу католицький професор Леонард Свідлер пояснює, що партнери в сучасному теологічному діалозі не прагнуть переконати один одного, а, навпаки, намагаються із симпатією вислухати співрозмовника й неупереджено зрозуміти його аргументи. Іншими словами, міжрелігійний діалог спрямований на взаємозбагачення і духовне зростання його учасників та виключає нав'язування чужих поглядів [14, с. 456]. Для нової парадигми перемога і самоствердження в процесі діалогу були абсолютно неприйнятні як мета. Властиве призначення діалогу вирішити наявну проблему або знайти шляхи порозуміння зникає. Сторони, які беруть участь у діалозі, зближуючи свої позиції з фундаментальних питань, формують відчуття «поразки» та «руйнування внутрішнього релігійного світу», що призводить до його припинення. На зміну приходить розуміння самостійної цінності процесу діалогу, що триває.

Важливим завданням є пошук можливих шляхів розвитку міжконфесійного діалогу, на основі яких відбувається гармонізація та оптимізація міжконфесійних і державно-церковних відносин в Україні. Вона сприяє формулюванню закономірностей, що мають на меті формування сучасної української моделі цих відносин. Залишаються відкритими питання про характер впливу міжконфесійного діалогу на націєтворчий, політичний та економічний розвиток держави, загальний стан суспільної моралі, стан взаємозалежності етнокультурної та геополітичної

належності громадян і їх взаємозв'язок із релігійними трансформаціями.

Міжконфесійні відносини можуть бути не лише діалогічними, але й конфліктними. В цілому міжконфесійний діалог виникає в тих ситуаціях, учасники яких усвідомлюють наслідки конфліктних процесів і намагаються їх вирішити за допомогою мирних переговорів. Значна кількість конфліктів між представниками різних християнських конфесій виникає на богословському ґрунті, з питань історичної спадщини чи майнових претензій. Але часом, існують ширші причини у політичній та геополітичній реальності. Більшість дослідників міжконфесійного діалогу констатують, що на розвиток конфліктності чи толерантності, впливають духовні, політичні, соціально-економічні, історичні, етнокультурні, релігійні, етнодемографічні фактори. Але всі ці чинники не є визначальними для виникнення конфліктів. Основа непорозуміння – у сприйнятті дійсності, у світоглядних основах людини, а не в об'єктивній реальності. На думку О. Красікова, він полягає в неупередженості під час оцінювання релігійного феномену, що вивчається [10, с. 7]. Науковець неупереджено відображає об'єктивні характеристики пізнаваного феномену.

Осміслення змісту історичних подій сприяло усвідомленню наявності своєрідних форм сучасних українських міжконфесійних і державно-церковних відносин, які передбачають перш за все справедливе й об'єктивне законодавство, дотримання правового порядку та функціонування судово-процесуального дискурсу й адміністративних норм. Сьогодні в Україні забезпечення свободи совісті та віросповідання привертає особливу увагу міжнародної спільноти. Фахівці зазначають високий рівень релігійної свободи, але одночасно наголошують на певних проблемних моментах законодавчого характеру в досліджуваній сфері. У зв'язку з цим державними органами влади здійснюються комплексні заходи, зокрема в законодавчій сфері, спрямовані як на забезпечення свободи совісті та віросповідання, так і на вирішення актуальних питань державно-конфесійних відносин. За словами О. Сагана, українська держава зробила багато кроків на шляху ефективного використання міжнародного досвіду ліквідації всіх форм нетерпимості й дискримінації на основі релігії та переконань, що сприяє становленню структур громадянського суспільства. Прийнято необхідні закони, котрі загалом відповідають міжнародному досвіду у вирішенні релігійних проблем. Однак соціальна напруга й політична нестабільність залишаються «атрибутами українського суспільства, не дають гарантії на незворотність досягнутих здобутків у сфері свободи совісті» [12, с. 253–254]. Завданням нового етапу розвитку державно-церковних відносин є формування партнерства релігійних організацій, держави та громадянського суспільства. Це партнерство повинно у повній мірі зберігати усі досягнення у сфері забезпечення свободи совісті та прав віруючих.

Реалії сучасного глобалізованого життя передбачають формування оптимальної моделі міжконфесійної та державно-церковної взаємодії, оскільки ми приречені в майбутньому жити в «єдиному домі», заклавши потужний фундамент міжкультурного та міжрелігійного спілкування. На думку П. Сауха, з якою ми погоджуємося, для того, щоб уникнути культурної та цивілізаційної конфронтації, мала б працювати єдина формула – «єдність світу і розмаїття культур» [13, с. 22]. Теорія мультикультуралізму обґрунтовує ідеали культурного плюралізму, гармонійного співіснування різних культур, їх рівності та однакового права на життя [13, с. 22]. Однак практичне втілення теорії мультикультуралізму засобами політики створило нові проблеми, які потребують негайного вирішення. Вважалося, що втілити в життя основні ідеї, пропоровані мультикультуралізмом, буде не складно, урахувавши формулу «єдності світу та розмаїття культур», однак виявилось, що реалізація цього задуму потребує до себе підвищеної уваги та філософського й концептуального осмислення.

Реалії сьогодення диктують перед українською громадськістю необхідність визначення власних моделей конфесійних і державно-церковних відносин. Тому одним із найважливіших завдань дисертації було моделювання та прогнозування найперспективнішої оптимальної моделі цих відносин з урахуванням внутрішніх і зовнішніх факторів.

Список використаних джерел

1. Академічне релігієзнавство : підручник для студентів вузів / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Арістова А. Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах : природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси : дис. на здобуття наук. ступеня доктора філ. наук : спец. 09.00.11 / А. Арістова. – К., 2008. – 418 с.
3. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского : литературная критика / М. М. Бахтин. 3-е изд. – М. : Худож. лит., 1972. – 471 с.
4. Бахтин М. Эстетика словесного творчества / М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
5. Библер В. От наукоучения к логике культуры : два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – М. : Политиздат, 1990. – 413 с.
6. Бирюкова Г. Диалог : Социально-философский анализ : диссертация доктора философских наук : 09.00.11 / Г. Бирюкова. – Иваново, 2000. – 285 с.
7. Бистрицкий С. Конфликт культур и философия толерантности / С. Бистрицкий // Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. – К. : «Політична думка», 1997. – С. 147–168.
8. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер; [Пер. с нем. Левиной М.И. и др.]. – М. : АСТ, 1999. – 590 с.
9. Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия / А. Гжегорчик // Вопросы философии. – 1992. – №3. – С. 54–71.
10. Красиков А. Методологические проблемы религиоведения / А. Н. Красиков. – М. : Академический проект, 2007. – 239 с.
11. Лекторский В. О толерантности, плюрализме и критицизме / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 1997. – №11. – С. 46–54.
12. Саган О. Забезпечення права на свободу совісті як базовий чинник розвитку громадського суспільства в Україні / О. Саган // 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. 247–254.

13. Саух П. Сучасні виклики глобалізованої епохи : суспільство і церква в пошуках відповідей / П. Саух // Україна і Ватикан : до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник. – К. : УАР, 2013. – С. 19–27.

14. Свидлер Л. Межрелигиозный диалог : истоки, проблемы, перспективы : Беседы с профессором религиоведения Университета Темпл, основателем и главным ред. журн. «Экуменическое исследование» Л. Свидлером / Беседу вел: М. Сергеев // Страницы. – 2000. – Т.5. – №3. – С. 452–461.

15. 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.

References

1. Academic religious studies: a textbook for university students / for sciences. ed. prof. A. Kolodny. - K.: The World of Knowledge, 2000. – 862 p.
2. Aristova A. Religious Conflicts in Transitional European Societies: Nature, Dynamics, Impact on Religious and Social Processes: diss. for the sciences. degree of Doctor of Phil. Sciences: Special. 09.00.11 / A. Aristova. - K., 2008. – 418 p.
3. Bakhtin M. Problems of Dostoevsky's Poetics: A Literary Critique / MM Bakhtin. 3rd ed. - M.: Art. Lit., 1972. – 471 p.
4. Bakhtin M. Aesthetics of verbal creativity / M. Bakhtin. - M.: Art, 1979. – 424 p.
5. Bibler V. From science teaching to the logic of culture: two philosophical introductions in the twenty-first century / V.S. Bibler. - M.: Politizdat, 1990. – 413 p.
6. G. Biryukova Dialogue: Social and philosophical analysis: dissertation of Doctor of Philosophy: 09.00.11 / G. Biryukova. - Ivanovo, 2000. – 285 p.
7. Bystritsky E. Conflict of Cultures and Philosophy of Tolerance / E. Bystritsky // Demons of Peace and Gods of War. Social conflicts of the post-communist era. - K.: "Political Thought", 1997. - P. 147-168.
8. Buber M. Two images of faith / M. Buber; [Trans. with him. Levina M. I. etc.]. - M.: AST, 1999. – 590 p.
9. A. Gzhegorchik, Spiritual Communication in the Light of the Ideal of Nonviolence / A. Gzhegorchik, // Questions of Philosophy. - 1992. - №3. - P.54–71.
10. Krasikov A. Methodological problems of religious studies / A.N. Krasikov. - M.: Academic project, 2007. – 239 p.
11. Lectorsky V. On Tolerance, Pluralism and Criticism / V.A. Lectorsky // Questions of Philosophy. - 1997. - №11. - P. 46–54.
12. Sagan O. Securing the right to freedom of conscience as a basic factor in the development of civil society in Ukraine / O. Sagan // Religious freedom: Freedom of religion and interreligious dialogue: global dimensions and local manifestations. Scientific Yearbook. According to the general editorship of Ph.D. A. Kolodny. - K.: UAR, 2011. - №16. - P. 247–254.
13. Sauh P. Modern Challenges of the Globalized Era: Society and the Church in Search of Answers / P. Sauh // Ukraine and the Vatican: before and after the Second Vatican Council. Scientific collection. - K.: UAR, 2013. - P. 19–27.
14. Svidler L. Interreligious Dialogue: Origins, Problems, Prospects: Conversations with Professor of Religious Studies at Temple University, Founder and Editor-in-Chief. . An "ecumenical study" by L. Swidler / Conversation was conducted by: M. Sergeev // Pages. - 2000. - T.5. - №3. - P. 452–461.
15. L. L. Filipov International experience of interreligious dialogue / L. Filipovich // Religion-World-Ukraine. Collective monograph in 3 books. Book I: Religion in the World of Cultural-Civilizational Dialogue. - K., 2010. - P. 153–164.

УДК 2-722.51

**ПИТАННЯ ІДЕАЛУ СОЦІАЛЬНИХ
ВІДНОСИН У ЙОАНА ЗІЗІУЛАСА**
**THE QUESTION OF THE IDEAL OF SOCIAL
RELATIONS IN JOHN ZIZIOULAS**

Кислий А. О.,

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

Kysliy A. O.,

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

Визначено актуальність вивчення питання ідеалу соціальних відносин у відомого православного теолога сучасності митрополита Пергамського Йоана Зізіуласа. З'ясовано, що у філософському та богословському колі ідеї митрополита Йоана відносять до числа найбільш впливових у вирішенні найважливіших питань, які сьогодні постають перед Церквою та православною спільнотою. Його вчення полягає в тому, що питання ідеалу суспільних відносин можна вирішити лише звертаючись до сучасних еkleзіяльних проблем в контексті живої реальності Церкви. Доведено, що значну увагу Йоан Зізіулас приділяє висвітленню особливостей існування особи у суспільстві, побудованого на основі Євхаристії як тайнства єдності спільноти та спілкування «одного» і «багатьох».

Ключові слова: ідеал, соціальні відносини, спілкування, євхаристія, євхаристійна спільнота, «один», «багато».

It is determined the relevance of the study the ideal of social relations in the well-known Orthodox theologian of the present day, Metropolitan John of Pergamon John Zizioulas. It has been found that in the philosophical and theological circles the ideas of Metropolitan John are among the most influential in addressing the most important issues that the Church and the Orthodox community are facing today. His teaching is that the question of the ideal of social relations can be solved only by addressing contemporary ecclesial problems in the context of the living reality of the Church. It is proved that John Zizioulas pays considerable attention to highlight the peculiarities of the existence of a person in a society built on the basis of the Eucharist as a sacrament of unity of community and communion of «one» and «many».

Keywords: ideal, social relations, communion, Eucharist, Eucharistic community, «one», «many».

Істотні зміни у всіх сферах суспільних відносин суттєво підняли інтерес до потреби переосмислення основоположних світоглядних теорій соціального ідеалу. Тенденції нинішнього розвитку релігії в Україні демонструють необхідність вивчення питання особливостей розуміння місця і значення православ'я у системі суспільних відносин. Природно, що в сучасних умовах становлення України як європейської цивілізованої держави питання ідеалу соціальних відносин, з огляду на можливий його вплив на формування українського громадянського суспільства, осмислюється з точки зору сучасної православної інтерпретації.

Найбільший внесок у створення оригінальної філософської теорії суспільного ідеалу зробили Бердяєв М., Булгаков С., Данилевський М., Кириєвський І., Новгородцев П., Соловйов В., Франк С., Хомяков О. Теоретичному осмисленню проблеми

ідеалу суспільних відносин в історії християнської думки присвятили свої роботи Введенський О., Зеньковський В., Лоський М., Трубецький Є., Флоровський Г. та ін. Різні аспекти побудови ідеалу суспільних відносин на основі християнських цінностей є об'єктом вивчення вітчизняних релігієзнавців, філософів, культурологів, соціологів, істориків: Андрущенко В., Бабія М., Богачевської І., Бойченка М., Бондаренка В., Єленського В., Здіорука С., Колодного А., Кочан Н., Кременя В., Любашенко В., Мариновича М., Недавньої О., Поповича М., Сагана О., Табачковського В., Филипович Л., Чорної Л., Чорноморця Ю., Шинкарука В. Яроцького П. та ін.

Заслужують на увагу вітчизняні філософсько-релігієзнавчі дослідження сучасної православної думки: Грицишин В., Іщук Н., Подорожного Ю., Шкіль С., Христокіна Г. Вони стверджують, що сучасна православна думка стає все більш оптимістичною в питанні оновлення соціальних відносин усіх християн та людей різних світоглядних переконань. Сучасне православне богослов'я переглядає ідеї культурно-релігійного співробітництва у розробці концепцій ідеалу соціальних відносин.

В українському поліконфесійному просторі, що переважно ідентифікується з православ'ям, великий інтерес у площині релігієзнавчих та богословських досліджень викликає творчість митрополита Пергамського Йоана Зізіуласа – теоретика, доктора богослов'я, професора і викладача догматичного богослов'я ряду університетів світу, радника Вселенського Патріарха.

Митрополит Йоан займається найбільш актуальними питаннями, які постають сьогодні перед православ'ям. У філософському та богословському колі його відносять до числа досить відомих і впливових православних теологів сучасності. Йоан Зізіулас є одним із найбільш цитованих авторів у зарубіжному богослов'ї. Значимість його поглядів визнають в українському релігієзнавчому та богословському середовищі як православні, так і представники інших конфесій. Теоретичні напрацювання та методологічні підходи Зізіуласа стають предметом наукових досліджень, а окремі положення викликають дискусії і навіть звинувачення в ересі. Останнє має глибокий слід впливу зі сторони Московського Патріархату як реакція на сучасне розуміння окремих богословських питань, зокрема помісності православної церкви та ролі Константинополького Патріарха. Критичні відгуки з'являються через хибне розуміння і помилковість інтерпретації думок грецького богослова в контексті динаміки розвитку сучасного православного богослов'я.

З середини 60-х рр. Йоан Зізіулас веде активну наукову богословську діяльність: публікує багато монографій, статей, що видаються різними мовами, виступає на конференціях з лекціями і бесідами. Всі його роботи – це плоди живого досвіду спілкування з Богом, плоди євхаристичного досвіду єпископського служіння. Основною його фундаментальною працею є

«Being as Communion: Studies in Personhood and the Church» (1985 p.) («Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви») [4], яку в православному богослов'ї називають найбільш значущою академічною роботою. Доповнює і конкретизує деякі положення книги «Буття як спілкування» і продовжує розвиток реляційної онтології книга *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church* (Спілкування та інакшість. Нові нариси про особистість та церкву) [2], що вийшла в 2006 р. Значна частина статей митрополита Йоанна Зізіуласа, присвячених богословським та церковним питанням, увійшла до збірки «Церква і Євхаристія» [3].

Звертаючись до аналізу богослов'я Йоана Зізіуласа слід вказати, що на формування його поглядів вплинули філософські та теологічні ідеї, сформовані в роботах Флоровського Г., Афанасьєва Н., Лоського В., Яннараса Х. Більшість його праць написані в контексті сучасної західної богословської проблематики. Такий інтерес пов'язаний із знайомством з творчістю Барта К., Раннера К., Гантона К., Конгара І., Тілліха П. Серед філософів ХХ ст. його цікавлять ідеї і теми, висвітлені Гайдеггером М., Сартром Ж.-П., Бубером М., Левінасом Е. Разом з тим сучасне прочитання праць Отців Церкви, переважно каппадокійців, дозволило звернутись до сучасних еkleзійних питань в контексті живої реальності Церкви. Як історично, так і теологічно він не тільки заслуговує на місце у просторі вирішення питань еkleзіології, а і його внесок залишається надзвичайно актуальним для всього християнського світу, в тому числі для Українського Православ'я. У своїх роботах він застерігає від односторонності богословських поглядів, що є небезпечним для православного богослов'я, якщо воно нехтує Святим Переданням, або істиною. Тому метою дослідження є аналіз проблеми ідеалу соціальних відносин на основі праць сучасного православного богослова митрополита Пергамського Йоана Зізіуласа.

Справжня заслуга Йоана Зізіуласа полягає в тому, що православне вчення не може підходити до питання суспільних відносин окремо від Церкви, яка була і залишається головною темою його творчих роздумів [1, с. 86-152]. При його розгляді мова йде про феномен Церкви як суспільної цілісності, де центральне місце займає Євхаристія [3; 4]. Для опису реальностей церковного життя як таїнства єдності та цілісності, він звертається до питання «євхаристійного зібрання». Служити Євхаристію неможливо без зборів, без тих, «хто зібраний на одне». Підстави стверджувати, що збори є першим і основним актом Євхаристії, він знаходить у Священному писанні й ранньохристиянських джерелах. Для Святих Отців давньої церкви (св. Ігнатія Антіохійського, св. Іринія Ліонського, свщмч. Кипріяна Карфагенського, прп. Максима Сповідника, прп. Анастасія Синаїта і ін.) поняття «збори» і означає саме Євхаристію. Крім того, для давньої церкви служіння Євхаристії насамперед розумілося як збори всього народу Божого, межі

якого визначаються поставленням на служіння через Хрещення і Миропомазання.

Хрещення є не лише символом Христа, а докорінним перетворенням індивіда на особистість, що через християнську спільноту входить в існування людини. «Хрещення як смерть і воскресіння во Христі означає рішучий відхід нашого існування від «істини» індивідуалізованого буття в напрямку істини буття особистісного. Аспект воскресіння у хрещенні, відтак, є не що інше, як входження у спільноту» [4, с. 114]. Отже, сутність хрещення постає не лише через особистість людини, а через нове народження в істині спілкування. Воно необхідне не просто як продовження роду істот, приречених на смерть, а для існування у спілкуванні – життя істинного. Входження існування Христа в «істинне життя» людини реалізується у спільноті, яка стає «стовпом істини» в екзистенційному сенсі, адже народжується як Тіло Христове і живе саме спілкуванням [4, с. 114-115].

Будова «євхаристійного зібрання» своїм корінням тяжіє до спільнот, які існували впродовж перших трьох століть. В його структурі відображалася «кафолічність» євхаристійної спільноти, серцем якої є ідея безумовної переваги єпископа в «кафолічній Церкві». «Христологічний характер кафолічності полягає у факті, що Церква є кафолічною не як спільнота, що прагне до певних етичних досягнень (відкритості, служіння світові тощо), але як спільнота, що переживає і являє єдність усього творіння, оскільки ця єдність становить реальність в особі Христа» [4, с. 162]. У Христі відбувається подолання всіх розділень і це, на думку Йоана Зізіуласа, «означає не тільки те, що людські прагнення до «сукупності», «відкритості» тощо не здатні створити кафолічність Церкви, але й те, що на суто історичному і соціальному рівні не існує такого плану, виконуючи який можна було б до кафолічності наблизитись» [4, с. 164].

Утворення «євхаристійного зібрання» повинно базуватись на основі літургійного діалогу. Літургія відбувається лише за участі мирян, які завдяки таїнству Хрещення та Миропомазання, займають своє місце у Церкві і мають своєрідну перевагу вступаючи в якості церковного народу. Саме таке зібрання, де кожна особистість, беручи участь у літургії, входить в певні взаємини один з одним, а не окремі індивіди не пов'язані між собою, наповнює людину та спільноту еkleзіологічним змістом. Важливою передумовою встановлення взаємозв'язків на різних рівнях під час літургії є присутність єпископа, священників і дияконів. Єпископ єднає свою Церкву з усім вселенським православ'ям, а пресвітери та диякони виступають зв'язуючою ланкою між предстоятелем і людьми. Ідеал Церкви завжди полягав і полягає в єдності та цілісності відносин в Ісусі Христі. Єпископа як символу Христа, якого оточують учні, з висвячення та юрисдикційної влади, що обумовлені літургійно й канонічно, слід розуміти як структурну частину конкретної спадкоємної спільноти, а не як окремого індивіда [4, с. 200].

Досліджуючи історичні та богословські передумови генезису і розвитку богословської методології

митрополита Йоана Зізіуласа, Солонченко А. підтверджує те, що «тільки при розгляді Євхаристії як одкровення Церкви в її ідеальній та історичній єдності, а єпископа, в першу чергу, як того, хто очолює євхаристійне зібрання, яке об'єднує Церкву Божу в просторі і часі, лежить діалектика «одного» і «багатьох» [7]. Між «одним» і «багатьма» має підтримуватися належне співвідношення – «одне» представлене через служіння єпископа, тоді як «багато» – іншими служителями та народом. Фундаментальний принцип православної еклезіології полягає в тому, що єпископ – «один» не може існувати без спільноти – «багатьох», відповідно, спільнота – без єпископа. Насамкінець, «один» і «багато» співіснують як два аспекти одного буття на всіх рівнях служіння: вселенському, помісному, місцевому. «Не існує такого служіння, яке б не потребувало інших служінь; жодне служіння не має повноти, всієї благодаті та сили, якщо воно не пов'язане з іншими служіннями» [4, с. 138-141].

Принциповою цінністю людини і суспільства в євхаристійній концепції є свобода. Зазвичай свобода розуміється як індивідуальний вибір людини між різними можливостями. Саме такий тип свободи виявляє у своїй структурі євхаристійна спільнота як свобода від поділу та індивідуалізації, як можливість прояву інакшості. Виходячи з цього Зізіулас говорить про можливість принципово нової концепції свободи. Основним її положенням є не необхідність постійного вибору між «так або ні», а лише рух постійного ствердження «так», котре «прирівнюється до євхаристійного «Амін» [4, с. 127]. Не можна говорити, що єдино можливий стан життя – це гріховне існування, що змушує людину шукати себе в різноманітних матеріальних об'єктах чи речах. Євхаристія містить істину, яка видається непридатною для життя в цьому світі, але натомість вона звільняє християнина від залежності від речей, які стають співучасниками події спілкування. Лише у спілкуванні людина є вільною. Відповідно і Церква, прагнучи бути місцем свободи, має створити такі умови, щоб всі об'єкти, в тому числі церковні, були істинним засобом вільного спілкування своїх її членів [4, с. 122-123].

Індивідуальне життя ставить перед людиною дилему: або свобода як любов, або свобода як заперечення. Безумовним виразом особи може бути й прагнення до останнього – до негативної свободи, що веде до спростовування її онтологічного змісту [4, с. 47]. Звертаючись до сучасної західної філософії, що занепокоєна проблемою Іншого, Йоан констатує, що в ній «продовжує домінувати самість, яка мислиться, що логічно передує Іншому» [2, с. 57]. І тому він із вдячністю підтримує провідних мислителів постмодернізму за проголошення ідеї «смерті самості», адже, звертаючись до біблійних текстів та черпаючи натхнення у грецьких отців, можна констатувати, що необхідність смерті самості – це біблійна вимога [2, с. 65].

Позбавлення себе не тільки всього зовнішнього, але і своєї самості це кінцева мета будь-якого

аскетичного подвигу, що полягає в досягненні любові, особливо любові до ворогів, яка доходить навіть до смерті за них, де найбільш повно проявляється обоження. Таким чином, основа аскетичного життя онтологічна, а не внутрішні психологічні переживання людини: «ми можемо справді бути собою лише в тій мірі, в якій ми іпостасуємось в Іншому, одночасно спустошуючи себе, з тим щоб Інший міг іпостасуватися в нас» [2, с. 106-107].

Аналізуючи роботи православного теолога, відомий релігієзнавець, богослов Чорноморець Ю. вважає, що щирі відносини воцерковлених людей із Богом відбуваються у досвіді смирення, переживання страждань і прийнятті Іншого. Сучасна православна громадськість, переживаючи події особистого та суспільного життя, спрямована до зустрічі з Іншим – Богом, як прийняття страждання розп'ятого Христа, що можливо завдяки любові, вільної від всякої раціональності, лише під час літургії та євхаристії [8, с. 10-11]. Цю позицію продовжує в своєму дослідженні Ішук Н.: «мислення Бога як абсолютно Інакшого кореспондується із сприйняттям інакшості братів у вірі та з необхідністю має призвести до толерування щодо інакшості, що сприяє не лише екуменічній взаємодії, а й діалогу християн із радикально інакшими – «належними світу» [5, с. 19].

Тому, на думку Зізіуласа, важливим є взаємозв'язок з Іншим (Бог) та інакшим (люди) поруч із собою у спільній літургії та після неї. «Євхаристія стверджує і освячує не тільки спілкування – вона освячує й інакшість. Саме тут відмінність перестав бути розподілом і стає благом» [2, с. 8]. Але слід вказати, що інакшість не повинна вести до поділу, вона може бути прийнятною лише тоді, коли веде до спілкування і єдності.

Євхаристія відбувається як зібрання всієї Церкви в одному місці й тому її не можливо уявити без події вільного спілкування. Церкви є не лише певною історичною даністю, але й певною суспільною інституцією, в якій вироблені чіткі принципи реалізації людських взаємовідносин як прообразу Божественного прийдешнього життя. Звертаючись до творчості Афанасія, Йоан Зізіулас доводить, що в контексті євхаристійного підходу до буття ідея спілкування має онтологічне значення – «спілкування належне не до рівня волі та дії, а до рівня сутності» [4, с. 86]. Тому спілкування розуміється як онтологічна категорія, що ототожнюється з істиною в історії християнського богослов'я. Істина та спілкування тотожні одне одному, адже спілкування не може бути додатком до буття, а буття уподібнюється спілкуванню. Таким чином, Йоан намагається вирішити складну богословську проблему застосування істини до людського існування. У своєму підході до істини він визнає первинність буття, що передує спілкуванню, але все ж спасіння залежить від ототожнення істини із спілкуванням [4, с. 101-102]. Ішук Н., звертаючись до робіт Зізіуласа, доводить, що найдосконалішою формою спілкування у прагненні пристосувати його до реалій сьогодення

та світовідчуття сучасної людини є діалог-спів-причастя [5, с. 19].

Однак, на думку Зізіуласа, є щось набагато важливіше, що обумовлює природу Церкви – це очікуване Царство Боже. Церква, що знаходиться в світі для християн є лише таємницею та образом майбутнього Царства. Реальність Церкви в її інституційному виразі є лише шляхом до Царства. Вся структура Божественної Євхаристії це таємниця того майбутнього, яким буде світ. Доктор екуменічного богослов'я, маріолог і філолог Ірена Сашко, досліджуючи творчість митрополита, називає такі аргументи зв'язку Євхаристії з есхатологією:

– Євхаристія – це зібрання розсіяного народу Божого у спільноті.

– Євхаристії передуватиме проходження через хрещення і аскетичний досвід покаяння і посту, який неодмінно має бути передумовою Євхаристії.

– Євхаристія – це динамічна реальність. У Літургії немає нічого статичного, у ній усе веде віруючих в Царство Бога.

– Божественна Євхаристія – це Жертва Пасхального Агня – Христа, Тіло і Кров якого приноситься «за багатьох», але в той же час ця Жертва є виконанням есхатологічної цілі будь-якої жертви.

– Євхаристія, в першу чергу, пов'язана з Днем Христового Воскресіння.

– Євхаристія є спомином майбутнього, тобто Другого Пришестя Христа, хоча починається зі спогаду Його страждань і Хресної Жертви [6, с. 157-158].

Отже, життя християнина зосереджене навколо євхаристії як подолання своєї біологічної тілесності і веде до становлення справжньої особистості, що черпає свою суть в бутті Бога і в тому, що вона сама буде в кінці часів. Завдяки євхаристії та євхаристійній спільноті Церква також є есхатологічною. Вона звільнена від природних та історичних обмежень, які є наслідком людського тілесного існування, й спрямована до майбутнього вічного життя в любові й спілкуванні [4, с. 22]. Отже, євхаристійній спільноті, яка служить Богові, властива не стільки темпоральна природа, як есхатологічна завершеність і «досконалість».

Квінтесенцію спасіння є вічне життя унікальної, неповторної і вільної особи на основі любові. Метою спасіння є те, щоб реалізація в Богові здійснювалася й на рівні особистісного людського життя. Особистість не слід розуміти у природних, психологічних або моральних поняттях та якостях, якими людина володіє чи набуває у житті. Навпаки, особистість мислиться не сама по собі як щось одиничне, але лише тому, що перебуває у відносинах [2, с. 274]. Таким чином, людина є «відкритість буття», що полягає у русі, прагненні до комунікації. Саме у взаємодії – спілкуванні відбувається реалізація свободи, що має екстатичний характер як подолання кордонів обмеженості індивіда. Людина знаходить свою виняткову особистісність у відносинах і за допомогою відносин, які конституують буття Христа. У Христі людина

реалізує і свою особистісність, що є підставою її буття в онтологічному сенсі [2, с. 311].

Не менш важливою богословською проблемою постає співвідношення між любов'ю та істиною. Людина в індивідуальному існуванні тісно пов'язана з природою та речами і тим самим обмежує себе в досягненні взаємодії між спілкуванням і любов'ю, адже вона можлива лише після пізнання «об'єкта» своєї любові. «Інший» у формі чи то «особи», чи то «речі», присутній як об'єкт знання ще до того, як встановлюються будь-які відносини спілкування. Знання передує любові, а істина передує спілкуванню. Любити можна лише те, що знаєш, бо любов походить від знання» [4, с. 104-105]. Така взаємозалежність між любов'ю і знанням часто демонструє невідповідність між думкою й людською життєдіяльністю. А оскільки знання існує апіорі й передує любові, людина отримала можливість мати свою думку, яка не узгоджується з дією і веде до підміни істин, що є небезпечним для нинішнього і майбутнього її існування.

Митрополит Йоанн розглядає Церкву як корпоративну Особистість Христа, що побудована на взаємозв'язку «багатьох» і «Одного». «Багато» завдяки Євхаристії об'єднуються і формують не щось абстрактне одне, а саме «Одного Господа». В цьому взаємозв'язку «багатьох» і «Одного» долаються всі природні і соціальні відмінності. Неприпустимим митрополит вважає служіння окремих літургій для дітей, учнів, представників якоїсь окремої професії чи нації, тому що це порушує єдність Церкви. На євхаристійному зібранні не повинно бути ніякої дискримінації, піднесення або обмеження за національною, статевою, соціальною, віковою чи культурною ознакою. У багатьох сучасних плюралістичних суспільствах, де присутній не один культурний елемент, місіонерська активність Церкви повинна спрямовуватись на використання спільних культурних цінностей у проповідуванні Євангелія. Адже Церква ніколи не буде цілісністю, протиставляючи себе до інших, вона не є якоюсь новою спільнотою поряд з іншими. Інші спільноти не є не пов'язаними з Євхаристією, хоча їм і бракує елементу кафолічності, але вони є можливим розширенням реальності Церкви [4, с. 259-260].

Звертаючись до сучасних актуальних проблем, Зізіулас вважає, що в лоні православної Церкви продовжує зберігатися «дух християнства», адже вона як богословська, так і канонічно на відміну від Західної Церкви, не мала зустрічі з клерикалізмом, антиінституціоналізмом, п'ятдесятництвом тощо. Але теперішня ситуація в Православ'ї все більше не відповідає істинному балансу між «одним» і «багатьма», причиною такого порушення є те, що цей «один» не діє чи навіть взагалі не існує, а іноді через те, що «один» чи «одні» не зважають на «багатьох». Сучасне Православ'я в теоретичному та практичному вирішенні соціальних питань все більше тяжіє до західної культури. Відповідно, нагальні проблемами Західної Церкви зрештою стануть і перед православ'ям. Відтак, їх

окреслення і вирішення неминуче приведе Церкву в екуменічну площину. Лишаючись вірними власній ідентичності новим об'єктом екуменічних дискусій для християн повинна стати онтологія спілкування, що є надзвичайно важливим для майбутнього всього християнства і повинна бути умовою самого існування Церкви [4, с. 142-143].

Православне богослов'я повинне мати справу також із правильним балансом між есхатологією та історією. Воно не повинне забувати, що Церква існує не для самої себе, а для світу. Тому інтенсивний зв'язок між церковною громадою та сучасним плюралістичним суспільством є однією з першочергових сфер діяльності Церкви. Процеси глобалізації та секуляризації засвідчують, що Православна Церква не зможе змістовно й ефективно здійснювати свою місію в сьогоднішньому світі без тісних відносин зі світськими структурами, без переоцінки нинішньої ситуації, без зустрічі з сучасністю. При цьому Церква повинна, зберігаючи оригінальність своєї доктрини, що піднімається над суспільним процесом, скористатися будь-якою можливістю, щоб забезпечити свою присутність в сучасному суспільстві.

Вся організація земної Церкви, її єдність заснована на богослужінні. У межах кожної Церкви реалізується вся повнота літургійного життя. Всі віруючі люди за допомогою свого пастиря, а священники – за допомогою свого єпископа, беруть участь в соборному бутті і житті Церкви. Відстежуючи сучасні проблеми церковного життя, Зізіулас стурбований тим, що літургія для багатьох втратила значення основоположного богослужіння. Літургія не тільки відходить на другий план, але й обростає додатковими наслідками: скороченням, молебнями, панахидами тощо, які вкарбовуються у свідомість віруючих часто притіняють сутнісний характер Євхаристії. Для багатьох радість участі у богослужіннях добового кола стає зачаруванням красотою біблійних елементів богослужіння. Причастя, що тісно пов'язане з говінням і покаванням, стало рідкісним, а для більшості воно замінюється антидором. Разом з тим, без відповідної моральної основи механічне введення повсякденного причащення створить для мирян духовну небезпеку невірною підходу до св. Таїнства.

Митрополит Йоан занепокоєний тим, що сьогодні відчувається згасання євхаристійного розуміння Церкви. Він справедливо зазначає, що про Євхаристію сьогодні можна говорити не як зібрання «разом», а скоріше про «розпорощення віруючих» [3, с. 220.]. Індивідуалістичне та споживацьке ставлення до Євхаристії, витіснення її обрядом і ідеологією веде до нехтування справжньої природи Церкви і Євхаристії. У «євхаристійному зібранні» всі, як предстоятель, так і миряни, є учасниками служіння. Відсутність повноти зібрання не тільки адміністративно, а й духовно, містично на богослужінні (єпископа, кліру і народу) порушує упорядкованість життя Церкви. Досить часто мирянин, стаючи споглядачем, а єпископ адміністратором Церкви

чи начальником над духовенством, перестають бути живими носіями церковної спільноти. Цілком очевидним є те, що особливу роль у цьому процесі має виконувати єпископ, а Церква повинна відновити практику особистого керівництва зборами єпископом.

Церква потрібна для того, щоб здійснювати Євхаристію. Вона стає самою собою, наповнює громаду еклезіологічним змістом тільки тоді, коли відбувається Божественна Літургія. Тому відродження євхаристичного зібрання Йоанн Зізіулас пов'язує здебільш з виправленням літургійної практики. Її основою повинна стати справжня катехизація, що буде відбуватися не тільки через просвітництво, а й навчання догматичного і богословського значення Хрещення і Євхаристії. Вона повинна полягати в досвіді християнської віри і відродження суспільного та братнього виміру церковного життя, духовної і вільної єдності вірних. Найбільш перспективними шляхами буде сприяння зростанню якості життя тих, з кого складаються збори. Особистість виникає і розвивається як суб'єкт та об'єкт комунікації з іншими. Індивідуальні життєві ідеали людини знаходяться в тісному зв'язку зі смислами суспільного буття. Релігійна особистість при взаємодії з іншими людьми через досвід добротної власного життя може, реалізуючи християнські принципи та переконання, впливати на поведінку як певного індивіда, так і спільноти. Тому православне богослов'я повинне зробити належні висновки. Особливо це стосується так званих «консервативних» православних богословів, серед яких панує думка, що вчення Церкви є щось «недоторканне», це перетворює його «на скам'янілі реліквії минулого», і тому поглиблює прірву між історичною та есхатологічною перспективами Церкви. Дослідження євхаристійних основ ранньої Церкви вказують на те, що її вчення радше слід розуміти як «віру, передану святим», що неодмінно, знову і знову сприймається свідомістю в нових формах досвіду і з постійною відкритістю у майбутнє [4, с. 193].

Отже, творчість філософа, богослова митрополита Йоана Зізіуласа веде до оновлення системи сучасного православного бачення суспільних процесів, що свідчить про подолання релігійного консерватизму у відображенні світоглядних реалій сьогодення. Питання ідеалу соціальних відносин Йоан Зізіулас вирішує, звертаючись до сучасних еклезіяльних проблем в контексті живої реальності Церкви, побудованої на основі Євхаристії як таїнства єдності і цілісності, що є передумовою спілкування у євхаристійній спільноті, якій властива есхатологічна завершеність. Для сучасного православного богослов'я умовою самого буття Церкви і суспільства та всього майбутнього християнства повинна стати онтологія спілкування.

Список використаних джерел

1. Вольф М. 2012. По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы. Пер. с англ. О. Розенберг. Черкассы: Коллоквиум. 400 с.

2. Зизиулас, И. 2012. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. *Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»)*. М.: Издательство ББИ. 407 с.
3. Зизиулас, И. 2009. Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии. *Пер. с греч. Иером. Леонтия (Козлова). Богородице-Сергиева Пустынь*. 332 с.
4. Зизиулас, Й. 2005. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви. *Пер. з англ. К.: Дух і літера*. 276 с.
5. Іщук, НВ. 2019. Сучасна православна теологія діалогу: філософсько-релігієзнавчий аналіз: *автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11. Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова*. Київ. 40 с.
6. Сашко И. 2016. Тайна Евхаристии в богословии митрополита Иоанна Зизиуласа. *Roczniki teologiczne. Tom LXIII. zeszyt 7*. [online] Доступно: <http://dx.doi.org/10.18290/rt.2016.63.7-13>
7. Солонченко А. Исторические и богословские предпосылки генезиса и развития богословской методологии митрополита Иоанна (Зизиуласа). [online] Доступно: https://azbyka.ru/otechnik/loann_Ziziulas/istoricheskie-i-bogoslovskie-predposylki-genezisa-i-razvitiya-bogoslovskoj-metodologii-mitropolita-ioanna-ziziulasa/
8. Чорноморець, Ю., 2013. Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу. *Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск III. Християнська теологія і сучасна філософія. ВНТУ. Вінниця*. с.8-14.

References

1. Volf M. 2012. Po podobyiu Nashemu. Tserkov kak obraz Trojtsy. *Per. s anhl. O. Rozenberh. Cherkassy: Kollokvyum*. 400 s.
2. Zyzyulas, Y. 2012. Obshchenye y ynakovost. Новые очерки о личностy y tserkvy. *Per. s anhl. (Seryia «Sovremennoe bohoslovye»)*. М.: Yzdatelstvo BBY. 407 с.
3. Zyzyulas, Y. 2009. Tserkov y Evkharystiya. Sbornyk statei po pravoslavnoi эkklesyolohyy. *Per. s hrech. Yerom. Leontyia (Kozlova). Bohorodytse-Serhyeva Pustym*. 332 s.
4. Ziziulas, Y. 2005. Buttia yak spilkuvannia. Doslidzhennia osobystisnosti i Tserkvy. *Per. z anhl. K.: Dukh i litera*. 276 s.
5. Ishchuk, NV. 2019. Suchasna pravoslavna teolohiia dialohu: filosofsko-relihiieznavchyi analiz: avtoref. dys. ... d-ra fil. nauk : 09.00.11. Nats. ped. un-t im. M. P. Drahomanova. Kyiv. 40 s.
6. Sashko Y. 2016. Taina Evkharystyy v bohoslovy mytropolyta Yoanna Zyzyulasa. *Roczniki teologiczne. Tom LXIII. zeszyt 7*. [online] Dostupno: <http://dx.doi.org/10.18290/rt.2016.63.7-13>
7. Solonchenko A. Ystorycheskye y bohoslovskye predposylky henezysa y razvytyia bohoslovskoi metodolohyy mytropolyta Yoanna (Zyzyulasa). [online] Dostupno: https://azbyka.ru/otechnik/loann_Ziziulas/istoricheskie-i-bogoslovskie-predposylki-genezisa-i-razvitiya-bogoslovskoj-metodologii-mitropolita-ioanna-ziziulasa/
8. Chornomorets, Yu., 2013. Teolohichne povernennia do tradytzii na pochatku tretoho tysiacholittia yak shliakh vidkrytosti ta dialohu. *Filosofska dumka. Sententiae. Spetsvypusk III. Khrystyianska teolohiia i suchasna filosofii. VNTU. Vinnytsia*. s.8-14.

УДК 1 (091) 167.2

**ФІЛОСОФСЬКА СПЕЦИФІКА
АНГЛО-УКРАЇНСЬКОГО ПЕРЕКЛАДУ
ПЕРШОДЖЕРЕЛЬНИХ ТЕКСТІВ**

**PHILOSOPHICAL TRAITS
OF THE ENGLISH-UKRAINIAN
TRANSLATION OF ORIGINAL TEXTS**

Ковтун Л. В.,

здобувач вищої освіти третього освітньо-наукового рівня, аспірант кафедри філософії і педагогіки Національний технічний університет «Дніпровська політехніка» (Дніпро, Україна),
e-mail: fs.libri@gmail.com;
ORCID <http://orcid.org/0000-0001-8116-0687>

Kovtun L. V.,

third-level higher education student, postgraduate student of the Department of Philosophy and Pedagogy National Technical University «Dniprovsk Polytechnic» (Dnipro, Ukraine),
email: fs.libri@gmail.com
ORCID <http://orcid.org/0000-0001-8116-0687>

Стаття розглядає особливості автентичності та інтерпретації сенсів філософських текстів під час перекладу першоджерел з англійської мови українською. Надано методологічне визначення проблеми мови та мислення, обґрунтовано специфіку інтерпретаційних тлумачень, експліковано практичні аспекти англо-українського першоджерельного перекладу. Окреслено перспективи розвитку напрямку.

Ключові слова: природна мова, філософська мова, мова і мислення, розрив в роз'ясненні, інтерпретація, переклад.

The article deals with the peculiarities of authenticity and interpretation of the meanings of philosophical texts when translating English original texts into Ukrainian. A methodological definition of the problem of language and thinking is given, the specifics of interpretative explications are justified, the practical aspects of English-Ukrainian primary source translation are explained. Prospects of further development of the research are outlined.

Keywords: natural language, philosophical language, language and thinking, explanatory gap, interpretation, translation.

Актуальність та постановка проблеми. Одним з аспектів впливу набутих сучасним соціумом рис на формування української філософської думки стало використання англійської мови на світовому рівні не лише у якості інструменту повсякденної міжнародної комунікації, а й для ведення наукової діяльності. Загальноновизнаними мовами філософії були грецька, латина, італійська та німецька. Більшість фундаментальних праць та філософських першоджерел створені саме цими мовами. Але мова філософських творів на сучасному етапі не обмежується кордонами використання тієї чи іншої природної мови (мови міжособистісного спілкування) і прагне до фаховості, а, відповідно, мова спілкування співіснує з мовою філософії як науки, зі своїм спектром спеціальних понять необхідних для висловлення широкого спектру сенсів та смислів. Сучасна філософська дослідницька комунікація прагне синтезувати лінгвістичну специфіку філософських понять історично створених на найбільш поширеному в філософії мовному контексті та звести до сучасної

мови міжнародного наукового спілкування, якою виступає англійська. В зв'язку з цим, особливо гостро постає проблема перекладу філософських текстів та першоджерел на національні мови, зокрема українську, враховуючи різницю мовних груп та інших розбіжностей в передачі смислового контенту філософського тексту.

Аналіз останніх перекладознавчих досліджень і публікацій. Вивчивши класифікацію подану в перекладознавстві з'ясуємо, що філософська мова має назву «субмова філософії» і належить до фахових мов субкласу соціальних наук, яка характеризується найвищим рівнем абстрактності [9, с. 105].

Як зазначає Н. Кудрявцева, «першорядним завданням при перекладі філософського твору є, по-перше, виявлення термінологічного каркасу конкретного філософського твору і, по-друге, збереження і реконструкція цього каркасу в тексті перекладу. У випадку філософії це завдання, цілком вирішуване стосовно будь-якої іншої фахової мови, ускладнюється саме тим, що, окрім використання загальноприйнятих термінів, кожний автор філософського тексту створює свою власну мову відповідно до нових смислових просторів та рефлексивних тлумачень [11, с. 223].

О. В. Гарусова висловлює переконання, що стиль перекладу (буквальний чи вільний) переважно залежить від жанру оригіналу. Так, автор демонструє перебіг історичного формування перекладацьких традицій і зазначає, що лише в XV ст. в Європі на перший план виходить тенденція адаптації перекладу до лінгвістичних і культурних цінностей культури, що приймає текст. XVI ст. відзначилося «покращенням» перекладів задля задоволення реципієнта за рахунок прибирання або редагування фрагментів першоджерела, які не подобались перекладачу. При цьому перекладач прагне адаптувати оригінал своєї культури. В той же час існувала абсолютно протилежна описаній позиція пов'язана з прагненням перекладача передати особливість та унікальність першоджерела та познайомити читача з відмінною для нього культурною ситуацією. Лише в XVII ст. точність перекладу більше не сприймали як буквальный переклад кожного слова і почали розглядати як максимально можливу передачу змісту оригіналу. Хоча, зокрема в Англії, в цей період переважали вільні переклади грецьких та латинських класичних творів, що пояснювалося прагненням не стільки перевершити автора першоджерела за змістом, скільки передати через переклад саме енергетику та натхнення автора [8, с. 150].

Ентоні Пім, австралійський вчений, найбільш відомий своїми роботами з перекладознавства, став одним з перших, хто висловився щодо доречності перенесення акценту перекладу тексту на перекладачів як особистостей. Для нього переклад – форма керування ризиками, а не боротьба за збереження еквівалентності. Згідно його гіпотези, перекладачі можуть бути членами професійних міжкультур, які працюють в умовах нашарування

культур, де на меті є просування довготривалої міжкультурної співпраці. Одна з функцій перекладу – залучення культури меншин до більш широких культурних систем з потенційною можливістю впливу та змін в цих широких системах [1, с. 42].

Що стосується перекладу англomовних носіїв першоджерельної філософської думки українською, то питання видається вкрай актуальним, адже, як вже зазначалося нами раніше [10, с. 4-5], мовна відповідність багатьох філософських понять в українській культурі або відсутня взагалі, або не є загальноприйнятною серед філософів. Перекладач стикається з ситуацією відсутності мови якою перекладається твір. Тому подекуди переклад українською мовою перетворюється на процес створення української філософської мови.

Крім того, як зазначає О. Юркевич, вивчаючи проблеми сучасної філософської герменевтики, на сьогодні заохочуються будь-які більш-менш вдалі спроби перекладу, що суперечить класичному розумінню перекладу як елітарного мистецтва, яким займалися найбільш освічені особистості. Автор пов'язує це з «розвінчанням утопічної ідеї адекватності перекладу, можливості відкриття в процесі перекладацької діяльності єдиного змісту тексту». Саме «криза очікування ідеального перекладу, з одного боку, загострила питання про реалістичність перекладацьких намірів, а з іншого боку зробила ймовірною реалізацію можливості збиткового (поганого) перекладу» [13, с. 249]. Розуміння важливості опрацювання першоджерельних англomовних філософських текстів породжує постійний «інформаційний голод» щодо читання творів природною для українського реципієнта мовою, що слугує певним виправданням читанню не завжди якісно перекладених текстів. В той же час, спостерігається відчуття постійного інформаційного відставання в області філософського світорозуміння і розробки філософської методології.

В цьому контексті доречно звернутися до висловлювання Е. Піма, де він говорить про те, що «Якщо перекладач бачить лише один варіант перекладу, то немає про що говорити; не потрібно жодної філософії. Якщо ж він розмірковує над двома чи більше рішеннями, то варто почати обговорення.» [8, с. 42].

Мета даної статті полягає у визначенні специфіки перекладу англо-українських філософських текстів відповідно до концептів філософії мови.

Досягнення означеної мети досягається шляхом вирішення наступних завдань: обґрунтування специфіки інтерпретаційних тлумачень; методологічного визначення проблеми мови та мислення, визначенні практичних аспектів англо-українського першоджерельного перекладу, окресленні перспективи розвитку напрямку.

Переклад чи інтерпретація. Нажаль, перекладачі не можуть через культурні та історичні відстані мислити та інтерпретувати філософські тексти однаково. Тому і постає питання про збереження сенсів під час перенесення

філософської думки з одного мовного простору в інший.

Щоб зрозуміти наскільки «вільним» є переклад з англійської мови українською саме творів філософської тематики, спробуємо порівняти деякі буквальні значення, які можна побачити за лексичними та граматичними конструкціями, які використовують обидві мови. Звернемося до «Філософського енциклопедичного словника» у передмові якого зазначається, що «ФЕС не дотримується жорсткої нормативності в поданні змісту філософських термінів, в трактуванні філософських вчень, напрямів, течій; не претендує на однозначні оцінки інтелектуальних здобутків видатних постатей історико-філософського процесу. В багатьох статтях ФЕС поряд із загальноприйнятим, усталеним тлумаченням дається авторське бачення або розуміння філософського терміну, вчення, події тощо, чим реалізується принцип плюралізму мислення. Тому між окремими статтями можливі розбіжності, наявність альтернативних чи суперечливих думок. Такі статті подаються як авторські з відповідними підписами.» [6, с. IV].

Щодо довідкових матеріалів, якими користувалися укладачі словника для уточнення висвітлення персоналій та окремих термінів світової філософської думки: The Encyclopedia of Philosophy. - Editor in Chief Paul Edwards. - Macmillan Publishing Co. - N.Y.; London. - Vol. 1 - 8. - 1972; The Encyclopedia of Philosophy. - Supplement. - Editor in Chief Donald M. Borchert. - Macmillan Reference USA. - Simon & Schuster Macmillan. - N.Y., 1996; Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought. By W. L. Reese. - New Jersey: Humanities Press Inc. - 1980; Современная западная философия/Словарь. - Москва, 1998; Новая философская энциклопедия. В 4 т. - Москва: "Мысль". -2000 [6, с. V]. Тобто під час укладання словника відбувався переклад (або інтерпретація) англomовних першоджерел українською. То ж питання розуміння і сприйняття тексту філософського змісту подекуди проблемні і потребують більш детального вивчення.

Тож в чому полягає відмінність перекладу від інтерпретації? Власне переклад передбачає відтворення першоджерела засобами іншої мови із збереженням єдності змісту і форми. Задля досягнення цієї єдності відтворення ідейного змісту оригіналу відбувається цілісно в характерній для нього стилістичній своєрідності але вже на іншій мовній основі. При цьому «шлях до досягнення такої єдності не лежить через встановлення формальних відповідників. Зіставлення засобів різних мов, навіть найбільш віддалених, можливе лише шляхом зіставлення функцій, які виконують різні мовні засоби. Звідси точність перекладу полягає у функціональній, а не формальній відповідності оригіналу» [16].

Поняття інтерпретації пов'язано з дослідницькою діяльністю, спрямованою на «тлумаченням змістової, смислової сторони літературного твору на різних його структурних рівнях

через співвіднесення з цілістю вищого порядку. Смісловий зміст досліджуваного літературного явища в інтерпретації виявляється через відповідний контекст на фоні сукупностей вищого порядку» [17].

Для прикладу звернемося до статті А. Леонова, в якій він вдається до спроб тлумачення та інтерпретації філософського поняття *mind*, яке не має абсолютного синоніма в англійській мові, а українською може перекладатися як «розум», «дух», «душа», «свідомість», «психіка», «ментальне» тощо. В англійській мові використання поняття відбувається суто інтуїтивно та контекстуально, що додає плутанини під час пошуку українського відповідника, який не буде кожного разу однаковим і буде залежати знову ж таки від контексту [12, с. 51-52].

Зважаючи на вищевикладене та беручи до уваги відмінності форм лінгвістичного мислення та специфіку мов (англійська має менше синонімів на відміну від славянських мов), складність висловлення філософської думки природною мовою та критика останньої виглядають обґрунтованими, адже аналітична філософія на своєму ранньому етапі орієнтувалася на мову науки, вільну від неточностей та багатозначності природної мови. Лише в лінгвістичній філософії Л. Вітгенштайна пізнього періоду з'являється розуміння, що штучні мови не здатні вирішити всі проблеми людського пізнання, а тим більше філософії, і саме людська природна мова є найбільш потужним інструментом пізнання.

Це бачення доповнюють прибічники структуралізму, які розглядають мову як систему знаків, які утворюють «вторинні знакові системи», що не завжди враховують культурологічну складову [5, с. 5].

Філософія і мова. Герменевтика Г.–Г. Гадамера подає мову як єдину мову людської свідомості. Мова – це середовище, в якому існує людина. Всі висловлювання мають діалогічний характер. Тобто сенс висловлювання визначається відповіддю на поставлене запитання. Задача герменевтики розкрити цей сенс. Одна з задач філософії – пошук мови, здатної висловити нові смисли, які виникають у культурі. Тобто, філософія фактично формує свою мову, спрямовану не на передачу інформації, а на формулювання сенсів [5, с. 6].

То що ж таке мова з точки зору філософії? Мова - це знакова система довільної природи, за допомогою якої здійснюється людське спілкування на різних рівнях комунікації і трансляції, включаючи операції мислення, надбання, зберігання, перетворення і передачі повідомлень (сигналів, інформації, знань) і пов'язаних процесів. Мова також є універсальним засобом об'єктивної дійсності як в індивідуальному, так і в суспільній свідомості, виступаючи в якості первинної, найбільш природної основи репрезентації світу. Як багатоаспектний феномен мова виступає предметом вивчення різних теоретичних дисциплін: логіки, лінгвістики, семіотики, психології (психо-лінгвістики), соціології (соціолінгвістики), культурології та інших [4].

З цього визначення можна зробити висновок, що мова існує як достатньо незалежна одиниця, використання якої зумовлено тими чи іншими обставинами. Про це достатньо точно говорить Л. Вітгенштайн, вводячи поняття «мовної гри» на позначення мови і діяльності [7, с. 95], маючи на увазі, що значення не може бути однобоко визначено в межах певної метамовної системи. Також мовні ігри, з яких складається філософська комунікація, розглядаються Л. Вітгенштайном як спрощені, ідеалізовані моделі використання слів, послідовне ускладнення яких відображає динаміку мови. До того ж, зазначається наявність соціокультурного аспекту ігор, відображеного в понятті форм життя.

Л. Вітгенштайн вбачає, що виникнення більшості філософських проблем виникають безпосередньо з мови: «Філософська проблема має форму: «Я не можу добре зрозуміти»» [7, с. 139].

Адже мова перекладача обмежується його досвідом, який реалізується лише через вже існуючі слова, що не виключає наявності «розриву в роз'ясненні» (про який, доречі прийнято було говорити лише під час опису нових явищ в фізиці). Лінгвісти «запозичили» цей термін для опису реалій, які переносяться з однієї мови в іншу і не мають прямих відповідників в силу відсутності самих реалій в культурі. Тобто ми не можемо сказати того, чого ми не можемо помислити. Відповідно, якщо перекладач не оперує словом на рівні першоджерельних філософських текстів, говорити про збереження смислів в межах запропонованого в результаті перекладу змісту, вкрай складно.

Мова і філософське мислення. Звертаючись до визначення поняття «мислення», з'ясуємо, що це є вища форма активного відображення об'єктивної реальності, яка полягає у цілеспрямованому, опосередкованому і узагальненому пізнанні суб'єктом суттєвих зв'язків і відносин предметів і явищ, в творчому створенні нових ідей, в прогнозуванні подій і дій. Виникає і реалізується в процесі постановки і рішення практичних і теоретичних проблем [14].

Таким чином, співвідносячи поняття «мови» і «мислення», можна побачити надзвичайно тісний взаємозв'язок між процесами мислення та використанням мови. Мислення має ознаку дискурсивності та понятійного визначення на відміну від, наприклад, естетичного відчуття, де залучаються образи поняття, метафори. Але ж для філософської мови характерна й наявність чіткого категоріального апарату (якій має зберігатися в оригінальних транскрипціях чи кальках) й образно-символічність висловлювання. Це й вносить складнощі в переклад. Відповідно, якщо досвід перекладача є недостатнім для сприйняття інформації, він може й не побачити ту «мовну гру», яка відбувається в першоджерелі, з яким він працює.

Варто також зауважити неоднозначність природи мови і мислення. В процесі мислення автор не працює з предметами матеріального світу.

Тобто, всі речі та поняття, які автор може помислити існують, але в той же час вони уявні. Така сама ситуація відбувається і в мові. Називаючи той чи інший предмет, кожен перекладач може уявити його собі по-своєму, згідно власного досвіду.

Що ж трапляється у разі змін реалій матеріального світу? Змінюючи спосіб мислення, сприйняття речей, в мові виникає необхідність до змін згідно нових потреб актуалізації дійсності. Це може траплятися шляхом розширення семантичного поля певних лексичних одиниць або виникнення нових, що потребуватимуть певного часу для усталення в мовленні.

Практичні аспекти сучасного англо-українського перекладу. Найяскравішим прикладом розвитку та змін, які відбуваються в межах сучасної мовної системи, може стати англійська мова, яка будучи мовою міжнародного спілкування саме за кількістю носіїв у світі, а не приналежності до територій, де англійська мова є лише державною, спонукає до постійного розширення словникового запасу, зокрема за рахунок соціального та культурного впливу «не носіїв» мови на понятійний апарат існуючого в англійській мові вокабуляру. Для порівняння - Оксфордський словник англійської мови нараховує близько 600 тис. слів, а Словник Вебстера — 475 тис., але серед них велика частка архаїчних слів та величезний об'єм технічних термінів, а в 2017 році електронний ресурс The Global Language Monitor оголосив про перетин мільйонної межі слів, що існують сьогодні в англійській мові [18].

Згідно з словником Національної Академії Наук України, сучасна українська мова нараховує близько 256 тисяч слів, що приблизно вчетверо менше словникового запасу, використовуваного англійською мовою.

Яким же чином можна зберегти сенс англомовного оригіналу під час його перекладу українською? Як визначити який вислів з синонімічного ряду найкраще передає сутність змісту першоджерела з найменшими втратами?

Питання, яке надзвичайно бентежить сьогодні англомовних авторів – зниження якості самої мови за рахунок того, що в певному сенсі «англійська мова належить кожному, хто її використовує», адже нації, які використовують мову водночас її створюють і перетворюють, і саме тому «володіють нею» [2].

В той же час, англійська мова належить до тих мов, яка має надзвичайну відмінність лексико-граматичних структур в межах однієї мови, що зумовлюється спрощеним підходом до розмовного порівняно з писемним мовленням.

На письмі будь-яка мова послуговується знаковою системою, що властива певній мові і містить поняття, які є прийнятними та звичними для читачів. Саме через відмінність у сприйнятті інформації читачами і відбувається вибір засобів інтерпретації перекладачем.

Повертаючись до англійської мови, треба відзначити, що мовою послуговуються дві надзвичайно масові культури (британська та

американська), про які Б. Шоу сказав, що «Англія та Америка – дві країни, розділені однією мовою». Відповідно філософські твори, написані британською англійською можуть потребувати адаптації до американської світоглядної картини і навпаки. Тобто, в лексичному наповненні англійської мови існує низка понять абсолютно тотожних в обох культурах, але відмінних за своїм знаковим та звуковим відображенням і в той же час певні поняття, маючи абсолютно тотожний знаково-звуковий вигляд мають різні смислові наповнення, що призводить до необхідності уточнення обставин використання лексеми, особливо під час перекладу українською. Звісно, представники обох англомовних культур обізнані щодо особливостей таких відмінностей, які є надзвичайно яскравими і в інших проявах мовлення, в тому числі організації письма, тому, з метою уникнення непорозуміння, адаптація може відбуватися лише до ступеня необхідного для покращення сприйняття тексту англійською, але під час перекладу всі ці дрібниці потребують глибокого розуміння.

Одним з прикладів «особливостей» перекладацької діяльності може стати коментар, зроблений під час перекладу російською мовою статті Л. Голдштейна

«Іспит Вітгенштайна на ступінь Ph.D.» (перекладач В.В.Целищева) [15]. В розділі «від перекладача» знаходимо наступне зауваження: «Стаття щедра на посилання документального характеру. В перекладі російською мовою ми свідомо виключили майже всі з них, адже в них надано сучасні публікації, які обговорюють відповідні питання щодо змісту «Трактату». Тим більше, сам професор Голдштейн рекомендує в статті при першому її прочитанні ігнорувати всі посилання. За бажанням читач може звернутися до “Philosophy”, том 74, 1999 року, ст. 499-513, для більш повного ознайомлення з ситуацією, яку описано в статті».

Цей приклад ілюструє ще одне питання, що виникає під час інтерпретації текстів філософського спрямування. То, як же переконатися, що зміст перекладу не викривляє ту думку, яку первинно заклад автор в свій твір, що перекладач пише саме те і про те, що викладено мовою оригіналу? Достатньо достовірно можна перекласти твори, якщо їхнім автором є сучасник перекладача і вони мають можливість спілкування. Цілком природною є необхідність для інтерпретатора зрозуміти філософські погляди, які він відкриває загалу доступними для себе мовами, тобто перекладач має бути перш за все професійним філософом, чи хоча б бути обізнаним в поглядах того, кого перекладає. Для філософського переклад мало бути професійним перекладачем. Саме використання спільного понятійного апарату, а не припущення або висновки наближають зміст до відповідно закладеного сенсу. За наявності прижиттєвих перекладів можна говорити про істинність останніх, але з обмовкою про конкретний життєвий етап автора. Як відомо, під час своїх досліджень протягом життя багато

науковців, в тому числі філософів, серед них і згадуваний раніше Л. Вітгенштайн, визнають свої ранні теорії частково або повністю помилковими і вдаються, або до обґрунтування своїх висновків, або до створення нової теорії, яку ніколи не можна вважати остаточною. Що ж до перекладу спадщини попередників, то, як правило, перекладач не працює самостійно, якщо робота автора не є предметом вивчення або переклад робиться з метою вирішення певної філософської проблеми і сенс набуває первинного значення. Суттєво сприяє дотриманню загального напрямку вибору сенсів і факт знання кінцевих висновків, яких дійшов автор у своїх пошуках.

Альтернативні погляди на проблему пошуку «спільної» мови. Джалаледін Румі, персидський поет-суфіст сказав, що «Тиша – мова Бога, все решта – поганий переклад» [3]. Це твердження повертає нас до питання про існування єдиної спільної мови для всього людства. Безмежна кількість досліджень спрямована на доведення можливості існування і відновлення тієї самої прамови, дарувала надію на остаточне порозуміння людства і зникнення необхідності в перекладі як такому.

Пошуки відбувалися різними напрямками та привели до несподіваних результатів. Так, так звана гіпотеза Сепіра-Уорфа про вплив мови на світосприйняття її носіїв, а також когнітивні процеси, стверджувала, що мова визначає мислення, а лінгвістичні категорії, відповідно, обмежують і визначають когнітивні. Гіпотеза не підтвердила себе по відношенню до природних мов, але творці мов програмування погоджуються з цими роздумами. Саме особливість тієї чи іншої мови програмування визначає спосіб роботи програмістів з цими мовами.

Проте мова програмування стала далеко не єдиною спробою створити мову, позбавлену будь-яких виражальних обмежень. Серед досліджень, зроблених в цьому напрямку слід згадати Джона Уілкінса і його «Досвід про істинну символіку і філософську мову». Його пазіграфія складалася з набору «будівельних блоків», які дозволяли побудувати всі можливі речі і поняття. Система не мала жодної орфографії, а символи-зображення не мали жодних фонетичних відповідників.

На сьогодні єдиною штучною мовою, яка має своїх носіїв по всьому світу, є есперанто.

Кількість спроб створити єдину мову штучно вражає. Але крім всіх виражальних недоліків, ці мови мають одну спільну рису з природними мовами – як і будь-яку іншу іноземну мову, штучну доведеться вивчити, що одночасно виступає протиріччям, адже рідну мову ми сприймаємо і продукуємо від народження задовго до того як будемо її «вивчати».

Можливо ключ до порозуміння криється десь в поєднанні сучасних наукових розробок, здатних навіть транслювати наші думки одразу в комп'ютерну мережу і робити їх доступними будь-якою мовою.

Висновки. Аналіз останніх перекладознавчих досліджень аргументує вибір англійської мови,

як тієї, що дозволяє максимально швидко та якісно обмінюватися інформацією та констатує необхідності укладання певного словника, який дозволив би інтерпретувати філософські першоджерела українською без втрати якості змісту. Адже переклад не може бути чітким та однозначним, завдяки чому унеможливується відмежування всього виражального діапазону лексичних одиниць для представлення нового рівня мислення та розуміння філософських поглядів. Якісна інтерпретація першоджерел українською мовою надала б нам можливість на новий якісний рівень прочитання сенсів зі збереженням культурних аспектів сприйняття.

Саме запозичення, правила та винятки, недосконалість недосконалої але природної мови дає нам можливість видозмінювати та модифікувати її відповідно до наших задач, цілей, потреб, напрямків досліджень та оточуючих реалій. Жодна штучна або синтетична мова не проявила здатності до такої адаптації.

Перспективи подальшого розвитку напрямку. На сьогодні переклад українською мовою філософських текстів набуває популярності не лише на аматорському, але й професійному рівнях. На нашу думку якісному покращенню цього явища могла б сприяти усталена система понять, в першу чергу вже перенесених в українську мову з англійської як на загальнофілософському рівні так і стосовно кожного окремого автора. Адже від такого порозуміння та послідовності в інтерпретації філософської думки залежить подальший сталий розвиток української філософської спільноти.

Але це не означає необхідність відмови від існуючих технологій, які відкривають нові можливості для спілкування. Відео- та аудіозаписи лекцій або зустрічей з науковцями дають змогу наблизитися до процесу перетворення думки в слово і донесення його до слухача всіма доступними виражальними засобами, дають зрозуміти наскільки автор задоволений тим як він це сказав і наскільки він впевнений в своїх твердженнях. Технології дають можливість наблизитися до прямого обміну не лише інформацією в своєму оформленому вигляді, а й доторкнутися до думок, емоцій, почуттів, що проходять через тіло людини, як об'єкта матеріального світу і наближають нас до пошуків відповідей на спільні питання на іншому комунікативному рівні.

Список використаних джерел

1. Antony Pym, *Philosophy and Translation// A companion to translation studies*, Clevedon-Buffalo-Toronto, 2007. – 183 pp.
2. Demont-Heinrich, C. (2008). *The Death of Cultural Imperialism — and Power Too?: A Critical Analysis of American Prestige Press Representations of the Hegemony of English International Communication Gazette*, 70 (5), 378-394 DOI: 10.1177/1748048508094289
3. Eckhart T. «Oneness with All Life: Inspirational Selections from A New Earth»// Penguin Books. – 2009. – 192 pp.
4. Азаренко С. А., Костюк В. Н., Можейко М. А. — Язык./ Гуманитарная энциклопедия: Концепты [Электронный ресурс]// Центр гуманитарных

- технологий, 2002–2019 (последняя редакция: 23.04.2019). URL: <https://gtmarket.ru/concepts/7076>.
5. Анкин Д. В. Семиотика философии: философско-методологические аспекты // Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук // Е., «УрГУ» - 2004. - 44 с.
 6. Виробництво суспільне // Філософський енциклопедичний словник. - К.: Абрис, 2002. - 744 с.
 7. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / Людвіг Вітгенштайн - К.: Основи, 1995. - 311 с.
 8. Гарусова Е. В. «Буквализм» и «вольность» как основная переводческая оппозиция // Вестник ВГУ. - 2007. - №1. - С. 149-153.
 9. Кияк Т. Р. Функції та переклад термінів у фахових текстах // Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. - 2007. - №32. - С. 104-108.
 10. Ковтун Л. В. Вітчизняний простір філософських перекладів: до постановки проблеми // Молодь: наука та інновації - 2018: Матеріали VI Всеукраїнської науково-технічної конференції студентів, аспірантів і молодих вчених (Дніпро, 15-16 листопада 2018 року). - Д.: НТУ ДП, 2018. - Т.15. - С. 4-5.
 11. Кудрявцева Н. Специфічні особливості перекладу філософських текстів // Науковий вісник ХДУ. - 2008. - Т.8. - С. 222-227.
 12. Леонов А. «Аргумент зомбі» Девіда Чалмерса: Передне слово перекладача / Філософська думка. - 2015. - №5. - С. 51-59.
 13. Юркевич О. М., Бевз Н. В. Переклад філософських текстів в Україні: історія і сучасність // Філософські обрії. Науково-теоретичний журнал Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України та Полтавського державного пед. університету ім. В. Г. Короленка. - Вип.22. - Київ-Полтава, 2009. - С. 236-253.
 14. <http://filosofedu.ru/index.php/otvety-na-voprosy-po-teorii-filosofii/578-myshlenie-i-jazyk>
 15. <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000276/index.shtml>
 16. <https://uk.wikipedia.org/wiki/переклад>
 17. <https://uk.wikipedia.org/wiki/інтерпретація>
 18. <https://www.languagemonitor.com/global-english/1000000th-english-word-announced/>
 10. Kovtun LV Domestic space of philosophical translations: to the problem statement // Youth: Science and Innovation - 2018: Proceedings of the VI All-Ukrainian Scientific and Technical Conference of Students, Graduate Students and Young Scientists (Dnipro, November 15-16, 2018). - D.: NTU DP, 2018. - Vol.15. - P. 4-5.
 11. Kudryavtseva N. Specific features of the translation of philosophical texts // Scientific Bulletin of the KSU. - 2008. - T.8. - P. 222-227.
 12. Leonov A. "Zombie Argument" by David Chalmers: The Translator's Foreword // Philosophical Thought. - 2015. - №5. - P. 51-59.
 13. Yurkevich OM, Bevz NV Translation of philosophical texts in Ukraine: history and modernity // Philosophical horizons. Scientific-theoretical journal of the Institute of Philosophy. GS Skovoroda of NAS of Ukraine and Poltava State Ped. University. VG Korolenko. - No.22. - Kyiv-Poltava, 2009. - P. 236-253.
 14. <http://filosofedu.ru/index.php/otvety-na-voprosy-po-teorii-filosofii/578-myshlenie-i-jazyk>
 15. <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000276/index.shtml>
 16. <https://en.wikipedia.org/wiki/Translate>
 17. <https://en.wikipedia.org/wiki/interpretation>
 18. <https://www.languagemonitor.com/global-english/1000000th-english-word-announced/>

References

1. Antony Pym, Philosophy and Translation // A Companion to Translation Studies, Clevedon-Buffalo-Toronto, 2007. - 183 pp.
2. Demont-Heinrich, C. (2008). The Death of Cultural Imperialism - and Power Too?: A Critical Analysis of the American Prestige Press Representations of the Hegemony of the English International Communication Gazette, 70 (5), 378-394 DOI: 10.1177 / 1748048508094289
3. Ekhart T. "Oneness with All Life: Inspirational Selections from A New Earth" // Penguin Books. - 2009. - 192 pp.
4. Azarenko SA, Kostyuk VN, Mozheiko MA - Language / Humanitarian Encyclopedia: Concepts [Electronic resource] // Center for Humanitarian Technologies, 2002–2019 (last revised: 23.04.2019). URL: <https://gtmarket.ru/concepts/7076>.
5. DV Ankin, The Semiotics of Philosophy: Philosophical and Methodological Aspects, // Abstract for the Doctor of Philosophy Degree // Е., «UrUU» - 2004. - 44 p.
6. Public production // Philosophical encyclopedic dictionary. - K. : Abris, 2002. - 744 p.
7. Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus; Philosophical Studies / Ludwig Wittgenstein - K. : Fundamentals, 1995. - 311 p.
8. EV Garusova, "Literalism" and "Liberty" as the Main Translation Opposition. // VSU Bulletin. - 2007. - №1. - P. 149-153.
9. Kiak TR Functions and translation of terms in professional texts // Visn. Zhytomyr. state. to them. I. Franko. - 2007. - №32. - P. 104-108.

УДК 712:17.023.36

ЛАНДШАФТ ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ ТА КУЛЬТУРИ

THE LANDSCAPE AS A FACTOR FOR FORMATION OF NATIONAL MENTALITY AND CULTURE

Лакуша Н. М.,

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, Київський
національний університет будівництва і
архітектури (Київ, Україна),
e-mail: tasha.l8.best@gmail.com,
ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8816-3178>

Lakusha N. M.,

PhD in Philosophy, Associated Professor,
Associated Professor of the Department of Philosophy,
Kyiv National University of Civil Engineering
and Architecture (Kyiv, Ukraine),
e-mail: tasha.l8.best@gmail.com,
ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8816-3178>

В статті на основі міждисциплінарного підходу визначено ландшафт як чинник формування національної ментальності та культури у цілісному життєвому просторі, регіонах; встановлено взаємозв'язки сукупності чинників, серед яких визначальним є ландшафт (природно-кліматичні умови та геополітичні характеристики території, в яких проживає і яку займає суб'єкт культури; господарсько-культурний тип як тип діяльності суб'єкта культури та власне тип культури; світогляд та ментальність суб'єкта культури; події етнічної історії та рівень соціально-економічного розвитку спільноти (тобто історичного та соціально-економічного буття суб'єкта культури); обґрунтовано закономірності цих взаємодій та взаємодії у практиці індивідуальних та культурно-соціальних форм у системі стосунків: «людина – природа», «Я – Ми», «мислення – буття». З'ясовано, що основоположним щодо усіх названих чинників є ландшафт, а шляхом обґрунтування кожного із перелічених і встановлення між ними причинно-наслідкових зв'язків отримаємо розлогу цілісну характеристику етнічної спільноти, її традиційно-побутової культури з використанням геокультурного, історико-антропологічного, діяльнісного та ціннісного підходів.

Ключові слова: ландшафт, етнос, людина (етнофор), ментальність, світогляд, культура.

Based on the multidisciplinary approach the landscape is defined as a factor for formation of national mentality and culture in the integral living space and regions in the present article. The interconnections of a set of factors are determined. Among them, the determining factor is the landscape: natural climatic conditions and geopolitical characteristics of the territory which the subject of culture resides and occupies; economic and cultural type as an activity of the subject of culture and the proper type of culture; mind view and the mentality of the cultural subject; the events of ethnic history and the level of socio-economic development of the community (i.e. the historical and socio-economic existence of the subject of culture).

The regularities of these interconnections and integrity are substantiated in the practice of individual, cultural and social forms in the system of relationships: «man – nature», «I – We», «thinking – being». The landscape is found to be fundamental for all these factors. is, and By justifying each of these factors and establishing causal relationships between them, a comprehensive explanation of the ethnic community, its traditional and everyday culture is highlighted with the use of the geocultural, historical, anthropological, activity and value approaches.

Keywords: landscape, ethnos, man (ethnophor), mentality, mind view, culture.

Стисле визначення поняття ландшафту як загального характеру місця, простору, місцевості обумовив його використання в

науковому слововжитку як метапоняття для позначення об'єктивної (природної) реальності та суб'єктивного сприйняття – «природний ландшафт як природно-територіальний комплекс», «урбаністичний ландшафт», «культурний ландшафт», «освітній ландшафт», «ландшафти пам'яті», «антропогенний і техногенний ландшафт» тощо. Це спонукає вчених природничої сфери та гуманітаристики шукати нові ракурси міждисциплінарних досліджень, які набувають значення на теоретико-методологічному рівні та у зв'язку із необхідністю вирішення важливих практичних питань геополітики, регіоналістики, конфліктології, етнології, екології, культурфілософії, освіти тощо. Однак, не менш важливо з огляду на сучасні трансформації в бутті людини (або ж спільноти – регіональної, національної, світової) актуалізувати проблему ландшафту як природного чинника формування ментальності та культури.

Для створення умов безпечного існування і прогресивного розвитку людини і спільноти виникає потреба глибше пізнати природу та суперечності взаємозв'язку між природно-кліматичними умовами, зокрема ландшафтом, у яких сформувалася чи/та проживає спільнота, та ментальними настановами, процесами етно- та націогенезу, державотворення, розвитком культури, становленням національного характеру, а також зуміти організувати життя з урахуванням тенденцій зміни цього зв'язку як загального та часткового, причини і наслідку тощо.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Роль кліматичних та природних умов у процесі формування ментальності та культури не варто абсолютизувати, водночас, цей аспект не варто і недооцінювати. Це твердження є апріорним для нашого дослідження як таке, що відповідає набутому наукою знанню у вивченні природи етносу, його менталітету та культури від часів Античності і до сьогодні у працях Демокріта, Гіпократа, Геродота, Полібія, Страбона, Ш. Монтеск'є, А. Тюрго, Г. Бокля, Ф. Ратцеля, Г. Гегеля, І. Канта, І. Гердера та інших.

Проблема зв'язку природного середовища, ментальності, культури та історії була предметом досліджень низки українських вчених минулого і сьогодення, які, окрім цього, зробили значний внесок у розвиток світової та української філософії, літератури, освіти, історіографії, культурології, політології тощо. Зокрема це праці М. Костомарова («Дві руські народності», «Книга буття українського народу»), М. Грушевського («Історія України-Русі», «На порозі нової України»), О. Кульчицького («Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза»), Д. Чижевського («Філософія і національність»), Є. Маланюка («Нариси з історії нашої культури») та низки інших.

Проблематика ментальності, національного характеру та культури в цілісності питань формування ідентичності та цивілізаційного поступу України посідає значне місце у працях

сучасних українських філософів В. Андрущенко, А. Бичко, І. Бичка, П. Гнатенка, Р. Додонова, О. Забужко, С. Кримського, М. Михальченка, О. Нельги, М. Поповича, І. Старовойта, С. Стоян, А. Толстоухова, В. Храмової та інших.

Варто зазначити, що проблема ментальності, національної ідентичності та культури, чинників їх формування, значення в цивілізаційному розвитку людини (етнофора) та спільноти тривалий час ігнорувалася, була на периферії наукового пізнання і лише в останні десятиліття стала предметом широких міждисциплінарних теоретичних дискусій та вивчення. Зокрема, на межі природничого й соціогуманітарного знання, як комплексна синтезуюча дисципліна сформувалась регіоналістика, яка досліджує процеси діяльності людини та створювані нею матеріальні та духовні цінності в рамках географічного простору регіону. Географічна складова регіоналістики, як зазначає Я. Верменич, включає в себе опис природних умов і ресурсів, взаємовідносини людини і ландшафту, а також символів і кодів, що проектується культурою даного регіону на освоєний нею простір; історико-культурологічна складова – це історія заселення й освоєння регіону, формування в його межах певного типу культури й регіональної ідентичності; демографічна складова включає дослідження проблем розселення, розміщення трудових ресурсів, переміщень населення; етнокультурна зосереджує увагу на регіональному вимірі ціннісних систем, мови, вірувань, традицій, а також на процесах міжкультурної взаємодії [2]. Філософське осмислення окресленої проблематики допоможе глибше пізнати розгортання історії у просторі, створити культурно-ментальні моделі його дослідження.

Отже, актуальність досліджуваної проблеми визначена суперечностями, які виникають між:

стійкістю ментальних настанов та реалій традиційної культури у цілісному життєвому просторі спільноти та його регіонах, які розвиваються під впливом ландшафту та забезпечують суб'єктові відчуття етно-національної, культурної, світоглядної ідентичності;

життєвою необхідністю її збереження та, водночас, прийняттям викликів культурно-історичних світових глобалізаційних та внутрішніх національних тенденцій, які спричиняють кризу ознак ідентичності, створюють загрози для досягнення мети сталого збалансованого розвитку, що й обумовило вибір теми нашої статті.

Мета. З огляду на означений ракурс дослідження мета статті полягає у визначенні ландшафту як чинника формування національної ментальності та культури у цілісному життєвому просторі та регіонах та обґрунтування закономірностей цих взаємовідношень та взаємодії.

Для досягнення поставленої мети необхідно вирішити такі **завдання**: з'ясувати понятійно-термінологічний апарат досліджуваної проблеми; встановити взаємозв'язки сукупності чинників, серед яких визначальним є ландшафт; виявити закономірність взаємовідношень і взаємодії

людини (етнофора) і ландшафту у практиці індивідуальних та культурно-соціальних форм у системі стосунків: «людина – природа», «Я – Ми», «мислення – буття» та ін.

Виклад основного матеріалу. Природний ландшафт, у загальному розумінні, – це будь-який простір з характерним однорідним виглядом, що сформувався на певній території в результаті тривалої взаємодії компонентів природи: гірських порід, повітря, вод, ґрунтів, рослинності й тваринного світу. Людина в процесі свого філо- та онтогенезу завжди знаходиться у певних стосунках з природним середовищем, ландшафтом, який формує життєвий простір спільноти (етносу, субетносу, нації), до якої належить ця людина як етнофор. Л. Гумільов визначив етнос як форму пристосування людей до ландшафту, при цьому висунув ряд важливих теоретичних та методологічних положень відносно характеру зв'язку між етносом і середовищем, які також безпосередньо впливають на становлення ментальності. Члени етносу, за Л. Гумільовим, об'єднані загальним стереотипом поведінки, що проявляється як в індивідуальному, так і колективному бутті, релігійних віруваннях та уявленнях, мові, політичному та економічному устрої, подіях етнічної історії [3]. А. Тойнбі зазначає, що кожна цивілізація виникає як Відповідь на Виклик природного середовища, і все її життя є безперервним потоком більш чи менш успішних Відповідей на Виклики середовища, які, у свою чергу, є різноманітними і за формою, і за характером свого вияву. Таким чином, середовище, за Тойнбі, є позитивним фактором, що сприяє розвитку цивілізації, однак надто сприятливі умови, як правило, заохочують припинення всякого зростання [9].

Середовище національної культури, як зазначають Р. Додонов, В. Ігнатов, І. Моїсєєв та інші, повинно розглядатися як етно-соціально-природне. Оскільки такий підхід дає можливість говорити про два відносно самостійні його складники – природу та культуру. Звідси висновок про існування двох площин геокультурного аналізу: культура – природне середовище і культура – культура. В межах геокультурного підходу, у вимірі якого автори розглядають життєве функціонування етносу, виявляє себе взаємозв'язок національної культури з природним середовищем та взаємозалежність-взаємодія культури з культурами, що її оточують. Таким чином, геокультурний аналіз дозволяє розглянути коло питань, що стосується зв'язку, який існує між національною культурою та тим простором, в межах якого вона виникає та розвивається. Укоріненість національної культури на певному географічному просторі (котрий водночас є культурним простором) може і повинна розглядатися як формуючий її фактор. Аналіз існування та організацію національної культури як цілісності автори пропонують розглядати в межах геокультурного підходу з трьох позицій: 1) чинник елементів системи та найбільш важливих зв'язків-залежностей між

ними, а також внутрішньо системних взаємодій, що є основою унікальності системи; 2) взаємодії системи як цілого з середовищем і окремих її елементів з середовищем (насамперед елементів, життєво значущих для системи, та елементів, котрі відтворюють себе через взаємодію з середовищем); 3) кореляції процесів, що відбуваються всередині системи та за її межами [10, с. 95–96]. Таким чином, культура етносу/нації є формою адаптації до географічного простору не тільки в тому розумінні, що в ній відображаються впливи інших народів (як матеріального, так і духовного плану), але і в тому, що сама культура життєзабезпечення нації, психологічний склад нації (особливості психіки) тощо багато в чому залежить від чисто географічних параметрів – особливостей рельєфу, клімату та ін. Ці залежності автори пропонують вивчати також і в межах етнічної екології [10, с. 109]. Отже, природний ландшафт, передуючи культурі в часі, одночасно є постійною і необхідною умовою подальшого існування і розвитку етнічної та світової культури, тому межа між природою і культурою не абсолютна, а відносна. Ця грань не протиставляє природу і культуру, а розрізняє їх в межах цілісності, адже тільки в світі соціального виникає та існує культура на основі природного. Тривалий час природа «обходилася» без культури, водночас, культура без природи неможлива. Саме тому взаємини у системі природа – людина (етнофор) – культура завжди емоційно забарвлені.

Чинники розвитку ментальності, як особливого способу мислення, світосприйняття і світорозуміння, та культури, як надбаного в діяльності на противагу даному (природі), пов'язані, перш за все, із їх суб'єктом – людиною (етнофором) та спільнотою. Найбільш суттєвими визначаємо такі: природно-кліматичні умови та геополітичні характеристики території, в яких проживає і яку займає суб'єкт культури; господарсько-культурний тип як тип діяльності суб'єкта культури та власне тип культури; світогляд та ментальність суб'єкта культури; події етнічної історії та рівень соціально-економічного розвитку спільноти (тобто історичного та соціально-економічного буття суб'єкта культури). Необхідно зазначити, що усі перераховані чинники знаходяться у безпосередньому причинно-наслідковому взаємозв'язку та взаємодії, що графічно (в моделі) можемо відтворити у колоподібному розміщенні компонентів, а вербально – посередництвом сполучної ланки «тому що».

Основоположним щодо усіх наступних чинників у цьому переліку є ландшафт, а шляхом обґрунтування кожного із перелічених і встановлення між ними причинно-наслідкових зв'язків отримаємо розлогу цілісну характеристику етнічної спільноти, її традиційно-побутової культури з використанням геокультурного, історико-антропологічного, діяльнісного та ціннісного підходів.

«Одного разу закинени» (за Ж. П. Сартром) у простір ландшафту людина та спільнота реалізують своє буття в ньому [8], і саме природно-кліматичні умови ландшафту, визначають

необхідність пристосування до оточуючого середовища, що виявляє себе у творенні певного типу артефактів культури (поселення, житло, знаряддя праці, транспортні засоби, тип одягу, харчування); а також обумовлює певні світоглядні настанови, вірування, культури, дають досвід і знання; визначають спосіб мислення, традиційну сферу буття як окремої людини, так і спільноти. Окрім цього, саме природне оточення диктує спосіб, стиль і форму філософування, вибір того чи іншого будівельного, сировинного матеріалу для розвитку ремесел і промислів, орнаменту, мистецтва. Найважливішим є те, що природно-кліматичні умови визначають той чи інший спосіб життя для людини і спільноти (осілість або кочування, землеробство чи скотарство, рибальство, збиральництво тощо), що виявляє себе у виворенні певного господарсько-культурного типу, який становить каркас традиційно-побутової культури в єдності матеріальної та духовної.

Господарсько-культурний тип є запорукою виживання спільноти у складних обставинах буття, свідчить про максимальне пристосування людини до оточуючого середовища, надає типологічних ознак культурі спільноти. Саме тому у духовній та матеріальній культурі осілих землеробських народів, які використовують тяглову силу плужних тварин знаходимо споріднені риси: культ землі, померлих предків, жінки, тварин, що забезпечують потреби землеробства, анімістичні уявлення та вірування, система знань, система харчування, яка базується на продуктах рослинного походження, споживання хліба з кислого (дріжджового) тіста, закритий тип домашнього вогнища (піч), відчуття межі (кордону), повага до власності, інтенсивний розвиток гончарства, тип житла на фундаменті, гостинність, миролюбність, емоційність, індивідуалізм, ендогамія, мала сім'я (не більше 2 поколінь в межах одного житла), несхильність до експансії, в етнічній історії таких народів непоодинокі випадки втрати державності, підпадання під владу народу іншого типу культури – скотарсько-кочового, розвиток певних, супровідних щодо землеробства промислів і ремесел (збиральництво, бортництво, гончарство, садівництво та ін.) тощо.

Носієм світоглядно-ментальних настанов є як спільнота, так і окрема особистість. Світогляд українців є історично сформованою системою уявлень, вірувань і донаукових знань про світ і себе в цьому світі, настанов світосприйняття і світорозуміння автохтонного землеробського народу. Це анімістичні, тотемістичні, фетишистські уявлення і вірування, в яких до сьогодні присутній т.зв. «феномен двовір'я» – співіснування християнства та дохристиянської віри; донаукові астрономічні, медичні, аграрні, педагогічні, медичні та інші знання; ментальні настанови (за А. Бичко [1]) – антеїзм, кордоцентризм, екзистенційність, що випливають із практики і досвіду буття, перш за все, у вимірі ландшафту. У переліку подій та явищ етнічної/національної і світової історії, які вплинули на формування

ментальності та культури українців, – війни («холодні», «гарячі», «гібридні», ініціатором яких українці ніколи не були), голодомори, тривалий період бездержавності, колоніальна належність різних регіонів українських етнічних земель до різних метрополій, що обумовило складні історичні обставини формування етнічного складу української нації в регіонах та національно-визвольні змагання, складний процес творення Держави, участь у світовому глобалізаційному процесі, рівень соціально-економічного розвитку та його вплив на розвиток культури тощо.

Проблема зародження, формування та розвитку ментальності та культури під впливом низки чинників, серед яких первісним є ландшафт, в багатьох аспектах пов'язана з теорією модернізації, що пояснює історичний процес переходу від стабільного «традиційного» до сучасного індустріального суспільства, яке безперервно змінюється, переходить у фазу постіндустріального. Модернізація охоплює кардинальні суспільні зміни у вимірах історичного процесу, суспільства як системи, людського буття та світогляду, широку проблематику філософії культури, цивілізації, епохальних переворотів у світогляді тощо [6, с. 461-462]. І тут мова йде, перш за все, про пізнавальну та творчо-перетворюючу діяльність, свідомість (самосвідомість) суб'єкта ментальності та культури, що первісно сформувалися та історично утвердилися під впливом чинника природного ландшафту. Реалії ландшафту посередництвом людини та її діяльності трансформуються в артефакти духовної та матеріальної культури, інформаційно-знакова система якої вербально та невербально (кольором, штучно видобутим звуком, рухом тощо) закодовує, зберігає в традиції і передає у вихованні ці первісні смисли.

Індустріально-технологічний поступ вочевидь несе потенційну загрозу, зокрема у сферах культури, духовного життя суспільства, збереження національно-культурної самобутності сучасних народів, культурної (етнокультурної) ідентичності. Однак суспільний розвиток можливий в умовах різних національних традицій, які немає необхідності ламати, оскільки вони допомагають зняти загрозу соціальної дезорганізації. Індивідуальна свобода може виявитися не лише у відмові від традиції або її подоланні, але й у раціональному її сприйнятті і використанні [6, с. 461-462]. Встановлюючи зв'язок етнічної ментальності та етнічного простору, Л.Костюк визначає геопсихічну дію простору на творення мозаїчності українського етносу. При цьому зазначає, що етнічність, як найважливіший вимір цілісності сучасного постіндустріального (інформаційного) суспільства, забезпечує збереження духовного потенціалу, культурну неповторність, адже менталітет етносу сприяє саморозвитку його культури в актуальному бутті через доцільне перетворення енергії природно-кліматичного і географічного просторів на психоенергетичне поле етносу [4, с. 14–15].

З'ясовуючи долю України у світлі системно-цивілізаційної методології, визначаючи об'єктивні та суб'єктивні фактори її внутрішнього розвитку, М.Михальченко застерігає від негативного ставлення до традиційності в багатьох сферах суспільного життя. Адже традиційні суспільства несуть у собі багато цінного, і традиції можуть перенести такі цінності у сучасне суспільство, хоч і в зміненій, але корисній формі. Насильницьке модернізаційне витіснення традицій може породжувати руйнівні конфлікти. Тим паче, що будь-яке суспільство – це сплав традиційних і сучасних зразків життя [5, с. 59–60]. На думку О. Нельги, окрема людина або спільнота повинна сьогодні мати здатність «впускати» в себе цивілізаційно-інноваційні цінності й позбавлятися цінностей культурно-традиційних у тих межах, в яких це не призводить до руйнації особистості, дозволяє зберегти свою самобутність та ідентичність [7, с. 4].

Висновки. Центральним моментом у взаємодії людини і ландшафту є його детермінуюча роль щодо формування ментальності та культури. Однією із історичних форм збереження взаємозв'язку та взаємодії ландшафту – ментальності (людини/етнофора та спільноти) – культури виступає традиція. Дуальна типологія «традиція – сучасність» є базовою для теорії модернізації. Традиція, традиційна культура є невичерпним джерелом моральних, інтелектуальних, творчих сил для кожного нового покоління народу, тож потребує збереження і захисту в цивілізаційному поступі сьогодення. Стаття не претендує на вичерпність проблеми, а тому перспективою подальших розвідок у цьому напрямку є проблема урбаністичного ландшафту як світоглядно-ментального чинника в культурі.

Список використаних джерел

1. Бичко А. Українська філософія. Докласична доба / А.Бичко // Філософія. Курс лекцій: Навчальний посібник / Бичко І.В., Табачковський В.Г., Горак Г.І. та ін. – 2-е вид. – К.: Либідь, 1994. – 576 с. – С. 219–246.
2. Верменич Я. Геокультурний підхід в історичній регіоналістиці та суспільній географії / Я.Верменич. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://history.org.ua/JournALL/geo/geo_2012_12/5.pdf.
3. Гумилёв Л. Этногенез и биосфера Земли / Л.Гумилёв. – СПб: Кристалл, 2001. – 642 с.
4. Костюк Л. Б. Філогенетичні закономірності розвитку етнічної ментальності українців: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 – історія філософії / Л.Б.Костюк. – Львів, 2008. – 20 с.
5. Михальченко М. І. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи / М. І.Михальченко. – Дрогобич-Київ: «Відродження», 2004. – 488 с.
6. Модернізації теорія // Філософський словник соціальних термінів / [В. П. Андрущенко, М. І. Бойченко, М. І. Михальченко, Т. В. Андрущенко]. – [3-е вид., доповнене]. – Харків: «Р.І.Ф.», 2005. – 670 с.
7. Нельга О. Теорія етносу. Курс лекцій: Навчальний посібник/О.Нельга. – К.: Тандем, 1997. – 368 с.
8. Сартр Ж.П. Екзистенціалізм – это гуманизм / Ж.П.Сартр // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с. – С. 77–84.
9. Тойнбі А. Дослідження історії: Том 1 / А.Тойнбі / Переклад з англ. В.Шовкуна. – К.: Основи, 1995. – 614 с.

10. Феномен нації: основи життєдіяльності / За ред. Б. В. Попова. – К.: Товариство «Знання», КОО, 1998. – 264 с.

References

1. Bychko A. Ukrainska filosofija. Doklasnychna doba /A.Bychko // Filosofija. Kurs lekcij: Navchalnyj posibnyk / Bychko I.V., Tabachkovskij V.Gh., Ghorak Gh.I. ta in. – 2-e vyd. – K.: Lybidj, 1994. – 576 s. – S. 219–246.
2. Vermych Ja. Gheokulturnyj pidkhd v istorychnij rehionalistyky ta suspilnij gheografiji / Ja.Vermych. – Elektronnyj resurs. Rezhym dostupu: http://history.org.ua/JournALL/geo/geo_2012_12/5.pdf
3. Gumiljov L. Jetnogenez i biosfera Zemli /L.Gumiljov. – SPb: Kristall, 2001. – 642 s.
4. Kostjuk L. B. Filoghenetychni zakonomirnosti rozvytku etnichnoji mentalnosti ukrajinciv: avtoref. dys. ... kand. filos. nauk: 09.00.05 – istorija filosofiji / L.B.Kostjuk. – Ljviv, 2008. – 20 s.
5. Mykhaljchenko M. I. Ukraina jak nova istorychna realnistj: zapasnyj ghravec Jevropy / Mykhaljchenko M. I. – Droghobych-Kyjiv: «Vidrodzhennja», 2004. – 488 s.
6. Modernizaciji teorija // Filosofskij slovnyk socialnykh terminiv / [V. P. Andrushhenko, M. I. Bojchenko, M. I. Mykhaljchenko, T. V. Andrushhenko]. – [3-je vyd., dopovnene]. – Kharkiv: «R.Y.F.», 2005. – 670 s.
7. Neljgha O. Teorija etnosu. Kurs lekcij: Navchalnyj posibnyk / O.Neljgha. – K.: Tandem, 1997. – 368 s.
8. Sartr Zh.P. Jekzistencializm – jeto gumanizm / Zh.P.Sartr // Sumerki bogov. – M.: Politizdat, 1990. – 398 s. – S. 77 – 84 Sartr Zh.P. Jekzistencializm – jeto gumanizm / Zh.P.Sartr // Sumerki bogov. – M.: Politizdat, 1990. – 398 s. – S. 77–84.
9. Tojnbi A. Doslidzhennja istoriji: Tom 1 / A.Tojnbi / Pereklad z anghl. V.Shovkuna. – K.: Osnovy, 1995. – 614 s.
10. Fenomen naciji: osnovy zhyttjedijalnosti / Za red. B. V. Popova. – K.: Tovarystvo «Znannja», KOO, 1998. – 264 s.

УДК 373.2

**ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ВЕКТОР РОЗВИТКУ
УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ**
**EUROPEAN VECTOR FOR THE DEVELOPMENT
OF UKRAINIAN CULTURE**

Магера С. І.,
здобувач, Національний педагогічний
університет імені М. П. Драгоманова
(Київ, Україна), e-mail: tanya-art@ukr.net

Magera S. I.,
Applicant, MP Dragomanov National Pedagogical
University (Kyiv, Ukraine),
e-mail: tanya-art@ukr.net

Досліджуються параметри та напрями розвитку української культури в період утвердження незалежної держави. Відповідно до геополітичного місця розташування т, історичної традиції та ментальності народу, Україна обрала європейський вектор як стратегічний у розвитку культури. Автор досліджує ознаки «європейськості» культури та основні дії, які має здійснити Україна щодо реалізації обраного стратегічного курсу.

Ключові слова: людина, суспільство, культура, відродження, напрями розвитку, європейська стратегія.

Parameters and directions of development of Ukrainian culture in the period of establishment of independent state are investigated. In accordance with the geopolitical location, historical tradition and mentality of the people, Ukraine has chosen the European vector as strategic in the development of culture. The author examines the signs of «Europeanness» of culture and the main actions that Ukraine must take to implement the chosen strategic course.

Keywords: person, society, culture, revival, directions of development, European strategy.

Виходячи з того, що географічно Україна розташована в Європейському регіоні, який тривалий час здійснював на неї соціокультурний вплив, цілком закономірним є вибір нинішньої стратегії розвитку української культури – європейської стратегії. Як стверджував свого часу Дмитро Чижевський, «приєднання України до традиції європейського культурного світу» розпочалося ще в старокіївську князівську добу християнізацією країни, і згодом означало «безпосередній за цим розвиток широкого обсягом та глибокої змістом і красної формою літератури», а також засвоєння «цінності чужої та вищої культури» [1, с. 203]. Від середини XIX ст. предметом обговорення у літературно-мистецькому середовищі постали питання: Європа як ідея, Європа та Україна, українськість та європейськість. При цьому перший поштовх до творення концепції Європи у середовищі української інтелігенції сучасники пов'язують з ім'ям П. Куліша. Подальше розгортання концепту європеїзму мало місце в культурологічних трактатах І. Нечуя-Левицького, у публіцистиці М. Драгоманова, В. Антоновича, І. Франка, Лесі Українки, європейський напрям у своїй творчості обрали поети-«хатяни», М. Хвильовий у своїх памфлетах, неокласики у своїх літературних уподобаннях тощо. Таким чином, наприкінці XIX на початку XX ст. відбувалася послідовна цілеспрямована європеїзація української культури загалом, доручення її до тем і

моделей загальноєвропейського і загалом світового літературного процесу. Поставивши на терези проблему культурної орієнтації – «Європа» чи «Просвіта», – учасники дискусії мислили Європу як: гасло, символ, коло ідей, «прогресивний чинник», «суму можливостей», «революційний метод», «основний культурний орієнтир», «дорогочин мистецьких прямувань», «символ міцної, поважної культурної традиції», «стимул для підвищення кваліфікації», «школа мистецької техніки», «певний тип культурного фактора в історичному процесі» [2, с. 63-65] тощо.

На жаль відповідну традицію було перервано у радянські часи, а замість неї було актуалізовано історичну спорідненість українського народу, зокрема, лівобережної частини країни, з Євразійським регіоном. Тривале перебування більшості української території у складі Російської імперії й СРСР та намагання Російської Федерації зберегти свій визначальний вплив на суспільно-політичне та економічне життя країни досі віддзеркалюється у соціокультурному житті суспільства. Щоправда революційні події новітньої історії України, гібридна війна та військова агресія Росії «отверезили» голови більшості населення України: навувана ідеологами колишнього СРСР установка на євроазіатську спорідненість поступово відходить у небуття; одночасно стрімко підвищується рівень євроінтеграційної геополітичної свідомості українського суспільства. Однак, усвідомлення концепції Європи у середовищі української інтелігенції, на жаль не було повною мірою забезпечено, Європа зі своїми інститутами та демократичними цінностями, культурою і мораллю все ще залишається якщо й не чужою, то у всякому разі байдужою для досить помітної частки населення України. Ця частка живе ілюзійними цінностями колишнього СРСР, сумує за ніби то втраченими можливостями, які зрештою виявляються азійськими. В умовах сьогодення європейський вектор розвитку української культури не можна відділити від європейського геополітичного вибору України. Варто відзначити, що розуміння сутності «європейського вибору» досить широке. Воно базується на усвідомленні спільної європейської належності і сприйнятті Європи як єдиної історично-соціальної, культурної, економічної, політичної і екологічної системи.

Формування європейського вектору української геополітики відбувалося поступово, починаючи ще з давніх-давен, з часів існування перших українських держав. За роки незалежного розвитку України він зазнав певної трансформації і нового змістовного наповнення. Від безоглядної орієнтації на Захід початку 90-х років країна перейшла до здійснення виваженого і обґрунтованого, але пріоритетного і дійсно стратегічного вектора української геополітики, що займає чільне місце серед геополітичних і соціально-культурних імперативів власного шляху розвитку сучасної незалежної України [3]. Головне, що європейський вибір приніс Україні новий проект ціннісної моделі – «європейські цінності». Серед таких,

поряд із демократією, чільне місце посідають поняття громадянського суспільства і прав людини [4]. У світлі подій 2014 року говорять про те, що «європейський вибір» фактично набув якості нової національної ідеї. І відмова від максимально швидкої євроінтеграції спричинить глибоку кризу національної ідентичності в Україні [5, с. 132].

Важливим індикатором не лише європейського вибору, але й розвитку європейського вектору української культури є європейська ідентичність українців. Варто відзначити, що існує два доктринальні, можливо, навіть конкуруючі і взаємовиключні підходи до визначення європейської ідентичності: «союзний націоналізм» і «патріотичний конституціоналізм». Перший підхід, що виник коли країни Європи тільки починали інтегруватися, виходить з того, що всі учасники процесів європейської інтеграції поєднані спільною історією, спільною територією, спільною культурою, що стає основою європейської ідентичності. На думку європейських істориків, союзний націоналізм експлуатував певне протиставлення країн старої Європи з їхньою спільною історією всім іншим країнам. Власне чинник протиставлення в межах концепції союзного націоналізму сприяв початковій інтеграції європейських народів, бо був зрозумілим і усвідомленим багатьма європейцями. Однак фундатори ЄС, почавши перетворювати суто економічний союз у політичний, усвідомили необхідність пошуку інших, глобальніших критеріїв європейської ідентичності. Відтак, у Європі виникло розуміння європейської ідентичності як спільності цінностей – це вірність основам демократії, схильність до правової держави і повага до відмінностей, тобто – толерантність. Звісно, найвищою соціальною цінністю в Європі є людина, а все державне й соціальне життя спрямовані на забезпечення максимальної зручності її існування та комфорту [6].

У Хартії Європейської ідентичності дана категорія також трактується різнобічно. Передусім, вона розглядається як спільність долі, залежність народів Європи один від одного у спільному будівництві мирного європейського порядку. Окрім того, вона виявляється у спільності цінностей, що беруть початок у класичній старовині, християнстві, Ренесансі та Просвітництві й засновані на толерантності, гуманізмі і братерстві, визнанні фундаментальних прав людини і норм права, впровадженні в загальних принципах, що підтверджують волю індивідуальної і соціальної відповідальності. Й нарешті, європейська ідентичність постає як спільність життєвого простору, в якому розвивається європейське громадянство, згідно з яким всі громадяни у всіх державах-членах мають ті самі права й обов'язки [7, с. 57].

Якщо тривалий час рівень європейської ідентичності українців не витримував конкуренції з євразійською спорідненістю, то останнім часом ситуація певною мірою змінилась. Українці «до» та «після» Майдану, зазначає І. І. Черленяк, якщо і не зовсім різні, то їхні духовні, культурні та

політичні цінності вочевидь еволюціонували». Ще більше вони змінилися «після» початку гібридної війни РФ з Україною. Це стосується еволюції свідомості індивідів та громад в одному й тому ж регіоні у різні часові проміжки. Тим більше це стосується змін у порівнянні Захід-Центр-Південь-Схід. Однією з найважливіших цивілізаційних цінностей України стає європейське розуміння громадянськості як належності до демократичної політичної нації, тобто те, що виступає основною метою суспільної консолідації у сучасному світі [8, с. 132-133].

Разом з тим, українці мають розуміти, що вхід до європейської спільноти означає не лише прийняття та усвідомлення демократичних цінностей та свобод, європейського способу життя чи статусу. Це висока відповідальність за дотримання нових стандартів в різних галузях, за збереження національної ідентичності в рамках інтеграційного розвитку, відповідальність за вироблення умов збереження власної культури в рамках європейської мультикультурності.

Формування європейської ідентичності в жодному разі не означає відмову від національної ідентичності. Гасло Європи «Єдність в різноманітності» не означає повного поглинання української культури і самотності, воно, зокрема, означає, що європейська ідентичність має враховувати перш за все національні інтереси країни. Отже, формування європейської ідентичності українців можливе лише за умов сильної національної ідентичності.

Окрім того, щоб здобути перепустку до європейського простору, Україна повинна врахувати різні підходи до визначення та конструювання європейської ідентичності. Виходячи з позицій «союзного націоналізму», важливими складовими у процесі її формування європейської ідентичності є виявлення спільного минулого, зокрема, певних історичних подій або міфів про спільне християнське коріння, поступове впровадження європейських символічних елементів у життя українців, що стимулюватимуть спільну культурну ідентичність з європейцями, наприклад, таких як бордовий паспорт громадянина Європейського союзу, який підтверджував право на вільне пересування по території держав-членів, право звертатися до Європарламенту та до європейського омбудсмена, прапор, гімн, валюта, свята, а також висвітлення переваг європейського способу життя або певних специфічних можливостей для членів Європейського союзу [9].

При цьому ключова роль у процесі утвердження європейської ідентичності та зміцнення європейського вектору розвитку української культури очевидно належатиме освіті, яка має формувати у молоді спільну соціальну пам'ять, відчуття європейської належності та громадянськості; розвивати почуття відповідальності за спільне майбутнє. Проблема поєднання «європейськості» і «полікультурності» вирішується шляхом вивчення своєї історії, культури у контексті європейської з акцентуванням

уваги на взаємозалежності розвитку європейських культур. У зв'язку з цим найбільших змін зазнає зміст історії. Як погляд сучасного суспільства на власне майбутнє, історія переконує, що у минулому закладені важливі основи для спільного майбутнього. Багатогранність сучасної Європи трактується як «різноманітність на спільному фундаменті». Історична спадщина, цінна для кожної держави, вивчається крізь призму внеску у загальноєвропейську скарбницю. Політична історія акцентує увагу на формуванні демократичних політичних устроїв європейських країн. Так поєднується минуле, сучасне і майбутнє, національне та загальноєвропейське [10].

З урахуванням другого підходу до розуміння європейської ідентичності – патріотичного конституціоналізму – необхідно збудувати Європу в самій Україні. Мається на увазі необхідність провести численні реформи в Україні, спрямовані на перебудову її соціального, політичного економічного та державного устрою. Метою всіх змін повинне бути створення в Україні системи життя, комфортної для людини. Кожна людина, індивід повинна бути найвищою соціальною цінністю – це є справжньою основою європейської ідентичності та європейської цивілізаційної моделі [11].

Не менш важливою складовою побудови Європи в Україні є європеїзація українського соціокультурного середовища та української національної ідентичності, оскільки саме ідентичність є сферою, у якій можуть з'явитися спільні з Європою ідеї, цінності та змісти. На відміну від зазначених процесів у країнах-членах ЄС в Україні європеїзація, якщо і відбувається, то як юридична, інституційна та економічна адаптація до євроінтеграції. Для подолання образу Європи як образу «іншого» мають бути задіяні глибші механізми, що призведуть до появи в Україні спільних з Європою ідей, цінностей і змістів. Очевидна необхідність впровадження в Україні дієвішої практики легітимації зовнішньополітичного курсу, якою може стати політика європейської ідентичності, що передбачає «включення Європи до щоденного світу українського громадянина так само, як об'єднана Європа перетворилася на щоденну реальність громадян країн-членів ЄС» [11].

Окрім того, європейський вектор розвитку української культури представляє цінність не лише в контексті євроінтеграції. Навіть якщо наша країна обере свій власний, не залежний від зовнішніх сил шлях (що малоймовірно в умовах глобалізації), вона волею-неволею не зможе відмовитися від цивілізаційного вибору. Адже цивілізаційний вибір країни як суб'єкта світової історії – це не вибір місця у світі, а вибір способу життя і цінностей, парадигм і стратегій реалізації власного розвитку у світі, що може бути трактовано як реальна національна ідея.

Виходячи з фундаментальних положень Конституції України та ментальності її народу, цивілізаційний вибір нашої країни – це вибір

такого способу життя, в якому людина, її права, свобода та гідність є вищою цінністю суспільства, і не просто декларованою, а реальною. Як частина східноєвропейської культури і цивілізаційної спільноти Україна неминує робить європейський вибір. Обираючи розвиток у цивілізаційному контексті відкритого демократичного суспільства, Україна здійснює євроатлантичний вибір. Сприймаючи особистість, її права, гідність та свободу вищими цінностями, обирає західний світ, західну цивілізацію взагалі [12, с. 6-7].

Вибір на користь європейської культури та західної цивілізації з точки зору розвитку демократії та процвітання нашої країни виглядає найбільш привабливим. Адже у західній культурі, зазначає швейцарський культуролог Дені де Ружмон, витворено ідеал людської особистості, яка подвійно відповідальна перед своїм покликанням і своєю державою, яка водночас незалежна і зобов'язана, а не лише вільна чи лише заангажована. Ця людина вірна собі, коли вона погоджується на діалог і творчий динамізм. Вона зраджує себе, зраджує творчий геній Європи, коли поступається спокусі зліквідувати один із термінів конфлікту або ж намагається замкнутися у своїх особливостях, або ж коли хоче всім нав'язати їх [13, с. 50]. Тому толерантність, необхідність пошуку діалогу, зрозуміла в широкому значенні слова комунікація поступово стають домінантами цивілізаційного розвитку, де все більшу роль і значення в суспільному житті відіграє готовність вислухати іншого, зрозуміти резони та спосіб його аргументації [14, с. 127].

Отже, місія європростору культури, не залежно від зовнішньополітичних намірів країни, полягає у тому, щоб зберегти національні духовні цінності та стати бар'єром культурній гомогенізації. Цей простір має утверджувати національну ідентичність особи та її культурну самобутність [15, с. 27].

В умовах сьогодення, коли європейський вибір України стає безальтернативною стратегією її подальшого розвитку, кожен із євроінтеграційних кроків має максимально широко висвітлюватися українськими ЗМІ, що даватиме українським громадянам відчуття невідворотності євроінтеграції та водночас орієнтири для трансформації власної політичної та культурної поведінки [16, с. 183]. Більш того, в умовах, коли російська пропаганда ґрунтується на актуалізації радянських політичних міфів, українським електронним ЗМІ необхідно взагалі відмовитися від трансляції радянських і російських фільмів, а також розважальних програм російського виробництва. Натомість ефір має заповнюватися продукцією європейського виробництва, що сприятиме зміцненню європейських ціннісних уявлень і ціннісних орієнтацій української аудиторії. За рахунок таких кроків відбудеться долучення України до єдиного європейського наднаціонального інформаційно-комунікаційного простору (Single European Information Space), що передбачає, між іншим, участь у загальноєвропейських комунікаційно-

інформаційних проектах [17]. Звичайно, доцільно також надати податкові преференції (а за необхідності й дотації) українським ЗМІ, кіностудіям і видавництвам [17, с. 184].

Дотримуючись цінностей демократичного ліберального суспільства, які зуміли мобілізувати український народ для повалення пропутінського політичного режиму в Україні, ми знайдемо підтримку наших західних союзників в умовах інформаційної війни з «Руським миром». Ці цінності передбачають заміну методів інформаційного зомбування населення методами стимулювання його культурного розвитку, переконанням, просвітництвом, «відкриванням очей», представленням усього спектра думок і точок зору [17 с. 184], розвитку критичного мислення, що уможливають когнітивний опір російській пропаганді.

Не менш важливим кроком в умовах сьогодення стає здійснення європейської наднаціональної культурної політики та приєднання до європейського культурного простору (*European Cultural Area*). Культурна політика, що втратила роль ключового механізму формування ідентичності, повинна стати ним в Україні. Необхідно розробити заходи, які б забезпечили розвиток української культури в річищі європейської. Очевидно, що на території України повинна реалізовуватися культурна політика Європейського Союзу в межах наднаціональних культурних програм. Остання передбачає, між іншим, приєднання до наднаціональної європейської системи бібліотек. Разом з проектом розвитку об'єднаної бібліотечної системи в межах СНД Україна повинна приєднатися до європейських проектів, серед яких провідним є створення Європейської цифрової бібліотеки «Europeana».

Культурологічний вимір підписання Україною угоди про Асоціацію з ЄС полягає в тому, що Україна стає повноцінним учасником загальноєвропейського культурного процесу. Досягнення позитивних результатів на цьому шляху, зазначають співробітники Інституту стратегічних досліджень України, що підготували аналітичну записку «Актуальні проблеми державної підтримки інновацій у культурній політиці», можливо за умови реформування культурної сфери. Зокрема, необхідно опанування новими формами управління культурним процесом, що вимагає суттєвих змін у функціонування центральних і місцевих органів влади. Їх робота має відповідати прийнятим у ЄС нормам проектування і реалізації культурної політики. Окрім того, перед України стоїть завдання адаптації до європейських соціокультурних практик, розвитку «культурних студій» та «креативної економіки» [18].

Європейський вектор розвитку української культури вже сьогодні приносить суттєві дивіденти самій культурі. Мається на увазі запровадження європейських стандартів управління державними музеями чи театрами, запозичення практик пам'яткоохоронної сфери, залучення коштів європейських бюджетів, що окрім іншого, блокує

можливості для збагачення корупціонерів від культури, насамперед у галузі охорони пам'яток [19]. На часі вступ України до Міжнародного центру з консервації і реставрації культурної спадщини, заснованого при ЮНЕСКО, що сприятиме також якісному збереженню історичного надбання [20].

Дуже важливо, що відтепер українські заклади культури мають можливість залучитися до реалізації загальноєвропейських програм розвитку. У цьому зв'язку заслугоує на особливу увагу програма ЄС «Культура і креативність» (2015-2018 рр.), в якій взяла участь Україна разом з іншими країнами східного партнерства. Вона націлена на допомогу Україні увійти в європейський простір, відкрити цьому простору найцікавіший зріз української національної культури, вибудувати систему ефективного взаємообміну культурними ініціативами [21]. У межах програми здобули розвиток такі теми, як управління проектами, культурне лідерство та адвокація, дослідження у сфері культури, просування культурного продукту, фандрайзинг, культурна журналістика і комунікації. Програма була сфокусована на чотирьох основних компонентах, що включають в себе практичні дослідження, тренінги, інформаційні кампанії та надання можливостей для міжнародного культурного співробітництва. Активності програми включали до себе майстер-класи, інтенсивні тренінги, освітні онлайн-платформи, навчальні тури і партнерські заходи, що дозволили формувати мережі зв'язків між громадськими і приватними культурними організаціями, представниками уряду і громадянським суспільством [22].

Варто цілком усвідомлювати, що подальший розвиток європейського вектору української культури сприятиме її постколонізації, європеїзації та глобалізації [23].

Постколоніалізація української культури означає розрив відносини залежності від російської культури. Адже російська авторитарна імперська культура в принципі не вміє будувати культурні відносини з іншими культурами на засадах рівності та партнерства, тільки на засадах конкуренції (як от з культурою США) чи підпорядкування іншого (як от з культурою України). Сумним наслідком колонізації (підпорядкування) української культури є зменшення долі автохтонної культури та мови до незначного мінімуму, як це відбулось в сучасній Білорусі. Саме тому відповідний процес український науковець та публіцист Оксана Пахльовська, посилаючись на фантомний вираз західної преси, називає «білорусизацією» культури. Йдеться, зазначає авторка, «про нову форму русифікаційного пресингу, сказати б, у жанрі посткомуністичного водевілю з елементами макабри. Словом, біфштекс диктатури під соусом демократії» [24]. Ще у 2001 року вона застерігала, що «білорусизація» української культури є вигідною насамперед Росії, яка їй вслякко сприяє. На її думку, вона «надійно прив'яже Україну до неї, остаточно зробить Україну військово-політичною колонією сусідньої держави, бо російськомовна

культура «капілярно» проникне в українську, розхитає її структуру та кінець кінцем її зламає» [24, с. 265].

Європеїзацію української культури О. Пахльовська вважає поверненням української культури до європейської, називаючи її єдиним можливим шляхом для України, якщо вона «мислиться категоріях держави, нації, культури» [24]. Європеїзація української культури передбачає неминучу інтеграцію в європейську культуру. Європейська культура не менш потужна, ніж російська, і українській культурі доведеться вибудовувати складні багаторівневі конкурентні відносини з багатьма європейськими культурами, які здатні до рівноправності та партнерства [23]. Для європеїзації, зазначає С. Кліценко, розвиваючи роздуми О. Пахльовської, потрібно нейтралізувати прояви «білорусизації» та вирішити інші питання (наприклад, навчитися не підкреслювати свою унікальність та особливість, а навчитися знаходити однакові риси з іншими культурами, говорити зрозумілою для демократичного світу мовою, що не може мати ані провіденційного, ані місійного, ані риторичного характеру) [25, с. 265-26]. Саме така мова за переконанням О. Пахльовської, «стане джерелом об'єктивної інформації про Україну і засобом зближення України з іншими політичними і культурними реальностями...», стане, нарешті, основним комунікативним механізмом автентичної зустрічі України з Європою і світом» [24].

Й нарешті, глобалізація української культури передбачає той факт, що українська культура технологізується, інтернетизується, віртуалізується, тобто відбуваються не формальні зміни, а змістовні. Окрім того, українська культура має бути поширювана в світі, але для цього вона повинна почати виробляти всю лінійку культурної продукції, якої зазвичай в нас не було (кіно, театр, гуманітарна наука, філософія і т.д., які можна перекладати на інші мови). Ми маємо колоніальну структуру культури, і лише постколоніальна (тобто повноцінна, вся лінійка продукції) може бути трансльована в світ [23].

Таким чином, європейський вектор розвитку української культури сьогодні є базовою основою модернізації культурної політики. Більш того, вроджена європейська природа, культурний синтез багатостолітньої європейської традиції, до глибини вистражданої і оплаченої чисельними жертвами, постають консолідуючою ідеєю українського суспільства. Цілком погоджуємося з висловлюванням вже неодноразово згадуваної вище О. Пахльовської: «Україна буде української державою тою мірою, якою вона сформується як держава європейська» [24].

Список використаних джерел

1. Чижевський Д. Історія української літератури. Від початків до доби реалізму / Д. Чижевський. – Тернопіль: Феміна, 1994. – 279 с.
2. Веретейченко І. Функціонування концепту європеїзму в літературно-критичних текстах українських письменників / Ірина Веретейченко // Мандрівець: Наукові виклади. – 2015. – №1. – С. 63–66.

3. Василенко С. Д. Європейський вибір України: Монографія. – Одеса: „ВидавІнформ” ОНМА. – 2003. – 212 с.

4. Ребало В. Колективна ідентичність українського суспільства та її вплив на реформування державного управління [Електронний ресурс] / В. Ребало, В. Козаков // Публічне управління. – 2010. – Вип.34 – Режим доступу: <http://www.kbuapa.kharkov.ua/e-book/putr/2010-34/doc/1/14.pdf>.

5. Черленяк І. І. Державне управління та ідеологічні детермінанти суспільної консолідації / І. І. Черленяк, Р.Ю. Кривенкова // Теоретичні та прикладні питання державотворення. – 2014. – Вип.15. – С. 125-136

6. Толкачов О. Європейська ідентичність України / О. Толкачов [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.radiosvoboda.org/content/article/1786690.html>.

7. Тихомирова Є. Б. Формування європейської ідентичності як чинник європейської інтеграції / Є. Б. Тихомирова // Наукові записки. Політичні науки. – 2005. – №45. – С. 56–60.

8. Черленяк І. І. Державне управління та ідеологічні детермінанти суспільної консолідації / І. І. Черленяк, Р.Ю. Кривенкова // Теоретичні та прикладні питання державотворення. – 2014. – Вип.15. – С. 125-136

9. Жарська О. В. Європейська ідентичність громадян як чинник формування зовнішньополітичного розвитку України / О. В. Жарська // Політологічні записки. – 2013. – Вип.7 – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Polzap_2013_7_38.

10. Топалова С. Українська школа і європейська ідентичність / світлана Топалова // Аналітичний центр «Обсерваторія демократії», для «Хвилі», 21.06.17. – Режим доступу: <http://hvylya.net/analytics/society/ukrayinska-shkola-i-yevropeyska-identichnist.html>

11. Ладо Н.В. Європеїзація – шлях України до Європейського Союзу / Н.В. Ладо. – Режим доступу: <http://vmv.kyumu.edu.ua/v/10/04.htm>

12. Ладо Н.В. Європеїзація – шлях України до Європейського Союзу / Н.В. Ладо. – Режим доступу: <http://vmv.kyumu.edu.ua/v/10/04.htm>

13. Цивілізаційний вибір України: парадигма осмислення і стратегія дії: національна доповідь / ред. кол.; С. І. Пирожков, О. М. Майборода, Ю. Ж. Шайгородський та ін.; Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. – К.; НАН України, 2016. – 284 с.

14. Ружмон Д. Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до європейців / Д. Ружмон. – Львів, 1998. – 277 с.

15. Малімон В. Вплив ціннісного досвіду молоді на вибір життєвих стратегій / В. Малімон // Безперервна освіта в Україні: реалії та перспективи / за ред. В. Андрущенко; М-во освіти і науки України; Акад. пед. наук України; Ін-т вищої освіти АПН України. – К., 2008. – Вип. №4. – С. 127–128.

16. Рижак Л. Євроінтеграція вищої освіти України: аксіологічний вимір / Л. Рижак // Вісн. Львів. ун-ту ім. І. Франка. – Філософські науки. – 2008. – Вип.11. – С. 27–37.

17. Шайгородський Ю. Ж. Технології суспільної консолідації в умовах нової політичної реальності // Політичні технології регулювання міжетнічної та міжконфесійної взаємодії у новітніх українських реаліях: аналітична доповідь [Римаренко С. Ю., Шайгородський Ю. Ж., Бушанський В. В. та ін. / За ред. д. політ. н. С. Ю. Римаренка]. – К.: ІПІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2014. – С. 6–45, 174–18.

18. Актуальні проблеми державної підтримки інновацій у культурній політиці: аналітична записка [Електронний ресурс] / Національний інститут стратегічних досліджень. – К., 2014. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/articles/1651/>.

19. Вітренко А. Європейська інтеграція: на культурному фронті / Андрій Вітренко // Українська правда. – 2015. – 3 квітня. – Режим доступу: <https://www.eurointegration.com.ua/experts/2015/04/3/7032566/>

20. Актуальні проблеми державної підтримки інновацій у культурній політиці: аналітична записка [Електронний ресурс] / Національний інститут стратегічних досліджень. – К., 2014. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/articles/1651/>

21. Вергеліс О. Євросоюз подав креативний сигнал українській культурі / Олег Вергеліс // Джеркало тижня. - 2015. - 10 липня. – Режим доступу: https://dt.ua/CULTURE/yevrosoyuz-podav-kreativniy-signal-ukrayinskiy-kulturi_.html

22. Ключові матеріали Програми Європейського Союзу – Східного Партнерства «Культура і креативність» (2015-2018 pp.). – Міністерство культури України. – 25.01.2018. – Режим доступу: http://195.78.68.75/mcu/control/uk/publish/article?art_id=245329023&cat_id=245328989

23. Дасюк С. Стратегія української культури [Електронний ресурс] / Сергій Дасюк // Українська правда. - 22 квітня 2015. – Режим доступу: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/55376dc98177c/>

24. Пахльовська О. Україна і Європа в 2001-му: десятиліття втрачених можливостей [Електронний ресурс] / О. Пахльовська // Незалежний культурологічний часопис "І". – 2001. – №22. – С. 4–20. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n22texts/pakhlyovska.htm>

25. Кліщенко С. Концепція розвитку української культури О. Пахльовської як прояв боротьби між європейською та євразійською ідентичностями в Україні / Сергій Кліщенко // Наукові записки. Серія "Культурологія". – 2010. - Вип.5. – С. 264-266.

References

1. Chizhevsky D. History of Ukrainian Literature. From the Beginnings to the Age of Realism / D. Chizhevsky. - Ternopil: Femina, 1994. – 279 p.

2. Veretychenko I. Functioning of the concept of Europeanism in literary-critical texts of Ukrainian writers / Irina Veretichenko // Mandryvets: Scientific reports. - 2015. - №1. - P. 63-66.

3. Vasilenko SD European choice of Ukraine: Monograph. - Odessa: ONMA Publishers. - 2003. – 212 p.

4. Rebkalo V. Collective identity of Ukrainian society and its influence on public administration reform [Electronic resource] / V. Rebkalo, V. Kozakov // Public administration. - 2010. - Vip. 34 - Access Mode: <http://www.kbuapa.kharkov.ua/e-book/putp/2010-34/doc/1/14.pdf>.

5. Cherlenyak II State administration and ideological determinants of social consolidation / II Cherlenyak, R.Yu. Kryvenkova // Theoretical and applied issues of state formation. - 2014. - Vip.15. P. 125-136

6. Tolkachev O. European Identity of Ukraine / O. Tolkachov [Electronic resource]. - Access mode: <http://www.radiosvoboda.org/content/article/1786690.html>.

7. Tikhomirov EB Formation of European identity as a factor of European integration / EB Tikhomirov // Scientific notes. Political Science. - 2005. - №45. - P. 56-60.

8. Cherlenyak II State administration and ideological determinants of social consolidation / II Cherlenyak, R.Yu. Kryvenkova // Theoretical and applied issues of state formation. - 2014. - Vip.15. P. 125-136.

9. Zharskaya OV European identity of citizens as a factor of formation of foreign policy development of Ukraine / OV Zharskaya // Political notes. - 2013. - Vip.7 - Access mode: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Polzap_2013_7_38.

10. Topalova S. Ukrainian School and European Identity / Svetlana Topalova // Analytical Center «Observatory of Democracy», for «Waves», 06/21/17. - Access mode: <http://hvylya.net/analytics/society/ukrayinska-shkola-i-yevropeyska-identichnist.html>

11. Lado NV Europeanization - Ukraine's path to the European Union / NV Lado. - Access mode: <http://vmv.kymu.edu.ua/v/10/04.htm>

12. Lado NV Europeanization - Ukraine's path to the European Union / NV Lado. - Access mode: <http://vmv.kymu.edu.ua/v/10/04.htm>

13. The civilizational choice of Ukraine: the paradigm of reflection and the strategy of action: national report / ed. count.; SI Pyrozhekov, OM Mayboroda, Yu. J. Shaygorodsky and others; Institute of Political and Ethnic Studies IF National Academy of Sciences of Ukraine. - K.; NAS of Ukraine, 2016. – 284 p.

14. Rojmon D. Europe in the game. Chance of Europe. An Open Letter to Europeans / D. Roujmon. - Lviv, 1998. - 277 p.

15. Malimon V. The influence of the value experience of youth on the choice of life strategies / V. Malimon // Continuous education in Ukraine: realities and perspectives / ed. V. Andrushchenko; Ministry of Education and Science of Ukraine; Acad. ped. Sciences of Ukraine; Institute of Higher Education of APS of Ukraine. - K., 2008. - VIP. №4. - P. 127-128.

16. Rizhak L. European integration of higher education of Ukraine: axiological dimension / L. Rizhak // Vis. Lviv. to them. I. Franko. - Philosophical Sciences. - 2008. - Vip.11. - P. 27-37.

17. Shaygorodsky Yu. J. Technologies of social consolidation in the conditions of the new political reality // Political technologies of regulation of interethnic and inter-confessional interaction in the newest Ukrainian realities: analytical report [Rimarenko S. Yu., Shaygorodsky Yu. J., Bushansky VV and others / Edited flight. N. S. Rimarenko]. - K.: IPIEND them. IF Kuras, National Academy of Sciences of Ukraine, 2014. - pp. 6-45, 174-18.

18. Current Issues of State Support for Innovation in Cultural Policy: An Analytical Note [Electronic resource] / National Institute for Strategic Studies. - K., 2014. - Access mode: <http://www.niss.gov.ua/articles/1651/>

19. Vitrenko A. European integration: on the cultural front / Andrey Vitrenko // Ukrainian truth. - 2015. - April 3. - Access mode: <https://www.eurointegration.com.ua/experts/2015/04/3/7032566/>

20. Current Issues in State Support for Innovation in Cultural Policy: An Analytical Note [Electronic resource] / National Institute for Strategic Studies. - K., 2014. - Access mode: <http://www.niss.gov.ua/articles/1651/>

21. Vergelis O. The European Union has given a creative signal to Ukrainian culture / Oleg Vergelis // The Mirror of the Week. - 2015 - July 10. - Access mode: https://dt.ua/CULTURE/yevrosoyuz-podav-kreativniy-signal-ukrayinskiy-kulturi_.html

22. Key materials of the European Union - Eastern Partnership Program «Culture and Creativity» (2015-2018). - Ministry of Culture of Ukraine. - 25.01.2018. - Access mode: http://195.78.68.75/mcu/control/en/publish/article?art_id=245329023&cat_id=245328989

23. Dasyuk S. The Strategy of Ukrainian Culture [Electronic resource] / Sergey Dasyuk // Ukrainian Truth. - April 22, 2015. - Access Mode: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/55376dc98177c/>

24. O. Pakhlovskaya, Ukraine and Europe in 2001: Decades of Lost Opportunities [Electronic resource] / O. Pakhlovskaya // The Independent Cultural Journal "І". - 2001. - №22. - pp. 4–20. - Admission mode: <http://www.ji.lviv.ua/n22texts/pakhlyovska.htm>

25. Klytsenko S. The Concept of the Development of Ukrainian Culture by O. Pakhlyovskaya as a Manifestation of the Struggle Between European and Eurasian Identities in Ukraine / Sergei Klytsenko // Scientific Notes. Series "Cultural Studies". - 2010. - Issue 5. - P. 264-266.

УДК 130.1

**ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ СУФИЗМА
И СУФИЕВ ИБН ТАЙМИЕЙ****ОСОБЛИВОСТІ СПРИЙНЯТТЯ СУФІЗМУ
І СУФІЇВ ІБН ТАЙМІЄЮ****FEATURES OF PERCEPTION OF SUFISM
AND THE SUFI IBN TAYMIYYA****Маевская Л. Б.,**кандидат исторических наук, (Украина, Киев),
e-mail: maevskayalyuda@yandex.ru
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3431-9074>**Маевская Л. Б.,**кандидат исторических наук, (Украина, Киев),
e-mail: maevskayalyuda@yandex.ru
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3431-9074>**Mayevskaya L. B.,**Candidate of Historical Sciences, (Ukraine, Kiev),
e-mail: maevskayalyuda@yandex.ru
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3431-9074>

Актуальность изучения данной проблемы, заключается в идеологическом противостоянии суфиев и ваххабитов на протяжении многих веков. Последние, категорически не приемлют суфизм и постоянно высказываются в том духе, что в исламе нет суфизма, суфизм не исламское явление и так далее. А между тем Ибн Таймия, который считается идеологическим предшественником ваххабитов, неоднозначно относился к суфизму и критиковал только некоторые суфийские братства и только отдельные суфийские практики. Даже есть высказывания о том, что в свое время он был главой тариката Кадирийя. Но в то же время он критиковал зиярат и тавассуль обычные суфийские практики. В современном мире, противостояние между суфиями и ваххабитами носит довольно острый характер, например, ваххабиты разрушают суфийские зияраты. А в некоторых регионах это противостояние приняло вооруженную форму.

Для изучения данной проблемы мы сформулировали следующие научно-исследовательские задачи, рассмотреть отношение ханбалитов к суфизму, изучить высказывания Ибн Таймии, поддерживающие суфизм, проанализировать его работы, направленные против суфизма.

Решению задач, поставленных в нашей работе, способствовала система взаимодополняющих методов теоретического познания и обще-логические методы и приемы исследования: анализ, синтез, сравнение, аналогия, абстрагирование, обобщение; а так же специальные методы теологического исследования: метод контент-анализа; герменевтический – метод интерпретации религиозных текстов и смыслов; этимологический (семантический) – метод, основанный на закономерностях о происхождении слов; компаративный – сравнительный, выявление общего и особенного; синкретический – сочетание несопоставимых образов мышления и взглядов, образующих условное единство; гипотетико-дедуктивный метод – метод научного познания и рассуждения, основанный на выведении (дедукции) заключений из гипотез и других посылок, истинностное значение которых неизвестно.

В ходе проведенного исследования мы пришли к выводу, что Ибн Таймия, не выступал против суфизма в целом, а критиковал лишь отдельные тарикаты, учения и практики. Также мы установили, что по многочисленным свидетельствам, он причислял себя к Кадирийскому тарикату и даже являлся его главой.

Ключевые слова: ислам, Ибн Таймия, суфизм, кадирийский тарикат, секта, ваххабизм.

Актуальність вивчення даної проблеми, полягає в ідеологічному протистоянні суфіїв і ваххабітів протягом багатьох віків. Останні, категорично не сприймають суфізм і постійно висловлюються в тому дусі, що в ісламі немає суфізму, суфізм не ісламське явище і так далі. А між тим Ібн Таймія, який вважається ідеологічним попередником ваххабітів,

неоднозначно ставився до суфізму і критикував тільки деякі суфійські братства і тільки окремі суфійські практики. Навіть є висловлювання про те, що в свій час, він був головою тариката Кадірійя. Але в той же час він критикував Зіярат і тавассуль звичайні суфійські практики. У сучасному світі, протистояння між суфіями і ваххабітами носить досить гострий характер, наприклад, ваххабіти руйнують суфійські зиярати. А в деяких регіонах це протистояння прийняло збройну форму.

Для вивчення даної проблеми ми сформулювали такі науково-дослідницькі завдання, розглянути ставлення ханбалітів до суфізму, вивчити висловлювання Ібн Таймії, що підтримують суфізм, проаналізувати його роботи, спрямовані проти суфізму.

Вирішення завдань, поставлених у нашій роботі, сприяла система взаємодоповнюючих методів теоретичного пізнання та загально-логічні методи та прийоми дослідження: аналіз, синтез, порівняння, аналогія, абстрагування, узагальнення; а так само спеціальні методи теологічного дослідження: метод контент-аналізу; герменевтичний – метод інтерпретації релігійних текстів і смислів; етимологічний (семантичний) – метод, заснований на закономірностях про походження слів; компаративний – порівняльний, виявлення загального та особливого; синкретичний – поєднання неоснованих образів мислення та поглядів, утворюють умовне єдність; гіпотетико-дедуктивний метод – метод наукового пізнання і міркування, заснований на виведенні (дедукції) висновків з гіпотез та інших посилок, справжнє значення яких невідоме.

В ході проведеного дослідження ми прийшли до висновку, що Ібн Таймія в цілому, не виступав проти суфізму, а критикував лише окремі таркати, вчення і практики. Також ми встановили, що за численними свідченнями він зараховував себе до Кадирийського тарикату і навіть був його головою.

Ключові слова: іслам, Ібн Таймія, суфізм, кадірійській тарикат, секта, ваххабізм.

The relevance of the problem study lies in the ideological confrontation between Sufis and Wahhabis for many centuries. The latter do not accept Sufism categorically and express themselves in the way, that there is no Sufism in Islam, Sufism is not an Islamic phenomenon and so on. Meanwhile, Ibn Taymiya, considered as the ideological precursor of the Wahhabis, had had an ambivalent attitude to Sufi and had criticized some of the Sufi brotherhoods and Sufi practices. Even there are some statements, that he had been the head of tariqa Kadiriya. But at the same time Ibn Taymiya had criticized usual Sufi practices as the ziyarat and tawassul.

In the modern world the confrontation between Sufis and Wahhabis is quite acute, for example, Wahhabis destroy Sufi ziyarats. In some regions this confrontation has even taken an armed form. To study this problem, we have formulated the following research tasks: to consider the attitude of the khanbalites to Sufism, to study the statements of Ibn Taymiyah, supporting Sufism, to analyze his work against Sufism.

The system of complementary methods of theoretical cognition and the following general logical methods and techniques of research have contributed to the solution of the tasks, set in our work: the analysis, the synthesis, the comparison, the analogy, the abstraction, the generalization; as well as special methods of theological research: the method of content analysis; the hermeneutic method – the method of interpretation of religious texts and meanings; the etymological (semantic) method – the method, based on the laws of the origin of words; the comparative method – the identification of common and special; the syncretic method – the combination of disparate ways of thinking and views, forming a conditional unity; the hypothetical-deductive method – the method of scientific knowledge and reasoning, based on the deduction (deduction) conclusions from hypotheses and other assumptions, which truth value is unknown.

In the course of the study we have come to the conclusion, that Ibn Taymiyah had not oppose Sufism in general, he had only criticized certain tariqas, teachings and practices. We have also found, that according to the numerous testimonies, he had ranked himself among the Kadiri tariqa and had even been its head.

Keywords: Islam, Ibn Taymiyah, Sufism, Kadiri Tarikat, sect, Wahhabism.

(стаття друкується мовою оригіналу)

В Україні изучение отношения Ибн Таймии к суфизму не проводилось, по крайней мере нам не удалось обнаружить подобных публикаций. В России отношение Ибн Таймии к суфизму изучала исламовед Маточкина А. И. [1, с. 33-38].

Маточкина А. И., отмечает, что нередко сталкивалась с категоричными утверждениями, определяющими Ибн Таймийю (1263–1328) как, ярого противника мутазилитов, философов и суфиев, строгого приверженца буквы Корана и Сунны. Отчасти это действительно так, но как нет в жизни лишь «черного» и «белого», так и критика Ибн Таймийи в отношении фальсафы или суфизма далеко не всегда так однозначна, как могло бы показаться на первый взгляд.

Как отмечает в своих А. Д. Кныш, взгляды ханбалитов «на суфизм и его последователей менялись в зависимости от периода и социально-политических обстоятельств и заслуживают специального исследования» [2, с. 152]. Кстати, подчеркнем, что принадлежность Ибн Таймийи к ханбалитскому мазхабу в исламе, тоже довольно спорный вопрос и требует дополнительного исследования.

На первый взгляд, суфизм резко контрастирует с ханбализмом. Однако более детальное изучение трудов ханбалитов свидетельствует не только о необоснованности этих утверждений, но и демонстрирует тот факт, что некоторые из видных представителей этой школы, были суфиями.

Наше исследование посвящено особенностям восприятия Ибн Таймийей суфизма и суфиев. И самый главный вопрос нашей работы заключается в том, он, поддерживал или отрицал суфизм? Как известно, этот вопрос является полемическим в теологии, религиоведении, истории и философии. Возможно, эта неоднозначность связана с тем, что Ибн Таймийя, зачастую, имел противоречивые взгляды и в своих книгах, мог излагать диаметрально противоположную информацию. Также отметим, что его взгляды, совершенно по-разному, интерпретируются приверженцами ваххабизма и сторонниками Аяли аль-Малики и Али Джифри. Если первые выискивают в его книгах все, что указывают на категоричский запрет суфизма, то вторые провозглашают его суфием и одним из руководителей Кадиритского тариката. Это все связано с противоречивыми, а иногда, диаметрально противоположными, высказываниями Ибн Таймийи по различным религиозным вопросам, как например, таввасуль, зиярат, суфизм и т.д.

Ряд свидетельств самого Ибн Таймийи и мусульманских историков позволяют говорить о том, что Ибн Таймийя был шейхом нескольких суфийских братств (тарикат), из которых самым главным для себя он считал тарикат Абдул-Кадира аль-Джилани. Юсуф ибн Абду-ль-Хади приводит в своей книге «Баб' уль-'Илька би Лабс уль-Хырка» слова самого Ибн Таймийи, который говорил, что на него были возложены суфийские хирки разных тарикатов и разных шейхов, среди которых и хирка Абду-ль-Кадира аль-Джилани В 1970-х годах Джордж Макдиси опубликовал серию статей, в которых он утверждал, что Ибн Таймийя был шейхом кадырийского тариката. В цепочке (силсила) кадырийского тариката между Ибн Таймийи и аль-Джилани было два шейха. Абу Умар

ибн Кудама (ум. 607 г.) и Мувафакуддин ибн Кудама (ум. 620 г.) были учениками аль-Джилани, а Ибн Абу Умар ибн Кудама (ум. 682 г.) был их учеником и учителем Ибн Таймийи. В целом его цепочка выглядит следующим образом Согласно книге «Баб' уль-'Илька би Лабс уль-Хырка», автором которой является Юсуф Ибн 'Абдуль-Хади (у. 909), силсила (тарикатская цепочка) от Абдуль-Кадыра Джилани, имеет следующий порядок: 1. Абдуль-Кадыр Джилани (у. 561) 2.а Абу 'Умар Ибн Кудама (у. 607) 2.б Мувафакуддин Ибн Кудама (у. 620) 3. Ибн Аби 'Умар Ибн Кудама (у. 682) 4. Ибн Таймийя (у. 728) 5. Ибн Кайим аль-Джаузия (у. 751). [3] Также Ибн Таймийя сказал, что величайший тарикат, это тарикат моего господина Абдуль Кадира аль-Джиланий. Этому вопросу ориенталист Джордж Макдиси посвятил отдельную работу под названием «Ибн Таймийя – суфий кадыритского тариката» [3].

Ибн Таймийя в «Шархе Футух аль Гаиб» (в своем общеизвестном Маджмуатуль Фатва) говорит, что состоит в силсиле кадырийского тариката (Шарх Футух аль Гаиб, том 10 его коллекции фатв). В свою очередь Футух аль Гаиб была написана Абдуль-Кадыром Джилани эпонимом и большим кутбом одноименного суфийского тариката, в котором состояли многие известные ученые ханбалиты, например, тот же Ибн Кудама [3].

Один из сайтов приводит следующее высказывание из его известной книги «Маджмуатуль фатава»: «Поистине суфизм - это качество праведных. Это праведник, который отличился аскетизмом, поклонением усердствуя в этом. Праведные были из этого пути (суфизма)» [4]. Также передают, что Ибн Таймийя признавал существование аулия и он упомянул в книге «Аль-Фуркану байна авлияи Рахман ва авлияи шайтан» следующее: «Абдулвахид ибн Зайд был из валия Рахмана (Милостивого)» [4].

В тоже время, выдающий шейх Зейнулла Расулев в статье «Зейнулла Расулев об Ибн Таймийи», отмечает, что Ибн Таймийя отрицал существование суфийских шейхов, святых высшего ранга кутбов и абдалов [5].

Есть мнение, что Ибн Таймийя не соглашался только с некоторыми суфиями, либо с отдельными суфийскими тарикатами. Он в своих книгах давал следующую оценку суфиям и суфизму: «Люди разделились в оценке суфиев и суфизма на две группы: одни назвали их вводящими нововведения и отошедшими от сунны, другие возвысили их, считая суфиев лучшими людьми после пророков. Мнение обеих групп достойно порицания. Истина же состоит в том, что это муджтахиды (ученый, достигший права выносить собственное суждение или толкование тех или иных вопросов) в познании и покорности Аллаху, так же как проявляли усердие в этом те, кто был до них. Среди них есть “опередившие” и приближенные к Всевышнему благодаря своему иджитхаду, среди них есть “умеренные”, так же из числа идущих верным путем, и все они могли проявлять усердие и ошибаться, и были среди них те, кто грешил и каялся, были и те, кто не раскаивался после

грехов. Так же из тех, кто относился к ним, были и “несправедливые для самих себя”, выступив против законов их Господа.

Он считал, что к подобным (причинившим зло своей душе), относятся различные еретические братства и секты, однако истинные суфии отрицали их суждения и воззрения, не признавая за ними права называться суфиями и относить себя к тарикату (суфийскому пути). Ахмад ибн Таймийя, в книге «Шарх хадису нузуль» сказал в адрес известного суфия Аль-Джунайда аль-Багдадий: «Имам, следующий Истинному Пути».

Анализ высказываний Ибн Таймийи о суфизме, начнем с книги Абдуль Хафиза «Аль-’Укуд ад-дуррийя», которая размещена на сайте azan.ru, и принадлежащим сторонникам Али Джифри.

Шейх Абдуль-Хафиз пишет в своей книге, что, по мнению, шейха Имадуддина ибн аш-шейха Хазамийи, Ибн Таймийя был шейхом тариката и имамом тасаввуфа на уровне кутба, самом высоком уровне в суфизме [6].

Шейх аль-Мутаййям ар-Руми аль-Харири считал Ибн Таймийю, кутбом своей эпохи, венцом своего народа и воплощением смыслов, которые содержат все виды поклонения. Марифат (познание Аллаха) пришло к нему с помощью следования пути Пророка.

Автор книги отмечает, что: «Большинство знают шейха Ибн Таймийя как богослова (мутакаллима), правоведа (факиха джадали) и ученого по хадису». Ибн Кайим и Аз-Захаби, описывая его поведение, качества и характер, ясно дают понять, что Ибн Теймийя может считаться также одним из познавших Аллаха (ариф) и риджалъ Аллах (людей Аллаха, суфиев) этой уммы. Всем будет интересно узнать об этом его уровне, которого трудно достичь даже путем сложных духовных упражнении (риядат), самопожертвованием, постоянным поминанием Аллаха и сосредоточением (муракаба). Это милость от Аллаха, и Он дает это (этот уровень) тем, кому пожелает. Мы свидетельствуем, что этот человек (Ибн Таймийя) был среди познавших Аллаха (арифов), достигших совершенства (мухаккык), обретших множество духовных состояний (халь). ...».

Автор утверждает, что Ибн Таймийя не относится враждебно к тасаввуфу в целом, он отвергает из него лишь то, что противоречит Корану и Сунне, и что не было передано от сподвижников и их последователей.

Это также стало ясно (из того), что в некоторых моментах, которые пришли к нам от известных суфиев относительно стоянок (макамат) и духовных состояний (ахваль), имам Ибн Таймийя был более осведомленным и более подробно описал, и детализировал некоторые из них (из этих суфийских терминов и понятий), чем иные суфии и другие, кто писал об этих предметах».

Современный исследователь трудов Ибн Таймийи, доктор Маджид ‘Ирсан аль-Кайляни, профессор факультета тарбийя Университета имени короля Абдуль-Азиза в Медине упомянул в своей книге «Аль-Фикр ат-тарбави Ибн Теймийя» на с 18:

«Значимость работ французского исследователя Анри Луста в том, что он является первым, кто старался противодействовать враждебному тону в отношении Ибн Таймийи, который был принят в западных академических кругах, и постарался изобразить этого мусульманского мыслителя и его положение в истории исламской мысли с положительной стороны. Профессор Джордж Макдиси последовал по пути Луста в трех из своих статьях, которые он написал о Ибн Таймийи в целенаправленной и академической манере:

1. Ибн Таймийя, как автор рукописи «Истихсан».
2. Ибн Таймийя, как суфий из тариката Кадирия.
3. Работы Ибн Таймийи по диалектике.

Сторонники Али Джифри утверждают, что реальность состоит в том, что Ибн Теймийя считал оригинальный путь тасаввуфа средством воспитания (аль-мадраса ат-тарбавийя), очищения внутреннего мира человека (нафс) и воспитания в нем похвальных качеств, потому он выступал против всяких отклонений, появившихся в пути тасаввуфа по вопросам, которые мешают в продвижении к этим целям и противоречат Корану и Сунне.

В качестве отправной точки этих базовых принципов (тасаввуфа), Ибн Таймийя выражает большое уважение к родоначальникам аскетизма и шейхам тасаввуфа, которые прочно держались Корана и Сунны, такие как Фудайль ибн Ияд, Ибрагим ибн Адхам, Сарий ас-Сакати, Джунайд аль-Багдади, Хаммад ад-Даббас, шейх Абдул Кадир аль-Джилани и Ади ибн Мусафир». Отметим, что последний является довольно противоречивой фигурой и некоторые исследователи его относят к религиозным деятелям секты езидов.

Он также основывает (свое мнение) на том уважении и почитании по отношению к шейху Абдуль Кадиру, которыми наполнены книги Ибн Таймийи. В своих письмах и книгах он относится к шейху Абдуль Кадиру таким же образом, как он относится к имаму Ибн Ханбалу и называет его теми же эпитетами. Он постоянно приводит шейха в качестве образца правильных убеждений и следования пути сулюка.

Точно так же, Ибн Таймийя цитирует много отрывков из высказываний Абдуль Кадира, и он написал комментарии в сотни страниц к его книге «Футух аль-гайб», которые включены в десятый том [его работы] «Аль-Фатава», которая называется «Китаб ильм ас-сулюк» (Книга науки сулюк). В ходе комментариев, Ибн Таймийя представляет шейха Абдуль Кадира в качестве образца, который воплощает твердую приверженность Корану и Сунне.

В книгах Ибн Таймийи есть некоторые указания, которые свидетельствуют, что у его семьи была духовная связь с шейхом Абдуль Кадиром. Например, он пишет в «Китаб ильм ас-сулюк»: «Мой отец передал мне от Мухьиддина ан-Нухаса: «Я слышал от него, что он видел шейха Абдуль Кадира во сне, и он говорил об Аллахе Всевышнем: «Мы принимаем всех, кто приходит к нам...»» Затем он продолжает объяснять этот текст на протяжении нескольких страниц...».

Аль-Кайляни также пишет на странице 222: «Позиция, которой Ибн Таймийя придерживался отношении суфиев состояла в двух моментах: Во-первых, он относился к суфиям точно так же, как он рассматривал правоведов (факихов) и мазхабы фикха, ученых науки калам (богословов). Он высказывал мнение, что ранние шейхи тасаввуфа основывали свои знания и духовную практику (тарбийя) на Коране и Сунне. Что касается более поздних, многие из них отклонились (от истины), попали под влияние греческой философии, которая появилась в исламском мире при переводе древнегреческих ученых. Такие суфии далеко отклонились от правильного пути аскетизма (зухд) и духовной подготовки (ат-тарбийя ар-рухийя). Во-вторых, Ибн Таймийя сказал: «Суфии основали свой путь на духовном устремлении (ирада), что немаловажно. Однако, это устремление (будет правильным) при условии, что это оно направлено к одному Аллаху в выполнении того, что Он повелевает».

Он (Ибн Таймийя), также сказал: «Эти заблуждения в вероучении и действиях, которые совершают некоторые из этих людей (суфиев), означают, что многие их группы полностью отвергли первоначальный путь суфиев. Среди суфиев, как и среди ученых других наук (богословия и фикха), были такие, кто придерживался правильного пути, а были такие, кто впал в заблуждения и ошибки. Те, кто придерживались правильного пути, следовали учению Корана и Сунны, а те, кто впал в заблуждения, противоречили Корану и Сунне» [7].

Что касается высказываний Ибн Таймийи о суфизме, то первая книга, к которой мы обратились – это сборник фетв Ибн Таймийи «Маджмуа Аль-Фатава» (Первое издание Матбах ар-Рияд, 1381 г. хиджры, т. 11, с. 5) сказано, что спросили: являются ли суфии и фукара (отшельники) отдельной группой? Какими качествами описаны эти группы и как следует относиться к ним?

Он ответил: Все хвала Аллаху. Что касается самого слова «тасаввуф» (суфизм), оно не было популярным у мусульман первых трех поколений, это слово стало обычным в более позднее время. Мнение о суфиях и суфизме передается от имама Ахмада ибн Ханбала, Абу Сулеймана ад-Дарани, Суфьяна ас-Саури и других. Некоторые из них упоминают в качества (автора этого термина) Хасана аль-Басри. Их мнения (о том, кто такие суфии) несколько отличаются, поскольку оно относится к одному из описательных имен родства (асма ан-насаб), таких как аль-кураши, аль-мадани и других.

Высказывается мнение, что слово «тасаввуф» связано с ахлю с-суффа, людьми, жившими под навесом, однако это неверно, поскольку тогда этих людей называли бы «суффи». Иные предполагают, что оно происходит от слов «сафф аль-мукаддам» - передний ряд (перед Аллахом), однако, если бы это было так, этих людей называли «саффи». Также есть мнение, что слово «суфий» происходит от слов «ас-сафван мин халкылля» (избранные люди из созданий Аллаха), однако, в таком случае это

слово должно было звучать как «сафави». Самое лучшее объяснение (слову суфий) – то, что оно происходит от слова «суф», шерсть. Действительно суфии впервые появились в Басре, и первыми построили небольшой дом для суфиев ученики Абдуль Вахида бин Зайда (был учеником Хасана аль-Басри и учителем Фудайля ибн Ияда. Включен в несколько цепочек различных тарикатов, в том числе тариката Чишти), который был одним из сподвижников Хасана аль-Басри. В Басре был очень распространен аскетизм (зухд), ее жители много занимались поклонением и были известны своей богобоязненностью. Недаром говорилось, что фикх (религиозные науки) – из Куфы, а поклонение (ибадат) – из Басры.

Абу Аш-Шейх аль-Асбахани передает по своей цепочке от Мухаммада ибн Сирина, что до него дошел слух о группе людей, которые предпочитают шерстяную одежду. Он сказал: «Это общество, которое предпочитает шерсть, говорит, что таким образом они подражают Исе ибн Марьям, однако для нас выше руководство нашего Пророка, а о нем передается, что он носил хлопок».

Итак, известно, что Басра была источником тасаввуфа, поскольку там жили те люди, которые прилагали усилия и совершали иджтихад в вопросах поклонения, так же, как люди Куфы совершали иджтихад в вопросах фикха, в которых возможен иджтихад. Они описаны особой одеждой – а именно, ношением одежды из шерсти (суф). Следовательно, в отношении каждого из них можно сказать, что он суфий. Этот путь не ограничивается ношением особой одежды, и эти люди не считали такую одежду обязательной. Однако, их называли по их одежде, поскольку она была их внешним признаком.

Самыми же большими праведниками были сподвижники, их последователи и последователи их последователей.

Он пишет, что есть люди, которые относят себя к суфиям, однако они заблудшие, к таким людям относится известный Мансур аль-Халладж. Большинство шейхов тасаввуфа осуждают его взгляды, к примеру, такие ученые, как Джунейд аль-Багдади, шейх Абу Абдурраханман ас-Сулями пишет о нем в «Табакат ас-Суфийя», и Абу Бакр аль-Хатим упоминает его в своей «Тарих Багдад». Это и есть подлинный суфизм.

Затем Ибн Таймийя обсуждает смысл слова «факир» и далее пишет: «Когда аскетизм (зухд) стал распространенным среди суфиев, многие люди стали считать, что бедность (факар) и есть одна из форм тасаввуфа. Поэтому, когда кто-то говорит: «в таком-то человеке есть факар или нет факара», смысл не в том, имеет ли человек имущество или нет. Смысл такой же, как и у слова «суфий», а именно – имеет ли человек познание Аллаха (маарифат), духовные состояния (халь), манеры (ахляк), этикет (адаб) и т.д.

Согласно этим названиям, было разногласие – кто более совершенен, факир или суфий? Некоторые ученые предпочитали суфиев, такие как Абу Джафар ас-Сухраварди и его последователи.

Некоторые предпочитали факиров – которые были описаны наличием у них особых мест проживания (завия, ханка и пр.).

Правильнее будет сказать, что самым совершенным среди них будет тот, кто более богобоязнен. Следовательно, если суфий более боится Аллаха, то есть, он больше старается совершать действий, которые Аллах любит, и отстраняется от запретного, он будет совершеннее факира. Если факир более преуспел в совершении действий, которые Аллах любит и в отстранении от запретного, то он будет выше остальных. И если они равны в совершении таких действий, то они будут равны и в своем статусе [8].

Ибн Таймийя пишет в «Маджму Аль-Фатава», т. 11, с. 25 [9], что его спросили: о суфизме. Он ответил, что суть вопроса состоит в том, что слова, упомянутые в Коране и Сунне, именуют наши обязанности, и мы следуем за тем, что они означают. К примеру, такие слова как вера, благочестие, богобоязненность, правда, справедливость, совершенство, терпение, благодарность, упование на Аллаха (тавакуль), страх и надежда (хауф ва раджа), любовь к Аллаху, повиновение Аллаху и Его Пророку, доброта к родителям, исполнение своих обещаний и прочие вещи, которые любят Аллах и Его Пророк. Следовательно, приобретение этих качеств - есть способ достичь любви Аллаха, оставив то, что Он запретил, а именно – неверие, лицемерие, грех, вражда, притеснение, многобожие, скупость, трусость, жестокость, предательство, разрыв родственных связей и пр.

Таким образом, если кто-то вступает на путь суфизма, зухда и ибадата, и не будет поступать согласно ясному знанию Шариата, потеряет больше, чем приобретет. Если некто займется фикхом, каламом и иными науками, если не будет действовать согласно Шариату, будет грешником и собьется с истинного пути.

Ибн Таймийя пишет в книге «Маджму аль-Фатава», т. 11, с. 70: «Что касается ученых, живших позже, то для них слово «факир» обозначало путника (салика), стремящегося к Аллаху, а также суфия. Среди них были и те, кто отдавал предпочтение слову «суфий» над словом «факир», поскольку суфий уделяет внимание как явным, так и тайным наукам; и, наоборот, были те, кто предпочитал слово «факир» слову «суфий», поскольку это обозначает человека, который прервал все связи с внешним миром и стремится к будущему. Правда состоит в том, что положительный смысл обоих этих слов (факир и суфий) заключается в словах сиддик, вали, салих и других, которые упомянуты в Коране и Сунне, и, если этот их (положительный) смысл соответствует пророческому учению, тогда эти термины имеют основания в учении Пророка (мир ему и благословение Аллаха). Что касается вопросов, когда этим словам дается какой-то более превосходный смысл – такого человека (суфия) считают выше, - тогда такое мнение не имеет веса в Шариате, кроме случаев, когда это действительно допустимо».

Ибн Таймийя далее пишет в «Маджму Аль-Фатава», т. 11, с. 194: «Нет ничего запретного в том, чтобы некоторые суфии выделяли себя из людей с помощью каких-то допустимых вещей, к примеру, какого-то предмета одежды или бритвы головы (если это делается дозволенным образом). Как сказано: «Многие сиддики (праведники) носят каба, и как много существует еретиков, которые одеты в абба». (Каба – это простая одежда в виде платья с короткими рукавами, которую, как правило, носили обычные люди, а абба – это широкий и длинный плащ с черными полосами, который обычно носили ученые).

Название «факир» (бедняк) тоже стало использоваться для обозначения людей сулюка в поздние времена. Ученые спорят о том, какое из этих слов более предпочтительное. Они также разошлись во мнениях, кто более превосходит – богатый человек, который благодарен Аллаху (за дарованные блага); или бедный человек, который терпеливо переносит свои невзгоды».

Ибн Таймийя пишет в «Маджму Аль-Фатава», т. 11, с. 320 насчет дискуссии по вопросу чудес (карама): «Вещи, которые нарушают естественный порядок вещей (карама, чудеса) могут быть трех видов: желательные, порицаемые и дозволенные в Шариате. Если дозволенное действие ведет к чему-то похвальному в религии, то это благословение, если же это дело такого свойства, что не несет ни вреда, ни пользы, то это будет просто дозволенным, но бесполезным. Абу Али аль-Джузьяни сказал: «Стремитесь к твердости (в вере), а не будьте искателями чудес. Поистине, ваш нафс ищет чудес, а ваш Господь ждет от вас твердости в вере».

Многие люди, вставшие на этот путь, слышали истории праведных предшественников о тех чудесах, которые были им дарованы, поэтому многие из них стремятся к получению подобных чудес. По этой причине некоторые из них разочаровываются в этом пути (тасаввуфа), когда ничего из этого (никаких чудес) им не предоставляется. Если бы они знали тайну этих явлений – что Аллах открывает дверь (к таким явлениям) для тех, кто искренне устремляется (по этому пути). Мудрость этого в том, что человек возрастает в познании силы и мощи Аллаха, видя проявления Его власти (над материальным миром). Следовательно, сила веры такого человека и его отрешенности от этого мира остаются твердыми.

Чудеса даруются тем из Его рабов, кто имеет твердые убеждения (сидк аль-якин) – тогда Аллах приоткрывает им завесу (в иной мир). Тем, кто имеет твердую убежденность, нет необходимости в чудесах, поскольку цель их – приобретение уверенности (в могуществе Аллаха), которую они уже имеют. Если человек, которого удостоили уверенности (якына), переживает нечто из чудесного, то его уверенность будет расти. Мудрость выявления чудесного (для такого человека) не в том, что он сам нуждается в чуде, а в том, чтобы вселить уверенность в других людей. Следовательно, искренне стремящийся путник должен, прежде всего, стремиться к

твердой вере, и это будет самым большим чудом. Тогда, даже если в его жизни и будут происходить чудеса, они не будут иметь для него значения. Он не будет заботиться об их увеличении, и не будет отчаиваться при их исчезновении. Таков великий принцип всех истинных ученых и суфийских шейхов».

Ибн Таймийя также пишет в «Маджму Аль-Фатава», т. 11, с. 338 после дискуссии о чудесах: «Что касается следующих способов приобретения знаний: с помощью разума (акль), того, что передается (накль), явлено из сверхъестественного (кашфу), получено из информации (хабар), получено путем спекулятивных (логических) рассуждений (назр), то ученые по хадису, специалисты по каламу (богословию) и ученые по тасаввуфу много спорили друг с другом о преимуществе того или иного способа. Некоторые из них отрицают вовсе какой-то из этих путей, некоторые же превозносят какой-то из них над всеми прочими. Ученые по каламу возвышали рациональные способы получения знаний. Изучающие хадисы иногда пытаются извлечь доводы из слабых и вымышленных историй. Иногда они извлекают свои доводы из слабых текстов, отбросив более достоверные. Некоторые суфии основывают свои рассуждения на духовном опыте или снах, хотя это может быть ложным и не соответствовать действительности.

Ибн Таймийя пишет в «Маджму аль-Фатава», т. 11, с. 381, что его спросили: что будет более предпочтительным: удалить из сердца человека всех качеств, которые не угодны Аллаху, такие как злоба, зависть, гордость, тщеславие, совершение деяний напоказ – которые загрязняют сердце, или заниматься внешними действиями поклонения, такими как дополнительные молитвы, посты и иные действия, которые могут приблизить верующего к Аллаху? Он ответил: «Вся хвала Аллаху. Что необходимо для верующего? Разумеется, совершение того, что может расти и увеличиваться. Об этом сказал Всевышний Аллах через Своего Пророка (мир ему и благословение): «Мой раб не перестанет приближаться ко Мне, совершая желательные (нафиль) действия, пока Я не возлюблю его». Внешние действия не будут правильными, и не будут приниматься, кроме как посредством действий сердца – поскольку сердце есть правитель, а части тела есть его войско. Если правитель потерпит поражение, то и его армия потерпит поражение, как сказал об этом наш Пророк (мир ему и благословение): «Поистине, в теле есть кусок плоти, если он будет чистым, то и тело не будет поврежденным». Так что действия сердца, безусловно, влияют на действия тела. Кроме того, нужно смотреть на то, что в данный момент будет более предпочтительным для человека, независимо от того, внешнее это действие или действие сердца. К примеру, отказ от зависти и гордости обязателен для человека более, чем желательный пост. Но ночная молитва (тахаджуд) превосходит по ценности отказ от дурных мыслей. Внешние и внутренние действия поддерживают

друг друга и дополняют – например, молитва (намаз) предохраняет человека от греха и вносит мир и покой в его сердце. А Аллах знает лучше.

В книге «Маджму' аль-Фатава» он подытоживает свое отношение к суфизму: «И если скажет некто [из тех, кто претендует на статус «авлия»]: «Я нуждаюсь в следовании за Мухаммадом в 'Ильм уз-Захир, но не в 'Ильм ул-Батын», или скажет «Я нуждаюсь в следовании за Мухаммадом в 'Ильм уш-Шари'а, но не в 'Ильм уль-Хакика», то [утверждающий это] хуже евреев и христиан, которые говорят: «Мухаммад был послан только к неграмотным (т.е. к арабам), но не к ахль-Китаб». Поистине, таковые веруют в одну часть, и не веруют в другую часть, и по этой причине являются кяфирами. Тоже самое, относится к тому, кто говорит: «Мухаммад был послан с 'Ильм уз-Захир, но не был послан с 'Ильм ул-Батын». Таковой верует в одну часть, и отрицает другую часть, и таковой является кяфиром. И его куфр более велик, чем куфр вышеперечисленных. Ведь 'Ильм ул-Батын - это наука, [исследующая] веру сердец («иман уль-кулюб»), познания их («ма'ариф») и состояния («ахваль»). Это - наука о сокровенной сути Веры («хака'ик уль-иман уль-батына»), и эта наука превосходит знание отвлечённых внешних деяний Ислама. А 'Ильм ул-Батын - это наука, основанная на Коране и Сунне, исследующая сокровенную суть Веры («хака'ик уль-иман уль-батына»), познание («ма'ариф») сердец и их состояния («ахваль»). т.е. Тасаввуф или Суфизм, как это очевидно [10].

Здесь мы привели высказывания Ибн Таймийи, к которым апеллируют сторонники суфизма и утверждают, что он суфий.

В то же время есть сведения о резко негативном отношении Ибн Таймийи к суфизму.

В работе «Опровержение логики», он предпринял попытку разрушить греческую логику и главные тезисы философов аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Сабина. Так, у Ибн Сины он критиковал тезис о том, что Творец является абсолютным Бытием, обусловленным своей абсолютностью, у Ибн Сабина – все, что касается отношения между необходимым Бытием и бытием тварным.

Анри Корбен пишет, что Ибн Таймийя подвергает критике «различие между актуальным существованием и простой позитивной реальностью сущностей» идеолога суфизма Ибн Араби и «нападает на отождествление Необходимого Бытия с бытием абсолютным» персидского суфия Садруддина Коньяви. Кирабаев в своей монографии «Политическая мысль мусульманского средневековья» неверно характеризует Ибн Таймийя как ханбалита-суфия.

Кроме этого, Ибн Таймийя порицал суфиев, использовавших музыку и танцы (сама) для достижения экстаза (халь) во время коллективных радений (джахр). В десятом и одиннадцатом томах сборника фетв «Маджмуату-ль-фатава» собрано множество посланий, разъясняющих истинную суть суфизма и этики (адаб). В сочинениях «Хакикат мазхаб аль-иттихадийн»

и «аль-Фуркан» Ибн Таймия подверг критике современную ему суфийскую практику, прежде всего культ святых и чудотворения. В целом, Ибн Таймия известен своей критикой суфийских практик, где использовалась музыка и танцы, клятвы и обращения к святым. Представление западных исламоведов о суфизме как о явлении, чуждом для религии ислам, появилось из-за знакомства с трудами Ибн Таймийи и его ученика Ибн Каййима аль-Джаузи.

Ибн Таймия пытался отделить суфийское учение от калама, полагая, что рациональные доводы ашаритов или матуридитов противоречат самой сути суфийского учения. В своем комментарии к классическому суфийскому трактату «Послание о суфийской науке» Абд аль-Карима аль-Кушайри он критикует попытки приписать ранним суфийским авторитетам, как он полагает, доктрины спекулятивного богословия и ашаритское вероубеждение. Поэтому, как мы видим, что подобно современным ваххабитам Ибн Таймия был убежденным антиашаритом и антимауридитом.

Но в тоже время, в предисловии к его книге «Аль-Ибадия» отмечается, что главными врагами Ибн Таймийи на идеологическом фронте были суфии» [11]. Известно, что он выступал против взглядов известного в исламском мире имама Аль-Газали и отмечал: «Суфистское движение, возглавляемое учениями Аль-Газали, склоняло на свою сторону много новообращённых мусульман и оказывало сильное влияние на умы и образ мышления многих людей.

Его приверженцы пишут, что Ибн Таймия разъяснял истину, правильную дорогу и сунну, разоблачал нововведенцев из мутакаллимов, философов и суфиев, очищая истину от мусора страстей в самом лучшем виде [12].

он негативно относился к учению Ибн Араби и выступал против его сторонников. Как говорил сам Ибн Таймия, что в юности он был введен в обман работой Ибн Араби «Футухат». но это длилось до тех пор пока он не осознал насколько она неправильная [13]. Известно, что Ибн Таймия послал письмо шейху Насрудину Манбиджи в котором осуждал взгляды Ибн Араби [13].

Кроме этого он выступал против тариката шейха Ахмада Ар-Рифайи, обвиняя его приверженцев в симпатии к монголам. Однако известно, что именно через суфиев тариката ар-рифайи многие монголы приняли ислам.

Отдельно следует отметить диспуты Ибн Таймийи с суфиями по разным вопросам, например, сохранился текст дискуссии Ибн Таймийи с известным ученым правоведом, суфием Ибн Итлаххом аль-Искандари, которая состоялась в Александрии. Эта дискуссия имеет историческое значение и представляет научный интерес, так, как этот спор происходил по самым животрепещущим и важным вопросам исламского вероучения, в ходе которого обсуждались проблема суфизма и связанные с ним такие вопросы, как тавассуль (посредничество между людьми и Богом) [14]. Об

этой дискуссии и о подобных ей спорах и прениях, в которых участвовал Ибн Таймийи, оставили сообщения многие видные ученые и историки, как, например, Ибн Касир, и другие, которые составили исторические труды, посвященные жизнеописанию крупнейших ученых ислама [14].

Первоначально сведения разных ученых об дискуссии в Александрии, собрав воедино, привел профессор Ахмад Абд ар-Рахман аш-Шаркави. Его статья была опубликована в № 4 (5) журнала «Муслим» от 20 августа 1982 г. (Каир, Египет). Эта историческая дискуссия состоялась в эпоху правления мамлюкского султана Насыр ад-дина Мухаммада ибн Калявуна, после того, как Ибн Таймийи отбыл ссылку в Александрии (Египет). В этой дискуссии он не отрицает тавассуль в целом, но отрицает истигасу. Также он отрицал, что посланник Аллаха разрешил тавассуль. Кроме этого были затронуты вопросы суфизма и разоблачены идеи лжесуфиев [14].

Из этих высказываний следует, что Ибн Таймия не был категоричен в отрицании суфизма и указывал на суфиев как следующих истинным путем. Украинский исследователь Д. Шестопалец, считает, что Ибн Таймия никогда не отрицал суфизм в целом, а только доктрины вахдат ал-вуджуд (разновидность пантеизма), ибаха и гулувв.

В итоге мы пришли к выводу, что отношение Ибн Таймийи к суфизму отличалось некоторым противоречием. Он не отрицал суфизм в целом, но выступал против некоторых тарикатов, некоторых учений и суфийских практик.

Список использованных источников

1. Маточкина А.И. Отношение Ибн Таймийи к суфизму // Конференция «Путь Востока», Путь Востока. Культура. Религия. Политика. / Материалы XVI молодежной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока (25–27 апреля 2013 г.) Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2014. С.32-38.
2. Кныш 2004 — Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм / Пер. с англ. Н. Г. Романов. СПб.: Диля, 2004 — 464 с.
3. Ибн Таймия суфий Кадирийского тариката [Электронный ресурс] - Режим доступа к ресурсу: <http://alfatava.com/forums/index.php?showtopic=274&mode=threaded>.
4. Ибн Таймия свидетельствует о суфизме. [Электронный ресурс] - Режим доступа к ресурсу: <http://darulfikr.ru/node/1825/>
5. Шейх Зейнулла Расулев об Ибн Таймийи [Электронный ресурс] - Режим доступа к ресурсу: <http://www.sufizm.ru/lib/warning/4/>.
6. Часть 9: Ибн Таймийи и суфизм, часть 1 [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу: <https://azan.ru/durus/read/chast-9-ibn-taumiyya-i-sufizm-chast-1-1536>.
7. Часть 10: Ибн Таймийи и суфизм, часть 2 [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу: <https://azan.ru/durus/read/chast-10-ibn-taumiyya-i-sufizm-chast-2-1537>.
8. Часть 11: Ибн Таймийи и суфизм, часть 3 [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу: <https://azan.ru/durus/read/chast-11-ibn-taumiyya-i-sufizm-chast-3-1538>.
9. Часть 12: Ибн Таймийи и суфизм, часть 4 [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу: <https://azan.ru/durus/read/chast-12-ibn-taumiyya-i-sufizm-chast-4-1539>.
10. Ибн Таймия: Отрицающий Суфизм - кяфир, хуже евреев и христиан [Электронный ресурс] – Режим

доступа к ресурсу: <https://karim-maliki.livejournal.com/7027.html>

11. Ибн Таймийа Богопочитание Аллаха [Электронный ресурс] - Режим доступа к ресурсу: <https://islamhouse.com/ru/books/1849/>.

12. Почему Джихад? [Электронный ресурс] - Режим доступа к ресурсу: <http://www.kavkazcenter.com/russ/content/2009/06/21/66360/pochemu-dzhikhad.shtml>.

13. Шестопаалець Д. В. Твір Ібн Теймійї «Вірна відповідь тим, хто підмінив релігію месії» як пам'ятка ісламської антихристиянської полемічної літератури XIII–XIV ст.: дис. канд.: 07.00.06 / Шестопаалець Денис Васильович – Київ, 2008. – 211 с.

14. Историческая дискуссия между Ибн Таймийей и Ибн 'Ата' Аллахом аль-Искандари [Электронный ресурс] - Режим доступа к ресурсу: <http://www.sufizm.ru/lib/debates/debate1/>.

References

1. Matochkina AI Ibn Taymiyah's Attitude to Sufism // Conference "Way of the East", Way of the East. Culture. Religion. Politics. / Proceedings of the 16th Youth Conference on the Problems of Philosophy, Religion and Culture of the East (April 25-27, 2013) St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2014. С.32-38.

2. Knysh 2004 - Knysh AD Muslim Mysticism / Trans. with English. NG Romanov. St. Petersburg: Dilya, 2004 - 464 p.

3. Ibn Taymiyah of Sufi Qadir Qarikat [Electronic resource] - Mode of access to the resource: <http://al-fatava.com/forums/index.php?showtopic=274&mode=threaded>.

4. Ibn Taymiyah attests to Sufism. [Electronic resource] - Mode of access to the resource: <http://darulfikr.ru/node/1825/>

5. Sheikh Zaynallah Rasulev on Ibn Taymiya [Electronic resource] - Mode of access to the resource: <http://www.sufizm.ru/lib/warning/4/>.

6. Part 9: Ibn Taymiyah and Sufism, Part 1 [Electronic resource] - Mode of access to the resource: <https://azan.ru/durus/read/chast-9-ibn-taymiyya-i-sufizm-chast-1-1536>

7. Part 10: Ibn Taymiyyah and Sufism, Part 2 [Electronic resource] - Mode of access to the resource: <https://azan.ru/durus/read/chast-10-ibn-taymiyya-i-sufizm-chast-2-1537>.

8. Part 11: Ibn Taymiyyah and Sufism, Part 3 [Electronic resource] - Mode of access to the resource: <https://azan.ru/durus/read/chast-11-ibn-taymiyya-i-sufizm-chast-3-1538>.

9. Part 12: Ibn Taymiyah and Sufism, Part 4 [Electronic resource] - Mode of access to the resource: <https://azan.ru/durus/read/chast-12-ibn-taymiyya-i-sufizm-chast-4-1539>.

10. Ibn Taymiyah: Negative Sufism - Kafir, Poor to Jews and Christians [Electronic resource] - Mode of access to the resource: <https://karim-maliki.livejournal.com/7027.html>

11. Ibn Taymiyah Worship of Allah [Electronic resource] - Mode of access to the resource: <https://islamhouse.com/en/books/1849/>.

12. Why Jihad? [Electronic resource] - Mode of access to the resource: <http://www.kavkazcenter.com/russ/content/2009/06/21/66360/pochemu-dzhikhad.shtml>.

13. Heb. The Book of Ibn Tahmiyi's "The True Answer to Those Who Swap the Religion of the Messiah" as a Monument to Islamic Anti-Christian Polemical Literature of the 13th-14th Centuries.: Dis. Cand.: 07.00.06 / Denis Hex. - Kiev, 2008. - 211 p.

14. Historical discussion between Ibn Taymiyyah and Ibn 'Atah 'Allah al-Iskandari [Electronic resource] - Mode of access to the resource: <http://www.sufizm.ru/lib/debates/debate1/>.

УДК 1 (092) П. Куліш

**СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ІМПЛІКАЦІЇ
АНТРОПОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ
ПАНТЕЛЕЙМОНА КУЛІША****SOCIAL-PHILOSOPHICAL IMPLICATIONS
OF ANTHROPOLOGICAL IDEAS
OF PANTELEIMON KULISH****Максюта М. Є.,**доктор філософських наук, професор,
Національний університет біоресурсів і
природокористування України
(Київ, Україна), e-mail: sokolova9403@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0589-5651>**Соколова О. М.,**аспірантка, Національний університет
біоресурсів і природокористування України
(Київ, Україна), e-mail: sokolova9403@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1820-9246>**Maksiuta M. Ye.,**Doctor of Philosophy, Professor, National
University of Life and Environmental Sciences of
Ukraine (Kyiv, Ukraine), e-mail: sokolova9403@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0589-5651>**Sokolova O. M.,**postgraduate student, National University of Life
and Environmental Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine),
e-mail: sokolova9403@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1820-9246>

Обстоюються положення, що сучасне, “цивілізоване” людство потрапляє в усе більш суперечливі обставини, які з необхідністю обмежують (або й унеможливають) природний розвиток людини, роблять її невільною заручницею невідомих “внутрішній” природі здобутків. Пантелеймон Куліш наголошував, що людина розважлива повинна усвідомлювати існування також можливості віднаходження шляхів “приспособлення” “розмученого” людства до особливо несприятливих умов. Хутір же, плекання хутірною життя може й повинно забезпечити “природну”, “внутрішню” людину від негараздів сучасного бурхливого соціального розвитку.

Ключові слова: зобов’язальність, національна людина, українська людина, український світ, проблема людини, творча особистість.

The provisions are held that a modern, “civilized” humanity gets into increasingly contradictory circumstances necessarily limiting (or even denying) natural development of human, making them an involuntary hostage of achievements inconsistent with the “inner” nature. Panteleimon Kulish emphasized that a reasonable human must be aware of the existence of the possibility of finding the ways of the “adoption” of the “lit” humanity to especially unfavorable conditions. While a khutir, upbringing of khutir life can and must protect a “natural”, “inner” human against the troubles of modern explosive social development.

Keywords: bindingness, national person, Ukrainian person, Ukrainian world, problem of human, creative personality.

Соціально-філософські ідеї П. О. Куліша тією чи іншою мірою репрезентують порушені ним проблеми у “Хутірській філософії”, “Листах з хутора”, а також в публіцистичних та поетичних творах стосовно суспільного життя, суспільства і людини, ролі особи в суспільно-історичних процесах, національної культури і особистості, свободи і недоторканості людини, її відповідальності й зобов’язальності, ролі освіти в гармонізації суспільного життя, зв’язку культури,

мови та національної людини і т.д. Своєрідність філософського мислення П.О. Куліша, зокрема, висвітлення ним філософсько-антропологічної проблематики, відзначені складністю та неоднозначністю їх сприймання і розуміння. Адже, за виразом Д. Чижевського, він “пройшов довгий шлях змін світогляду ... аж до повного протиривства вихідному його світоглядові” [12, с. 323].

Однак, внутрішньо синтезуючим феноменом громадської діяльності, філософської, художньо-публіцистичної, науково-дослідницької та педагогічної творчості П. Куліша завжди були українська людина [Див.: 12], Україна, її минуле, сучасне й майбутнє.

Соціально-філософські пошуки П. Куліша потребують ретельного переосмислення: вони покликані сприяти поглибленню національної самосвідомості завдяки розробленим ним ідеям соціального буття та національно-культурного розвитку, у їх внутрішній єдності – кризь створений українським мислителем неповторний світ української людини, її минулого, а особливо ж – її мрій та надій на більш щасливе майбутнє. Хоча, якраз визначення статусу людини, як ключового аспекта його соціально-філософських розмислів демонструє різнопланові, суперечливі підходи. Адже, «проблема людини у його філософії є надзвичайно багатогранною, іноді мінливою, іноді суперечливою», що актуалізувало подальші дослідження порушених ним таких аспектів людського життєздійснення, як: особистість «вільна» і «невільна», «творча» і «нетворча», «освічена» й «неосвічена» [10, с. 6].

Хоча, при цьому, як видається, в якості синтезуючого чинника змісту зазначених феноменів все ж доцільним було б попереднє з’ясування розуміння «природності» індивідуально-особистісного буття в антропології П. Куліша [Див.: 7]. Мета його антропологічних пошуків – виявити, змістовно експлікуючи, максимально вагомі *внутрішні* чинники, особливості природного начала людини, того, завдяки чому вона досягає найбільш відповідного її внутрішнім потребам та запитам життєздійснення. Протиставлення “внутрішнього” “зовнішньому” у його світоглядно-філософських розмислах набуває фундаментального статусу [Див.: 1]. А з метою виявлення, відображення особистісних якостей людини П. Куліш, у руслі історичних традицій української духовності, й апелює до поняття “внутрішня людина”. Однією з визначальних якостей при цьому, скажімо, виокремлюється життєзорієнтовуюча роль вищих духовних потреб, що проявляються вагомістю відмежування від повсякдення цінностей “розуміння краси творчості”. І тому до певної міри якраз врахуванням останнього, на наш погляд, пояснюється, що наскрізними для філософської, художньої, публіцистичної, освітньо-педагогічної творчості та громадської діяльності П. Куліша, вочевидь, було обстоювання ідеалу української людини, активної культурної творчості. Бо ж успіх останньої, на його переконання, визначатиметься

масштабністю й інтенсивністю засвоєння національних культурних цінностей, а в першу чергу – рідної мови, яка у вірші “До рідного народу” проголошується в статусі “життя міцної основи, // Певнішої над усі скарби й багатства”. Турбота й мета мислителя – формування в атмосфері національної культури і мови *достойних* українських людей, якими “убезпечується” буття кожного покоління. По суті, зманіфестувався моральний імператив, нині синтезований в процесі аналізу Г. Заїченком морально-світоглядového потенціалу практичного розуму І. Канта та філософії вчинку М. Бахтіна: “Я визнаю *такий розум*, що не лише санкціонований приписом категоричного імперативу, - загальнолюдськими нормами добра, блага, обов’язку, - але й втілений у кожному індивідуально-відповідальному вчинку. Я безумовно протистою *силі, потузі світу*, буття, життя у тих вимірах, у яких вони є носіями неправди, зла, потворного” [3, с. 32].

Обґрунтування завдяки історичним, світоглядним та національно-культурним пошукам свого розуміння “внутрішньої” людини є для П. Куліша змістовним засобом розвінчування та спростування як “зайвого” і “шкідливо” привнесеного у свідомість людини стихією сучасності – наукою та просвітою. Так, він переконаний, що якраз “нездатні ні до ремесла, ні до торгівлі й промислів, ні навіть до державної служби (яка повинна б бути найважчою, але часто буває найлегшою роботою)” звертаються до праці літературної і тому, цілком природно, результати їхньої праці не можуть бути більш-менш вагомими розумовими здобутками. “... Через те власне літераторські справи читають майже виключно люди, розумово й морально неспроможні”. Але, застерігає мислитель: “Та цього не кажу задля літературної гречности. Все-таки я не зовсім хуторянин. Не хочу набувати нових ворогів у столичних ... літературних гуртках” [8, с. 119]. Особливу стурбованість мислителя викликають чинники протиприродні, такі, що унеможливають вільні прояви людини, по суті, *життя людини вільної*, її формування та розвиток за обставин родинного життя. Адже, сучасні “сімейні люди ... загиснуті необхідністю виховувати дітей у дрімучому й непрохідному лісі, що зветься літературою й наукою ...” [8, с. 119]. Тому на підвищену увагу заслуговує його прагнення постійно порівнювати освіченість природну – із книжною освітою, що у підсумку *спонукає* до “бентежних висновків” не на користь останньої і щонайперше через невідповідність науки й літератури природним потребам людини. П. Куліш демонструє позицію неоднозначного сприймання ролі науки й просвіти для сучасного суспільства, і що, отже, має бути донесене, переконаний він, до громадської думки, коли порушуються питання формування людини вільної та людини творчої. На його переконання, наука, просвіта, преса якраз спотворюють внутрішнє життя, позаяк і сприймання та розуміння дійсності, і відношення до світу узалежненої від науки людини існують у “вимірах” не природного її становлення, скажімо,

на засадах засвоєних змістів “образу звичаїв”, традицій духовного життя суспільства, культурних цінностей і т. д., даних не *природно від народження*, а штучно створених та нав’язаних просвітою “мертвих” уявлень про дійсність. Як наслідок впливу зазначених суперечливих процесів формується і в цілому суспільство, в якому “люди перестають розуміти одне одного”, позбавлене стабільності та перспектив. Тому для сучасної людини й суспільства необхідна наука Христа, адже Він “знав, як сама природа, влаштована божественною мудрістю, підготовляє дітей до сприйняття одвічного слова, слова життя, науки наук” [8, с. 122]. Людська особистість у філософії П. Куліша – найвища суспільна цінність. А суспільний розвиток розглядається як тривале історичне спокутування “крові Авеля”, над “голосом крові” ніхто не владний і ніщо не владне”, “він пов’язав людство з його Творцем новими зв’язками” ... зв’язками великої совісті ... Він не змовкне, доки людство не засвоїть собі поняття про недоторканність особистих прав кожного” [8, с. 127]. Для нього характерне обстоювання “природного” розуму, як беззаперечно переважального щодо його позитивно стверджувальних потенцій, відповідного людині; і, отже, глибоко гуманістичні, з цього погляду, заклики захищати людину від “цивілізаторів; від засилля “міщанства” та розуму, порівняно із сформованим цивілізацією.

Але він, разом з тим, не оминає й питання про роль суспільства в розумовому розвитку людини та людства, зокрема, порівнюючи цей розвиток з особливостями життя лісу. Без інтенсивного життя суспільства, творчої духовно-культурної атмосфери не спроможний вивищуватися та демонструвати свої унікальні, неповторні і, отже, значущі для загалу якості окремий людський індивідуум.

Філософія “*вільної людини*” П. Куліша – це філософія *людини-творця*, яка поступово підготовлюється, не оминаючи творчого “культурницького” шляху, *внутрішніми* процесами історичного розвитку. На що, зокрема, зорієнтовує наступна думка: “Жоден майстерний витвір мистецтва не з’являвся самотній серед потворних виробів несмаку. Несприймання потворного (в мистецтві, як і в житті), переживання загрозливо руйнівного для людини впливу несмаку, інтегровані збагаченням та утвердженням внутрішньої людини, для П. Куліша є рівнозначущим зманіфестуванням як національних, так і особистісних якостей моральності й поетичності – запоруки невіддатності впливам часу та життєвих катаклізмів і народу, і окремої людини – їх “незайманости”!

У руслі соціально-філософських і антропологічних прозрінь П. Куліша нині на часі є також порушені ним положення стосовно “аморального політичного суспільства” та “чужоїдних сусідів” – понять, що розглядаються ним у взаємозв’язку [Див.: 8].

Прикметно, що у романі «Чорна рада» П. Куліш прагне продемонструвати, що трагічна історія українців обмежувала можливості для вільного,

щасливого розвитку людини. Але у підсумку увага все більшою мірою зосереджується на морально-смысловиттєвих питаннях життєбуття людини. Мала місце «романтична «втеча» автора в людську душу як останній притулок небуденної особистості в гріховному, невлаштованому світі» [9, с. 15]. Як «епіцентр» суспільного буття, людина не може й *не повинна* втрачати почуття відповідальності, покликана гідно проявляти свої аристократичні якості [Див.: 4]. Людина морально розвинена, людина-аристократ є гарантією світлого прийдешнього нації. І така людина *має бути*, а її «майбуттєвість» гарантує славне минуле, велична історія нації, але яка має постійно освоюватися, доноситися до глибин національного буття завдяки діяльності інтелектуально-духовно розвинених особистостей, характерних для української нації. «Благородство, шанобство, культура «серця», себто почування – те, що розуміємо під духовним аристократизмом, – здавна становили прикмету нашої національної вишності. Це та глибинна верства української емоційності з її найбільшими душевними скарбами, що її М. Шлемкевич визначив як невловиме велике «щось», в якому розвивається саме життя, в якому промовляє нашими словами і діями «рід у нас» [4, с. 127]. Гідна національна особистість спромагається, дослухаючись до своєї історії, почути «голос» національного буття. У творчості П. Куліша світоглядно-філософська позиція зреалізовується в ракурсі максимально виразного, правдиво-переконливого представлення української людини як носія вищих культурно-цивілізаційних цінностей, людини як особистості, постава якої у світі демонструє гідні якості творця, а життєдіяльність якої облагороджує цей світ. Бо й сама особистість П. Куліша, зрештою, є втіленням рис української людини-трудівника, що, синтезуючи засадничі принципи філософії національної культури, тим самим забезпечує подальший успішний національно-культурний розвиток. Творчість П. Куліша – це виправдана глибоко засвоєним національно-культурним розвитком представленим минулим, *промова* особистості як носія «роду у собі» до українців – його сучасників та прийдешніх поколінь. Творчістю П. Куліша конституюється значущість смысловиттєвих рис української людини, зманифестована при-сутність якої надає нового сучасного життєбуттєйнісного сенсу українському світові. Бо ж, дійсно: «Необхідно було, щоб з'явився П. Куліш – художник-мислитель, людина вишуканої тонкої душевної організації – аби «рід у нас» заговорив мовою художніх образів – виняткових, складних і водночас зрозумілих» [4, с. 127]. І тому доцільно повернутися до вже згаданого роману «Чорна рада», що, на думку дослідників, є «не тільки історичним», але й «трансцендентальним, позначеним позаісторичним осмисленням людської екзистенції» [9, с. 15]. Історичні обставини й соціальні умови при цьому можуть розглядатися як необхідне «обрамлення» унікальності людського життєбуття, перебування в українському світі української людини,

покликаної, переконаний П. Куліш, віднаходити можливості повноти життєздійснення. «Герої роману «Чорна рада» приходять до гармонії в особистому житті, в національній патріархально-сімейній ідилії [9, с. 15]. Буття українського світу сповнюється дійовістю проявів життєздійснення людської індивідуальності, зокрема, у сфері родинно-побутовій із відповідними їй багатючими історичними й національно-культурними традиціями. На переконання автора, людина отримує можливість не просто виживати, але жити якраз гармонійним життям. Це є визначенням пріоритетності напрямку у взаємодії соціального та індивідуального буття. «То вже вказівка не тільки на індивідуальну, а й на національну перспективу – патріархальна сім'я уявляється авторові запорукою збереження української самотності, прадідівських звичаїв і традицій, народної моралі та й самого народу» [9, с. 15]. Більше того, при цьому артикулюється на чиннику зростання відповідальності людини за умови й перспективи свого життєздійснення – відповідальності й за себе і за наступні покоління, а відтак – і за перспективи національного поступу. Бути відповідальним – значить бути правдивим і гідним, а не очікувати «нагороди». Так, Божий Чоловік у «Чорній раді» наголошує: «... а праведному чоловікові якої треба в світі нагороди? Гетьманство, багатство або верх над ворогом? Діти тільки ганяються за такими цяцьками; а хто хоть раз заглянув через край світу, той іншого блага бажає ...» [5, с. 173]. Морально-філософські виміри людського буття увиразнюють межові засади життєздійснення людини, коли можливості «заглянути за межу» існування потребують поглибленого переосмислення життєвого смислу. «Немає, кажеш, нагороди! За що нагороди? За те, що в мене душа лучча од моїх ближніх? А се ж хіба мала милость Гоподня? Мала милость, що моя душа сміє і зможе таке, що іншому й не присниться?..» [5, с. 172]. Життєстверджувальність самоздійснення людини визначається відповідними, тобто зорієнтованими на пошук душевної гармонії, спрямуваннями. І чи не в першу чергу – душевними спроможностями повноти проявів своєї присутності в світі: «гармонійне» життєздійснення розгортається на засадах освоєння продукованих душевною працею життєвих цінностей, коли «душа наважується і спромагається» бути відповідальною. Бо, зрештою: «Слави треба мирові, а не тому, хто славен. Мир нехай навчаться добру, слухаючи, як оддавали жизнь за людське благо; а славному слава у Бога!» [5, с. 173]. «Хуторянсько-народницький утопізм» П. Куліша демонструє його нездатність «наважитися здійснити крок задля здобуття основи ... у досягненні жаданої мрії» [6, с. 126]. І тому вже М.П. Драгоманов, аналізуючи суспільні погляди П. Куліша, наголошував на необхідності широкого змістовного соціального переосмислення суспільного буття та життєдіяльності людини в суспільстві [Див.: 2].

Крім того, аналізуючи особливості висвітлення порушеної П. Кулішем у вірші «Компроміс

ляхам” проблеми шляхів досягнення злагоди між українцями й поляками, І. Франко привертає увагу до принципово важливого положення, обстоюваного автором, що, “мовляв, правдива чоловічість забезпечить “і безпечне щастя панське, і простацьку долю” [11, с. 175]. Проблеми гуманізму, гуманних відносин, по суті, визначальна соціальна проблема, при вирішенні якої повинні віднаходитися практичні способи й шляхи утвердження соціальної рівності, справедливості, обстоювання самоцінності людини як неповторної істоти. Тому І. Франко також зазначав: “Адже ж нам здається, що чоловічість змагає не до того, щоб вбезпечити, з одного боку, “щастя панське”, а з другого боку, “простацьку недолю”, а противно, щоб зрівняти між ними пропасть, т.е. *щоби з панів і простаків поробити розумних, розвитих робочих людей*” [11, с. 175-176]. Як випливає, отже, у *такий спосіб* визначеної мети гуманного розвитку суспільства, вона ґрунтується на внутрішніх можливостях кардинальних змін суспільних сфер, які, визначені національними, культурними особливостями, демонструватимуть також повну відповідність гуманістичних здобутків соціуму сучасним потребам вільного життєздійснення людини. Тому, за І. Франком, “щоб дійти до такої “чоловічної” цілі, на те треба не таких компромісів, які нав’яже д. Куліш, на те треба дружньої розумної праці обох народів бодай на разі світліших і щиріших одиниць між ними” [11, с. 176]. І, як на наш погляд, при цьому артикулюється на істотно важливій соціально-творчій ролі діяльності особистостей свідомих історичної ваги поставлених завдань. Не національні й культурні відмінності розвитку сусідніх народів, а внутрішні суспільно-економічні суперечності та обмеження вільного розвитку людини потребують свого вирішення та практичного подолання, а відтак – і добросусідського зближення народів, констатував І. Франко, з метою утвердження гуманістичних норм суспільного буття, гармонізації взаємовідносин людини й суспільства та гідного індивідуального буття.

Таким чином, хутір – витвір попередньої історії, найадекватніша людським потребам, перевірена часом форма буття. Але здійснений П. Кулішем вибір хуторянського способу буття, як максимально прийняттого, разом з тим, зманіфестує в якості визначальної обмежувальності життєвої активності, непотрібності та шкідливості прагнень перебувати в руслі цивілізаційного поступу, прилучатися до наукових, освітніх, технічних і т. д. здобутків, тобто усього того, що могло би, *за умови відповідних прогресивних соціальних перетворень*, сприяти подоланню соціальних суперечностей та страждань трудящого люду, на “нестерпності” чого мислитель неодноразово і наголошував.

Список використаних джерел

1. Горський, В. С., 1996. ‘Історія української філософії’, К.: *Наук. думка*, 287 с.
2. Драгоманов, М. П., 1991. ‘Чудацькі думки про українську національну справу’, Драгоманов М. П. *Вибране*, К.: «Либідь», с.461–558.

3. Заїченко, Г., 2000. ‘Противостояние подлинной личности миру как экзистенциально-онтологическая проблема’, *Філософсько-антропологічні читання*’99: *Антропологічні ідеали Київської школи та реалії постмодерну (До 70-річчя О. Яценка)*, К.: *Стилос*, с.27–33.
4. Ковальчук, Л., 1998. ‘Духовний аристократизм як складова української національної самосвідомості у творчості П. Куліша’, *Творчість Богдана Лепкого в контексті європейської культури ХХ століття*, Тернопіль: *ТДПУ*, с.127–130.
5. Куліш, П., 1998. ‘Чорна рада. Хроніка 1663 року’, Куліш П. *Твори*, У 2-х т., Т.1, К.: *Наук. думка*, с.38–173.
6. Лютій, Т., 2000. ‘До визначення особливостей українського нігілізму’, *Філософсько-антропологічні читання*’99: *Антропологічні ідеали Київської школи та реалії постмодерну (До 70-річчя О. Яценка)*, К.: *Стилос*, с.114–133.
7. Максютя, М. Є., 2003. ‘Досвід філософії хліборобства: Соціально-філософські аспекти сільсько-господарського виробництва і селянського способу життя’, К.: «Фенікс», 129 с.
8. ‘Науково-педагогічна спадщина Пантелеймона Куліша’, 2008, *Вибрані твори / Упорядн. О. О. Кравченко, Рец. Н. С. Побірченко, Н. М. Коляда*, Умань: *РВЦ «Софія»*, 208 с.
9. Нахлік, Є. К., ‘Пантелеймон Куліш’, Куліш П. *Твори*, У 2-х т., Т.1, с.5–36.
10. Лютюнник, О. М., 2009. ‘Особа і суспільство у філософії Пантелеймона Куліша’, К.: *Автореф. дис. на здоб. наук. ступ. канд. філос. наук*.18 с.
11. Франко, І. Я., 1980. ‘Хуторна поезія П. А. Куліша’, Франко І. *Збір. Тв.*, У 50-ти т., Т.26, К.: *Наук. думка*, с.161–179.
12. Чижевський, Д., 1993. ‘Пантелеймон Куліш’, *Історія філософії України: Хрестоматія*, К.: *Либідь*, с.322–327.

References

1. Gors'kyj, V. S., 1996. ‘Istorija ukrai'ns'koi' filosofii’ (History of Ukrainian Philosophy)’, К.: *Naук. dumka*, 287 s.
2. Dragomanov, M. P., 1991. ‘Chudac'ki dumky pro ukrai'ns'ku nacional'nu spravu (Wonderful thoughts about the Ukrainian national affair)’, Dragomanov M. P. *Vybrane*, К.: «Lybid'», s.461–558.
3. Zaichenko, G. A., 2000. ‘Protivostojanie podlinnoj lichnosti miru kak ekzystencyal'no-ontologicheskaja probljema (Confronting the true identity of the world as an existential-ontological problem)’, *Filosof's'ko-antropologichni chytannja'99*, Antropologichni idealy Kyi'vs'koi' shkoly ta realii' postmodernu (Do 70-richchja O. Jacenka), К.: «Stylos», s.27–33.
4. Kovalchuk, L., 1998. ‘Duhovnyj arystokratyzm jak skladova ukrai'ns'koi' nacional'noi' samosvidomosti u tvorchosti P. Kulisha (Spiritual aristocracy as a component of the Ukrainian national self-awareness in the work of P. Kulish)’, *Tvorchist' Bogdana Lepkogo v konteksti jevropejs'koi' kul'tury XX stolittja*, Ternopil': *TDPU*, s.127–130.
5. Kulish, P., 1998. ‘Chorna rada. Hronika 1663 roku (Black board. Chronicle 1663 Year)’, Kulish P. *Tvory*, U 2-h t., T.1, K.: *Naук. dumka*, s.38–173.
6. Ljutyj, T., 2000. ‘Do vyznachenja osoblyvostej ukrai'ns'kogo nigilizmu (To the definition of peculiarities of Ukrainian nihilism)’, *Filosof's'ko-antropologichni chytannja'99*, Antropologichni idealy Kyi'vs'koi' shkoly ta realii' postmodernu (Do 70-richchja O. Jacenka), К.: «Stylos», s.114–133.
7. Maksjuta, M. Je., 2003. ‘Dosvid filosofii' hliborobstva: Social'no-filosof's'ki aspekty sil's'kogospodars'kogo vyrobnyctva i seljans'kogo sposobu zhyttja (Experience of the philosophy of farming: Socio-philosophical aspects of agricultural production and peasant way of life)’, К.: «Feniks», 129 s.
8. ‘Naukovo-pedagogichna spadshyna Pantelejmona Kulisha (The scientific and pedagogical heritage of

Panteleimon Kulish)’, 2008, Vybrani tvory / Uporjavn. O. O. Kravchenko, Rec. NS. Pobirchenko, N. M. Koljada, Uman’: RVC «Sofija», 208 s.

9. Nahlik, Je. K., ‘Pantelejmon Kulish (Panteleimon Kulish)’, Kulish P. Tvory, U 2–h t., T.1, s.5–36.

10. Tjutjunnyk, O. M., 2009. ‘Osoba i suspil’stvo u filosofii’ Pantelejmona Kulisha (The person and society in the philosophy of Panteleimon Kulish)’, K.: Avtoref. dys. na zdob. nauk. stup. kand. filos. nauk.18 s.

11. Franko, I. Ja., 1980. ‘Hutorna poezija P.A. Kulisha (Khutorna Poetry of P. Kulish)’, Franko I. Zibr. Tv., U 50–ty t., T.26, K.: *Nauk. dumka*, s.161–179.

12. Chyzhevs’kyj, D., 1993. ‘Pantelejmon Kulish (Panteleimon Kulish)’, *Istorija filosofii’ Ukrainy: Hrestomatija*, K.: *Lybid’*, s.322–327.

УДК 291.1

**THE NECESSITY OF APPROACHING
PROBLEMS OF MODERN MUSLIM THINKING
FROM THE PRAGMATIC PURPOSES
OF SHARIA**

**НЕОБХІДНІСТЬ ПІДХОДУ ДО ПРОБЛЕМ
СУЧАСНОГО МУСУЛЬМАНСЬКОГО
МИСЛЕННЯ З ПРАГМАТИЧНИХ ЦІЛЕЙ
ШАРІАТУ**

Manmade D. H.,

PhD Student, Institute of Oriental Studies named
after Academician Ziya Bunyadov, ANAS,
e-mail: res0980@mail.ru

Мамедов Д. Х.,

доктор наук, Інститут сходознавства імені
академіка Зія Бунадова, АНАСУ (Азербайджан),
e-mail: res0980@mail.ru

Religious movements have always been a tool of change. Conservatism of a religion means the retention of the breath tubes. In this case, religion can neither stay alive nor be able to give life to others. For this reason, understanding the religion within the context of time and place, changing reality is a very important factor. The Sharia's goals, which is one of the main subjects of fiqh's science, also serve to understand and apply the rules of religion. In a rapidly changing and globalizing world, inclusion of religion in the narrow framework leading to lose confidence in religion. The correct understanding of the purpose of Sharia will open wide opportunities for the solution of problems which often emergence in matters of religion. In this case, religion will have done its true mission fulfilled.

Keywords: Purpose of Sharia, Time, Fact, Reality, Profit, necessities, needs, perfectionists.

Релігійні рухи завжди були інструментом змін. Консерватизм релігії може призвести до затримок дихальних шляхів. В цьому випадку релігія не може ні залишитися в живих, ні бути здатною дати життя іншим. З цієї причини розуміння релігії в контексті часу і місця, зміна реальності є дуже важливим фактором. Шаріатські мети, є одним з основних предметів науки фікха, також служать розуміння і застосування релігійних норм. У швидко мінливому і глобалізованому світі включення релігії в вузькі рамки веде до втрати довіри до релігії. Правильне розуміння цілей шаріату відкриє широкі можливості для вирішення проблем, які часто виникають у питаннях релігії. В цьому випадку релігія виконає свою справжню місію.

Ключові слова: мета шаріату, час, факт, реальність, прибуток, потреби, потреби, перфекціоністи.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Introduction: Purposes of Sharia are considered as a science that answers the most challenging questions which Muslims encounter in modern and past period. This science in addition to explaining, the benefits and goals of the laws that occur in religion, also explains the essence of divine forces and moral values. Evaluation of the basic principles of justice, human dignity, free will, courage, chastity, the principle of simplification, social development and co-operation, human rights and other such fundamental concepts in terms of Islamic Sharia is considered to be one of the most serious problems coming across of Muslim thinking in modern-day [1, c. 14]. According to Ibn Ashura, "Magasid" is purpose and target which stay behind the Islamic rules [2, c. 37]. Shah Waliullah Vakhilavi writes about it: "Some people think that evil

is not related to any purpose or target. This is a very dangerous approaching. Because the rules of Islam are fixed on many Kuran hadiths and verses based on one purpose and target" [3, c. 27].

Compatible of the Muslim rules to profitability of peoples: According to Muslim lawyers, all religious and secular powers serve to the profitability of people. But profit is essentially changable. So the changing of profit is also possible by the changing of time and reality [4, c. 587]. According to predicts of Garafi the prevent people from being traumatized is one of the main factor. If there is a disagreement factor of people profits, it is condition to unfollow the rules and get comfort for people. For example, being justice for witness is very important. However, in a region there is no human being who fulfills these conditions, there is no hindrance to a more appropriate one performing this work. The same is possible for judges. Although some trade agreements, such as usurious and irrigation, are commonly contrary to law, their legalization is based on the same logic [5, c. 390-391].

Imam Ghazali writes about it: "Profit is to satisfy the benefits and eliminate intrigue." [6, c. 79-80]. If one issue has a beneficial, it serves the interests and profit of people. It is also beneficial to avoid people from intrigue. If Sharia explained by taking into account the profit of people, the goal can be achieved. Ibn Rajab al-Hanbali says: "God does not charge a person with a liability that will hurt them. The aim of every commandment is intended to exploit the present and future life of people" [7, c. 257].

After clarifying these points, it is worth mentioning that the goals are divided into three categories by scientists. They have separated the Shariah tradition in the form of "necessities" (zəruriyyat), "needs" (haciyyat), and "perfectionists" or "beauties" (təhsiniyyat) [8, c. 11].

The missing of necessity goals leads to the benefit of religious and dissension of secular life. The missing of goals in the category of needs is simply a matter of personal difficulty. "Beauties" refers to a lower degree from "need". Its deficiency simply traumatize the individual's identity [9, c. 205].

All of these categories allow the human living, at the same time to reach the level of perfection. It should be noted that both the "needs" and the "beauties" serve to protect the necessary goals. Thus, the methodists noted, in the 12th verse of Surat al-Mumtaheen companions of Prophet follow exactly goals which is considered as necessary. These necessary goals are the protection of religion, soul, mind, generation and goods. This verse shows that in the time of Mecca, the basic principles of Islam were laid, and the detailed realization of these principles took place in Medina [10, c. 130].

The Prophet has formed the 13th years period of Mecca on the tawhid, which is considered to be the main pillar of religion. That period is considered a phase of spiritual purification and upbringing of Muslims. To be perfect and healthy is one of the main missions of religion. Having achieved this stage society is able to properly fulfill it's a duty of protecting social and human relationships. The protection of the five

essential goals that we have mentioned will also play a “key” role in shaping relationships.

Protection of religion: As Ibn Ashuroon points out, the basic purpose of Islam is the creation of a fitr of a man. We read in the one of the Kuran verse: “Oh my Prophet! Turn from the sin to the truth and turn your face towards the religion that God has given to the people as a fitr (fitri). There is no change in God’s creation. This is the true religion. (Surat ar-Rum, 14).

Ibn Ashur describes word of Islam as a fitr (fitrət): “Islam invites its members to follow the fitr and its requirements. The charity is from the fitr. The protection of the generation is from the fitr. True culture is from fitr. Because culture occurs from negotiation and mutual understanding. The beautiful works were created from the fitr. Because they were born from the thought. Fitr is in love with the nature from its creation” [11, c. 89].

To Ibn Abdullbar an-Nami opinion the word of fitr does not contain meanings such as faith - swearing (iman-küfür), the right way (hidayət), disgrace (zəlalət). Because when a person was born, he is unable to understand neither faith nor swearing [12, c. 69-70].

If religion, especially Islam, is declared as fitr, should it be understood as an universal feature and as collection of divine training covering all the time? In other words, when we say Islam, should be that considered an institution takes all people, not depending of their faith, color and race? Or, as İslam which is framed with word of Sharia and become an organization by the faqih and the speakers after the death of the Prophet? For example, in Islam religion, do people who believe in other religions have the right to live freely with their worship and beliefs? Has the tolerance limit of those who have been in the religion of Islam and then want to change their religion have been determined? But, when we look at Islamic history, we see that this is different from the point of Islamic scholars’ approaching. So we are witnesses of the fact that there is no good attitude towards those who turn from religion. However, the verse “There is no compulsion in religion” (al-Baqarah, 256) declares to us the clear, open and understandable truth. It is impossible being together religion and violence. If so, neither can threaten anyone with the choice of religion, nor can sign a decree about his death. It should be regarded as a betray to the main aims of religion. Belief is lead of passion to obedience, and obedience is not violence and power; it is possible with proofs (bürhan) [13, c. 93, 94, 123, 150].

If the methodology of the Kuran and the Prophet is based on the principle of compassion, patience, honesty and the best response to the enemies, then submission of hate and intolerance against members of other religions as the main source of Islam does not fit within the framework of justice [14, c. 115-116, 114-113, 109-110-111]. Let’s note that if for Muslim the only salvation way is through believing in the teaching of the Kuran and to live a life in their light, the salvation way for Jewish, Christian, and other religious group also is through believing values that they owns. In such case, the principle of protecting

religion is not one-sided, will be expedient its wide-ranging evaluation.

Protection of soul: No doubt, that the protection of human life is one of the purposes of religion which sending by God. Even this is considered to be one of the most important needs. If even there is no any Kuran verses and hadiths which mentioned about it, but the human mind is capable of understanding it [6, c. 162].

For this reason, God has forbidden us to commit suicide for protecting the soul, and he stated that, it is the greatest sin. It is noteworthy that the one of the verses coming down immediately after the hicrat (hicrət) is revenge [11.134].

In one of the hadiths, the Prophet says: “If two Muslims shoot weapons for killing each other, both killer and killed will fall into hell” [15, c. 22].

It is equal to kill a person unjustly to kill all humanity. The virtuous society must act as an “umbrella” to protect human from these sins and crimes. If anyone kills someone unjustly, at the same time, he committing this crime against the community he lives in [16, c. 102]. Even Islam has set very strict limits on this issue against non-Muslims. The lawyers of the Ahli-Ray says: if a Muslim kills a non-Muslim, then this Muslim should be killed with revenge penalty. According to Abu Hanifiya, if the owner kills his slave, then by applying a revenge he must be killed too [17, c. 169].

Undoubtedly, the protection of the human soul, ensuring its well-being and improvement of social welfare depends on formation worth and sense of belonging of human. In an inferior society, human life has not any sense.

Protection of mind: The mind is one of the most blessings present given by God. If there is no mind the religion will also disappear [18, c. 14]. The protection of the mind is possible with disappearing of ignorance. Therefore, Islam commands every Muslim man and woman to acquire knowledge [19, c. 15]. Islam also insists on removing all the barriers that cover the mind. Drinking is forbidden for this reason. Being human requires also to be conscience and intelligence. Intelligence gives a person the power to distinguish between right and wrong. A clever and honest person can discover divine, natural, and universal values, which can lead to a beautiful lifestyle. For this reason, the teachings and targets of the Kuran are not covert, but cosmopolitan. In other words, Islam calls people to common mind [20, c. 5,8]. Imam Matrudi says that intelligence is the source of responsibility for people in religion. He states that there is no need for any verses of Kuran to recognize the existence, unity of God, that needs just one religion, and to understand that this religion is a religion of tawhid. The mind is a proof itself. For this reason, to call mind as religion is not casual [21, c. 80-81].

In this case, every serious attempt to distinguish mind which is very worthwhile for Islam from these natural characteristics, will lead to great problems. It is clear to everybody complications which created by such attempts in Islamic history. It is a historical fact that there are many religious-philosophical movements

in history which don't accept the use of reasoning in the acquisition of knowledge. Maturidi takes attention to this issue and says that those who ignore all these introduce their intelligent opinion by arguments came also using their minds. He takes attention to the impossibility of achieving to solvation of problem without any mind [22, c. 16].

Protection of generation: Another purpose of Sharia is to protect the generation. For this reason, Islam has paid attention putting the family column on healthy foundations. Family plays an important role not only in increasing of generation and formation of a healthy society but also in meeting the need for love, psychological development, education, and in the development of cultural values [23, c. 261]. Thus, Islam has ordered people to be eliminated all harmful habits which hurt their family and has ruled punishment to those who have created these habits in society.

It should be noted that Islam considered adultery as a sin for the preservation of family and honor, and has warned Muslims to stay away from this abominable deed (Al-Baqarah, 32). Those who do this haraam will be strictly punished by the methodology of the penalty determined by the Kuran [19, c. 2].

The family is the mirror of the formed society. A healthy family is a guarantee of a healthy future. Internal affiliation of family promotes the proper adjustment of problems that emerge in the modern world. Otherwise, such conflicts will first lead to the psychological tension of children. In such cases, families will be the foundation of a non-trusting, reckless and irresponsible youth. The problems caused by the economic difficulties, as well as the globalization of the world and the many demands brought by this globalization have undoubtedly led Muslim families to be influenced by these factors. In front of moral values, this situation necessitates the multiplication of non-moral values. Families have taken responsibility for educating their offspring and at the same time protecting them from existing problems and unethical behaviors. No doubt, creating these responsibilities in children come through about building a supervisory mechanism inside them and instilling in them the habit of filtering their behavior by their minds [24, c. 56].

If you want to be fair to everyone and want to be treated like this, do the same to others [25, c. 160], this principle will be condition for creating younger generation, which is considered as foundation of the future as a desirable younger. This factor will contribute to the formation of healthy generation serving the purpose of the religion of the God.

Protection of wealth: The wealth is considered to be a key factor in the continuation of life. Imam Shatibi states in his "Al-Muvafaqat": "If there is no wealth, all necessary circumstances for life will be disappear" [18, c. 16].

Islam is a religion of fitr. Our religion has not completely forbidden us from our wish and dream about wealth. He also recommended the love to money must be maintained at a certain level [26, c. 54-56].

Our religion, which attaches great importance to the protection of private property [27, c. 105], said to the people on behalf of Prophet that it is sin to usurp

the other's wealth and that the man was killed for his wealth would reach the martyrdom level. It should be noted that the political, social and cultural forms of the states are shaped according to the economic structure. Because societies with good financial condition and without economically dependence have the power to promote cultural and social activities. This create a basis for strengthening their political level and have permission for word own among nations around the world. Those with weak economic capacities stay behind from others.

One of the Indian leaders of the XX century, Javahir Nehru, said about importance of money for the people: "A nation can achieve freedom if it has economic power. If you need someone, then you're his captive. If you don't need anyone, you are equal with him, you have power on person whom you do good at." [28, c. 12].

In spite of all these, Kuran warns for lack of a means of disaster continually. So human must use his owned wealth economy and does not waste it. This factor will save him from the instinctive behavior, and will instill in him the idea of spending his wealth for the benefit of society. As a result, if a person uses his wealth for a vice, they will become a beauty for him. But if the wealth itself becomes a vice, it will lead to the moral destruction of man.

Conclusion: Islam is not ritual religion which simply bring comfort to the soul, spiritual cleaning of people. Those who simply portray it as a mosque religion and a religion that does not interfere world life undoubtedly mistreated.

In addition Islam, providing moral purity, constitutes a finite mechanism of life, defines laws and principles, and provides solutions to both personal and common problems. For this reason, Islam initiates the development of the human before the society, thus protecting the mind, religion, family, wealth, and soul of the human. All this mentioned is not just the right of Muslim but also all people in the world. God is not only Muslims. God is also all humanities. The commitment of these obligations to a particular group is not in accordance with divine justice.

The ensure of profits the world and the otherworld come through protection of the rights. Aims of bringing by religion is sign of human values.

References

1. Casir al-Övdä. Məqasid əş-Şəriə: Dəlil lil mübtədi. əl-Məhəd əl-Aləmi lil-Fikir əl-İslami. Beyrut. 2011.
2. Məhəmməd Tahir ibn Məhəmməd ibn Məhəmməd Tahir İbn Aşur ət-Tunisi. Məqasid əş-Şəriə əl-İslamiyyə. Təhqiq edən: Məhəmməd Həbib İbn Xocə. Vizərə əl-Öuqaf və əş-Şüun əl-İslamiyyə. Qətər. 2004.
3. Dəhləvi, Şah Vəliyullah. Höccətullahi əl-Bəliğa. 1-ci cild. Beyrut. 1992.
4. Əl-Əla Məhəmməd bin Əbdülhəmid əl-Əsməndi. Bəzl ən-Nəzər fi əl-Üsul. Təhqiq edən: Məhəmməd Zəki Əbdül Bərr. Məktəbə ət-Turas. Qahirə. 1992.
5. Əbu Abbas Şihabəddin Əhməd bin İdris ibn Əbdürrəhman əl-Maliki, Əl-Qərafı. Şərh tənqig əl-füsil. Təhqiq edən: Taha Əbdürrəuf Səd. Şirkət ət-Tibaə əl-Fənniyyə əl-Müttəhidə. 1973.
6. Qəzali, Əbu Hamid. Şəfa əl-Ğəlib fi Bəyan əş-şibh və əl-müxəyyəv və məsalik ət-təlil. Dar əl-Kütüb əl-İlmiyyə. Beyrut. 1999.

7. Zeynəddin Əbdürrəhman İbn Əhməd İbn Rəcəb ibn əl-Həsən, əl-Hənbəli. *Came əl-Ülum və əl-Hikəm fi Şərḥ xəmsinə hədisən min Cəvame əl-Kələm*. Təhqiq: Məhəmməd əl-Əhmədi Əbu ən-Nur. Dar əs-Səlam li ət-Tibaa və ən-Nəşr. 2004.
8. Kəmalı, Məhəmməd Haşim. Şəriətin məqsədləri. Tərcimə edən : Elvüsal Məmmədov. İdrak İctimai Birliyi. Bakı. 2017.
9. Müntəha Maşalı. Makasid konusu bağlamında fikih üsülü-ahlak tedahülü üzerinden bütünlükçü bir gelenek oxuması: Taha Abdurrahman Örneği. *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. 2015. http://isamveri.org/pdfdrq/D00095/2015_39/2015_39_MASALIM.pdf
10. Dr.Ali Pekcan.Makasid teorsinin temel parametirleri. *İslam Hukuk Araştırmaları dergisi*. Sayı 3. 2004. http://isamveri.org/pdfdrq/D02533/2004_3/2004_3_PEKCAN.pdf
11. Məhəmməd Tahir ibn Məhəmməd ibn Məhəmməd Tahir İbn Aşur ət-Tunisi.Ət-Təhrir və ət-Tənvir. Əd-Dar ət-Tunisiyyə. Tunis. 1984.
12. Əbu Ömər Cəmaləddin Yusif bin Əbdülbər. Ət-Təvhid lima fi əl-Müvattaa min əl-məani və əl-Əsanid.
13. Ülvani, Taha Cabir. Lə İkrəhə fi əd-Din: İşkəliyyə ər-riddə və əl-mürtəddin min sadr əl-İslam ilə əl-yaum. Məktəbə əş-Şüruq əd-Duəliyyə. Misir. 2006.
14. Əhməd Reysuni. Əl-Kulliyət əl-Əsasiyyə li əş-Şəriət əl-İslamiyyə. Əl-Ləcne əl-Elmiyyə li Hərəkat və ət-Tövhid. Məğrib. 2007.
15. Buxari. Məhəmməd bin İsmayıl Əbu Abdullah.Səhih əl-Buxari. Dar Tuq ən-Nicat. Dəməşq. 1422.
16. Əbu Zəhra, Məhəmməd. Əl-Cərimə və əl-Üqubə fi əl-Fiqh əl-İslami. Dar əl-Fikir əl-Ərəbi. Qahirə. 1976.
17. Əhməd bin Əli Əbu Bəkir ər-Razi əl-Cəssas əl-Hənəfi. Əhkam əl-Quran. Dar əl-Kütub əl-Elmiyyə. Beyrut. 1994.
18. İbrahim İbn Musa ibn Məhəmməd əl-Ləxmi əl-Ğərnəti, əş-Şatibi. Əl-Müvafaqat. Təhqiq edən: Əbu Übeydə Ali Salman. Dar İbn Əffan. 1997.
19. Məhəmməd ibn Yəzid, İbn Macə.Təhqiq edən: Məhəmməd Fuad Əbdül Baqi. I cild. Dar Sadir. Beyrut. Tarixsiz.
20. Şaban Ali Düzgün. Dinden Evrenselin Yere karşı mücadelesi. Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi. Kelam Araştırmaları 8:1.2010. http://isamveri.org/pdfdrq/D03265/2010_1/2010_1_DUZGUNSA.pdf
21. Hanifi Özcan. Matüridi'de Dini Çoğulculuk. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul. 1999.
22. Maturidi. Kitabü't-Tevhid. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İSAM Yayınları, Ankara. 2003.
23. Erkal, M., İktisadi Kalkınmanın Kültür Temelleri, 3. Baskı Kuşak Ofset, İstanbul, 1992, s. 261.
24. Nevzat Tahrən, Makul Çözüm- Aile İçi İletişim Rehberi, İstanbul 2004, 56.
25. Richard Faik, Küreselleşme ve Din-İnsani Küresel Yönetişim (Çev. H. T. Başoğlu), İstanbul 2003, 160.
26. Aydın, Mustafa «Dinin Dünyevileşme Sorunu ve Protestanlık» Bilgi ve Hikmet Dergisi, İstanbul. 1993, s.54-56.
27. Hacak, Hasan, «İslam Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı», M.Ü.İ.F Dergisi, sayı: 29, s. 105. 2005. http://isamveri.org/pdfdrq/D00072/2005_29/2005_29_HACAKH.pdf
28. Murtaza Mutahhari, İslam İktisadının Felsefesi, s.12.

УДК 130.2

**СКОВОРОДА І КАНТ:
МОДЕЛІ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ В
УРБАНІСТИЧНІЙ КУЛЬТУРІ КЛАСИЧНОГО
МОДЕРНУ**

**SKOVORODA AND KANT: MODELS OF HUMAN
SELF-REALIZATION IN THE URBAN CULTURE
OF CLASSICAL MODERNISM**

Марчак О. Ю.,

аспірант кафедри філософії, Харківський
національний педагогічний університет
імені Г. С. Сковороди (Харків, Україна),
e-mail: kuphab85@gmail.com,
Orcid: 0000-0001-5093-9110

Marchak O. Yu.,

Postgraduate Student, Department of Philosophy,
G. S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical
University (Kharkiv, Ukraine),
e-mail: kuphab85@gmail.com,
Orcid: 0000-0001-5093-9110

У статті із застосуванням біографічного методу проведено порівняльне історико-філософське дослідження ключових подій в житті двох видатних мислителів, сучасників XVIII ст. – Іммануїла Канта та Григорія Сковороди в контексті їх філософських переконань. Життєпис філософів невіддільний від їх духу, та демонструє моделі самореалізації людини в урбаністичній культурі раннього Модерну. Доведено, що зовнішня полярність культурно-історичних характеристик Східної Пруссії і Слобожанщини XVIII ст. об'єднується, крім темпорально-просторових онтологічних складових, історією, ходою Просвітництва, а трансцендентальність пізнання, філософія свободи і етика людиноцентризму імпліцитно є точками перетину у світогляді німецького і українського філософів.

Життя та філософія Сковороди і Канта є нероздільними в якості особистісного зразка для сучасників та прійдешніх поколінь і мали багатовекторний вплив на антропокультурні трансформації суспільства.

Ключові слова: самореалізація, людиноцентризм, модерн, урбаністична культура, пізнання, Просвітництво.

In the article using a biographical method, a comparative historical and philosophical study of key events in the lives of two prominent thinkers, contemporaries of the eighteenth century, was conducted - Immanuel Kant and Gregory Skovoroda in the context of their philosophical convictions. The biography of philosophers is inseparable from their spirit, and demonstrates models of human self-realization in the urban culture of early Modernism. It is proved that the external polarity of cultural and historical characteristics of East Prussia and Slobozhanshchina of the 18th century, in addition to the temporal and spatial ontological components, history, the course of the Enlightenment are combined, and the transcendence of knowledge, the philosophy of liberty, and the ethics of human-centrism are implicitly points of intersection in the world-view of German and Ukrainian philosophers. The life and philosophy of Skovoroda and Kant are inseparable as a personal model for contemporaries and future generations and have had a multifaceted impact on the anthropocultural transformations of society.

Keywords: self-realization, human-centrism, modernity, urban culture, cognition, Enlightenment.

Постановка проблеми. Біографії Канта і Сковороди, їх життєпис можуть розповісти про великих мислителів не менше, ніж їх філософські погляди. Ідеї Просвітництва стимулювали антропокультурні трансформації суспільства, ідеї окремих мислителів каталізували зміни свідомості окремої людини і цілих народів, еволюцію державних інституцій. Епоха Модерну, нерозривно пов'язана з урбаністичною культурою, розвитком міст, є

прикладом трансформації соціокультурного, історичного планів через особистісні зразки, показові для свого часу.

Дослідження деяких ключових моментів біографії Сковороди і Канта як особливих представників Модерну, проведене у контексті їх філософських поглядів, має своїм завданням: а) дослідити поступ Просвітництва в темпорально-просторовій буттєвості Східної Пруссії та Слобідської України XVIII ст., історії яких імпліцитно трансформує Російська імперія; б) віднайти спільне та відмінне у життєписі і філософії мислителів, що є знаковими фігурами свого часу; в) дослідити на біографічному матеріалі моделі самореалізації людини в урбаністичній культурі класичного Модерну; г) на викладеному матеріалі аргументувати європоцентриські тенденції в розвитку Слобожанщини епохи Модерну.

Актуальність і стан дослідженості теми.

Зміни європейського простору під об'єднаним впливом Модерну дозволяє співставити персоналії двох мислителів, дослідити ролі Канта і Сковороди в історії філософської думки та їх впливу на культурні трансформації суспільства через біографічну складову, що наближає до нас постать німецького філософа. Біографія поряд із філософською думкою Сковороди досліджувалась у роботах Д. Багалія, В. Ерна, В. Зеньковського, О. Єфименко, М. Поповича, Л. Ушкалова, Д. Чижевського та ін. Сковородознавство західних дослідників представлено іменами Б. Горовіца, Р. Густафсона, Дж. Л. Клайна, вченими з української діаспори. Найбільш близькими до теми нашої студії є роботи сучасних дослідників П. Кралука, В. Чернишова, С. Йосипенко. Серед великої кількості досліджень персоналії І. Канта виділяється праця Ф. Паульсена початку XX ст.; роботи вітчизняних вчених В. Асмуса, А. Богомоллова, А. Гулиги, І. Нарського, Т. Ойзермана, В. Шинкарука. Дослідження П. Стросона про межі пізнання, Дж. Ролза про теорію справедливого суспільства побудовані на рецепції теоретичного спадку Канта.

Не зважаючи на величезний масив сквородознавчих студій чи досліджень критичної філософії Канта, компаративний історико-філософський напрямок вказаних персоналій практично відсутній, що підкреслює наукову привабливість, актуальність теми та створює поле для філософського узагальнення і систематизації антропологічних, історичних, соціокультурних аспектів епохи Модерну через персоналії в контексті європейського вектору розвитку нашої держави.

Виклад основних положень. Швидке зростання міст у XVIII столітті, ускладнення культурних, економічних зв'язків розширило діапазон можливостей, а взаємообумовлений процес розвитку нових суспільних відносин, нових знань про світ і людину та гуманістичної філософії поряд із секуляризацією релігійного впливу стимулював варіативність та доступність різних соціальних моделей самореалізації людини.

В методологічному плані для нас важливий підхід до ролі персоналій в історичному процесі

М. Оссовської для дослідження постатей Канта і Сковороди у контексті особистісного зразка – образу особистості, що задає певні моральні норми, вважається гідним для наслідування та сприймається у суспільстві у якості ідеалу [8 с. 6]; ідеї про первинність життєвого вибору відносно теоретичного змісту філософських доктрин П. Адо, історико-філософські позиції Р. Козеллека, М. Вебера, Б. Рассела щодо епохи Модерну.

Модерністські тенденції, Просвітництво, що нерівномірною ходою проникало в європейські країни, різними шляхами впливало і на життя Російської імперії та її окраїни – колонізовані, відвойовані землі Слобідської України.

Ми не знаходимо обгрунтованих спроб дослідників провести компаративний аналіз, виявити чи відкинути зв'язки етико-філософських поглядів Сковороди і критичної філософії Канта, що може бути зрозумілим через їх несівставність за формальними ознаками. Завданням нашої студії відповідає історико-філософське дослідження важливих точок біфуркації в біографіях мислителів та їх філософської еволюції. Їх життя поєднувались щонайменше двома фундаментальними характеристиками буття – простору і часу. Темпоральний критерій виміру спільного простору у дослідженні актуалізується, оскільки, за зауваженням Р. Козеллека, «...по мірі поступального плину часу виміри минулого, сучасного та майбутнього дедалі більше розходяться між собою» [7, с. 200].

Як зазначає П. Адо, «...філософія – це перш за все, спосіб життя, хоча і тісно пов'язаний з філософським дискурсом» [1, с. 19]. На спосіб життя і мислення Сковороди і Канта впливали соціокультурні, історичні чинники країн їх проживання, як буде справедливим говорити і про зворотний вплив мислителів на своїх сучасників.

Слобожанщина XVIII ст. сприймає багатьма шляхами рух модерної культури. Виділимо важливі соціокультурні, економічні, політичні чинники:

1) зовнішній великодержавний вплив із північних столиць – Просвітництво «освіченого абсолютизму» Катерини II, яка поряд з демонстративним заграванням із французькими просвітниками (переписка з Вольтером, Дідро), ліквідувала слобожанські полки та Запоріжську Січ, русифікувала українські навчальні заклади і закріпачила селян; 2) менш жорсткий великодержавний контроль за всіма сферами життя Слобожанщини, що залишав простір для більшого самовиявлення; 3) козацькі демократичні традиції підживлювали свободолобиві прагнення та сподівання не тільки найнижчих верст, але й старшинської еліти слобідського суспільства; 4) відмінності в формуванні еліти Слобожанщини в порівнянні з метрополією, що стимулювало культурні процеси. Харків в другій половині XVIII – початку XIX ст. завдяки своєму військовому, адміністративному, економічному і соціокультурному положенню на деякий час перебрав на себе роль культурного центру українських земель із відкриттям університету

та втратою Києвом цієї ролі із занепадом та закриттям Києво-Могилянської академії у 1817р.; 5) віддаленість Слобожанщини від столиць метрополії стимулювала культурні, економічні зв'язки безпосередньо із Європою, європейським Просвітництвом, а з ним і німецькою філософською думкою.

Кенігсберг, де жив і працював І. Кант – місток між Західною і Східною Європою. Університет «Альбертина» став культурно-освітнім центром для Прибалтики та східної Пруссії. Пруський деспотизм в із вступом на трон Фрідріха II (1740) набув рис освіченого абсолютизму, були створені більш сприятливі умови для розвитку науки і освіти. Молодий король запросив відомих філософів – Х. Вольфа (який триумфально повернувся у Пруссію після 17-річного вигнання «королем-солдатом» Фрідріхом-Вільгельмом I) та Вольтера. Просвітництво на пруських землях проявляється в демократизації культури, відміні цензури, релігійній та расової терпимості, ідеї особистої свободи та соціальності як справедливого державного устрою із теоретичних постулатів французьких і німецьких просвітників переходять в практичне русло численних державних реформ.

Однак історія Пруської держави XVIII століття – черега постійних воєн за розширення кордонів держави. Військове щастя не завжди було прихильним до Фрідріха II, і Кант в період Семирічної війни (1756-1763) на чотири роки опинився в підданих Російської імперії, читав лекції російським офіцерам з математики, фортифікації, військового будівництва та піротехніки, познайомився із багатьма цікавими постатями із російських військових, дипломатичних кіл та культурних діячів [4, с. 30]. Серед можливих знайомств – Григорій Орлов, О. В. Суворов. Кант звертався до імператриці Єлизавети з листом із проханням дозволити йому зайняти вакантну посаду ординарного професора в університеті.

В контексті досліджуваної теми можна виділити спільний вплив Російської імперії на Слобідську Україну та Пруссію, що проходив через життєвий досвід українського і німецького філософів. Мислителі не залишили прямої оцінки цих, як і багатьох інших політичних подій, але які вкарбувались у їх життя та хід історії.

Життя Канта і Сковороди є показовим для розуміння руху Просвітництва по європейському континенту. Канта не відносять безпосередньо до просвітителів своєї епохи. У своїй роботі «Відповідь на запитання: що таке Просвітництво?» (1784р.) він визначив це поняття як стан виходу людства із свого неповноліття, зауваживши, що треба мати мужність використовувати власний розум [5, с. 29-38]. Кант сприймає впливи Вольтера і особливо Руссо в сфері етики, демократизації мислення, скептицизм Д. Юма підштовхнув його до перегляду метафізичних догм, аж до визнання свого наукового докритичного періоду «догматичним сном». Б. Рассел зазначає про Канта, що «хоча він був вихований як пієтист, він був лібералом і в політиці, і в теології. Він

симпатизував Французській революції до режиму терору і вірив у демократію» [9, с. 465].

Неможлива і цілковита ідентифікація імені Сковороди з Просвітництвом, особливо в контексті його відношення до французьких просвітників. Дж. Л. Клайн зауважує: «Я думаю, справедливо сказати, що Сковорода стояв рішуче проти проекту загального Просвітництва та конкретних прометейських проєктів» [6, с. 118]. Ідеї загальної рівності Сковорода протиставляє «нерівну рівність», механістичній картині світу і антидіалектичній метафізиці – глибокий антропоцентризм, де людина центр його філософських побудов; раціональному розуму протистоять ірраціональна філософія серця українського мислителя. Процес пізнання світу у Сковороді також має свій особливий шлях – через самопізнання, де мікросвіт людини це копія макросвіту, отже одне можливо пізнати через інше. Але справедливим буде охарактеризувати діяльність філософів як просвітницьку за своїм характером і суттю, їх філософія створювала умови в підтримці і розвитку ідей Просвітництва у своїх країнах. Німецькі просвітники безпосередньо впливали на становлення світогляду Канта (Х. Вольф, О. Баумгартен), знаходились в науковому спілкуванні (Лессінг) чи особистому знайомстві (Гердер), або ж були під сильним впливом ідей філософа (Гете). Філософська, літературна спадщина Сковороди стала міцним фундаментом Просвітництва в Україні у XIX столітті. Достатньо згадати лише один факт: відкриття Харківського університету на Слобожанщині на початку XIX століття стало можливим завдяки зусиллям і авторитету діячів із так званого «сковородинівського кола» на чолі з В. Н. Каразіном.

Філософи стримано реагували на доленосні події свого часу. У Сковороді ми не знайдемо публічної реакції на ліквідацію козацького полкового устрою на Слобожанщині чи руйнування Запорізької Січі; на події Французької революції Кант відзивавсь співчутливо, але завуальовано [2, с. 8]. І все ж німецькому та українському філософам не вдалось уникнути протистояння із світською та церковною владою через свої особливі позиції щодо релігійних догм, доказів існування Бога чи трактування Біблії. Сковороді довелося двічі залишити викладацьку діяльність у Харківському колеґіумі, Кант через свою роботу «Релігія тільки в межах чистого розуму» отримав від короля іменний указ (1794 р.) із попередженням щодо питань релігії і заборону публічного їх обговорення.

Відмінним є і стиль життя філософів. Кант з дитинства мав слабе здоров'я, але завдяки сильній волі та самодисципліні прожив продуктивне і довге життя. Про нього можна сказати словами його сучасника, що жив на іншому континенті і був творцем буржуазної моралі Б. Франкліна: «всім зобов'язаний самому собі». Кант, що є провідним мислителем свого часу, демонструє середньовічну статичність у стилі життя. Це не заважало йому читати курси географії, живо

описувати різні країни і континенти. Його спілкування з навколишнім світом – наукова переписка з німецькими та французькими вченими, університетське коло, педантичність і пунктуальність у щоденних прогулянках по місту за однаковим маршрутом і часом. Але він все життя не покидав знайомого і затишного урбаністичного простору, що був окреслений старим Кенігсбергом, який став його емпіричним Всесвітом. Вочевидь, трансцендентальні мандри філософської думки Канта цілком компенсували його фізичну обмеженість локацією рідного міста.

Тяжючи за стилем мислення до релігійної філософії, Сковорода завдяки своїм талантам та глибоким знанням, не маючи знатного походження, міг би, за традицією свого часу, зробити кар'єру придворного співака чи постригись у ченці і мати безбідне життя і рух по церковній ієрархії. Але ключова характеристика епохи модерну – звернення до людської гідності і свободи була уповні реалізована Сковородою своїм життям-мандрівкою з почуттям внутрішньої свободи та боротьбі проти спроб її обмеження.

Відмінність життєвого досвіду зберігалась і в оцінці сучасниками та дослідниками XIX ст. постатей наших філософів. На відміну від Канта, коли дискурс відносно його поглядів та особи ніколи не виходив за межі світоглядних і філософських позицій мислителя, творчість Сковороди на протязі всього XIX ст. створила широке дискурсивне поле. Протилежні оцінки давались національній належності як філософа (Г. Гесс де Кальве, І. Вернет, І. Снегірьов вже у першій чверті XIX ст. оцінювали Сковороду як українського філософа), інша група дослідників (О. Хіждеу, архимандрит Гавриїл (Воскресенський) акцентували увагу на Сковороді як «російському Сократу»). Дискутувалось питання про оцінку творчого спадку мислителя (позиція автора «Історії С.-Петербурзької Духовної Академії», 1857р., Іларіона Чистовича, публічна дискусія В. Крестовського та М. Костомарова) як філософії взагалі, та до якого напрямку слід віднести надбання українського любомудра. За недостатньої кількості та повноти джерел Сковорода в XIX ст. більше вивчався і оцінювався як особистість, життєвий шлях і приклад якого мав вплив на сучасників і наступні покоління в етичній, духовній, педагогічній сфері перш за все через поезію, музичні твори, байки, а не філософські концепції, цілісний конструкт яких неможливо побачити в окремих творах українського філософа, достатньо повна джерельна база яких була створена тільки в кінці XIX ст. зусиллями Д. І. Багалія. Очевидно, цією обставиною і було продиктоване бажання більшості дослідників кінця XIX – початку XX ст. «перевідкрити» Сковороду-філософа для широкого загалу в роботах В. Ерна, О. Ефіменко, Ф. Зеленогорського, Д. Багалія, та дещо пізніше – Д. Чижевського.

Відносно однорідна національна структура пруського соціуму, сформовані академічні традиції наукового дискурсу та розвинута видавнича справа, функціонування більше десятка

університетів на німецьких землях із столітніми традиціями та можливістю вільного переміщення між королівствами, діючи механізми фінансування інтелектуальної праці, попри жорсткий контроль протестантської церкви і світської влади створювали більш сприятливі умови для наукової, філософської роботи Канта в Пруссійській державі.

Стиль життя Канта – доволі замкнений за зовнішньою формою, не був затворництвом чи аскезою, відлюдництвом від світу. Його всепоглинаючим сенсом життя стала філософія, своїй праці вчений підпорядкував життя. Моральні категорії кантівської філософії не розходились із його поведінкою, викладанням, життям. Відповідність філософії Сковороди його життю вже давно стала загальним місцем усіх сквородинознавчих студій.

Спільне між двома філософами – це потреба і здатність бути Вчителем із великої букви. Сковорода викладав у Переяславському та Харківському колегіумах, був чудовим домашнім вчителем, його поради про виховання жадібно ловили і заможні, і бідні, а педагогічна думка актуальні і сьогодні. Кант понад 40 років викладач – приват-доцент, професор Кенігсберзького університету. Він перериває навчання в університеті в 1747 р. через брак коштів, і стає на 7 років приватним вчителем у сім'ях пруської еліти. Сковорода залишає Київську академію 1745 року, так по суті, і не закінчивши її, часто підписуючись «студент Варсава». Але якщо Кант вчителював у межах своєї провінції, то мандрі Сковороди сягали далеко за Слобожанщину, Лівобережжя та Російську імперію, його цікавила Європа та можливість пізнання нового.

Шлях до реалізації своїх наукових, творчих, життєвих сподівань у обох мислителів був довгим і важким: Кант чекає професури 15 років, зайнявши посаду приват-доцента у 46, Сковорода створює свій перший відомий поетичний цикл «Сад божественних пісень» у «кавраївський період», 1755-1759 р.р., переступивши 30-літній рубіж.

Роки вчителювання були використані Кантом продуктивно: він створює космогонічну теорію, публікує статті та трактат. Отже, молодий вчений має широку ерудицію та наукові інтереси в різних областях людського знання – поки що фізика, астрономія. Широкі, різносторонні таланти та ерудицію ми бачимо і в Сковороди, що згодом виплавляється в художньо-філософські роздуми.

Вплив релігійного виховання та світосприйняття відіграє важливу роль у житті філософів. Кант походить із сім'ї пієтистів, аскетичного різновиду протестантизму, що був сформований під впливом європейських містиків, зокрема, теософії Я.Беме. Таке виховання, вочевидь, мало свої наслідки у характері філософа – жорстка самодисципліна, включно з фізичними вправами і суворою дієтою, чіткий розмірений розпорядок, звичка до економії та ощадливості, впорядковане коло спілкування. Досліджений М. Вебером взаємозв'язок розвитку буржуазного суспільства з протестантизмом [10,

с. 216], за нашою думкою, імпліцитно знаходить своє відображення і в етиці Канта як автономній і апіорній, де обов'язок є імперативно належне, а не насуще. М. Оссовська з цього приводу зазначає, що «...у Канта морального схвалення заслуговують лише ті вчинки, які вимагають від людини якогось внутрішнього опору» [8, с. 113].

Про вплив містицизму на світогляд Сковороди вказувало більшість дослідників творчої спадщини мислителя (Ерн, О. Ефіменко, Чижевський). Містицизмом дорікали українському філософу і його сучасники – церковні ієрархи. Навчання в екстраординарних класах Київської Академії у 1738-1740 р.р. Сковорода проходив у Симона Тодорського, який отримував освіту в університеті Галле і був близький до пієтистів [11, с. 640]. Під час своєї закордонної подорожі з Токайською комісією генерал-майора Ф. Вишневського український філософ міг ознайомитись із європейськими містичними вченнями. Безпосередньо містичний досвід пізнав і сам Сковорода, що описав у біографії філософа М. Ковалинський [10, с. 1364], і це справило величезний вплив на його подальше життя. Як релігійний філософ, Сковорода розглядав співвідношення зовнішнього і внутрішнього як друге, що сховане в першому, і несе в собі елементи містичного трактування на відміну від античної міфології про походження від богів та догмату християнської антропології, що аксіологічно зовнішнє (тіло, тлін) підпорядковане внутрішньому (душі).

Морально-етичні аспекти людського буття займали питомиє місце у філософських поглядах мислителів. Кантівська гносеологія починається із вивчення можливості самого пізнання – його природи та меж, що було відсутнє у всій попередній, некритичній філософії. Отримані нами знання завдяки апіорним формам та досвіду – це тільки копії речей (феномени), які не відповідають їй дійсним, «речам у собі» (ноуменальним) формам. Екстраполюючи свою критичну філософію на сферу етики, Кант припускає, крім емпіричного, наявність інтелігібельного (ноуменального, умоглядного) плану в характері людини, що обумовлює її можливість відмовитись від зла та мати свободу діяти за моральним законом, незважаючи на казуальний характер буттєвості. Ця позиція перекликається із антропоцентричною філософією Сковороди про справжню людину, про дуалістичність людської природи – фізичного, тлінного тіла та духовної, нетлінної сутності, а вибір життєвого шляху повинен здійснюватись відповідно «сродності» та самоусвідомленню свого поклонання. Кант духовну основу людини як ноумен вважає принципово непізнаваною, Сковорода постулює самопізнання як найважливіший принцип своєї філософії, але у можливості особи керуватись імперативами практичного розуму і нести відповідальність за своє життя позиції філософів знаходять спільні точки дотику.

Мислення Канта і Сковороди як шукачів істинного знання може бути співставлена;

своєрідним критерієм оцінки їх філософії є висока оцінка Л.Толстого обох мислителів [4, с. 3]. Верифікація достовірності їх філософії проходить через визнання суспільством, чого потребує більшість філософських систем, або, принаймні, оприлюднених поглядів на світ і людину. Шлях Канта як вченого в європейській класичній традиції – створення, обґрунтування своєї філософської системи з публікацією робіт, багаторічною викладацькою діяльністю. Шлях Сковороди – пошук істини через саме життя, виклад осмисленого через листування з друзями та безпосереднє спілкування із широким кругом людей із різних соціальних страт в сократівському стилі, із уникненням офіційної публічності через відмову в публікації своїх думок та коротким періодом викладацької діяльності. Потреба донести своє бачення до людей – спільна; шлях і кінцева мета суспільного визнання – різні.

Самовіддане служіння мудрості-Софії залишило наших філософів без сімейних радощів. Звісно, не тільки любов до науки, мудрості обумовила такий життєвий вибір. Кант якось зробив обмовку, що коли він хотів мати жінку, то був не в змозі її прогодувати, а коли вже міг її утримувати, вона стала непотрібною [4, с. 47]. Про особисте життя Сковороди та його спробу одружитись нам відомо тільки із повісті Срезневського «Майоре, майоре», а сам факт викликає сумнів у багатьох дослідників. Все-таки Сковорода вибрав свій, дуже не простий шлях «мирського ченця», якому був відданий до кінця. Ми ж констатуємо схожість життєвих обставин філософів.

Навіть зустріч із смертю для мислителів через людську повагу та пам'ять стала зовсім неординарним явищем. Овіяне легендами життя Сковороди створило і останню відому легенду про смерть філософа. Але пізніша історія наповнена фактами турботи про могилу Сковороди небайдужих слобожан [12, с. 3,4], де пішов у вічність філософ, та глибоку пошану українців.

Кант помер, знаходячись на вершині слави та успіху. Він пережив Сковороду на 10 років. Завчасно дав розпорядження не тільки щодо майна, а і власних похорон, які повинні були пройти на третій день, скромно, з похованням на звичайному цвинтарі. Кенігсбергці вирішили інакше. З мислителем прощалось все місто шістьнадцять днів, домовину, за якою строем крокував весь офіцерський корпус гарнізону і тисячі співвітчизників, несли 24 студенти. Кант похований у професорському склепі кафедрального собору Кенігсберга [4, с. 210]. Обидва філософи померли із спокійним достоїнством, усвідомлюючи свій виконаний до кінця обов'язок. Варто зазначити, що біографію Канта було складено ще за його життя пастором Боровським 1792 року [4, с. 201], відповідно цінним біографічним джерелом життя Сковороди є робота М. Ковалинського, учня і друга філософа.

Два життя, дві філософії, дві смерті надто різних людей, яких об'єднував, здавалось, тільки час та любов до мудрості. При уважному погляді

протиленне і спільне в руслі Просвітництва двох мислителів – пошук істини, любов до людини, з'ясування інтенцій свободи – виявляє внутрішню, духовну схожість життєвого шляху філософів.

Список використаних джерел

1. Адо П. Что такое античная философия? / Перевод с французького В.П.Гайдамака. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. – 320 с. Електрон. версія https://www.logic-books.info/sites/default/files/ado._chto_takoe_antichnaya_filosofiya_0.pdf (дата звернення 18.08.2019)
2. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. – М.: Наука, 1973. – 511 с. Електрон.версія http://www.logic-books.info/sites/default/files/asmus._immanuel_kant.pdf (дата звернення 12.07.2019)
3. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Переклад з німецького О.Погорілий. – Київ, Наш формат, 2018. – 216 с.
4. Гулыга А.В. Кант. Серия Жизнь замечательных людей. Серия биографий Вып.7 (570). – М.: Молодая гвардия, 1977. – 304 с. Електрон.версія https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_nemeckajja_klassicheskaja_gulyga_a_v_kant/12-1-0-993 (дата звернення 15.07.2019)
5. Кант Иммануил. Собрание починений в 8-ми томах / Под общей редакцией А.В.Гулыги. – М.: Чоро, 1994. – т.8 – 718 с. Електрон.версія <https://www.rulit.me/tag/philosophy/all/96/date> (дата звернення 10.09.2019)
6. Kline. G. Skovoroda: In but Not of the Eighteenth Century. A Commentary // Journal of Ukrainian Studies: електрон. версія журн.: Summer-Winter 1997. – Vol. 22. – Nos. 1–2. P.117–122. Rezhym dostupu: <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/13741/file.pdf> (data zvernennja 26.01.2019)
7. Козеллек Р. Минуте майбутнє. Про семантику історичного часу / Козеллек Р. – Київ: Дух і літера, 2005 – 375 с.
8. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / Оссовская М. – М.: Прогресс, 1987. – 528 с. Електрон.версія https://royallib.com/book/ossovskaya_mariya/ritsar_i_burgua.html (дата звернення 22.09.2019)
9. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней / Рассел Б. – М.: Академический проект, 2009. – 540 с. Електрон.версія <http://www.mathcenter.spb.ru/nikaan/phylo/rassel.pdf> (дата звернення 25.09.19)
10. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Харків – Едмонтон – Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с. Електрон. версія URL https://kharkiv-nspu.org.ua/wp-content/uploads/2014/05/Skovoroda_povn_z_portretom_opt.pdf.
11. Український «Філософський енциклопедичний словник» – К.: Абрис, 2002. – 742 с.
12. Хоткевич Г. Григорій Сковорода (український філософ). Короткий його життєпис і вибрані місця з творів та листів. З нагоди 125-літньої річниці з дня смерті / Хоткевич Г. – Харків: Вид-во «Союз» Харківського Кредитного союзу кооператорів, 1920. – 167 с. Спілка української молоді. Статті. Українська філософія. – [Харків]. Електрон.версія. Режим доступу: <http://сум.org.ua/ukrayinska-filosofiya/> (дата звернення 28.02.2019)

References

1. Ado P. Chto takoe antychnaja fylosofiya? / Perevod s francuz'kogo V.P.Gajdamaka. – M.: Yzdatel'stvo gumanitarnoj lyteratury, 1999. – 320 s. Elektron.versija https://www.logic-books.info/sites/default/files/ado._chto_takoe_antichnaya_filosofiya_0.pdf(data zvernennja 18.08.2019)
2. Asmus V.F. Ymmanuyl Kant. – M.: Nauka, 1973. – 511 s. Elektron.versija <http://www.logic-books.info/sites/>

default/files/asmus._immanuel_kant.pdf (data zvernennja 12.07.2019)

3. Veber M. Protestants'ka etyka i duh kapitalizmu / Pereklad z nimec'kogo O.Pogorilyj. – Kyi'v, Nash format, 2018. – 216 s.

4. Gulyga A.V. Kant. Seryja Zhyzn' zamechatel'nyh ljudej. Seryja byografyj Vyp.7 (570). – M.: Molodaja gvardija, 1977. – 304 s. Elektron.versija https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_nemeckaja_klassicheskaja/gulyga_a_v_kant/12-1-0-993 (data zvernennja 15.07.2019)

5. Kant Immanuel. Sobranie pochinenij v 8-mi tomah / Pod obshhej redakciej A.V.Gulygi. – M.: Choro, 1994. – t.8 – 718 s. Elektron.versija <https://www.rulit.me/tag/philosophy/all/96/date> (data zvernennja 10.09.2019)

6. Kline. G. Skovoroda: In but Not of the Eighteenth Century. A Commentary // Journal of Ukrainian Studies: elektron. versija zhurn.: Summer-Winter 1997. – Vol. 22. – Nos. 1–2. P.117 – 122. Rezhym dostupu: <http://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/13741/file.pdf> (data zvernennja 26.01.2019) (Kline. G. Skovoroda: In but Not of the Eighteenth Century. A Commentary // Journal of Ukrainian Studies. Summer-Winter 1997. – Vol. 22. – Nos. 1–2. P.117–122).

7. Kozellek R. Mynule majbutnje. Pro semantyku isto-rychnogo chasu / Kozellek R. – Kyi'v: Duh i litera, 2005 – 375 s.

8. Ossovskaja M. Rycar' i burzhua. Issledovanija po istorii morali / Ossovskaja M. – M.: Progress, 1987. – 528 s. Elektron.versija https://royallib.com/book/ossovskaya_mariya/ritsar_i_burgua.html (data zvernennja 22.09.2019)

9. Rassel B. Istorija zapadnoj filosofii i ee svjazi s politicheskimi i social'nymi uslovijami ot antichnosti do nashih dnei / Rassel B. – M.: Akademicheskij proekt,2009. – 540 s. Elektron.versija <http://www.mathcenter.spb.ru/nikaan/phylo/rassel.pdf> (data zvernennja 25.09.19)

10. Skovoroda Grygorij. Povna akademichna zbirka tvoriv / Za redakcijeju prof. Leonida Ushkalova. – Harkiv –Edmonton–Toronto: Majdan; Vydavnyctvo Kanads'kogo Instytutu Ukrai'ns'kyh Studij, 2011. – 1400 s. Elektron.versija URL https://kharkiv-nspu.org.ua/wp-content/uploads/2014/05/Skovoroda_povn_z_portretom_opt.pdf.

11. Ukrai'ns'kyj «Filosofs'kyj encyklopedychnyj slovnyk» – K.: Abrys, 2002. – 742 s.

12. Hotkevych G. Grygorij Skovoroda (ukrai'ns'kyj filosof). Korotkyj jogo zhyttjepis i vybrani miscja z tvoriv ta lystiv. Z nagody 125-lit'oi' richnyci z dnja smerti / Hotkevych G. – Harkiv: Vyd-vo «Sojuz» Harkivs'kogo Kredytnogo sojuzu kooperativ, 1920. – 167 s. Spilka ukrai'ns'koi' molodi. Statti. Ukrai'ns'ka filosofija. – [Harkiv]. Elektron.versija. Rezhym dostupu: <http://cym.org.ua/ukrayinska-filosofiya/> (data zvernennja 28.02.2019)

УДК 141.1(093):292

ГНОСЕОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ТРАНСГРЕСІЇ: КОРЕЛЯЦІЯ МІЖ ПОСТСТРУКТУРАЛІЗМОМ І ДАОСИЗМОМ

EPISTEMOLOGICAL DIMENSION OF TRANSGRESSION: CORRELATION BETWEEN POSTSTRUCTURALISM AND TAOISM

Мозговий Л.,

доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, соціально-
політичних і правових наук, Донбаський
державний педагогічний університет
(Слов'янськ, Україна),
e-mail: philosophy.kafedra@ukr.net

Бутко Ю.,

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

Сущенко І.,

студентка філологічного факультету,
Донбаський державний педагогічний
університет (Слов'янськ, Україна),
e-mail: philosophy.kafedra@ukr.net

Mozgovoy L.,

Doctor of Philosophical sciences, Professor,
the Director of the Department of philosophy,
sociopolitical and legal studies, Donbass state
pedagogical university (Slavyansk, Ukraine),
e-mail: philosophy.kafedra@ukr.net

Butko Y.,

Phd in philosophy, senior lecturer of the
Department of philosophy, sociopolitical and legal
studies, Donbass state pedagogical university
(Slavyansk, Ukraine),
e-mail: philosophy.kafedra@ukr.net

Sushenko I.,

Student of the philological Faculty, Donbass state
pedagogical university (Slavyansk, Ukraine),
e-mail: philosophy.kafedra@ukr.net

У статті розглянуто особливості європейського пост-структуралізму та особливостей даоської духовної трансгресії в антропологічному вимірі. Постструктуралізм як напрямок філософії здійснив вагомий вплив на основи європейського філософського мислення. Саме завдяки постструктуралізму відбулося структурно-дисциплінарне, інструментально-методологічне оновлення змістовності філософського знання. Перетворення торкнулися багато областей філософії, в тому числі й область духовної трансгресії. Постструктуралізм виступив підтримкою постмодернізму. Вагома роль філософського постмодернізму в сучасному європейському мисленні пов'язана зі зверненням до вельми значущого для інтелектуальних кіл Заходу феномену, який лежить на стику літератури, критики, філософії, лінгвістики і культурології, - феномену «поетичної мови» або «поетичного мислення», в оформленні якого важливу роль зіграли філософсько-естетичні уявлення східного походження, в першу чергу даосизму. Концепції духовної трансгресії даосів проникли й закріпилися в європейському масовому світосприйнятті через філософію європейського постструктуралізму, головними представниками якої були Ж. Лакан, М. Фуко, Ж. Делез.

Ключові слова: даоська філософія, даосизм, трансгресія, постмодернізм, пост структуралізм.

In the article are considered the peculiarities of European post-structuralism and the features of the Taoist spiritual transgression in the anthropological dimension. Post-structuralism as a direction of philosophy has had a significant impact on the foundations of European philosophical thinking. It was thanks to post-structuralism that the structural-disciplinary, instrumental-methodological renewal of the content of philosophical knowledge took place. The transformation has affected many areas of philosophy, including the area of spiritual transgression. Post-structuralism was the basis of postmodernism. The important role of philosophical postmodernism in contemporary European thinking is connected with the approach to the phenomenon that is very significant for the intellectual circles of the West, which lies at the junction of literature, criticism, philosophy, linguistics and cultural studies, the phenomenon of "poetic language" or "poetic thinking", in the design what important role played by the philosophical and aesthetic representations of oriental origin, first of all Taoism. The concepts of the spiritual transgression of the Taoists penetrated and consolidated in the European massive worldview through the philosophy of European post-structuralism, whose main representatives were J. Lacan, M. Foucault, J. Deles.

Keywords: Taoist philosophy, Taoism, transgression, postmodernism, post structuralism.

Вступ. На зламі ХХ–ХХІ ст. формується якісно нова система світоглядної парадигми, яка пов'язана з поліваріантністю сприйняття світу. Протягом останніх десятиліть суспільство пред'являє нові вимоги до досягнення духовного ставлення людини до світу, як у суспільній свідомості, так і в історико-філософських розвідках. В сучасному українському суспільстві акцентується увага на нове бачення світу через призму трансгресії, яка була започаткована такими видатними філософами, як Фуко, Лакан, Дельоз, Гайдиггер та інші.

В умовах, які наразі позначені процесом глобалізації, інтеграції різноманітних суспільств в єдиний полікультурний простір, зокрема і євроінтеграційної стратегії нашої країни, стають актуальними проблеми порозуміння та співіснування. За допомогою трансгресії, як інструмента пізнання, через який особистість здатна і може усвідомити, що Інший не є Чужий, а такий, який здатен наповнювати її сенс існування.

Даосизм як філософсько-релігійна течія має значний вплив на сучасну культуру країн Східної Азії, історична спадщина яких генетично пов'язана з китайською традицією. Навіть в Україні з'явилася величезна безліч клубів, спеціальних шкіл вивчення східної філософії, духовної культури, які мають не аби який вплив на формування нашої ментальності. Наша країна знаходиться на перетині кордонів між західним і східним світом і тому синкретично синтезує всі духовні надбання різних культур і духовних практик. Тому вивчення даоської духовної антропомістики засобами пост-структуралістського і пост-модерністського аналізу є достатньо актуальними.

Зазначене зумовлює актуальність вивчення проблематики даоської антропомістики шляхом детального розгляду основних її складових, вирішальною з яких є трансгресія, яка виступає фіксуєчим феноменом переходу непрохідимої границі між можливим та неможливим.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Тематику філософії даосизму досліджували такі вітчизняні та зарубіжні науковці, як Л. І. Юрченко, С. В. Філонов, Е. А. Торчинов, Е. Б. Лобода, А. Е. Лукьянов, О. Л. Ковбан, В. О. Кіктенко, О.

Б. Гуцуляк, А. О.Акімова, Юнг та інші. Однак слід відзначити брак ґрунтовних вітчизняних спеціалізованих досліджень філософії даосизму в контексті прояву концепції духовної трансгресії. Вітчизняна філософська думка наразі не містить ґрунтовних дисертаційних досліджень концепцій духовної трансгресії в даоській антропомістиці. Брак таких досліджень зумовлює необхідність заповнення існуючих лакун в науковій доктрині та проведення спеціалізованих досліджень даної проблематики.

Мета статті полягає в аналізі історико-філософських та антропологічних вимірів основних положень даоської трансгресії представників західного даосизму та пост структуралізму.

Методологія. Для співставлення парадигм трансгресії в історико-культурному та філософському дискурсах використовувався порівняльно-історичний метод дослідження.

Наукова новизна. Встановлено прояви феномену даоської трансгресії в концепціях європейського постструктуралізму, підкреслюється, що різні точки зору на сучасні проблеми розвитку трансгресії на можливість та ефективність їх вирішення викликають зацікавленість дослідників, відбиваються в суспільній свідомості та позначаються на заходах, систему яких можна визначити як «пограничну особистість».

Практична значимість. Поєднання східних та західних концепцій у статті допоможуть суспільству краще розуміти один одного для подальшого порозуміння.

Виклад основного матеріалу. Постструктуралізм виступив основним чинником формування європейського філософського мислення. Постструктуралізм як течія сприяла структурно-дисциплінарному, інструментально-методологічному оновленню сутності філософського знання на даному етапі, та виступив ідейною основою постмодернізму.

Природним виступило і значний вплив постструктуралізму на сутнісне наповнення духовної трансгресії.

Крім того вирішальна роль постмодернізму в європейській філософській думці проявилася у формуванні превалюючої для західно-європейського явища - феномена «поетичної мови» («поетичного мислення»), значний вплив на формування якого вплинули саме східні ідеї, а саме концепції даосизму і чань-буддизму.

Концепція «поетичного мислення» виступала природно сформованим художньо-творчим стрижнем, проте була вкрай складною для сприйняття у філософському трактуванні.

Концепція «поетичного мислення» сформувалася з урахуванням основного впливу філософсько-естетичних східних ідей. Проте в цьому контексті слід підкреслити відсутність несвідомого перенесення ідей та ідей даної концепції.

Фактично концепція «поетичного мислення» є спробою вийти за звичні рамки і шаблони філософського мислення Європи, що склалися на

той період часу і в значній мірі розширити межі філософської думки.

Даний процес був цілком логічною відповіддю на духовний пошук філософів того часу, обумовлених злиднями, що утворилася в результаті духовної еволюції його об'єктивних запитів. Виходячи з цього, вплив і розуміння філософсько-естетичних концепцій даосизму, здійснювалися в умовах певного паралелізму загальнокультурних процесів, що природним чином зумовило виникнення низки змін, які спричинили необхідність звернення до інших традицій культури. Можна з упевненістю зробити висновок про те, що постмодернізм зародився у початковому плані в період переорієнтації природничих уявлень на стику XIX - XX ст. Саме в цей період був значною мірою знівельован авторитет позитивістського наукового знання і раціоналістично обґрунтованих цінностей європейської культури.

Основоположником постструктуралізму заслужено вважається німецький мислитель Мартін Гайдеггер, який зробив революційний «поворот» у європейській філософії, змінивши її парадигму з метафізичних цінностей на ідейну концепцію міркувань про Буття.

Виходячи з цього філософію Мартіна Гайдеггера називають екзистенціалістською. У той же час саме Гайдеггер і його «фундаментальна онтологія» сформували основу для існування постметафізичного дискурсу в європейському філософському перебігу.

Безумовно, Мартіна Гайдеггера, не можна повною мірою назвати постструктуралістом, однак цей філософ був серед тих, хто заклав основу для виникнення і розвитку постструктуралізму.

Саме в результаті детального аналізу вчень філософських роздумів Мартіна Гайдеггера, постструктуралісти розробили власний метод філософських роздумів, підставою якого виступала ідея «поетичного мислення».

Дана філософія Мартіна Гайдеггера була здатна подолати популярну в ті часи метафізику, що в подальшому знайшло відображення в постструктуралістських ідеях, які виникли. Все це в кінцевому рахунку отримало позначення «постгайдеггерівська хвиля» [4].

Пізніше, аналізуючи філософську ідею того часу, Аллан Меджілл помітив і обґрунтував єдину відмітну ознаку, яка об'єднує світогляд Мартіна Гайдеггера та інших німецьких філософів - Ніцше, Фуко і Дерріда. Данна ознака характеризується таким чином: всі вони - філософи кризового типу і в такому контексті виступають основоположниками модерністської та постмодерністської філософської думки: «Криза - настільки очевидний елемент їхньої творчості, що навряд чи можна заперечувати її значення Криза - «це втрата авторитетних і доступних розуму стандартів добра, істини і прекрасного, втрата, яка обтяжена одночасною втратою віри у слово Боже Біблії...».

Можна сміливо стверджувати, що у даний період практично повністю дискредитована філософська і культурна ідея Європи, а отже, виникла об'єктивна

необхідність у пошуку іншої духовної традиції, яка зайняла б звільнене місце. При цьому погляди філософів звичайно ж звернулися до східної філософської традиції. Таку тенденцію маємо можливість легко простежити в працях мислителів того часу: необхідність вивчення східних філософських традицій проглядається у творах Фуко - у його «Історії безумства в класичному столітті», ідея запозичення філософських ідей сходу проглядається в антиєліністських навчаннях Дерріди; простежується яскравий східний слід в працях Кристева, який у своїх дослідженнях сходить до філософії Китаю у своїй критиці «логоцентризму індоєвропейської пропозиції».

Все частіше Мартін Гайдеггер звертаючись до ідей Лао-дзи, визначаючи його почерк як поетичне мислення та обґрунтовуючи сутність дао як самого результативного методу усвідомлення дороги до буття.

Заснована Мартіном Гайдеггером модель «постнаукового мислення» знайшла своє продовження в концепціях європейських постструктуралістів, а саме: Ж. Лакана, М. Фуко, Ж. Дельоза та інших.

Основою ідей Ж. Лакана є наступні тези:

1. Несвідоме структуроване як мова.
2. Несвідоме - це мова «Іншого».

Основною тезою, введеною Ж. Лаканом, виступає «стадія дзеркала». Заслуговує особливої уваги доказ даного вченого співвідношення і взаємодії реальності і фантазії - однієї з ключових проблем духовної трансгресії людини. Дуже важливі фундаментальні висновки даного філософа про роль свідомості.

М. Фуко повною мірою обґрунтував відсутність власного незалежного «Я», систематизував вчення про суб'єкта. Вперше описав суб'єкт як історично та культурно детермінований феномен, який виступає в «скромній» ролі «дискурсивною функцією», «суб'єкта», абсолютно повністю позбавленого самостійності та автономії [3].

Ж. Дельоз виступав проти класичного раціоналізму і метафізики, які зводять рух вільних одиниць до ідеї Бога, Буття, Суб'єкта. Він вважав, що вся попередня філософія неправильно розуміла процес породження смислів. Обґрунтував розроблену номадологічну модель світогляду. Обґрунтував класифікацію типів суб'єктивізації (індивідуації). Довів, що мислитель повинен протистояти владі у всіх її формах. Розробив концепцію подієвості, яка за змістом схожа на даоську.

У роботі «Імена-Отця» Ж. Лакан обґрунтовує досить цікаві висновки, що стосуються виняткової ролі свідомості. На думку даного філософа, будь-яке представлення про власне «Я» обов'язково передбачає чітке уявлення про передбачувану функції власного «Я» як комплексної єдності відчуженого від себе суб'єкта. Власне «Я» - це саме те, в чому суб'єкт не може знайти себе, чи не відмовившись при цьому від себе і не скасувавши спочатку alter ego власного «Я» [2, с. 28].

Філософія суб'єктивності в філософських ідеях Ж. Лакана не зводиться до єдиного «Я», в

його філософському пошуку розщеплений суб'єкт протистоїть «автономному Его». У свою чергу, свідомість, на думку Ж. Лакана, виступає ілюзією. Така позиція ґрунтується на тому, що суб'єктивність не має конкретних закріплених ознак.

Як вважає Ж. Лакан, людину ні в якому разі не можна ототожнювати з будь-яким з наявних атрибутів, виходячи з цього, його «Я», в кінцевому підсумку, ніколи не буде ідентифіковано. Саме тому воно у всіх випадках знаходиться в постійному пошуку самого себе і цей процес повною мірою нескінченний.

Отже, суб'єктивність на думку Ж. Лакана не може бути зведена до єдиного світового універсуму - «Дао», як це говориться в філософії даосизму. Разом з тим, теорія розщепленого суб'єкта Ж. Лакана протистоїть теорії «автономного Его».

Певні паралелі з даоською філософією простежуються і в працях Ж. Дельоза. Дельоз висловлювався проти класичного раціоналізму і метафізики, які, за його мисленням, призводять рух вільних одиниць до ідеї Бога, Буття, Суб'єкта. Філософ вважав, що попередня філософська думка невірно трактувала процес формування смислів. СENS формується шляхом «номадичної сингулярності» - людьми, прийнятими в якості результатів свободи. Ці номадичні сингулярності Дельоз обґрунтовував як позбавлених усіяких характеристик, які передбачають бінарні опозиції (загальне - індивідуальне, трансцендентальне - емпіричне, чоловіче - жіноче і т.д.). Чи не складно в даному контексті побачити паралелі з даосизмом і чань-буддизмом. Дельоз, трактує номадологічну парадигму світогляду, протиставляючи ідеї західних та східних культур. Очевидно схожість даосизму з постмодернізмом Ж. Дельоза. Номадична парадигма світогляду має в якості основи образ номада - кочівника. Мислитель вважав, що світ представляється осілим людиною в іншому вигляді, ніж кочівниками. «Оригінальність ідей Дельоза полягає в радикальному протиставленні його поглядів колишньої класичної парадигми. Дельоз підкреслює, що існує безліч форм Суб'єктивізації. Мислитель вважав, що не можна повернутися до первісного вигляду людини - як до суб'єкта, котрий володіє певною владою, обов'язками і знаннями. В даному контексті доцільно говорити про «машині бажання», «номадичних сингулярності» [1, с. 533].

Висновки. Аналіз ідей основних представників філософії постструктуралізму та постмодернізму (Ж. Лакан, М. Фуко, Ж. Делез, М. Гайдеггер) дозволив зробити висновок, що концепції духовної трансгресії даосів проникли й закріпилися в європейському масовому світосприйнятті через філософію європейського постструктуралізму. Таке проникнення було зумовлено спробами європейських мислителів вийти за привичні рамки та шаблони європейського філософського мислення, що склалися в європейській філософській думці. Відносна обмеженість останньої, необхідність пошуку нових форм філософського мислення сприяли запозиченню зі східної філософської

думки антропомістичних концепцій, які органічно були вплетені в філософію європейського постструктуралізму. При цьому пошук нових форм філософського мислення був також безпосередньо породженим власним розвитком філософа-постструктураліста – його природною потребою, що виникла в результаті внутрішньої еволюції його духовних запитів. Тому вплив і, відповідно, сприйняття філософсько-естетичних концепцій даосизму, відбувався завжди в умовах змістовного паралелізму загальнокультурних процесів, коли виникли зміни не знаходять у себе відповідної форми і змушені в її пошуках звертатися до іншої культурної традиції.

Список використаних джерел

1. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – М.: Академический проект, 2011. – 480 с.
2. Лакан Ж. Имена-Отца / Жак Лакан ; [пер. с фр. А. К. Черноглазова]. – М.: Гнозис–Логос, 2006. – 160 с.
3. Фуко М. О трансгрессии / М. Фуко // Танатография эроса. – СПб.: Мифрил, 1994. – 364 с.
4. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко; пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. – СПб.: А-сэд, 1994. – 407 с.
5. Heidegger M. The Question Concerning Technology / M. Heidegger [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kineticontology.com/wp-content/uploads/2011/12/heidegger-qct.pdf>.
6. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с нем. В. В. Бибихина. – Х.: Фолио, 2003. – 503 с. – (Philosophy).
7. Patalon M. On the possibility of judaism and taoism convergence in the future of educational and social development \ \ Ukrainian professional education. 2017. N1. Режим доступу: https://zenodo.org/record/888311#.WnBxCq5l_IU
8. Lippens R., Hardie-Bick J. Short Editorial Introduction: Transcendence and Transgression // Spinger Science + Business Media. Special Issue, 2017. P. 347– 349.

References

1. Deleuze J. The logic of meaning / J. Deleuze. - M.: Academic project, 2011. – 480 p.
2. Lacan J. Father-Names / Jacques Lacan; [trans. with fr. AK Chernoglazov]. - M.: Gnosis-Logos, 2006. – 160 p.
3. Foucault M. On transgression / M. Foucault // Tanatography of eros. - St. Petersburg.: Mithril, 1994. – 364 p.
4. Foucault M. Words and Things. Archeology of the Humanities / M. Foucault; trans. with fr. VP Vizgin and NS Avtonomova. - St. Petersburg.: A-cad, 1994. – 407 p.
5. Heidegger M. The Question Concerning Technology / M. Heidegger [Electronic resource]. - Access mode: <http://www.kineticontology.com/wp-content/uploads/2011/12/heidegger-qct.pdf>.
6. Heidegger M. Being and time / M. Heidegger; trans. with him. VV Bibikhin. - H.: Folio, 2003. - 503 p. - (Philosophy).
7. Patalon M. On the possibility of Judaism and Taoism convergence in the future of educational and social development \ \ Ukrainian Professional Education. 2017. N1. Access mode: https://zenodo.org/record/888311#.WnBxCq5l_IU
8. Lippens R., Hardie-Bick J. Short Editorial Introduction: Transcendence and Transgression // Spinger Science + Business Media. Special Issue, 2017. P. 347–349.

УДК 111.62:6]:316.42

**СОЦІАЛЬНА ОЦІНКА ТЕХНІКИ В
КОНТЕКСТІ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО
ДОСЛІДЖЕННЯ ТЕХНОЛОГІЇ**

**TECHNOLOGY ASSESSMENT IN THE CONTEXT
OF SOCIAL-PHILOSOPHICAL RESEARCH OF
TECHNOLOGY**

Муратова І. А.,

кандидат філософських наук, доцент, доцент
кафедри філософії, Національний технічний
університет України «Київський політехнічний
інститут імені Ігоря Сікорського» (Київ, Україна),
e-mail: muratova1041@gmail.com,
ORCID 0000-0001-6203-4300

Muratova I. A.,

Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of
Philosophy, National Technical University
of Ukraine «Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute»
(Kyiv, Ukraine),
e-mail: muratova1041@gmail.com,
ORCID 0000-0001-6203-4300

У XXI ст. технологія вимагає соціального розгляду і філософського осмислення. Нагальність цієї потреби виражається також у наступних процесах: інтеграція зусиль дослідників для експертизи наслідків технологічного розвитку; збільшення масштабу практичного оцінювання техніки від окремих підприємств до суспільного рівня; глобалізація технологічного впливу на цивілізацію. З точки зору філософського дослідження технологія є універсальною умовою соціального буття і розвитку.

Ключові слова: наука, техніка, технологія, оцінка наслідків техніки, соціально-філософське дослідження.

In the Twenty-First Century technology requires consideration from social perspective and philosophical understanding. The urgency of this need is also expressed in the following processes: an integration of researchers' efforts for expertise of the consequences of technological development; increasing of the scale of practical technology assessment from individual enterprises to social level; globalization of the technological impact on civilization. From the point of philosophical research technology is universal condition for social existence and development.

Keywords: science, technics, technology, technology impact assessment, socio-philosophical research.

Постановка проблеми. У ХХ ст. наука здобула вирішальну роль у житті суспільства. Її розвиненістю значною мірою визначається у наш час місце тієї чи іншої країни у світовій цивілізації. Кількість наукових організацій і вчених, що в них працюють, обсяги фінансування і форми організації наукової діяльності стали не тільки загальнодержавною справою тих чи інших країн, але і предметом турботи всієї світової спільноти. На науку покладають надії не лише уряди, але і прості громадяни, які сподіваються на вирішення силами науки багатьох нагальних для людства проблем, як-от енергозабезпечення, екобезпека, розвиток нових транспортних засобів і комунікацій, лікування досі невиліковних хвороб тощо. Значний відсоток від усіх затребуваних напрямів наукової діяльності сьогодні становить технологія, яка розглядається як наука про способи забезпечення потреб людства за допомогою технічних засобів (техніки).

А відтоді, як і техніка зайняла у сучасному суспільстві ключове місце, все більше дослідницьких зусиль зосереджується не лише на гносеологічних та епістемологічних аспектах, вже узвичаєних у філософії техніки, але і на соціально-практичних, етичних, а також соціокультурних проблемах, що пов'язані з нею. При цьому увага переключається на технологію, значення якої зросло, особливо в плані технічної імплементації наукових досягнень та розвитку інноваційної економіки. Не випадковим є те, що філософія техніки конституювалася саме тоді, коли швидкість технічних змін і сила перетворювального впливу технології на культуру і соціальне буття стали непередбачуваними і ризикованими. Отже, проблема поведження людини з технічними інноваціями і сучасними технологіями дедалі загострюється і вимагає осмислення і розв'язання саме на глобальному рівні з позицій соціально-філософського узагальнення.

Метою статті є виявлення і обґрунтування необхідності соціально-філософського розгляду технології для визначення стратегій узгодження людського і технологічного розвитку в сучасному суспільстві.

Аналіз досліджень. Соціальні проблеми технічного прогресу здебільшого досліджуються сьогодні в контексті технауки, яка розглядається як сучасна форма співробітництва науки і технологій, поєднання фундаментального знання і технологічних проектів науки. Висока соціально-практична орієнтованість вважається авторами даного дослідницького напрямку головною рисою технауки, яка виступає новітнім етапом наукового прогресу, що ґрунтується на симбіозі науки з високими технологіями (NBIC) і складною експериментальною технікою [18]. Технаука трактується як своєрідна соціальна технологія (В. Горохов, І. Герасимова, І. Чернікова, Є. Середкіна та ін.). У дослідженнях [6; 7; 8; 9; 10; 15; 18] робиться наголос на питаннях безпеки, етики і відповідальності, бо зростання ризиків впровадження науково-технічних розробок вимагає усвідомлення того, що сучасні технології – це не тільки ефективні методи, але і суспільні умови безпечного чи небезпечного існування людства.

Так, Є. Середкіна, виходячи з конвергенції технауки, соціальної оцінки техніки і прикладної етики, аналізує концепт «Відповідальні дослідження та інновації» (Responsible Research and Innovation – RRI) в рамках міждисциплінарних дослідних програм [18, с. 26]. На думку Н. Іванової, об'єднання науки і соціальної практики з метою соціальної оцінки впровадження техніки виявляє нові форми знання і методологічні проблеми його функціонування у суспільстві [18, с. 38]. Д. Сітнікова [18, с. 63] аналізує характеристики експертного знання і процес трансформації експертизи під впливом технауки.

В. Горохов і А. Грунвальд обґрунтовують необхідність соціальної оцінки науково-технічного розвитку в цілому і окремих наукових, технічних і господарських проектів. Вони

підкреслюють, що у сучасному суспільстві повсюдно впроваджуються складні соціо-технічні системи, що часто призводить до трагічних непередбачуваних наслідків. Соціальну оцінку техніки вони співвідносять з широкою суспільною проблематикою [9, с. 135]. Кожна інновація, за В. Гороховим, має соціальний характер. На його думку, будь-яка техніка, впроваджена у суспільні структури як соціо-технічний продукт, стає амбівалентною: має як бажані, так і часто непередбачені наслідки та небажані впливи на соціум. Тому він розглядає соціальну оцінку техніки як соціально-гуманітарну технологію і прикладну філософію техніки [8].

У сучасній науковій літературі дослідницьке поле соціальної оцінки техніки і науки представлено працями У. Бека, В.А. Бімера, С. Брюхера, А. Грунвальда, Х.-П. Дюрра, Ж. Дюпрі, Б. Джоя, М. Нетвіха, Г. Пашена, Т. Петермана, Н. Решера, Е. Ланжевен-Жоліо та ін. Авторами досліджуються також сучасні ризики, що породжуються успіхами науково-технічної модернізації. Серед українських науковців проблематиці ризиків приділяє увагу Л. Рижко, яка вважає, що «досвід використання складних технологій переконує в тому, що ніякі конструктивні, технологічні і організаційні міри не здатні повністю унеможливити аварійні ситуації. Можна суттєво зменшити лише ймовірність їх виникнення. Тому поняття «безпека» можна визначити як перебування системи в умовах ризиків, якими можна нехтувати, чи прийнятних ризиків. Прийнятні ризики – це такі ризики техногенної діяльності, які суспільство готове допустити заради економічної і соціальної вигоди. Звичайно, інтереси різних груп можуть не відрізнятися і вибір допустимих ризиків буде варіювати» [13, с. 304].

Розгляд співвідношення техніки і наслідків її застосування у контексті культури в історичній ретроспективі міститься у цікавій праці О. Зезюлька і О. Золотухіної-Аболіної, які на історичному матеріалі філософії, літератури і кіномистецтва прослідкували входження у теорію суспільства і культури поняття науково-технічного прогресу (у значенні єдності науки і техніки у їх поступальному розвитку) [11]. Автори наголошують, що такий аналіз «дозволяє уникнути абсолютизації сцієнтизованого розуміння сутності техногенної цивілізації, а також сформулювати більш адекватні, тобто такі, що не зводяться до чисто наукових або метафізичних, критерії побудови сценаріїв майбутнього розвитку людства» [10, с. 4].

Як бачимо, соціальний погляд на технології виходить за рамки технонаукового, соціологічного, культурологічного знання лише в сферу між- або трансдисциплінарного дослідження, а інколи – філософії техніки. Частіше дослідники звертаються до оцінки технологій у різних сферах (охорони здоров'я [1], радіоактивне і хімічне забруднення, неконтрольовані наслідки генної інженерії тощо). Отже, розробка соціальної оцінки техніки не виходить на рівень соціально-філософського узагальнення, як того вимагає практика у цій сфері.

Виклад основного матеріалу дослідження. Імплементация новітніх наукових відкриттів і використання технічних досягнень у соціальному протистоянні та суспільних конфліктах загострило проблему відповідальності, породжену усвідомленням результатів впровадження і наслідків функціонування науково-технічних систем. Громадянська позиція, оприлюднена у заявах видатних фізиків М. Борна, Р. Опенгеймера, Д. Бернала, Д. Франка та ін., закликала до відмови від мілітаризації сфер науки і техніки. Засновник кібернетики Н. Вінер не тільки особисто відмовився у своїй науковій діяльності від будь-якої співпраці з військово-промисловим комплексом США, але закликав і своїх колег до цього. У роботі «Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and Machine» (1948 р.) він висловив думку, що технічні досягнення кібернетики створюють величезні можливості як для добра, так і для зла. Тому Вінер висунув принцип, згідно з яким вимагав від фахівців: по-перше, подбати про те, щоб широка публіка розуміла загальний вектор і значення започаткованих досліджень; по-друге, обмежувати свою власну діяльність далекими від війни областями.

Серед перших ідей про необхідність випереджальної оцінки всіляких наслідків технічного розвитку висловив німецький економіст і юрист, філософ і соціолог В. Зомбарт. Його положення про супровід впровадження техніки попередньою експертизою можливих наслідків зрештою стало одним з найважливіших постулатів філософії техніки. У 1935 р. він запропонував створити відповідний соціальний інститут, а у 70-х рр. ХХ ст. ця інституалізація була здійснена: в США, Німеччині, Австрії, Канаді були організовані групи з оцінки техніки.

Клас політичних досліджень, що системно вивчають той вплив на суспільство, який чинить введення, розширення або модифікація технології Дж. Коутс (Joseph F. Coates) позначив поняттям Technology Assessment (ТА). У цій формі оцінки соціального впливу технології він підкреслює виявлення тих наслідків, які є ненавмисними, непрямими або відстроченими [3]. «Головною причиною виникнення феномена соціальної оцінки техніки (ТА) було якраз наростання випадків небажаних наслідків науково-технічного прогресу в ХХ столітті. Великий вплив на суспільну свідомість чинить розширення радіусу їх дії як в просторовому, так і в часовому вимірі. В останньому випадку мова йде про їх вплив не тільки на сучасне суспільство, але і на наступні покоління, як це має місце у випадку зі складуванням радіоактивних відходів або змінами клімату в силу техногенних причин» [9, с. 137]. З цього погляду, одним з найважливіших завдань соціальної оцінки техніки є раннє виявлення такого роду наслідків з метою конструктивного подолання різноманітних соціальних конфліктів, що викликаються технікою.

«Поняття Technology Assessment (ТА) – “соціальна оцінка техніки”, яке німецькою мовою означає “оцінка наслідків техніки”,

як дослідницький напрям оформилося у 60-ті роки ХХ століття. Виникнувши у США в досить специфічному контексті парламентських консультацій з приводу техніки, воно у 1970-тих роках перейшло у європейські дебати про техніку і відповідні види дослідницької діяльності та політичного консультування. Президент США 13 вересня 1972 року підписав закон про оцінку техніки, завдяки чому при конгресі США було створено «Office of Technology Assessment» (ОТА) /«Бюро з оцінки техніки», завданням якого стало забезпечення сенаторів і конгресменів об'єктивною інформацією у цій галузі з метою раннього попередження негативних наслідків функціонування техніки. Одночасно у самому Конгресі утворили Раду з оцінки техніки (Technology Assessment Board – ТАВ)» [10, с. 5]. Таким чином, у США перші зусилля з оцінювання техніки і технологій доклали три престижні консультативні групи Конгресу – Національна академія наук, Національна інженерна академія та Національна академія державного управління.

Першу програму АТ в Національному науковому фонді США на початку 1970-х років очолив Джозеф Ф. Коутс, який став помічником директора ОТА Конгресу і керівником програми досліджень ОТА, що передувала заснуванню фірми з ф'ючерних досліджень у 1979 році. На початку ХХІ ст. він писав, що технологічна оцінка була розроблена «для кращого розуміння наслідків розширення існуючих технологій в усьому суспільстві» [4, р. 107]. Коутс наголошує, що тепер настав час переоцінювати зроблене і створювати порядок денний ТА для суспільства загалом. Адже за 30 років з моменту виникнення концепції ТА відбулися істотні зміни в національній та глобальній економіці. Концепція ТА розширилася до Європи, де практика була багато у чому більш інноваційною та творчою, але у той самий час часто більш частковою та експертною. Порядок денний, запропонований Джозефом Ф. Коутсом, розрахований на міжнародні органи, на передові країни і на багатьох з тих, що не входять до розвинених країн, а також на зацікавлені громадські групи та недержавні/незалежні громадські організації.

Аналогічні установи з'явилися у Швеції (1973) і Канаді (1975), у ФРН (1986). У 1989 р. на базі відділу прикладного системного аналізу (нині Інститут оцінки техніки і системного аналізу) Центру ядерних досліджень м. Карлсруе (з 1995 р. – Дослідницький центр Товариства Гельмгольца) було організовано Бюро з оцінки наслідків техніки німецького бундестагу. Після закриття ТАВ у США в 1995 р. лідерство в галузі оцінки техніки перейшло до Західної Європи. Заснований у 1975 р. European Office of Technology Assessment увійшов 1992 р. до структури адміністративного управління Європейського парламенту у вигляді особливого підрозділу Scientific and Technological Options Assessment (STOA) з метою наукової підтримки прийнятих Європарламентом рішень [10, с. 5-7]. Протягом ХХ ст. подібні організації виникли в багатьох країнах Західної Європи (Данії,

Австрії, Великобританії, Нідерландах та ін.) як результат тривалих дебатів, пов'язаних з критикою технічного розвитку. Ці та інші парламентські структури (французькі, італійські, швейцарські, грецькі, норвезькі, фінські) у 1990 р. об'єдналися в єдину мережу – European Parliamentary of Technology Assessment Network.

Проте Джозеф Ф. Коутс і Варі Т. Коутс наголошують, що досвід подій останніх десятиліть у цій сфері свідчить про нездатність передбачати і планувати їх, і знання про те, як братися до справи у масштабі національного та глобального планування, практично відсутні [2, р. 190]. Також досі не існує спільного бачення даної проблематики, як відсутній її соціально-філософський розгляд. Наявна література складається в основному з розлогих, часто багатотомних керівництв або розрізнених статей у збірниках і матеріалах конференцій, які є малодоступними для широкого загалу. Ситуацію ускладнює також і те, що наявні публікації, як правило, вплетені у контекст внутрішньої партикулярної дискусії з питань соціальної оцінки наслідків техніки і тому не сприймаються тими, хто не є їхнім учасниками, крім того вони контроверсійні та заплутані.

Разом із тим гострою є потреба в компактному і зрозумілому поданні позицій соціальної оцінки техніки, яка особливо відчувається у комунікації з різноманітними соціальними групами. Нагальною є і потреба узагальнити ТА: по-перше, як особливий вид наукової діяльності; по-друге, як інформаційну пропозицію зацікавленої громадськості для журналістів і ЗМІ; по-третє, у формі консультацій, звернених до осіб, що приймають політичні рішення; по-четверте, як проект технічної реконструкції та інноваційної діяльності для представників промисловості та господарських структур, зацікавлених у зростанні наукомісткої економіки. Таке різноманіття адресатів виявляє потребу в консолідації зусиль у прийнятті такого ясного і спільного ґрунтового документу, який виходив би за професійні та дисциплінарні. Існує також потреба урахувати освітні аспекти і необхідність підвищення кваліфікації у цій сфері.

Досі системи оцінки техніки розроблялись на основі класифікації соціальних цінностей на підставах, які мали бути чітко визначеними. Було запропоновано кілька параметрів: безпека, здоров'я, якість життя у суспільстві. Оцінювання з цих позицій вважалася соціальним за своїм характером на відміну від технічної оцінки з позицій стандартів (міжнародних – ISO, міждержавних, державних/національних – ДЕСТ/ДСТУ, регіональних – ГОСТ, галузевих – ГСТ, підприємств – СТП), технічних регламентів (з ХVІІІ ст.), у яких цінностями вважаються надійність, економічність, продуктивність техніки. Цьому своєю чергою передувала громадська оцінка: розробка кодексів для техніків та інженерів. Прикладом може слугувати кодекс робототехніки, створений Айзеком Азімовим і прийнятий спільнотою кібернетиків. Загальний постулат кодексу – роботи не повинні шкодити людині.

Філософські підходи до оцінки техніки можна підсумувати двома основними протилежними позиціями. Одна: техніка є ціннісно-нейтральною. Інша: техніка є ціннісно-навантаженою. Перший підхід покладає всю відповідальність за наслідки функціонування техніки на людину і суспільство: без людини техніка не діє і нічого не вирішує, не ставить цілей і не досягає результатів. Техніка сама по собі вважається пасивною, нейтральною – вона служить лише засобом людини, яка використовує і спрямовує його. Друга позиція зважає на те, що своїми законами розвитку, застосування і будовою техніка визначає волю людини і суспільства, бо вона опосередковує і спрямовує їх діяльність, задає певну схему дій, недотримання якої веде до деструктивних наслідків. Техніка провокує людину своєю ефективністю і можливістю робити комфортним людське життя; обмежує людину своєю вузькою спеціалізацією, підпорядковує своєму функціонуванню, інструменталізує людину. Техніка завжди має непередбачені побічні наслідки. Саме тому техніка вимагає своєї оцінки, бо людині важко протистояти їй. Згідно з другим підходом техніка виступає як активний суб'єкт дії, а людина – як пасивний об'єкт технічного впливу, але визнається все ж таки реальна можливість для сучасної людини до певної міри керувати цим процесом.

Як бачимо, обидві позиції є крайнощами. Але треба визнати, що відношення людина – техніка, а тим більше людина – технологія є набагато складнішим і діалектичним. Про те свідчать спроби Г. Маркузе створити альтернативний проект нової науки, яка б містила у собі також визначення нової техніки, і не закріпачувала би людину. Він пише: «Як універсум засобів, техніка здатна множити як слабкості, так і силу людини. На сучасній стадії людина перед обличчям свого власного апарату, можливо, більш безпорадна, ніж коли б то не було раніше» [12, с. 307]. «Сьогодні панування увічне і розширює себе не тільки за допомогою технології, але саме як технологія, причому остання забезпечує широку легітимацію зростаючої політичної влади, яка вбирає в себе всі сфери культури. У цьому універсумі технологія забезпечує також широку раціоналізацію несвободи людини і демонструє «технічну» неможливість автономії, неможливість визначити своє життя самому. Бо ця несвобода не здається ні ірраціональною, ні політичною, але постає скоріше як підпорядкування технічному апарату, який примножує життєві зручності та збільшує продуктивність праці. Таким чином, технологічна раціональність швидше захищає, ніж заперечує легітимність панування, а інструментальний горизонт розуму відкриває шлях раціонально обґрунтованому тоталітарному суспільству» [12, с. 208]. «І все ж можна наполягати на тому, що машинерія технологічного універсуму «як така» лишається індивідуальною до політичних цілей – вона здатна лише прискорювати процеси у суспільстві чи гальмувати їх. Електронна обчислювальна машина може служити так само і капіталістичному, як і соціалістичному режиму. Циклотрон може служити однаково службу як для

партії війни, так і для партії миру. ... Проте, коли техніка стає універсальною формою матеріального виробництва, вона визначає всю культуру загалом; вона задає проект історичного цілого – «світу»» [12, с. 209]. Ця історична тотальність підпорядковується одній і тій самій логіці – раціональності панування. У цій формі світ-об'єкт входить в конструкцію технологічного універсуму – універсуму інтелектуальних і фізичних засобів, засобів у собі.

Критичні коментарі до цих міркувань Г. Маркузе зробив Ю. Габермас, який підкреслив, що подвійність раціональності науки і техніки «вчирпно ніяк не репрезентується ні історизацією поняття, ні поверненням до ортодоксального визначення, ні за допомогою моделі *гріхонадіння*, ні за допомогою тези про *невинність* науково-технічного прогресу» [17]. На думку Габермаса, «трудність, яку Маркузе лише прикрив за допомогою виразу політичного змісту технічного розуму, полягає у тому, щоб категоріально точно визначити, що це означає, коли раціональна форма науки і техніки, тобто втілена в системах цілераціональної дії раціональність, розширюється до життєвої форми, до «історичної тотальності» життєвого світу» [17]. Він також при цьому нагадує, що М. Вебер хотів позначити і висловити той самий процес у своєму понятті раціоналізації суспільства. Але, як вважає Габермас, це не вдалося зробити задовільним чином ні Веберу, ні Маркузе. Тому він береться «заново сформулювати поняття раціоналізації Макса Вебера в іншому контексті для того, щоб на підставі цього обговорити критику Маркузе на адресу Вебера, так само як і тезу Маркузе про подвійну функцію науково-технічного прогресу (як продуктивної сили і як ідеології)» [17]. Для цього він виходить з фундаментальної відмінності між працею та інтеракцією. Працю, або цілераціональну дію, Габермас розуміє як інструментальну дію, або раціональний вибір, чи їх поєднання. Інструментальна дія здійснюється за технічними правилами, що ґрунтуються на емпіричному знанні. Цілераціональна дія є реалізацією певної цілі в даних умовах. На відміну від інструментальної дії, яка організовує засоби у відповідності до адекватних або неадекватних критеріїв дієвого контролю над реальністю, стратегічна дія залежить лише від правильної оцінки можливих альтернатив поведінки, що виникає виключно шляхом дедукції з опорою на цінності та максими.

З іншого боку, підкомунікаційною дією Габермас розуміє символічно опосередковану інтеракцію, що керується обов'язковими діючими нормами, якими визначаються взаємні поведінкові очікування і які повинні бути зрозумілими і визнаними принаймні двома діючими суб'єктами. Зміст суспільних норм, що підкріплюються санкціями, об'єктивується в комунікації за допомогою розмовної мови. Якщо значущість технічних правил і стратегій залежить від дієвості положень, які є емпірично істинними або аналітично правильними, то значимість суспільних норм ґрунтується виключно

на інтерсуб'єктивності розуміння і зберігається шляхом загального визнання зобов'язань. Габермас наголошує, що в обох випадках порушення правил має наслідки, але різні. Некомпетентна поведінка порушує перевірені технічні правила або правильні стратегії, тому приречена на провал через невдачу. «Покаранням» тут є крах через існуючу реальність. Відхилення поведінки через порушення прийнятих норм приводить до санкцій, пов'язаних з правилами лише зовні, а саме за допомогою конвенції. «Освоєнні правила цілераціональної дії оснащують нас дисципліною навичок, а інтеріоризовані норми – дисципліною особистісних структур. Навички справно служать нам для вирішення проблем, а мотивації дозволяють нам діяти конформно щодо норм» [17]. Розрізнення двох типів дії дозволяє Габермасу визначити відмінність між суспільними системами відповідно до того, що в них переважає: цілераціональна дія або інтеракція. На його думку, інституційні рамки суспільства складаються з норм, що керують інтеракціями через мовне опосередкування. Але існують субсистеми, як-от економічна система або державний апарат, у яких головним чином інституціоналізуються положення цілераціональної дії. «Коли дії детерміновані інституційними рамками, вони управляються і диктуються санкціонованими і взаємно обмеженими поведінковими очікуваннями. Коли ж дії визначаються субсистемами цілераціональної дії, вони йдуть за зразками інструментальної або стратегічної дії. Гарантію того, що вони з достатньою ймовірністю керуються певними технічними правилами і очікуваними стратегіями, зрозуміло, завжди можна забезпечити лише за допомогою інституціоналізації» [17].

Згідно з цим розрізненням Габермас переосмислює поняття «раціоналізації». Він досліджує раціоналізацію знизу (від суспільної праці та інституту ринку, обміну товарами і робочою силою) і раціоналізацію зверху (від культурної традиції та міфічних, релігійних або метафізичних тлумачень реальності в цілому – як космосу так і суспільства). На цій підставі він відрізняє порядок і форми легітимації. При цьому він поділяє тезу Маркузе, згідно з якою техніка і наука приймають на себе сьогодні також і функцію легітимації панування. Тож Ю. Габермас розрізняє інституційні рамки суспільства або соціокультурного життєвого світу і субсистеми цілераціональної дії. У підсумку їх дослідження він робить висновок: «техніка і наука в образі загальної позитивістської свідомості, артикульованої як технократична свідомість, починають займати місце скасованих буржуазних ідеологій у вигляді якоїсь ерзац-ідеології. Цей момент досягається разом з критикою буржуазних ідеологій. Саме тут криється джерело двозначності поняття раціоналізація. Ця двозначність була розкрита Адорно і Хоркхаймером як діалектика Просвітництва. Маркузе ще більш загострив цю діалектику Просвітництва: техніка та наука самі ідеологізуються» [17].

Як вважає автор книги «Сучасне суспільство», головний науковий співробітник Інституту

оцінки наслідків техніки і системного аналізу Дослідницького центру м. Карлсруе, член правління Міжнародної академії сталого розвитку і технологій при Університеті м. Карлсруе, Готтхард Бехманн, сучасне суспільство не в змозі існувати без постійних нововведень: «З прискоренням науково-технічного та соціально-економічного розвитку інновації стали повсякденністю, і наростаючий прогрес зримо переживають на собі люди одного покоління» [6, с. 15]. Автор робить висновок, що «з розвитком сучасних технологій виникають нові види ризиків і небезпек, які ставлять перед державою завдання не стільки компенсаторні, пов'язані з усуненням вже нанесеного збитку, скільки *превентивні*. Стає необхідним довгострокове планування, яке повинно відноситися як до передбачення нових технічних можливостей, так і до розрахунку і усунення ризиків. Щоб правильно вирішити ці завдання, держава повинна мобілізувати достатній науково-технічний потенціал. Іншими словами виникає тісний зв'язок науки і політики, що виражається, зокрема, в формі *соціальної оцінки техніки* як виду науково-технічно-політичного консультування» [6, с. 138-139]. Як бачимо, Бехманн не виходить на рівень соціально-філософського узагальнення і методології. Але становить інтерес примітка перекладачів до цього місця у книзі Бехманна, де пояснюється, що англomовний термін Technology Assessment і німецьке поняття Technikfolgenabschätzung перекладено у тексті «як соціальна оцінка техніки і технології, оскільки у російській мові важко знайти інший аналог цього словосполучення» [6, с. 138]. Але у даному випадку мається на увазі більш широкий контекст, ніж той, що передає прикметник «соціальна», а саме: міждисциплінарне дослідження і комплексна соціально-філософська, соціально-політична, соціально-економічна, соціально-екологічна, і т. п. оцінка наслідків техніки і технології або (ще більш точно і більш широко) «науково-технічного та господарського розвитку на всіх його рівнях, починаючи від рівня підприємства і закінчуючи рівнем народного господарства країни, групи країн або світової динаміки розвитку суспільства в цілому» [6, с. 138]. Крім того вираз «оцінка наслідків техніки» також є недостатньо точним тому, що сьогодні вже йдеться не тільки про оцінку та виправлення, але і про запобігання можливих негативних наслідків технічного розвитку. Тому філософський аспект проблеми полягає у тому, що людство і розвинений ним технологічний потенціал не завжди може досить точно передбачити і прогнозувати такого роду наслідки. Скоріше, мова йде про передбачення можливих сценаріїв технічного розвитку, деякі з яких можуть бути реалізовані, а інші попереджені з метою зменшення ризику для суспільства і майбутніх поколінь. Такого роду оцінка має бути не тільки міждисциплінарною, але і міжнародною, глобальною особливо коли це стосується соціокультурних проблем передачі технології, трансформації соціальних структур при впровадженні нових технологій включно. «І чим на

більш ранніх стадіях проводиться така оцінка, тим ширшим є вибір з можливих сценаріїв науково-технічного розвитку, більший набір варіантів прийнятних рішень, що дозволяють уникнути або, принаймні, зменшити негативні наслідки техніки, що розробляється, тим дешевше обходиться коригування вже прийнятих рішень, що ініціюють такого роду наслідки, але менше ймовірність і точність їх прогнозування і передбачення» [6, с. 138]. А здійснення досліджень такого масштабу вимагає теоретико-методологічного арсеналу соціальної філософії.

Висновки. Отже, треба визнати, що нині вже недостатньо проблемно-зорієнтованих науково-технічних досліджень і рішень, бо навіть вони тепер ведуться не за внутрішньо-науковими векторами, а ґрунтуються на соціальних очікуваннях, запитах і прогнозах, виконують певне соціальне замовлення (при цьому неважливо, надходить воно від певних урядових кіл або орієнтоване на потреби усього людства). Для вироблення рекомендацій згідно зі стратегіями суспільного розвитку потрібен соціально-філософський рівень узагальнення. Визначення векторів прогресу науки, техніки і технологій вимагає від політиків, економістів, соціологів та ін. суспільних діячів та науковців соціально-філософської компетенції для побудови сценаріїв чи альтернатив майбутнього тої чи іншої наукової розробки або технології. Це передбачає у найширшому сенсі слова отримання «перспективних знань» про наслідки створення і застосування технологій – знань про майбутнє, а не вузьке прогнозування комерціалізації наукової розробки. Адже сучасне людство має справу «не стільки з негативними наслідками науково-технічного прогресу, скільки з розробкою моделей бажаного майбутнього» [15, с. 46]. Як вважає Ф. Фукуяма, самі важкі завдання, які піднімаються технологією, – «це не ті, що зараз вже з'явилися на горизонті, а ті, що можуть виникнути років через десять або тридцять» [16, с. 32]. Міждисциплінарна взаємодія інженерів і експертів соціально-гуманітарного профілю на основі філософської теорії та методології дозволяє інтегрувати компетенції дослідників, вести продуктивний діалог з метою порозуміння і виявлення актуальних соціально-технологічних проблем.

Отже, конституювання та інституалізація соціальної оцінки техніки як напряму досліджень і соціального руху (у різних мовах були розроблені відповідні поняття: «соціальна оцінка техніки», «оцінка наслідків техніки і технології», «управління соціальними наслідками науково-технічного розвитку» тощо) демонструє процес узагальнення від особливої міждисциплінарної сфери наукових досліджень до соціальної теорії та практики суспільного масштабу, вихід на рівень визначення глобальних тенденцій цивілізаційного розвитку.

Список використаних джерел

1. Bubela, T. & McCabe, C. 2013. Value-Engineered Translation for Regenerative Medicine: Meeting the Needs of Health Systems. *Stem Cells and Development*, 22, pp.89-93.

2. Coates, J.F. & Coates, V.T. 2003. Next stages in technology assessment: Topics and tools. *Technological Forecasting*, 70(2), pp.187-192.

3. Coates, J.F. 1976. Technology Assessment – A Tool Kit. *Chemtech*, (June), pp.372-383.

4. Coates, J.F. 2016. A 21st century agenda for technology assessment. *Technological Forecasting and Social Change*, [online] 113(A), pp. 107-109. Available at: <<https://doi.org/10.1016/j.techfore.2016.10.020>> [Accessed 09 September 2019].

5. International Association for Impact Assessment (IAIA) 2019. *Technology Assessment*. [online] Available at: <<https://www.iaia.org/wiki-details.php?ID=26>> [Accessed 09 September 2019].

6. Бехманн, Г. 2010. *Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний*. Перевод с немецкого А.Ю. Антоновский, Г.В. Горохова, Д.В. Ефременко, В.В. Каганчук, С.В. Месяц. Москва: Логос.

7. Герасимова, И.А. 2012. Неустранимость неопределенности в социальной оценке техники. *Epistemology & Philosophy of Science*, 32(2), с.123-140.

8. Горохов, В.Г. б. д. *Социальная оценка техники как социально-гуманитарная технология и прикладная философия техники*. Доступно: <<https://iphras.ru/uplfile/socser/gorohov.pdf>> [дата звернення 09 Вересень 2019].

9. Горохов, В.Г. и Грунвальд, А. 2011. Каждая инновация имеет социальный характер. (Социальная оценка техники как прикладная философия техники). *Высшее образование в России*, 5, с.135-145.

10. Грунвальд, А. 2011. *Техника и общество: западноевропейский опыт исследования социальных последствий научно-технического развития*. Перевод с немецкого Е.А. Гаврилина, А.В. Горохова, Г. В. Горохова и др. Москва: Логос.

11. Зезюлько, А.В. и Золотухина-Аболина, Е. В. 2016. *Судьбы техники глазами гуманитарной культуры (философия, литература, кино)*. Москва, Берлин: Директ-Медиа.

12. Маркузе, Г. 2002. *Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества*. Перевод с английского, послесл., примеч. А.А. Юдин. Москва: ООО «Издательство АСТ».

13. Рижко, Л. В. 2016. Назад в майбутнє: міфологія Мегатехнологій. *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження*, 33, с.294-303.

14. Середкина, Е.В. 2017. Социальная оценка техники в поворотные времена: вызовы трансдисциплинарности и национального. *Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право*, 2, с.66-73.

15. Середкина, Е.В. и Черникова, И.В. 2015. Гуманитаризация инженерного образования и социальная оценка техники. *Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право*, 2, с.37-47.

16. Фукуяма, Ф. 2004. *Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции*. Перевод с английского М.Б. Левин. Москва: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «ЛЮКС».

17. Хабермас, Ю. 2007. *Техника и наука как идеология*. Перевод с немецкого М.Л. Хорьков. Москва: Праксис. Доступно: <<https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/6261/6263>> [дата звернення 09 Вересень 2019].

18. Черникова, И.В. ред., 2015. *Технонаука и социальная оценка техники (философско-методологический анализ)*. Томск: Изд-во ТГУ.

References

1. Bubela, T. & McCabe, C. 2013. Value-Engineered Translation for Regenerative Medicine: Meeting the Needs of Health Systems. *Stem Cells and Development*, 22, pp.89-93.

2. Coates, J.F. & Coates, V.T. 2003. Next stages in technology assessment: Topics and tools. *Technological Forecasting*, 70(2), pp.187-192.

3. Coates, J.F. 1976. Technology Assessment – A Tool Kit. *Chemtech*, (June), pp.372-383.
4. Coates, J.F. 2016. A 21st century agenda for technology assessment. *Technological Forecasting and Social Change*, [online] 113(A), pp. 107-109. Available at: <<https://doi.org/10.1016/j.techfore.2016.10.020>> [Accessed 09 September 2019].
5. International Association for Impact Assessment (IAIA) 2019. *Technology Assessment*. [online] Available at: <<https://www.iaia.org/wiki-details.php?ID=26>> [Accessed 09 September 2019].
6. Bekhmann, G. 2010. *Sovremennoe obshchestvo: obshchestvo riska, informacionnoe obshchestvo, obshchestvo znaniy* (Modern society: risk society, information society, knowledge society). Perevod s nemetskogo A.Yu. Antonovskij, G.V. Gorokhova, D.V. Efremenko, V.V. Kaganchuk, S.V. Mesyacz. Moskva: Logos.
7. Gerasimova, I.A. 2012. Neustranimost' neopredelennosti v soczial'noj ocenke tekhniki (Irremovability of uncertainty in the social assessment of technology). *Epistemology & Philosophy of Science*, 32(2), c.123-140.
8. Gorokhov, V.G. b.d. *Soczial'naya ocenka tekhniki kak soczial'no-gumanitarnaya tekhnologiya i prikladnaya filosofiya tekhniki* (Social assessment of technology as a social and humanitarian technology and applied philosophy of technology). Dostupno: <<https://iphras.ru/uplfile/socep/gorokhov.pdf>> [data zvernennia 09 Veresen 2019].
9. Gorokhov, V.G. i Grunval'd, A. 2011. Kazhdaya innovacziya imeet soczial'nyj kharakter. (Soczial'naya ocenka tekhniki kak prikladnaya filosofiya tekhniki) Each innovation has a social character. (Social assessment of technology as an applied philosophy of technology). *Vyshee obrazovanie v Rossii*, 5, s.135–145.
10. Grunval'd, A. 2011. *Tekhnika i obshchestvo: zapadnoevropejskij opyt issledovaniya soczial'nykh posledstvij nauchno-tekhnicheskogo razvitiya*. (Technology and society: Western European experience in the study of the social consequences of scientific and technological development). Perevod s nemetskogo E.A. Gavrilina, A.V. Gorokhova, G.V. Gorokhova i dr. Moskva: Logos.
11. Zezyul'ko, A.V. i Zolotukhina-Abolina, E.V. 2016. *Sud'by tekhniki glazami humanitarnoj kul'tury` (filosofiya, literatura, kino)*. The fate of technology through the eyes of a humanitarian culture (philosophy, literature, cinema). Moskva, Berlin: Direkt-Media.
12. Markuze, G. 2002. *E'ros i civilizacziya. Odnomernyj chelovek: Issledovanie ideologii razvitogo industrial'nogo obshchestva*. (One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society). Perevod s anglijskogo, poslesl., primech. A.A. Yudin. Moskva: OOO «Izdatel'stvo ACT».
13. Ryzhko, L.V. 2016. Nazad v maibutnie: mifolohii Mehatekhnolohii. (Back to the Future: Mythology of mehatotechnology). *Totallogy-XXI. Postneklasychni doslidzhennia*, 33, s.294-303.
14. Seredkina, E.V. 2017. Soczial'naya ocenka tekhniki v povorotny'e vremena: vy'zovy' transdisciplinarnosti i nacional'nogo. (Technology assessment in changing times: challenges of transdisciplinarity and nationality). *Vestnik PNIPU. Kul'tura. Istorija. Filosofiya. Pravo*, 2, s.66–73.
15. Seredkina, E.V. i Chernikova, I.V. 2015. Gumanitarizacziya inzhenerenogo obrazovaniya i soczial'naya ocenka tekhniki. (Humanitarization of engineering education and technology assessment). *Vestnik PNIPU. Kul'tura. Istorija. Filosofiya. Pravo*, 2, s.37-47.
16. Fukuyama, F. 2004. *Nashe postchelovecheskoe budushhee: Posledstviya biotekhnologicheskoy revolyuczii*. (Our posthuman future. Consequences of the Biotechnology revolution). Perevod s anglijskogo M.B. Levin. Moskva: OOO «Izdatel'stvo AST»: OAO «LYuKS».
17. Khabermas, Yu. 2007. *Tekhnika i nauka kak «ideologiya»*. (Technology and science as «ideology»). Perevod s nemetskogo M.L. Khor'kov. Moskva: Praksis. Dostupno <<https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/6261/6263>> [data zvernennia 09 Veresen 2019].
18. Chernikova, I.V. red., 2015. *Tekhnika i soczial'naya ocenka tekhniki (filosofsko-metodologicheskij analiz)*. Technoscience and technology assessment (philosophical and methodological analysis). Tomsk: Izd-vo TGU.

УДК 130.2:[7.032+7.033]

**МЕТАФОРА В АНТИЧНІ ЧАСИ ТА
СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: УСПІХИ ТА ПРОБЛЕМИ
ІНТЕРПРЕТАЦІЇ****THE METAPHOR IN ANCIENT TIMES AND THE
MIDDLE AGES: THE SUCCESSES AND PROBLEMS
OF INTERPRETATION****Овчаренко Н. М.,**

аспірант, старший викладач, Харківський
національний університет імені В. Н. Каразіна
(Харків, Україна),
e-mail: ovcnatalia@gmail.com,
<http://orcid.org/0000-0002-1243-8982>

Ovcharenko N. M.,

graduate student, senior teacher, Kharkiv National
V. N. Karazin University (Kharkiv, Ukraine),
e-mail: ovcnatalia@gmail.com,
<http://orcid.org/0000-0002-1243-8982>

У статті проаналізовано особливості використання метафори в Античні часи та Середньовіччя. Окреслені реалії, що мають безпосереднє відношення до метафори та впливають на її функції. Визначені причини та механізми формування метафори.

Ключові слова: метафора, Античність, Середньовіччя, річ у дії, брехня, гра, гумор, алегорія, абстрактні імена, табу.

The article analyzes peculiarities of usage of metaphor in the Ancient times and the Middle Ages. Realia that are directly related to metaphor and influence its functions are outlined. The causes and mechanisms of metaphor formation are defined.

Keywords: metaphor, Antiquity, Middle Ages, thing in action, lie, game, humour, allegory, abstract names, taboo.

Метафора розглядається вченими починаючи з часів Античності та Середньовіччя, отже, дані історичні періоди подають унікальні знання щодо сутності даного явища. Серед дослідників, що вивчали проблему, зазначимо Арістотеля, Аверроеса, Августина, Ф. Аквінського, Псевдо-Діонісія, В. Оккама, серед сучасних дослідників виділимо Ч. Пірса та У. Еко, чия робота, серед багатьох інших, зумовила актуальність статті, що полягає у впливі метафори на суспільство на сучасному етапі.

Об'єктом дослідження є аналіз метафори переважно дослідниками Античності та Середньовіччя, предметом – причини успіху або нечастого використання метафори у дані історичні періоди та у сьогодення.

Метою статті є проаналізувати дослідження метафори в Античні часи та Середньовіччя, при цьому торкаючись актуальності метафори у сьогодення; визначити позитивні та негативні способи непрямого висловлення думки або емоцій, включаючи метафору; дослідити реалії, пов'язані з метафорою; розглянути поняття денотації та семантики. Використовуються такі методи дослідження, як порівняльний аналіз, історичний, гіпотетико-дедуктивний методи.

У роботі Умберто Еко «Від древа до лабіринту» аналізується знак та інтерпретація в історичному розвитку. Автор заявляє, що за останні тридцять років проводилася історична реконструкція теорій

знаку та семіозису, отже, це уможливило розробку кінцевого проекту розвитку семіотичної думки на протязі всієї історії.

У. Еко цікавить теорія метафори Арістотеля, оскільки, вважає автор, на сьогоднішній момент вона є головною теоретичною роботою на тему метафори, котра розглядає її не як прикрасу, а надає їй когнітивну функцію [4, с. 63]. Метафора помічає схожість, викликає подив, захоплює, тобто викликає емоції широкого спектру, але, тим не менш, базується на логічних категоріях і виникає при умові використання аналогії. Неможливо запозичити «талант» створювати метафори, оскільки *метафора відображає не стільки імітацію, скільки винахід*, саме тому вживання великої кількості метафор певною людиною свідчить про її талановитість. З нашої точки зору, імітація сприяла не тільки розвиткові людини у її філогенезі на різних історичних етапах розвитку, але, на нашу думку, вона мала більш вагомий вплив: завдяки імітації поміж інших ознак мавпи людина еволюціонувала саме від неї, а не від іншої тварини. Завдяки імітації на зорі цивілізації майбутні покоління вчилися у попередніх поколінь, ще до зародження мови. Якщо узагальнити, можна сказати, що *завдяки імітації стає можливим еволюція «у людину»*. На нашу думку, *метафоризації підлягають найбільш вагомим поняттям в історії людства, і вони у більшості випадків пов'язані з винаходом*: наприклад, це поняття «ніж», «млин», а на сучасному етапі – «комп'ютер». Найбільш визначні пристрої, що стали «поворотним етапом» в розвитку людства (наприклад, вогонь, свічка, лампа, електрика загалом) підлягають процесу метафоризації особливо часто.

Добре відомий той факт, що метафора може воліти за собою загадки. Знову згадуючи Арістотеля, У. Еко акцентує увагу на незвичній, несподіваній наочності метафори, де річ відображається у дії. Метафора, як наслідок, реорганізує наше знання та погляди. Творче використання мови, стверджує У. Еко, призводить до винаходу нової онтології, а згодом – до збагачення нашої енциклопедії [4, с. 68].

Розглядаючи розвиток метафори у Середні віки, У. Еко пояснює причини некоректної інтерпретації теорії Арістотеля у той час. Він зазначає, що у Середньовіччі не існувало теорії метафори як інструмента пізнання в арістотелевському розумінні, оскільки його роботи не були перекладені коректно на латинську мову. Більш того, у Середньовіччя когнітивна функція приписувалася іншим засобам виразності, серед яких домінувала *алегорія*, що виконувала дидактичну функцію. Логічно також допустити, що у кожен період історично-культурного розвитку домінує певний троп, котрий краще відповідає «функції» даного періоду. Аверроес, як зазначає У. Еко, згадує про те, що *людям подобається імітація не тільки у словах, але в образах, піснях та танцях* [4, с. 97]. За Аверроесом, поезія прагне викликати співчуття та страх, щоб схвилювати людські душі, а моральні цінності роблять переконливими такі почуття.

Щодо трагічних дій у поемах, їх функція не має дидактичного характеру, але, як наслідок, викликає *катарсис*, тобто виконує функцію «очищення», викликає співчуття. Згадується також ствердження арабської філософської думки, що *поетика належить логічному мистецтву*.

Метафора призводить до невизначеності та вимагає певних «пізнавальних» зусиль, але, тим не менш, порівняння, що не призводить до невизначеності, викликає менший інтерес. За Аверроесом, ці «наслідувальні зображення» повинні утворюватися за формулами, що регулярно використовуються, інакше у читача можуть виникнути ускладнення при інтерпретації. Важливо використовувати незвичні слова за бажанням вразити увагу читача, але необхідно знати міру, щоб не дійти до незрозумілих загадок. Необхідно у даному випадку згадати проблему оказіональних та індивідуально-авторських метафор, котрі важко інтерпретувати без необхідної теоретичної підготовки, без знання біографії автора. Наведемо приклад оказіональної метафори у творчості Діани Арбеніної: «...твій жест, останній, як арешт, як *постріл горобця*». Можна зробити висновок, що у даному випадку метафора межує з *абсурдом*, але, можливо, з горобцем пов'язані певні особливі думки автора віршів на музику.

Щодо Середньовічної трактовки теорії метафори Арістотеля, У. Еко робить висновок, що у латинського читача складалося лише загальне уявлення про арістотелевський текст. Можемо додати, що проблема інтерпретацій різноманітних метафор виникає у різні історичні періоди, те ж можна сказати про зміну стилю мови у різні історичні періоди. Це може виражатися, зокрема, у порядку слів (наприклад, іменник + прикметник: «сину мій»). Інша проблема виникає при перекладі метафори з однієї мови на іншу. У. Еко вважає, що на метафору вплинув поділ наук до XII ст.: поетика та риторика стали підрозділами логіки, при цьому поетика стала мистецтвом красномовства.

Окремо слід розглянути питання, чи є поетичне слово, висловлене у метафорі, правдою або *брехнею*? У. Еко стверджує, що «поетичний аргумент не пов'язаний ані з істиною, ані з брехнею» [4, с. 108]. Поетика є вивченням прийомів емоційного впливу на слухача за допомогою красномовного стилю, а найкращим прикладом поетичного дискурсу він вважає Священне Писання. Повертаючись до питання, чи може метафора вважатися істиною, ми можемо згадати, що метафора у певній мірі є імітацією з елементами *гри*. У грі відсутній елемент правди, тому що гра має інші функції, що зумовлюють її існування. Гра, передусім, – це спроба, мета котрої – тренування задля навчання перед реальною подією. Ми вважаємо, що у сфері мистецтва, особливо у театрі, тренування вже не відбувається задля навчання, а задовольняє естетичні потреби. Спочатку, на ранніх етапах розвитку людства, гра «відповідала» за навчання, та коли з'явилась потреба в естетиці, гра «змінює» свою функцію.

Метафора для середньостатистичного читача повинна бути «не складною» та може включати

перебільшення. Тому знову постає питання, чи може перебільшення, а отже, і метафора, вважатися брехнею. Чи може мовчання вважатися брехнею або брехня – це та інформація, котра подається невірно лише вербально? Перебільшення використовується у поезії та повсякденному житті здебільшого у декоративній функції, щоб викликати емоції завдяки залякуванню або використанню жартів. Ми вважаємо, що метафора тісно пов'язана з такими реаліями, як *брехня* та *гумор*. За нашою гіпотезою, метафора як механізм мисленнєвої діяльності людини виділилася у той період розвитку людства, коли з'явилися брехня та гумор. У гуморі присутнє перебільшення, натяк, недомовленість. Саме можливість «додумати» ситуацію, передбачити наслідки, котрі не називаються, породжують рефлекс сміху. Визначення поняття брехні проблематично, оскільки воно пов'язане з чуттєвим сприйняттям фізичного світу, наприклад, сприйняття кольорів для дальтоніка або для сліпої людини не буде брехнею, якщо на біле сказати чорне. Щодо фактів брехні про події, реалії нефізичного світу, то брехня виникає як результат «ланцюжку» мислення та передбачення наслідків. Наприклад, коли людина відмовляє іншій у спілкуванні, то це може мати різну реакцію у різних національностей. «Східна»¹ людина буде продовжувати «нав'язуватися», тому що відмова як наслідок повинна викликати ще більш посилену комунікацію, *комунікація* при цьому є цінністю. Людина ображає іншу, якщо відмовляє у комунікації. «Західна»² людина відмову інтерпретує, можливо, як незацікавленість або «помсту» за попередню «неприємну» ситуацію, при цьому відмова обов'язково повинна бути ввічливою. У цьому випадку цінністю є *толерантність*, заради неї у жертву приноситься інша цінність (здебільшого, для жителів Росії), *правда* (людина може сказати, що вона зайнята, хоча може бути не зайнята справами, а бажає уникнути комунікації). Таким чином, ми приходимо до висновку, що брехня породжується як результат розбіжності пріоритету цінностей та прогнозування реакції іншої людини, виходячи зі своїх цінностей. *Схильність до брехні може передаватися генетично*, у той час як цінності виховуються та породжуються у результаті духовних пошуків. Наприклад, стереотипи щодо брехні таких націй, як *цигани та євреї*, дуже стійкі у деяких суспільствах. Ми не хочемо представляти сторону антисемітів або прихильників винищення ромів, але хочемо підкреслити той факт, що представники даних націй, етнічних груп, з нашої точки зору, передають генетичну інформацію більш «посилено», ніж інші нації. Це характеризується, як ми називаємо це явище, «*шаховим мисленням*», тобто передбаченням наслідків своїх вчинків на

¹ Ми називаємо «східною» людиною жителів Азії та Африки.

² Ми називаємо «західною» людиною жителів Європи та регіонів, заселених європейцями: Північна та Південна Америка, Австралія та ін.

декілька кроків вперед згідно зі своїми інтересами. Тим не менш, інтереси опираються на цінності, і якщо того ж цигана (нечистокровного) з дитинства привчати, що брехати – це погано, він не буде цього робити, хоча в мисленні дана функція залишиться. Повертаючись до метафори, можемо зазначити, що брехня, як і метафора, – результат мислення, вони відрізняються лише метою свого використання. Якщо ціль брехні – вигода, то ціль метафори – викликати емоційне напруження (зі знаком «плюс» або «мінус»), привертати увагу, декорувати мову чи мовлення або спровокувати виникнення нових значень. Ціль гумору – зняти емоційне напруження, викликати емоції зі знаком «плюс». Ми вважаємо, що гумор потрібен для вирішення емоціональних проблем інтелектуальним шляхом. Гумор та брехня, безумовно, присутні у метафорі або є складовими її частинами, а отже, мають спільні корені з метафорою у минулому, коли розвивався мозок людини та формувалось мислення сучасного типу.

Якщо ми розглянемо метафору хоча б у міфах давньогрецького періоду, то вона приголомшить своєю реалістичністю, домінуванням у мові та мовленні до виокремлення самостійних наук. З виокремленням наук та розвитком мови метафора змінила свою функцію. На нашу думку, вона слугувала для формування мови у своєму сучасному вигляді (пізнавальна функція).

Порівняємо алегорію з метафорою, оскільки у Середні віки алегорія була широко розповсюджена. Алегорія – це коли зображається одна реалія, а уявляється інша. *Алегорія ближча до символу, ніж до метафори*. Буква навчає подіям, мораль – тому, як людина повинна чинити, а алегорія – тому, у що людина повинна вірити [4, с. 126]. Саме тому, з нашої точки зору, алегорія знайшла своє застосування у Середньовічній Європі, де панував примат релігії. Знак – це будь-яка реалія, що породжує в розумі щось, що відмінне від враження, що проектується на почуття [4, с. 127]. Чому у деяких текстах з'являється додатковий сенс? Св. Августин вважає, що ми повинні підозрювати фігуральний сенс у Священному Писанні кожного разу, коли події протирічать постулатам віри або правилам благопристойності. Додатковий сенс також виникає тоді, коли текст Писання є занадто «бідним», якщо розуміти його буквально. «Надмірності» також слугують причиною виникнення метафор. «Бідними» у відношенні смислового навантаження є вирази, котрі включають власні імена, числа, технічні терміни та ін. У. Еко заявляє, що на основі традиції з'являється правило кореляції, за допомогою якого переносне значення приписується майже будь-якому елементу фізичного світу [4, с. 129]. У. Еко поділяє символізм на метафізичну всезначність та алегоризм, а алегоризм, у свою чергу, – на загальний, біблійський, літургійний та поетичний [4, с. 130]. *Алегорія, на відміну від метафори, може нести моральну істину* (наприклад, байки).

Щодо середньовічних філософів, вони мали можливість аналізувати метафору, присутню у

Біблейських текстах. Отож, розглянемо метафору у Фоми Аквінського та інших дослідників.

Фома Аквінський інтерпретує поетичні метафори у Біблії як зайві. З «Метафізики» Аристотеля він робить висновок про те, що міфопоетика була незрілою формою раціонального пізнання світу. Але якщо метафора – пережиток минулого, чому вона продовжує своє існування у сучасному світі? Ми також не погоджуємося повністю з тим, що метафора є формою лише раціонального пізнання, бо включає елементи ірраціонального. Фома Аквінський охарактеризовує поетичний спосіб вираження думок як найбільш простий спосіб порівняння. Для нього буквальний сенс виразу – лише той, що виникає у процесі самої розмови. Новий сенс виникає через те, що одні речі виражають якості інших. Оскільки Бог може помислити багато речей одночасно, то метафора – його творіння. Таким чином, Ф. Аквінський вважає, що метафору можна віднести до буквального сенсу.

Щодо думки Данте з приводу метафори, варто зазначити, що він називає чотири канонічних рівня: буквальний, алегоричний, моральний та аналогічний. Він стверджує, що алегорію богослови розуміють інакше, аніж поети. Сам поет, коли має натхнення, не усвідомлює того, про що говорить.

Псевдо-Діонісій зазначає, що наш розум бачить набагато більше із того, що можна виразити словами, саме тому доводиться користуватись «переносними формами». У метафорі зароджується ідея «несхожої схожості» і при цьому задіяний пізнавальний процес. Оскільки поняття можуть бути протилежностями в одному і тому ж роді, це є викликом для семіотики метафори, коли дві речі взаємозамінюються не на основі загальних ознак, а на основі максимальної «відстані» між протилежними ознаками. У Діонісія, на думку У. Еко, немає чіткої різниці між метафорою та алегорією, тому перший об'єднує їх в розділі символічного.

З точки зору Гете, алегорія створює з явища поняття, потім образ, але явище може бути висловлено за допомогою образу. Символіка ж перетворює явище в ідею, а потім в образ таким чином, що ідея лишається в образі дієвою [1, с. 351-352]. Таким чином, метафора, що веде від нищого до вищого, може довести нас до пізнання, але не веде до того, що пізнати неможливо. Це спричинено не нечіткістю мови або уяви, а онтологічною нечіткістю, бо пізнання – це не тільки метафоричний процес.

Повертаючись до Аристотеля, зазначимо, що він зводить багато значень до чотирьох: про сутність говориться як про випадкове, істинне, як дія та як те, що існує саме по собі. Він вважає, що природу можна пізнати за аналогією, *метафору ж можна пізнати, включаючи в визначення форму, причину, матерію та ціль (функцію)*. Метафора примножує знання, метонімія ж – примножує знання конкретної речі, тому пізнавальна сила метафори більше. У метафорі загальна ознака стає загальним

родом. Фома Аквінський розділяє два типи подібності між причиною та наслідком: наслідок може відображати причину (у зв'язку з подібністю форми – статуя Гермеса відображає самого Гермеса) та наслідок може виходити з причини (причинний зв'язок з причиною, відображення сліду – зв'язок між димом та вогнем). Встановлюється тотожність ознак між річчю, про якої все відомо, і річчю, про котру не відомо нічого, і *аналогія – не стільки шлях пізнання, скільки пропорція*. Таким чином, для того, щоб дати визначення, треба дати набагато більше диференціацій. У. Еко вважає, що в часи Середньовіччя існує «модель древа», тобто рід замінюється видом та навпаки. Філософи та теологи не змогли побудувати теорію метафори, тому що не могли підірвати модель древа Порфірія. Саме тому такий багатий на метафори історичний період не зміг розробити теорію метафори як інструмента пізнання.

У. Еко також аналізує *денотацію*, пояснюючи, що вона пов'язана зі значенням, референтом або відсиланням. Він розглядає проблему, наскільки денотація пов'язана зі значенням, та зазначає, що у статті Б. Рассела «Про позначення» розрізняються поняття «денотація» та «значення». На думку У. Еко, якщо припустити, що денотація – це екстенціонал, він може відноситися до класу індивідів, до реально існуючого індивіду (імена власні), до кожного члену класу індивідів або до цінності істини [4, с. 334]. Арістотель визначає, що слова пов'язані з поняттями та речами, слова – це «символи» пристрастей, «символ», у свою чергу, – це засіб, що обраний за угодою. Також слова – це ознаки пристрастей душі, а пристрасті душі – це знаки-ікони речей. Ми даємо назви речам, враховуючи їх знаки-ікони, тобто ідеї, що викликаються речами в розумі. Пристрасті речей у Арістотеля – це способи існування думки, як, наприклад, мислення, страх або радість.

На думку Августина, знак – це предмет, що діє на наші почуття і тим самим провокує уявлення інших відомих предметів. Сигніфікація, у свою чергу, – це дія, що знак здійснює над розумом. За Боецієм, слова є знаряддям, що вибране за угодою, за їх допомогою проявляються думки. Сигніфікація не пов'язана з найменуванням речей, бо вона продовжує існувати зі зникненням речей. Десігнація та денотація ж регулюють відношення між вираженням та змістом: значити можуть не всі слова, а лише ті, що вказують на щось. Щодо знака, варто зазначити, що він, за Августином, є річчю, що має форму з почуттів і через себе дає зрозуміти дещо інше. За Ф. Беконем, знак показує розуму те, що знаходиться поза розумом. При цьому між знаком та об'єктом немає ніякого «посередника» у формі думки. Ф. Бекон розрізняє природні знаки (знаки-ознаки та знаки-ікони) та знаки від намірів душі (створені людиною з певною метою – слова та інші зорові знаки, наприклад, емблеми).

Фома Аквінський вважає, що іменники та дієслова – це принципи інтерпретації, в котрих міститься істинне та хибне. Слово або позначає поняття, або виражає думку чи визначення, або

називає річ. Тільки інтелект може визначатися як істинне та хибне, вираз, у свою чергу, не може бути ані істинним, ані хибним, і тільки знак виражає таку дію інтелекту. Імена позначають щось, а саме прості поняття, що відносяться до складних речей. Якщо говориться, що є троянда, то розуміється відсилання не до реальної троянди, а до образу троянди, таким чином, розуміються різні референти (два різних лексичних типа). Референтами також можуть бути індивідуум або вид, а відношення між видом, що мислиться, та річчю є психологічними, а не семіотичними. На думку Ф. Бекона, слово виникло для позначення речі, але не її форми. Таким чином він «розхитує» семіотичний трикутник Платона (взаємозв'язок поняття, знаку та речі), згідно з котрим відношення між словами та референтами здійснюються за допомогою ідеї, поняття чи визначення. Таким чином, за Ф. Беконем, слова знаходяться в «ознакових» відношеннях з видами.

За Дунсом Скотом, слово є зовнішньою знакою речі, а не поняття. Згідно з В. Оккамом, між поняттями та речами встановлено прямий зв'язок, оскільки поняття – це природні знаки того, що означають речі. Виходячи зі знака-ікони, ми не спроможні уявити щось, що невідоме нам до даного моменту. Можливо, це протиріччю нашому досвіду, оскільки люди використовують картини або малюнки для зображення людей, котрих вони не знають. Також уві сні ми можемо побачити людей, котрих не бачили у реальному житті. Вид, за В. Оккамом, – це щось об'єктивне, що існує до акту розуміння. Ствердження у будь-якому разі володіють значенням незалежно від того, чи є вони істинними чи хибними. У. Еко цитує Т. Гоббса: «...абстрактне ж ім'я денотує причину якого-небудь конкретного імені, що міститься у якому-небудь суб'єкті, наприклад, бути тілом, бути рухомим... *Абстрактні ж імена денотують тільки причину конкретних імен, а не самі речі*» [2]. Таким чином, конкретне ім'я – це ім'я, котре вживається замість речі, а абстрактне – замість ознаки речі. Додамо, що синонімія виникає вже на рівні, ближчому до абстракції. Отже, У. Еко робить висновок, що ми можемо пізнати річ через її «вид» і не можемо іменувати річ, не пізнавши її (з точки зору гносеології). Але з точки зору семіології, ми приписуємо речі слово без посередництва розумового образу, поняття або «виду», у цьому полягає парадокс. З нашої точки зору, посередництво образу присутнє, але образ, хоч і включає основні невід'ємні ознаки предмета, індивідуальний, залежить від того, чи людина є візуалом, аудіалом чи кінестетом. При слові «палка», наприклад, виникає образ конкретної палки певної форми, розміру та кольору.

Торкнемось знакових теорій Ч. Пірса та теорій інтерпретації задля кращого розуміння метафори. Згадаємо *ступені семіозисного процесу*, котрі він виділяв: *первинність (ікона), вторинність (індекс) та третинність (символ)*. Якщо вторинність та третинність обов'язкові для інтерпретації, первинність – це лише потенціальність.

Просторові кордони об'єктів уявні, можливо, вони є людською вигадкою. Про «відчуття» Ч. Пірс говорить як про безпосередню свідомість, що має місце в активному стані нервових клітин, це, так би мовити, матеріальна якість перцептивного знаку. Але наше сприйняття є не математичним, а наївним, і, оскільки життя людини не безкінечне, вона мислить всі явища кінцевими.

Якщо ми, слідом за У. Еко, проаналізуємо дефініції в естетиці (за Б. Кроче), ми виявимо, що пізнання, з точки зору дослідника, може бути або логічним, або інтуїтивним, а інтуїція – це не що інше, як результат витвору мистецтва. Інтуїція не має простору і часу, і вона провокує відображення; світ, котрий пізнається інтуїцією, створений із хаосу. У. Еко критикує гіпотезу Б. Кроче, звертаючи увагу на слабку аргументацію дослідника. Модель чистого пізнання, за Б. Кроче, – це модель чіткого логічного поняття. Особливу увагу звернемо на думки дослідника щодо метафори. Б. Кроче не погоджується з визначенням метафори як слова, що вживається замість іншого, «справжнього» слова [3, с. 78]. Що відбувається з мовою та пізнавальними структурами при використанні тропу? Дослідник дивується, навіщо створювати таку незручність. Метафора є більш виразним словом, можливо, саме тому воно і є «справжнім»? На нашу думку, метафора допомагає словесно (і не тільки) виражати емоціональний стан. Також здається слушною думка, чому все, про що людина думає, неможливо висловити прямо. Існують такі способи висловлення думки та емоцій непрямим способом: *мовчання, гумор, брехня, метафора (а також інші тропи та фігури, що задіяні у метафоричному процесі, наприклад, іронія), натяк, сигнал (у тому числі мова тіла)*. До цієї групи можемо додати форму вираження емоцій – *ненормативну лексику*. Кожен з цих способів переслідує певну ціль: мовчання необхідно для переходу між станом комунікації (слово) та діями і збільшується завдяки досвіду; також воно необхідне для спілкування з представниками протилежної статі та людьми іншого віку; гумор необхідний для покращення здоров'я та зняття емоціональної напруги, «перебільшення» емоцій. Чому гумор відсутній у тварин, невже у них є інший спосіб «емоційної розрядки»? Вони не стримують своїх емоцій, бо у них немає *табу*. Отже, способи непрямого висловлення думки виникли завдяки стримуванню емоцій у зв'язку з виникненням табу. У свою чергу, задамося питанням, чому виникло табу? Чому людина не може робити все, що захоче? Якщо розглянути, наприклад, табу кровозміщення близьких родичів, тварини уникають такого кровозміщення, бо за запахом пізнають «свого» та «чужого» (а саме білкові фрагменти вивільняються та з кров'ю надходять у піт, слину і т.д.). Людина спроможна пізнати родича більше завдяки іншим більш розвиненим органам чуттів в збиток іншим (зір в збиток нюху). Також допомагають розвинені функції мозку, включаючи пам'ять. Але, слід зазначити, що вони застосовуються вже як результат табу, що виходить

з досвіду. Можливо, коли люди побачили негативні наслідки кровозміщення, вони наклали на це явище табу. Тобто «пробне» кровозміщення могло відбуватися при ослабленні біологічних механізмів (нюх), що регулювали відсутність кровозміщення, а така «ініціатива» могла виникнути у результаті цікавості та експерименту. Таким чином, табу могло виникнути завдяки експерименту, тобто емпіричному способу пізнання. Отож, повернемося до непрямих способів вираження думки: брехня необхідна людям для того, щоб досягати своїх цілей, але вона пов'язана з виникненням хитрощів та, вірогідно, виникла з появою слова. Сигнал присутній у тварин; натяк також виник з появою слова. Ненормативна лексика слугує, як і гумор, для вираження емоцій, і, на наше переконання, включає процес метафоризації при створенні нових слів. Наприклад, російське слово з класу ненормативної лексики «сволочь» виникло, коли мертві тіла волокли на смітник («волочь»). Варто зазначити, що періодично словник ненормативної лексики оновлюється у зв'язку з «поношеністю» лайливого слова і необхідністю існування табу як константи людського існування. Наприклад, коли лайливе слово починає використовуватися великою кількістю людей, воно перестає бути лайливим, і з'являється нове слово. Метафора «перетинається» з вищевказаними непрямими способами вираження: натяк створюється завдяки метафорі (наприклад, евфемізм: вагітна жінка = чекає дитину); в жарті є метафора, бо присутній натяк; сигнал передуює виникненню метафори, він також міститься у знаці. Зробимо спробу розділити непрямі способи висловлення думки та емоцій на ті, що оцінюються людиною позитивно та негативно (див. табл. 1):

Табл.1. Позитивні та негативні способи непрямого висловлення думки та емоцій

Позитивні способи	Негативні способи
мовчання («Мовчання – золото»)	Брехня
гумор (проявляється у жарті)	ненормативна лексика
натяк	
сигнал	
метафора	Метафора

З таблиці можемо зробити висновок, що метафора відноситься як до позитивних, так і до негативних способів непрямого висловлення думки або емоцій.

Повертаючись до Б. Кроче, згадаємо, що висловлення думок у звуках є емпіричною необхідністю, щоб нагадати, що думка насправді існувала. Твори мистецтва – це те, що вміщує внутрішні інтуїції, а зв'язок між знаком та інтуїцією слід розуміти як менш випадковий та зовнішній. Він говорить про слова, що «відлітають» до постійних, сталих виразів. Тут мається на увазі, що людство здавна намагалось закріпити

слово, використовуючи письмо і закінчуючи магнітною стрічкою та електронними носіями. Наші мовленнєві органи імітують те, про що ми думаємо, при цьому слова провокують у пам'яті не лише думки, а слухові, дотикові, теплові відчуття.

Торкнемось також тлумачення поняття семантика, що також необхідно при вивченні метафори. М. Бреаль визначає *семантику як науку про значення, де слова, що вже мають зміст, здатні звужувати або розширювати його*, коли значення історично розвиваються. Знати знаки означає або знати речі, або ідеї, або визначення, а давати назви було завданням логіки або природничих наук. Звертаючись до термінології П. Абеляра, зазначимо, що усний вираз означає мисленнєве поняття, десигнує, денотує визначення та іменує річ. У. Еко звертає увагу на три основні поняття семантики: як дослідження пізнавальних процесів, визначень зі словника або умов істинності виразів. Коли автор чує щось, що, на його думку, є неістинним, він включає принцип милосердя і продовжує слухати аргументацію. Лексикографія не пов'язана з семантикою, на думку багатьох вчених, отже, постає питання, чи розглядає семантика значення слів. Важливо, що, якщо б не існувало словників, було б проблематично «домовитися» про значення слова і було б проблематично зрозуміти одне одного, а існування коду можна було б звести до проблеми регулярності його використання. Тим не менш, теорія мови не будується тільки на використанні метафор. Відомий той факт, що не існує двох абсолютних синонімів, а лексикографи займаються тим, що корелюють синоніми з синонімами. В. Морріс стверджував, що семантичні правила встановлюють, при яких умовах знак застосовується до предмета. Наприклад, якщо туземець не знає, що таке удав, він може сказати, що це крокодил або «водяна змія», бо в його культурі тварини поділяються на безпечних та небезпечних [4, с. 534].

Де ж знаходяться кордони інтерпретації? Існує точка зору, що немає фактів, а є лише інтерпретації. Якщо ми звернемося до енциклопедії, вона не дає раціональності, але пропонує правила обґрунтованості. Тут автор звертається до поняття кордонів у кочівників та осілих племен, роблячи висновок, що не тільки у простору, а і у часу є свої кордони. Він називає те, що спроможне упорядкувати послідовність елементів, символами, а істина стає боротьбою поетично оброблених метафор, метонімії, антропоморфізмів. Метафори прагнуть надати реальному світу такий хаос, який ми бачимо уві сні, при цьому не зовсім прозорими є кордони між тим, що є сном, реальністю або зміненим станом свідомості. Використання загальних понять є результатом нашої нестачі знань, зазначає автор, а вирази для відображення змісту реорганізуються різними культурами по-різному. Чи можна сказати при цьому, що представники різних національностей мають одні і ті ж почуття (кохання, дружба), але виражають їх по-різному, у тому числі, не тільки у вчинках, а й у мові?

Таким чином, у даній статті проаналізовані дослідження метафори переважно в Античні часи та у Середньовіччя, хоча використовувались думки дослідників інших періодів з метою послідовності дослідження. Ми можемо зробити висновок, що метафора на різних етапах розвитку людства виконує різні функції, починаючи з формування мови і закінчуючи створенням наукових термінів. Щодо особливостей даних періодів, зазначимо, що у Середньовіччі зверталась увага не на семіотику, тобто не на технічне вивчення метафор, а на способи аргументації.

Тим не менш, не прив'язуючись до розгляду метафори у різні історичні періоди, виділимо поняття, що пов'язані з метафорою, тобто спробуємо виділити реалії, що безпосередньо межують з нею: це винахід, імітація, річ у дії, катарсис, абсурд, брехня, перебільшення, гра, гумор, алегорія, аналогія, абстрактні імена, табу (див. табл.2).

Табл.2. Реалії, що мають відношення до метафори

винахід	використання метафори свідчить про талановитість, схильність до винаходів, тобто слугує як матеріальний прояв таланту
імітація	пов'язана з метафорою через порівняння
річ у дії	метафора відображає не статику, а динаміку
катарсис	функція, котрій слугує метафора
абсурд	результат «ненормованого» вживання метафори, внесення забагато «індивідуального» у метафору
брехня	щоб стати брехнею, метафора змінює функцію: використання задля своєї вигоди, а не для естетики
перебільшення	елемент у метафорі, що дозволяє їй перейти у брехню та гумор
гра	елемент у метафорі, що відповідає за навчання, тренування
гумор	гумор, як і метафора, слугує для «емоційної розрядки»
алегорія	на відміну від метафори, несе моральну істину
аналогія	не скільки шлях пізнання, скільки пропорція
абстрактні імена	описують причину конкретних імен, абстрактні імена не метафоризуються
табу	ймовірна причина виникнення метафори

Таким чином, з таблиці винесемо, що перетворення метафори на іншу реалію може бути здійснено зі зміною функції метафори, тому перспективою дослідження є детальне вивчення функцій метафоричного процесу.

Список використаних джерел

1. Гете, ИВ 1964, 'Максимы и рефлексии', *Избранные философские произведения*, Наука, Москва.

2. Гоббс, Т. 1989, *Сочинения в 2 т.* Т.1. Москва: Мысль.
3. Кроче, Б. 1920, *Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика.* Ч. 1. Теория, Изд-во М. и С. Сабашниковых, Москва.
4. Эко, У. 2016, *От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации,* Академический проект, Москва.

References

1. Gete, IV 1964, 'Maksimyi i refleksii' (Maxims and Reflexions), *Izbrannyye filosofskie proizvedeniya*, Nauka, Moskva.
2. Gobbs, T. 1989, *Sochineniya v 2 t.* (Works in 2 Volumes) T.1. Moskva: Myisl.
3. Kroche, B. 1920, *Estetika kak nauka o vyirazhenii i kak obschaya lingvistika* (Aesthetics as Science of Expression and as General Linguistics). Ch. 1. Teoriya, Izd-vo M. i S. Sabashnikovyih, Moskva.
4. Eko, U. 2016, *Ot dreva k labirintu. Istoricheskie issledovaniya znaka i interpretatsii* (From the Tree to the Labyrinth: Historical Studies on the Sign and Interpretation), Akademicheskii proekt, Moskva.

УДК 297.1: 17.021.3

**СУЧАСНІ МУСУЛЬМАНСЬКІ ГРОМАДИ
ЄВРОПИ: КОНТЕКСТ ЕТНОЕТИКИ**
**MODERN MUSLIM COMMUNITIES OF EUROPE:
CONTEXT OF ETHNO-ETHICS**

Палагнюк М. М.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри
філософії, Івано-Франківський національний
технічний університету нафти і газу
(Україна, Івано-Франківськ),
e-mail: mil.pal@ukr.net

Palahniuk M. M.,

PhD, Associate Professor of the Department
of Philosophy, Ivano-Frankivsk National Technical
University of Oil and Gas (Ivano-Frankivsk, Ukraine),
e-mail: mil.pal@ukr.net

Розкрито поняття етнетики у контексті універсалистської макроетики в розумінні К.-О.Апеля та відзначено важливість застосування його основних характеристик у процесі налагодження мирного співжиття різноманітних етнічних і релігійних спільнот. Представлено загальну характеристику сучасних мусульманських громад у Західній Європі та основні небезпеки їхньої самоізоляції, що може, зокрема, призвести до зростання радикальних настроїв у них. Репрезентовано основні ідеї сучасного мусульманського радикалізму. Висвітлено актуальність мирного діалогу на основі етики ненасильства й комплексної інтеграції представників мусульманських спільнот у європейських країнах.

Ключові слова: мусульманські громади в Європі, етнетики, етика ненасильства, сучасна релігійна ситуація в Європі, іслам, релігійні конфлікти.

The concept of Ethno-Ethics in the context of universal Macroethics in the sense of Karl-Otto Apel is revealed and the importance of using its basic characteristics in the process of establishing peaceful coexistence of different ethnic and religious communities is emphasized. The general characteristics of modern Muslim communities in Western Europe and the main dangers of their self-isolation are presented, which can, in particular, lead to an increase in their radical tendencies. The basic ideas of modern Muslim radicalism are represented. It reveals the relevance of peaceful dialogue on the base of the Ethics of non-violence, and complex integration, represented by Muslim communities in European regions.

Keywords: Muslim communities in Europe, Ethno-ethics, Ethics of non-violence, contemporary religious situation in Europe, Islam, religious conflicts.

Присутність різноманітних за походженням та менталітетом культурно-національних і релігійних спільнот у сучасному глобалізованому світі актуалізує дослідження принципів етнетики, яка ставить за завдання розгляд співвідношення партикулярного й універсального. Віднайти оптимальний баланс національно-окремішнього та глобального не завжди видається просто, адже тут доводиться зустрітися з цілим комплексом детермінант, що нерідко стосуються й історичної пам'яті, концепти якої непросто подолати. Таким складним постає і проблема інтеграції мусульманських громад у сучасній Західній Європі. Як відомо, європейський континент в останні десятиліття зустрівся з виразною актуальністю розуміння іншого у найширшому розумінні цього концепту через соціально-історичні зміни після Другої світової війни (деколонізація) та в перші десятиліття XXI століття (вимушена міграція з

Близького Сходу й Північної Африки, зокрема, через військові конфлікти унаслідок подій т. зв. Арабської весни). Мусульманські громади європейських міст у переважній своїй більшості відзначаються толерантністю, проте виразною постає проблема їхньої всебічної інтеграції у суспільства проживання, що нерідко зустрічається з опором у сприйнятті ліберальних цінностей західних країн, що вступає в суперечність із консервативним в етичному плані ісламом, з одного боку, а також через відчуття історичної образи на країни, що як в колоніальному минулому, так і в глобалізованому сучасному світі дискримінують історичну вітчизну (значна частина мусульман Європи вже тут і народилися) емігрантських мусульманських громад. Окреслені вузли невдоволення можуть становити основу для проникнення радикалістських вчень у європейське мусульманське середовище, трагічними прикладами чого є терористичні атаки в провідних містах континенту в перші десятиліття XXI століття, що викликали серед європейців як відчуття ненависті, так і страху від присутності мусульман-сусідів.

Актуальність нашої статті полягає, зокрема, і в тому, що в нашій державі також присутні мусульманські спільноти. Лідери українських мусульманських релігійних та національно-культурних організацій всіляко проповідують іслам як релігію миру і намагаються унеможливити проникнення радикалістських настроїв та вчень у нашу державу. На сьогодні можемо констатувати, що в Україні немає небезпеки радикалізації ісламу, мусульманська спільнота нашої держави відзначається толерантністю, відкритістю та мирністю. Однак, зважаючи на близькість європейських держав, активну участь України у міжнародній політиці, радикальні напрямки ісламу можуть звернути увагу і на нашу державу. Окрім того, інтернет-комунікації зараз становлять великі можливості проникнення різних ідеологій та вчень у будь-яку точку нашої планети. Тому, на нашу думку, у мирній ситуації в мусульманських громадах України дуже важлива роль імамів, авторитет яких здатний розкласти відповідні акценти у правильному розумінні мусульманської теології та здатності розпізнати маніпуляції з релігійними гаслами та висмикнутими цитатами священних текстів Корану.

В аналізі ступеня наукової розробленості заявленої наукової проблеми слід відзначити, що вона розглядалася переважно у релігієзнавчому та соціально-політичному чи економічно-демографічному аспектах. На наше переконання, дослідження цієї актуальної соціальної проблеми в філософсько-етичному аспекті є дуже важливим, адже уможливить глибинне розуміння тих демографічних і культурних трансформацій, що відбуваються у сучасних європейських державах у контексті присутності в них мусульманських громад. У нашій статті опиратимемося на філософські дослідження Карла-Отто Апеля, Алли Арістової, а також використаємо аналітичні ісламознавчі дані, що дозволять представити повноцінну картину культурно-релігійної ситуації в мусульманських спільнотах сучасних

західноєвропейських країн, зокрема і виклики радикального ісламу.

Звернемося до поняття «етноетика» як важливого у дослідженні діяльності окремих національних (і релігійних, адже у випадку ісламу етнічне й релігійне дуже тісно пов'язані) громад. Карл-Отто Апель у доповіді на одній із конференцій окреслив власне розуміння терміну «етноетика» у зіставленні з протилежними за своєю семантикою гегелівським поняттям «народний дух» та кантівським «мораль». Своє осмислення сучасний філософ розкриває також у контексті т. зв. універсалістської макроетики як необхідної умови хоча б толерантного співжиття різноманітних етнічних або релігійних спільнот, що особливо важливо в сучасному світі, де основні конфлікти відбуваються, зокрема, через небажання сприйняти інших.

К.-О. Апель звертає увагу і на історичний аспект розуміння етноетики: «Загалом визнання себе прихильником етноетики може містити (хоч і не обов'язково) регресивну тенденцію: повернення до часів, що передують добі до європейського Просвітництва й навіть до рівня постконвенціональної етики, досягнутого, починаючи з «вістового часу», високими античними культурами й філософії та світових релігіях. Це може бути повернення до конвенціональної внутрішньої етики – чи на рівні національної держави, чи на відповідній стадії родового суспільства, якщо застосовувати тут категорії теорії стадій (сходинок) моральної свідомості, що їх увів Л.Кольберг для реконструкції еволюції у сфері культури» [1, с.364]. Погоджуємося з філософом та додамо, що самоізоляція мусульманських громад і базується на прагненні «втечі» у золотий вік – епоху праведних халіфів, коли, як сприймається, існував ідеальний соціальний устрій, побудований на правильному розумінні засад Корану та вчення пророка Мухаммада. Подальші історичні епохи, зокрема в історії Заходу, все далі відходили від заповідей Аллаха (як і від вчення Ісуса Христа). Відповідним чином, праведний мусульманин повинен, принаймні, намагатися максимально дистанціюватися від секуляризованого західного світу, в якому доводиться проживати.

З іншого боку, перебування в країнах Заходу сприймається як вимушене через те, що європейські політики як минулого, так і теперішнього часу всіляко визискували мусульманські народи: «У межах колишнього колоніального імперіалізму, а також там, де зберігся й дотепер імперіалізм високо розвинутих країн у сфері культури та господарства, існують цілком виправдані прагнення народів та культур «третього світу», гноблених протягом віків, зберегти чи навіть врятувати власну етноетичну ідентичність за умов панування надпотужного політичного й економічного ладу» [1, с. 365].

К.-О. Апель цілком слушно відзначає, що прагнення зберегти свій культурний світ від західних етичних ліберальних новацій детермінує нерідко гострі почуття ненависті й бажання захистити свою картину світу навіть шляхом агресії, що простежується в різних куточках нашої

планети: «визволення народів «третього світу» від колоніального панування супроводжується, наприклад в Африці, відродженням архаїчної родової ворожнечі. Водночас в Індії та країнах ісламу цілком правомірні спроби оновлення релігійно-етичних традицій призводять до фундаменталістської нетерпимості й агресивності щодо інших культур, що не властиво класичним індуїзму та ісламові» [1, с. 365-366]. Звісно, що в класичних богословських системах ісламу (як й інших релігій) насильство вважається гріхом і виявом зла, але ж відомо, що протягом століть священні писання та вчення праведних авторитетів тієї чи іншої релігії постійно зустрічалися зі спробами маніпуляції та переінакшення задля досягнення певних тимчасових політичних дивідендів, що особливо виразнюється з перспективи історії.

Релігійний фанатизм часто інтенсифікується в історичні періоди соціально-культурних трансформацій, до яких можемо і зарахувати сучасну ситуацію мусульман Європи. Погоджуємося зі слушною думкою професора Алли Арістової: «релігійний фанатизм є історично першою формою фанатизму, він зримо виступає на авансцену історії в епохи занепаду живої віри і кризи релігійних світоглядів та ідентичностей, у біфуркаційні часи соціальної аномії й різкої зміни духовних орієнтирів, коли більшість вірних слабко уявляють, у що вірять і в що повинні вірити, нарешті, в епохи, коли швидко починає переважати нове» [2, с. 80-81]. Такі ситуації невизначеності створюють умови виникнення й розвитку радикальних ідей, адже «гіпертрофія релігійних почуттів (або будь-якої з їхніх ознак чи складових) розглядається як така, що здатна обумовити соціально- і релігійно-девіантну поведінку. Притому не тільки індивідуально. Оскільки психологічно релігійна віра ґрунтується на здатності до зараження, навіювання і наслідування, то її вплив поширюється на поведінку групову, обумовлюючи специфічні групові ефекти та групові стани» [2, с. 105]. Звісно, релігійно мотивований тероризм – це приклад соціальної та релігійної девіантної поведінки. У відносно закритих спільнотах ймовірність поширення радикальних вчень значно вища, особливо в умовах невдоволення навколишнім «чужим» світом, який «необхідно змінити».

У колективній ісламознавчій монографії українських дослідників «Іслам і політика: Ідеологія, рухи, організації» (2019) відзначено, зокрема: «Іслам дуже різнобічний, він включає в себе в рівній мірі толерантність і нетерпимість. Як духовна релігія, він не є політичним образом думки. На противагу цьому, ісламізм, як різновид релігійного фундаменталізму, є тоталітарною ідеологією з праворадикальними рисами» [4, с. 9]. Зауважимо, що значною мірою радикальні ідеї в мусульманських громадах Західної Європи поширюються передусім через їхню маргіналізацію та самоізоляцію в містах, відчуття ворожості (та сприйняття навіть як гріховності, що суперечить вченню Корану і волі Аллаха) соціуму, в якому вони проживають. Це становить основу, на якій здатні розвиватися

ідеї такфіризму й салафізму, семантичний діапазон яких стосуються і насильницьких способів «переконання» або й покарання інакодумців. Отож, «такфіризм (*такфірійїа*) як термін утворений від арабського слова “такфір” (оголосити кого-небудь невірним). Такфір – це оголошення всіх ворогів ісламу (всередині самих мусульман) *кяфірами* (невірними), тобто тактика, взята на озброєння численними ісламістськими організаціями, які розглядають терор як легітимну форму досягнення політичної мети. Відповідно до інтерпретації закону такими організаціями, невірних слід вбивати, а подружжя, якщо один з них не мусульманин (*муртад*), повинні розлучитись, інакше будуть покарані обидва» [4, с. 73]. Як бачимо, така позиція є вкрай радикальною і небезпечною для мирного співжиття в західних поліфонічних ліберальних суспільствах. Водночас, «салафійя представляє собою течію в ісламі, прихильники якої закликають орієнтуватися на *манхадж* (методологію) “праведних попередників” (*ас-саяф ас-саліхун*). Манхадж включає в себе віровчення (*акіда*), право (*фіх*) і моральність (*ахляк*). При цьому салафіти виступають за ригористичну інтерпретацію Корану і хадисів і піддають гострій критиці своїх опонентів, в тому числі послідовників основних правових шкіл (*мазгабів*), відмовляючи їм у праві називатися послідовниками саяфів і називаючи їх прихильниками *хізбії* (сектанства, того, що суперечить ісламу саяфів)» [4, с. 84]. Етичний принцип «ахляк» сприймається виключно в історичному контексті епохи виникнення та поширення ісламу як світової релігії, сприяючи самоізоляції та збільшенню тенденцій невдоволення домінуючою парадигмою етичних цінностей Європи, бажанням закритися на будь-який діалог, щоб не втратити свою національну ідентичність. Пригадаємо, що «з етнологічної точки зору, національний характер є формою концентрації соціальної енергії, закладеної в способах поведінки та спілкування в конкретному історико-культурному середовищі» [5, с. 8]. А в ситуації герметичності емігрантських спільнот бачимо прагнення реанімувати історичні типи національної та релігійної парадигм. Окремо відзначимо, що в часи середньовічного кількостолітнього панування арабів на Піренейському півострові мусульмани не тільки вступали в активний науковий, мистецький діалог з європейцями, але й збагачували місцеві культури неповторним колоритом своєї культури й релігії, активно й творчо відкривалися на актуальні наукові й художні тенденції.

У спробах національної та конфесійної закритості бачимо виразний конфлікт етноетики та універсалістської макроетики. Тому, скажімо, «визначення (норм) справедливості, яка має переважати партикулярне благо (якщо погодитись із Роулзом), не слід ставити в залежність від того, що може розглядатися як спільний знаменник окремих традицій тієї чи тієї спільноти за конкретних історичних обставин. Таке вирішення з погляду справді універсалістської етики справедливості може бути вельми несправедливим, як, приміром,

згода в питаннях про необхідність та законність невірництва, що існувала в минулому <...> Лишається тільки чекати, що саме буде визнано з боку існуючої локальної (партикулярної) спільноти як норма справедливості апостеріорі» [1, с. 367]. Такий етичний конфлікт переходить у гострі протистояння, прикладами чого, на жаль, постає і релігійно мотивований тероризм у західноєвропейських містах, до чого нерідко причетні мусульмани, що не в першому поколінні проживають у європейських державах, користуються всіма благами західної цивілізації.

Погоджуємося з К.-О. Апелем, що «нормативна вимога узгодженості формального універсалізму та локально значущої етноетики має стати предметом відритої дискусії, завданням досягнення консенсусу за допомогою дискурсу. У мультикультурному суспільстві ця проблема узгодженості в ідеалі перетворюється на обов'язок досягнення перманентного комунікативного порозуміння всіх його різнокультурних складових» [1, с. 367]. Локальні мусульманські громади європейських країн, за умови їхньої відкритості та широкого діалогу в суспільстві, можуть збагатити своїм культурним та релігійним досвідом і людей західної цивілізації. На сьогоднішній день європейці можуть повчитися від мусульман, на нашу думку, по-перше, вірності власній релігійній ідентичності навіть у чужорідному середовищі, по-друге, ретельності у виконанні релігійних практик (регулярна молитва, подавання милостині, дотримання посту), по-третє, зберіганню моральних цінностей. І мова тут йде не тільки про представників християнських церков, але й людей, які індиферентні щодо релігії, але дотримуються універсальних ціннісних імперативів європейської цивілізації. Скажімо, небажання кимось з європейців цитувати Біблію заміняється звертанням до етичного потенціалу, представленого в художньому просторі літератури (наприклад, «Божественна комедія» Данте Аліг'єрі), живопису (скажімо, мадонни Рафаеля Санті), скульптури (наприклад, творіння Мікеланджело) чи музики (як-от, опери Джузеппе Верді).

У стратегіях розв'язання чи недопускання соціальних конфліктів «принцип ненасильства особливо важливий у відносинах між наддержавами. Однак він має застосовуватися і до інших сфер політичної діяльності, коли виникає потреба легітимації її основних норм. Сьогодні він має набути рис головного регулятора взаємовідносин різних соціальних груп, класів, партій, етносів, народів, держав, визначального чинника суспільно-політичної стабільності» [3, с. 299]. Така етика ненасильства, на нашу думку, є оптимальною і необхідною передумовою у підходах до вирішення соціальних конфліктів у сучасній Західній Європі, де можливі гострі зіткнення саме наддержавних спільнот – етнічних і релігійних, які в певних умовах мають потенціал перерости у насильницькі протистояння.

Окрім важливості культурної інтеграції мусульман, слід відзначити також, що сучасна мусульманська спільнота Європи перетворюється на

впливову силу, зокрема й політичну, яка все більше впливає на інститути держави та громадянського суспільства. Політична інтеграція означає не тільки наділення мусульман тими ж політичними правами, якими володіють корінні жителі європейських держав, але також і їхня повноцінна участь у діяльності політичних інститутів своїх країн, перетворення в невід'ємну частину тих суспільств, які свого часу прийняли мусульманських мігрантів. Це складний динамічний процес двосторонньої взаємодії, в ході якої будуть змінюватися як самі мігранти (або нащадки мігрантів), так і їхні «нові вітчизни». На нашу думку, активна політична інтеграція мусульман у європейські громадянські суспільства сприятиме зростанню почуття відповідальності за держави, в яких вони живуть та які треба передати своїм дітям. Тому, відповідно, це послаблюватиме контингент недоволених мусульман, які шукатимуть способів долучитися до радикальних кіл ісламу. Традиційно вважається, що Європа – це християнський континент. Проте ретельне вивчення історії середньовіччя та подальших епох свідчить про те, що мусульманська релігійно-культурна меншість також значною мірою вплинула на формування європейської культурної ідентичності. Від Іберійського півострова до Балкан та Криму мусульманська спільнота здійснювала величезний внесок у європейське життя та культуру. Для прикладу можна назвати блискучу культуру Аль-Андалусу (Андалусії) – арабсько-мусульманської цивілізації, яка існувала в VIII-XV століттях на Іберійському півострові (сучасна Іспанія) та залишила блискучий культурно-мистецький спадок, який досі захоплює сучасників; у цій державі мирно співіснували християни, євреї та мусульмани, а синтез їхніх культур виразився у блискучому мистецтві. Цей мавританський халіфат межі першого та другого тисячоліть в Іспанії постає своєрідним історичним ідеалом співіснування ісламу та християнства, Сходу та Заходу. Зрештою, і в Україні є чимало матеріальних мусульманських пам'яток, що на сьогодні постають як органічний культурний простір, скажімо, мечеть біля римсько-католицького собору святих апостолів Петра і Павла у Кам'янці -Подільському. І ще варто додати, що всі три монотеїстичні авраамічні релігії прийшли в Європу зі Сходу та були сприйняті європейцями у різні історичні епохи.

На жаль, можна констатувати, що у сприйнятті значної частини людей Заходу мусульмани сприймаються як ті, що несуть тягар відповідальності за 11 вересня 2001 року в Нью-Йорку, 11 березня 2004 року в Мадриді, 7 липня 2005 року в Лондоні тощо. Такі прикрі стереотипи часто є дуже тривалими у часі. Мабуть, єдиним способом позбутися такого упередження є необхідність активного пізнання мусульман, ведення діалогу на різних рівнях – академічних конференціях, державних заходах, міжрелігійних зустрічах, культурних акціях, спілкуванні з сусідами, колегами по роботі тощо. Таке пізнання доведе, що представники мусульманської спільноти Європи прагнуть бути відповідальними громадянами своїх держав.

На нашу думку, етноетичні принципи в сучасних мусульманських спільнотах Західної Європи можна сприймати як прагнення зберегти власну культурно-національну та релігійну ідентичність, але також і в широкому контексті універсалістської етики з її загальною парадигмою поваги й толерантності до різноманітних виявів інакшості в багатогранному глобалізованому світі. Самоізоляція мусульманських спільнот не дозволяє повноцінно інтегруватися їхнім представникам у західні суспільства, щоб, зокрема, продовжити ще середньовічну традицію взаємного збагачення культур Заходу та Сходу. Це також створює передумови поширення радикальних вчень, що маніпулятивно використовують іслам у спробах протесту проти етичних цінностей та політично-економічних систем європейських держав.

У подальшому дослідженні представленої наукової багатоаспектної теми плануємо проаналізувати перспективи розвитку т. зв. євроісламу як концептуально-філософської концепції щодо майбутнього мусульманських спільнот у європейських країнах, досвід чого буде важливим і для України.

Список використаних джерел

1. Апель, К.-О. (1999). Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність. *Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Підручник*. К.: Лібра. с. 355-372.
2. Арістова, А. В. (2017). *Феномен релігійної девіації: теоретичні нариси*. К.: Інтерсервіс.
3. Громадський дискурс як гарантія моральної орієнтації у прийнятті політичних рішень і консенсуального врегулювання соціальних конфліктів (2013). *Теоретичні проблеми сучасної етики: навч. посіб. для студ. ВНЗ / [Т.Г.Аболіна, І.В.Васильєва, А.М.Єрмоленко та ін.]. 2-ге вид. переробл. та доповн.* К.: ВД «Авіцена». с. 293-314.
4. *Іслам і політика: Ідеологія, рухи, організації* (2019). К.: ТОВ «ДЕОНІС ПЛЮС».
5. Мельникова, Е. В. (2006). *Культура и традиции народов мира (этнопсихологический аспект)*. К.: Диалог культур.

References

1. Apel, K.-O. (1999). Ethnoetyka ta universalists'ka makroetyka: superechnist' chy dopovnuival'nist' (Ethnoethics and Universal Macroethics: Controversy or Complementarity). *Yermolenko, A. M. Komunikatyvna praktychna filosofia. Pidruchnyk*. K.: Libra. p. 355-372.
2. Aristova, A. V. (2017). *Fenomen relihiinoi devitsii: teoretychni narysy (The phenomenon of religious deviance: theoretical essays)*. K.: Interservis.
3. Hromads'kyi dyskurs iak harantia moral'noi oriientatsii u pryiniatti politychnykh rishen' i konsensual'noho vrehuliuvannia sotsial'nykh konfliktiv (Public discourse as a guarantee of moral orientation in political decision-making and consensual settlement of social conflicts) (2013). *Teoretychni problem suchasnoi etyky: navch. posib. dlia stud. VNZ / [T.H.Abolina, I.V.Vasylieva, A.M.Yermolenko ta in.]. 2-he vyd. pererobl. ta dopovn.* K.: VD «Avitsena». p. 293-314.
4. *Islam i polityka: Ideologia, rukhy, orhanizatsii (Islam and politics: Ideology, movements, organizations)* (2019). K.: TOV «DIEONIS PLUS».
5. Mel'nikova, Ye. V. (2006). *Kul'tura i traditsii narodov mira (etnopsikhologicheskii aspekt) (Culture and traditions of the peoples of the world (ethno-psychological aspect))*. K.: Dialoh kul'tur.

УДК 373.2

**ЕСТЕТИЧНА КУЛЬТУРА: ПОНЯТТЯ
ТА ПЕДАГОГІЧНО-ВИХОВНЕ ЗНАЧЕННЯ
AESTHETIC CULTURE: THE CONCEPT AND
PEDAGOGICAL AND EDUCATIONAL VALUE**

Пирогова Т. І.,
здобувач, Національний педагогічний
університет імені М. П. Драгоманова
(Київ, Україна), e-mail: tanya-art@ukr.net

Pirogova T. I.,
Applicant, M. P. Dragomanov National
Pedagogical University (Kyiv, Ukraine),
e-mail: tanya-art@ukr.net

Досліджується феномен естетичної культури особистості. Автор виходить з того, що естетична культура є особливою складовою й структурним компонентом загальної духовної культури. Вона функціонує у взаємодії з політичними, економічними, соціокультурними компонентами культури як самостійне явище й одночасно як компонент, вплетений у їх внутрішню природу. Естетична культура має свою специфіку, дослідженню якої присвячена низка наукових публікацій. Між тим, не зважаючи на їх велику кількість, саме естетична культура викликає найбільшу низку запитань щодо її природи, сутності, функціонального призначення. Зважаючи на актуальність теми, зупинимось на її розгляді більш детально.

Ключові слова: людина, культура, мистецтво, естетична культура, виховання.

The phenomenon of personality aesthetic culture is investigated. The author proceeds from the fact that aesthetic culture is a special component and structural component of the general spiritual culture. It functions in interaction with the political, economic, socio-cultural components of culture as an independent phenomenon and at the same time as a component woven into their inner nature. Aesthetic culture has its own specificity, the research of which is devoted to a number of scientific publications. Meanwhile, despite their large number, it is the aesthetic culture that raises the most questions about its nature, nature and function. Given the relevance of the topic, let us dwell on its consideration in more detail.

Keywords: man, culture, art, aesthetic culture, education.

Естетична культура є органічною складовою культурного буття людини, суспільства, цивілізації. На думку Л. Мокляка, естетичну культуру неможливо завчити, записати у вигляді формули чи кодексу. Вона народжується, формується впродовж усього життя людини, історичного часу існування тієї чи тієї цивілізації, суспільства, народу. Естетична культура не є чимось зовнішнім, тим, що протистоїть людині, тією «другою природою», що відокремлена від людини. Це живий безпосередній процес самотворення людини, формування нею свого внутрішнього світу, культивування потрібних якостей, умінь, відкривання для себе нових можливостей. Естетична культура – це рівень, показник здатності соціального суб'єкта (окремої людини, групи, етносу, суспільства) ціннісно сприймати, духовно-чуттєво переживати й осмислювати дійсність, одночасно збагачувати зміст і форми вираження своєї діяльності у світі, ствердження себе у світі саме як цілісність, всебічність, гармонійність [1, с. 93-94].

Естетична культура – це і вміння розшифровувати естетичний досвід, без чого неможливо правильно побачити і оцінити загальну перспективу розвитку свого перебування у світі,

визначати тенденції загального процесу своєї взаємодії з ним. І в цій діяльності людині необхідно особливе почуття рівноваги, тонкого балансу між ідеально мислимим і реально можливим, між спонуканням і потребою, засобом і метою, сенсом і виразом – то, що називають естетичним смаком, що дозволяє людині безпомилково встановлювати міру потрібного, що забезпечує гармонію суперечливих тенденцій і мотивів. Розвинений естетичний смак, є приналежністю і показником естетичної культури [2, с. 235].

У свій час відомий педагог Я. Мамонтов, у поняття «естетична культура» включав дві складові: «естетичне споглядання» і «мистецька творчість» особистості. Естетичне споглядання – це пасивна форма естетичної культури, що виявляється у здатності особистості спостерігати й розуміти красу та добро в процесі спілкування з ними в природі, мистецтві та оточуючій дійсності. Споглядання властиве кожній людині і є основою її духовної краси, його необхідно формувати й розвивати. Мистецька творчість – активна форма естетичної культури, що передбачає творчу діяльність особистості, спрямовану на вдосконалення її внутрішнього світу та оточуючого середовища за законами краси. До змісту мистецької творчості педагог включав, перш за все, творчість у сфері мистецтва, а також різноманітну діяльність людини з привнесенням у неї естетичних елементів, що сприяє естетичному самовдосконаленню та духовному розвитку особистості. Провідним естетико-педагогічним принципом та гаслом людського буття Я. Мамонтов обрав таку тезу: «Через пізнання прекрасного в мистецтві і житті – до прекрасного життя-мистецтва» [3, с. 303].

Таким чином, з антропологічної та аксіологічної точок зору, естетична культура є необхідною складовою становлення багатограних характеристик особистості, важливим чинником покращення духовного клімату людської цивілізації.

Вітчизняні фахівці доводять, що естетична культура – важлива складова духовного обличчя особистості. Від ступеня її розвитку в людині залежить його інтелігентність, творча спрямованість, стійкість відносин зі світом й іншими людьми. Без розвиненої здатності до естетичного відчуття, переживання, людство навряд чи змогло реалізувати себе в настільки різнобічно багатому і прекрасному світі «другої природи», тобто культурі. Від рівня естетичної культури особистості, суспільства, цивілізації, від їх здатності захищати, зберігати, розвивати і створювати красу залежать долі самої культури і прогрес людства. Естетична культура сприяє формуванню креативного, одухотвореного характеру буття, глибокого, багатогранного осягнення світу [4, с. 82].

У вузькому розумінні естетична культура – це обізнаність у галузі мистецтва, прагнення і здатність реалізувати на практиці свій художньо-естетичний потенціал для одержання власного неповторного результату творчої діяльності,

під яким розуміється певний обсяг культурно-історичних і художньо-естетичних знань; уміння та навички художньо-естетичного сприймання, аналізу та інтепретації творів мистецтва відповідно до авторського задуму, розуміння єдності форми та змісту тощо (І. Ревенко), готовність особистості до художньо-творчої реалізації, самостійного пізнання мистецтва, естетичної оцінки творів мистецтва (Л. Мосол) [5, с. 220].

Отже, науковці констатують, що найвищою умовою естетичного освоєння дійсності являється мистецтво як особлива форма художньої діяльності людини і чуттєво-образного сприйняття світу. Сам процес сприйняття мистецтва є складним пізнавальним актом під час якого твір мистецтва виступає не лише засобом пізнання навколишньої або історичної дійсності, а й об'єктом пізнання, самостійною художньою цінністю. Найбільш повне сприйняття прекрасного в мистецтві доступно лише всебічно і гармонійно розвиненій особистості, яка має сталі інтереси, смаки і духовні потреби. Крім формування вміння правильно розуміти і оцінювати твори мистецтва, вміння насолоджуватись ними, важливою задачею естетичної культури є розвиток практичних художніх вмінь і навичок в галузі мистецтва. Ця задача не може здійснюватися лише шляхом сприйняття творів мистецтва, необхідна особиста активність, безпосередня участь у певних видах художньої діяльності. Кожен із видів мистецтва здатен впливати на конкретну сторону духовного стану людини. При цьому емоційна реакція на літературний, живописний чи музичний твір буде різною. Музика являється мистецтвом, яке володіє найбільшою силою емоційного впливу на людину і тим самим слугує одним із найважливіших засобів формування ідейних переконань, моральних та естетичних ідеалів особистості. Своєю змістовністю музика здатна втілювати той чи інший ідейний задум, високі моральні закони [6, с. 204-205].

Загалом естетична культура є потужним засобом подолання домінування технократичного способу мислення притаманного людській цивілізації в останні десятиріччя – вона сприяє гуманізації життєвого простору як окремої людини, так і суспільства в цілому.

В цьому контексті фахівці стверджують, що естетична культура як одна з духовних цінностей особистості є особливо актуальною в наш час – час пошуку принципово нових ціннісних орієнтирів. Життя сучасної людини наповнене раціональною діяльністю, механізацією праці, комп'ютеризацією виробництва й побуту. Проте ці ж умови, що забезпечують фізичне існування людини, позбавляють її відчуття своєї неповторності та унікальності. Духовність сучасної людини орієнтує її на сферу розваг тобто відбувається об'єктивне задоволення духовних запитів без особистої участі у творчості або у співтворчості. Людина начебто живе духовно, але насправді її життя є лише імітацією духовності, що реалізується у царині псевдокультури, так званого "кічу" [7, с. 33].

Необхідно зазначити, що естетична культура як й культура взагалі має свою структуру. Основними структурними елементами естетичної культури, як і будь-якого іншого виду культури, є її суб'єкт (людина як активне начало), його діяльність, що здійснюється у певних формах, об'єктивні результати цієї діяльності та об'єкт (людина, на яку спрямована взаємодія) [8, с. 90]. Функціональність структурних елементів естетичної культури в першу чергу визначається активністю (дієвістю) суб'єкта, його здібностями, світоглядними орієнтирами, розвиненістю творчого начала тощо.

Структура естетичної культури характеризується цілісністю та динамізмом. Як зазначає А. Романова, крім статистичної цілісності, естетична культура володіє і діахронічною (історичною) цілісністю: вона єдина у своєму поступальному русі та розвивається в напрямі поглиблення своєї функціональної ефективності, а також тотальності (в смислі всеохоплення соціальних сфер і соціальних індивідів). Відповідно до усталених наукових поглядів естетична культура суспільства охоплює естетичні об'єкти та явища, все багатоманіття естетичних цінностей, естетичні знання про їх природу і функціонування; естетичну свідомість людей, їхню естетичну діяльність і відносини; естетично спрямовану поведінку і взаємовідносини людей на основі естетичних цінностей; естетичне виховання як спеціальний канал передавання наступним поколінням естетико-культурних засад, способів естетичного освоєння дійсності, шляхів формування естетичної свідомості і навичок естетичної діяльності. У свою чергу, естетична культура особи, з одного боку, є складовою естетичної культури суспільства, а з іншого – вирізняється неповторною індивідуальністю, яка поєднує риси загального та одиничного. За походженням естетична культура особи є результатом творчого освоєння людиною естетичних цінностей суспільства, а також способів діяльності, спрямованих на їхнє створення. Освоєння людиною всього багатства естетичних цінностей є способом формування нею своєї індивідуальності, універсальної здатності перетворювати світ за законами краси [9, с. 198].

Естетична культура особистості, як результат її духовно-творчого розвитку, корелюється з естетичною культурою суспільства й людства у цілому. Співвідношення естетичної культури суспільства та естетичної культури особистості визначається тією мірою засвоєння естетичних цінностей, якою володіє остання. Тому структуру естетичної культури складають:

– естетична свідомість, що відтворюється у розвитку почуттів, смаків, ідеалів, поглядів, переживань, потреб, суджень;

– естетичні моменти різних видів діяльності: у перетворюючій активності в мистецтві, праці, побуті, під час спілкування, у суспільному житті тощо;

– естетичне виховання у різноманітті сфер та засобів свого прояву [10, с. 174].

Розгорнуту характеристику вищезначених елементів структури естетичної культури

надає у своєму дослідженні Н. Кривошея. Зокрема вона зауважує, що у складі естетичної культури виділяються два великих поняття, які й складають структуру естетичної культури: естетична свідомість та естетична діяльність. Естетична свідомість – це сукупність ідей, теорій, поглядів, критеріїв художніх суджень, смаків, яка формується в процесі безпосереднього спілкування з соціальною дійсністю, природою, мистецтвом, послідовно вдосконалюється у процесі художньої освіти та виховання. У свою чергу, естетична свідомість має в своєму складі три взаємопов'язані рівні: естетичне чуття, естетичний смак, естетичний ідеал. У чуттєвій природі людини естетичному чуттю належить особливе місце, адже це найскладніше чуття, спираючись на яке людина орієнтується у світі прекрасного і потворного. Естетичне чуття – це складний синтез зовнішніх і внутрішніх чуттів. Зовнішні чуття – зір, слух, дотик, смак, нюх – мають неоднакове значення в житті людини. В процесі історичного розвитку «олюднюються» передусім чуття зору, слуху, дотику, а в чутті смаку і нюху переважає фізіологічний рівень. Естетичний смак зумовлений усім комплексом суспільних обставин, цілей і цінностей. Він не обмежується аналізом специфіки світосприймання конкретної особи. Смак варіативний, динамічний. Естетичний смак слід розглядати як єдність об'єктивного і суб'єктивного. У судженнях смаку відбиваються якості не тільки предмета, який ми сприймаємо, а і суб'єкта, що сприймає цей предмет. У ньому віддзеркалюються своєрідні почуття, інтелект, культура суб'єкта, його освіта, соціальна чи національна належність. Художньо-естетична діяльність – складова частина суспільної (теоретичної і практичної) діяльності. Будь-який вид діяльності має в собі естетичний аспект, який полягає у формуванні естетичного мотиву діяльності (поряд з іншими мотивами), у ставленні мети створення не лише практично значущого продукту, але й естетично виразного, емоційно привабливого; у виборі естетичних засобів та методів здійснення діяльності, у отриманні естетично цінного результату. Це діяльність за законами краси. Вона спрямована на виконання чи створення творів мистецтва або інших естетичних цінностей (у праці, навчанні, грі та ін.). Для естетично-художньої діяльності властиві естетичні мотиви (очікування задоволення від роботи); мета, спрямована на створення чи виконання прекрасного художнього твору; вибір творчих методів роботи, в яких проявилася б гра, сутнісних сил людини, отримання естетично значущого результату [11, с. 218-219].

Основою естетичної культури є знання у сфері мистецтва, архітектури, художньої творчості, народних ремесел, народних традицій, звичаїв тощо. Саме системні, всебічні знання дозволяють людині сформувати якісну естетичну оцінку щодо певного об'єкту, що є ознакою розвиненості естетичної культури.

На думку Ю. Деркача, естетична оцінка характеризує ступінь якісної досконалості предметного

світу, який виражається в певних кількісних зв'язках. Акцентуючи увагу на важливості навчання прекрасному, він виходить з того, що знання не бувають нейтральними: не завжди людина, що володіє міцними знаннями, застосує їх для добра. Знання набувають активної форми в боротьбі ідей, стають тією барикадою боїв, яка розділяє одвічно ворогуючі сторони – красу і добро, з одного боку, неподобство і зло – з іншого боку. Отже, не має рації той, хто протиставляє в педагогічній науці (і не лише в науці) утилітарність і красу, практицизм і естетику. Сьогодні в науковій літературі стає загальноприйнятою думка про те, що раціональному не повинно протиставлятися емоційне. Навпаки, їх єдність запалює вогонь творчості і краси. Лише за цієї умови істини в устах вчителя мають свою відмітну форму, забарвлену думкою і відчуттям. Вчитель трансформує наукову істину за допомогою багатого арсеналу естетичних і художніх засобів. Краса, що підноситься дітям на уроці, набуває конкретно чуттєвої форми, коли навчальний процес протікає в двох напрямках: у плані пізнання і в плані насолоди [12, с. 120-121].

Вочевидь, естетична культура є поєднанням інтелектуального та емоційного компонентів, національних й загальнолюдських цінностей.

У ХХ-ХХІ сторіччя естетична культура набула нових форм під впливом різноманітних філософських, культурно-мистецьких та літературно-художніх течій, представники яких запропонували власне бачення естетичного.

Зокрема, постмодернізм охоплює безліч течій і неостилів, проте за зовнішнім антагонізмом проступає певна спорідненість, що ґрунтується на універсальній духовності, притаманній всім історичним формам культури, в межах яких значно змінюються естетичні форми та взірці, що врешті знаходить своє віддзеркалення в категоріальному апараті науки: там, де та або інша стильова тенденція розкривається і теоретично усвідомлюється як загальна для багатьох (якщо не для всіх) видів мистецтв, вона набуває вже загальнотеоретичної категоріальної значущості. Іншими словами, вона починає усвідомлюватися вже в загальних категоріях естетики, формуючи нове парадигмальне поле. Естетичні категорії віддзеркалюють у своєму змісті культурні надбання певної епохи, тенденції розвитку всіх форм суспільної практики, що виявляється у постійному уточненні їх сутності та збільшенні об'єму явищ, що ними охоплюються, та в зв'язку з чим урізноманітнюється понятійна насиченість естетичного знання [13, с. 92].

Представники постмодернізму намагалися «осучаснити» класичну естетичну культуру, показати різноманітні грані естетичного, віднайти естетику у тому, що раніше вважалося потворним або штучним.

Так, постмодерністи вказують на принципову відмінність своєї естетики (наприклад, Бодрійяр і Джеймсон) та класичної естетики (з родоvodu Аристотеля). У класичній естетиці як філософії естетичного підставою слугувала образність,

наслідування реальності, ієрархія цінностей і людяність. Щодо постмодерністської естетики, то в її центрі перебуває об'єкт, а не суб'єкт, вона відмовляється від принципу калакогатії, на якому ґрунтується взаємодія суб'єкта з об'єктом і звертається до принципу іронії, яку Ортега-і-Гассет відзначає як новітність ідеї, що має, проте, усталене підґрунтя. Відомий філософ стверджує: «Звичайно, як ідея або теорія все це не так вже ново. На початку XIX століття група німецьких романтиків на чолі з Шлегелями проголосила Іронію вищою естетичною категорією – з причин, які співпадають з новою спрямованістю мистецтва. Обмежуватися відтворенням реальності, бездумно подвоюючи її не має сенсу. Місія мистецтва – створювати ірреальні горизонти. Щоб добитися цього, є тільки один спосіб – заперечувати нашу реальність, підноситись над нею. Бути художником – означає не приймати серйозно серйозних людей, якими є ми, коли не є художниками» [14, с. 63].

Вочевидь, уявлення про красу буття з часом змінюються та доповнюються, що впливає на характер та форми існування естетичної культури. Разом з тим, класичні зразки естетичного не втрачають своєї актуальності й слугують еталонами для подальших пошуків митців, науковців, літераторів тощо.

Варто зазначити, що у сучасному прагматичному й технократичному світі, який характеризується зниженням рівня духовності, естетична культура відіграє суттєву гуманістичну роль. Саме тому ми зосередимо увагу на **функціях естетичної культури**.

Базовими функціями естетичної культури є світоглядна, інформаційна, гуманістична, виховна, ціннісна, пізнавальна, відображувально-інформаційна тощо. Дані функції у науковій літературі конкретизуються та уточнюються в залежності від специфіки носіїв естетичної культури.

Н. Чернікова стверджує, що в контексті підготовки майбутнього педагога естетична культура виконує ряд функцій: пізнавальну (пізнання світу прекрасного), трансляційну (збереження і передача культури), нормативну (оволодіння нормами естетичної поведінки), аксіологічну (сприйняття культури як цінності), семіотичну (оволодіння специфічною мовою культури), гедоністичну (потреба в насолоді) [15].

На переконання фахівців, до функцій естетичної культури працівників національної поліції України можна віднести: ціннісно-орієнтаційну, інформаційно-змістову, організаційно-діяльницьку та креативно-пошукову [16, с. 169].

У свою чергу, до основних функцій естетичної культури юриста належать:

– культура мови – це сучасна українська літературна мова, вільне володіння юридичною термінологією, відсутність слів-паразитів, чистота мови, уміння правильно вибирати тон розмови;

– культура зовнішнього вигляду – це вміння добирати одяг, зачіску, прикраси, відповідно до віку, посади, часу. Для юристів характерні офіційність і

стриманість в одязі, відсутність екстравагантності, тому що посада носить державно-офіційний характер;

– культура організації робочого місця – це створення естетичної обстановки діяльності юриста, комфортності. Юрист повинен орієнтуватися на відвідувачів, тому його робоче місце не повинно відвертати увагу;

– культура оформлення юридичних документів – відсутність технічних, структурних порушень, організаційних і пунктуаційних помилок, нерозбірливого рукописного тексту, неохайність складання документів тощо [17, с. 11-13].

Низка дослідників обґрунтовують функціональне призначення естетичної культури через конкретизацію функцій мистецтва як базової форми естетичного. Так І. Котенєва у своїй науковій праці узагальнила низку точок зору на цю проблематику. Зокрема, Ю. Борєв, виходячи з поліфункціональності мистецтва, указує на такі його функції, як: суспільно-перетворююча (мистецтво як діяльність); пізнавально-евристична (мистецтво як знання й освіта); художньо-концептуальна (мистецтво як аналіз стану світу); функція передбачення (мистецтво як пророцтво); інформаційна й комунікативна (мистецтво як повідомлення й спілкування); виховна (мистецтво як катарсис; формування цілісної особистості); естетична (мистецтво як нормування творчого духу й ціннісних орієнтацій); гедоністична (мистецтво як насолода). Системостворюючим фактором, на думку автора, виступає функція соціалізації особистості й ствердження її самоцінності. За концепцією М. Кагана, соціальні функції мистецтва є складно організованою, багаторівневою, динамічною системою, у якій діють координаційні й субординаційні зв'язки. Соціально-організаційна функція характеризується як базова ланка всієї системи. В загальному вигляді в систему функцій входять: духовне піднесення людини; індивідуалізація соціуму; соціалізація індивідуума; естетичне оформлення колективних дій; “код” у спілкуванні культур; самосвідомість культури; естетичне вдосконалювання природного середовища, людського тіла; саморозвиток мистецтва. У свою чергу Ю. Лукін аналізує функції мистецтва як підсистеми художньої культури, що задовольняє різноманіття людських потреб і втілює багатство проявів людської життєдіяльності. Бажано уникнути абсолютизації ролі однієї із функцій, автор не виділяє головної, наполягає на тому, що сила мистецтва – в одночасному, цілісному впливі на людину. Мистецтво характеризується наступними функціями: пізнавальна, соціальна, ціннісно-орієнтаційна, соціально-організуюча, семіотична (збереження й передача в системах знаків і символів художніх цінностей), комунікативна, гедоністична, видовищна (розвага, гра, відпочинок) і естетична (формування художньо-творчих здібностей у результаті спілкування з мистецтвом). Натомість, Л. Столович виводить свою систему функцій на основі виділення різних аспектів мистецтва. При цьому він вважає, що жодна

функція мистецтва сама по собі, поза зв'язком з іншими не може бути правильно осмислена у своїй соціальній спрямованості. Завдяки таким аспектам мистецтва, як інформаційний, психологічний й оцінний, здійснюється пізнавально-оцінна функція. Соціальний, творчий і знаковий аспекти обумовлюють комунікативну функцію мистецтва. Психологічний, гедоністичний і творчий аспекти визначають функцію, яку можна назвати творчо-виховною – пробудження в людині творчих потенцій, у тому числі художньо-естетичних [18, с. 84].

Функції естетичної культури знаходять своє логічне продовження у функціях естетичного виховання. До основних функцій естетичного виховання науковці відносять: естетичну, інформативно-пізнавальну, світоглядно-виховну, духовно-творчу, аксіологічну, евристичну, соціально-орієнтаційну, комунікативну, регулятивну, сугестивну, гедоністичну, релаксаційно-терапевтичну, компенсаторну. На відміну від традиційного домінування в освітньо-виховній системі інформативно-пізнавальної функції доцільно виділити і посилити в педагогічній практиці духовно-творчу функцію, яка тісно пов'язана з світоглядно-виховною [19, с. 145].

Шляхом реалізації функцій естетичної культури формуються й розвиваються у суспільстві естетичні відносини. Як зауважують науковці, естетичні відносини – це основоположне поняття естетики, яке поєднує у собі всі елементи суспільної свідомості: естетичне сприйняття, переживання, почуття, смак, ідеал тощо. Останні формуються, проявляються, і знаходять свою естетичність лише у процесі естетичного відношення і можуть бути правильно зрозумілими й охарактеризованими більш чітко і повно лише у взаємодії, як складові елементи єдиного цілого [20, с. 41]. Безсумнівно функції естетичної культури можна вважати реалізованими, якщо людина навчилася бачити красу буття, створювати її у навколишньому середовищі за допомогою різноманітних засобів.

У підсумку функції естетичної культури мають сприяти формуванню особистості, яка здатна розрізняти красу та потворність у різних проявах людської життєдіяльності, орієнтуватись у своїх вчинках на естетичні принципи та норми.

На нашу думку, функціональне призначення естетичної культури чітко сформулював відомий науковець М. Каган, який стверджував: «Естетична культура розкриває ступінь прояву естетичного начала, творчості за законами краси у всіх сферах людської діяльності, ступінь підготовленості соціального суб'єкта до реалізації такої діяльності. Тому естетична культура особистості є інтегральним поняттям, яке охоплює і якісно характеризує всі сфери її свідомості (емоційну, психічну, вольову, інтелектуальну), всі види її життєдіяльності, всі засоби її саморозкриття: вона проявляється і в тому, як людина мислить, і в тому, що обирає, і в тому, що вміє, як що-небудь робить, і в тому, яка вона сама» [21, с. 36].

Отже, людина з розвинутою естетичною культурою зможе побачити прекрасне у всій

багатоманітності його форм та творчо долучитися до процесу естетизації буття, збереженню естетично привабливих об'єктів у навколишньому середовищі.

Разом з тим, сучасна масова культура не сприяє розвитку естетичної культури, повноцінній реалізації її функцій та завдань.

Науковці доводять, що у сучасних соціокультурних та цивілізаційних умовах, не зважаючи на різноманіття інформаційно-знакової, іміджевої, брендової продукції, насправді не відбувається естетизація життєвого простору людини на засадах високої естетики і гармонійного розуміння прекрасного. Скоріше, спостерігається нівеляція загальних законів краси на догоду певним комерційно-масовим потребам в споживанні інформаційних образів. Це, безумовно, веде до зниження естетичної вихованості особистості, до збіднення її світоглядно-аксіологічного простору [22, с. 68].

Таким чином, функції естетичної культури становлять собою єдиний комплекс методів та засобів утвердження прекрасного у бутті людини та суспільства.

В якості висновку проведеного дослідження зауважимо, що філософський дискурс щодо поняття «культура» є поліпарадигмальним та різновекторним. Так, у науковій літературі є такі підходи до розуміння сутнісних характеристик та природи культури: аксіологічний, структуралістський, семантичний, гуманістичний, семантичний, діяльнісний.

Орієнтуючись на певну методологію трактування культури, фахівці наводять низку визначень даного феномена: культура як система символів, що забезпечує взаєморозуміння між людьми у суспільстві; культура як сукупність результатів – матеріальних і духовних – людської діяльності; культура як специфічне поєднання цінностей, зразків поведінки, еталонів діяльності; культура як духовне виробництво; культура як накопичення технологій людської діяльності.

Культура як соціальний феномен є структурованою й складається з таких елементів – форми, рівні, носії, функції. Так, за рівнями фахівці виокремлюють масову, елітарну та народну культуру. За формами культура поділяється на правову, етичну, естетичну, політичну, духовну тощо. Носіями культури є окремі індивіди, соціальні групи, суспільство у цілому та людська цивілізація як така. Базовими функціями культури є світоглядна, пізнавальна, акумулятивна, виховна, ціннісно-орієнтаційна та ін.

Різновидом загальної культури людства є естетична культура, яка складається з естетичної свідомості, естетичного виховання та естетичної діяльності. Естетична культура – це рівень, показник здатності соціального суб'єкта (окремої людини, групи, етносу, суспільства) ціннісно сприймати, духовно-чуттєво переживати й осмислювати дійсність.

Функції естетичної культури до певної міри повторюють функціональне призначення

культури як такої. Разом з тим, специфіка функцій естетичної культури яскраво проявляється в залежності від характеристик її носія, історичних умов та характеру суспільних відносин. На нашу думку, до основних функцій естетичної культури варто віднести гуманістичну, творчу, інтегративну, світоглядну, ціннісну, виховну.

Список використаних джерел

1. Мокляк Л. І. Соціокультурні функції естетичної культури в умовах трансформації сучасного українського суспільства / Л. І. Мокляк // Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія. — 2012. — Том 16, № 2. — С. 92-96.
2. Рашидова Н. М. Роль естетичної культури у формуванні особистості / Н. М. Рашидова // Духовність особистості: методологія, теорія і практика. — 2017. — Вип. 2. — С. 232-238.
3. Пелешок Ю. Проблема формування «естетичної культури» особистості дитини засобами мистецтва у творчій спадщині Якова Андрійовича Мамонтова (1888–1940) / Ю. Пелешок // Психолого-педагогічні проблеми сільської школи. — 2012. — № 42(1). — С. 301-305.
4. Морфологія культури: тезаурус / [за ред. проф. В. О. Лозового]. — Х.: Право, 2007. — 384 с.
5. Шевченко Ю. Гармонізація естетичної культури майбутніх учителів початкових класів / Ю. Шевченко // Науковий вісник Мелітопольського державного педагогічного університету. Сер.: Педагогіка. — 2014. — № 2. — С. 218-222.
6. Зайцева О. Урок музики як основний засіб формування естетичної культури учнів основної школи / О. Зайцева // Проблеми підготовки сучасного вчителя. — 2012. — № 6(2). — С. 203-208.
7. Личковах В. Принципи (пост)модерного мистецтва / В. Личковах // Мандрівець. — Тернопіль, 1999. — № 3. — С. 31-33.
8. Юркевич П. Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник. — 3-тє вид. — К.: Український світ, 2001. — 756 с.
9. Романова А. С. Духовно-естетичний аспект професійного буття юриста: інтелектуальне та сенсильне осмислення / А. С. Романова // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Юридичні науки. — 2015. — № 827. — С. 193-199.
10. Естетика: навч. посібник / М.П. Колесінков, О.В. Колеснікова, В.О. Лозовой та ін.; За ред. В.О. Лозового. — К.: Юрінком Інтер, 2007. — 208 с.
11. Кривошея Н. Розвиток музично-естетичної культури старших дошкільників засобами музичної Казки / Н. Кривошея // Психолого-педагогічні проблеми сільської школи. — 2014. — Випуск 48. — С. 217-222.
12. Деркач Ю. Методологічні аспекти естетичного виховання студентів у навчально-виховному середовищі педагогічного коледжу / Ю. Деркач // Молодь і ринок. — 2012. — № 11. — С. 120-124.
13. Яковенко М. Л. Трансформації естетичного в традиції постмодернізму / М. Л. Яковенко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. — 2012. — Вип. 49. — С. 88-95.
14. Ортега-и-Гассет, Х. Дегуманізація искусства. Бесхребетная Испания: [сб.: пер. с исп.] / Хосе Ортега-и-Гассет. — М.: АСТ: АСТ Москва, 2008. — 189 с.
15. Черникова Н.В. Формирование эстетической культуры студентов в педагогическом вузе: метод. рекомендации / Н.В. Черникова. — Минск : ИВЦ Минфина, 2010. — 38 с.
16. Мирошникова М. Сутність та функції естетичної культури офіцерів національної поліції України / М. Мирошникова // Молодь і ринок. — 2018. — № 1. — С. 164-171.
17. Шумейко О. А. Естетичне виховання та естетична культура в системі духовного розвитку студентів / О. А.

Шумейко // Соціально-гуманітарні вектори педагогіки вищої школи. — Харків. — 2014. — 312 с.

18. Котенєва І. С. Естетичне в природі як засіб формування естетико-екологічної культури особистості / І. С. Котенєва // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія : Педагогіка. Соціальна робота. — 2015. — Вип. 37. — С. 83-86.

19. Переверзева Я. Естетичне виховання в сучасній школі [Електронний ресурс] / Я. Переверзева // Наука. Освіта. Молодь. — С. 144-145. — Режим доступу: https://library.udpu.edu.ua/library_files/stud_konferenzia/2014/57.pdf

20. Кутузова Г. І. Естетичне виховання як засіб творення естетичної культури студентської молоді / Г. І. // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. — 2011. — № 24. — С. 40-44.

21. Каган М. Філософія культури / М. Каган. — СПб. : ТООТК Петрополис, 1996. — 416 с.

22. Чубарева О. О. Естетичне в житті сучасного суспільства і людини / О. О. Чубарева // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. — 2016. — Вип. 65. — С. 67-75.

References

1. Moklyak L.I. Sociocultural functions of aesthetic culture in the conditions of transformation of modern Ukrainian society / L.I. Moklyak // Bulletin of the National Academy of Sciences. Series: Philosophy. Cultural Studies. - 2012. - Volume 16, No. 2. - P. 92-96.
2. Rashidova N.M. The role of aesthetic culture in the formation of personality / NM Rashidov // Spirituality of personality: methodology, theory and practice. - 2017. - Vip. 2, pp. 232-238.
3. Peleshok Y. The problem of formation of «aesthetic culture» of the personality of the child by the means of art in the creative heritage of Yakov Mamontov (1888-1940) / Yu. Peleshok // Psychological and pedagogical problems of the rural school. - 2012. - № 42 (1). - P. 301-305.
4. Morphology of culture: thesaurus / [ed. prof. V.O. Lozovoi]. - X. : Law, 2007. - 384 sec.
5. Shevchenko Yu. Harmonization of aesthetic culture of future primary school teachers / Yu. Shevchenko // Scientific Bulletin of the Melitopol State Pedagogical University. Ser: Pedagogy. - 2014. - № 2. - P. 218-222.
6. Zaitseva O. Music lesson as the main means of forming the aesthetic culture of primary school students / O. Zaitseva // Problems of modern teacher preparation. - 2012. - № 6 (2). - P. 203-208.
7. Lichkovakh V. Principles (post) of modern art / V. Lichkovakh // Mandrivets. - Ternopil, 1999. - № 3. - P. 31-33.
8. Jurkevich P. History of the philosophy of law. Philosophy of Law. Philosophical Diary. - 3rd view. - K. : Ukrainian World, 2001. - 756 p.
9. A.S. Romanova The spiritual and aesthetic aspect of a lawyer's professional life: intelligent and sensible understanding / A.S. Romanova // Bulletin of the National university «Lviv Polytechnic». Law. - 2015. - № 827. - P. 193-199.
10. Aesthetics: teach. manual / M.P. Kolesinkov, OV Kolesnikova, V.O. Lozovoy, etc. ; Edited V.O. Of the vine. - K. : Yurinkom Inter, 2007. - 208 p.
11. Krivosheya N. Development of musical-aesthetic culture of senior preschoolers by means of musical Tales / N. Krivosheya // Psychological and pedagogical problems of rural school. - 2014 - Issue 48. - P. 217-222.
12. Derkach Y. Methodological aspects of aesthetic education of students in the educational environment of the pedagogical college / Y. Derkach // Youth and the market. - 2012. - № 11. - P. 120-124.
13. Yakovenko M.L. Transformations of the aesthetic in the tradition of postmodernism / ML Yakovenko // Humanities Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy. - 2012. - Vip. 49. P. 88-95.

14. Ortega-i-Gasset, H. Dehumanization of Art. Invertebrate Spain: [Sat: trans. with ex.] / Jose Ortega – and – Gasset. - Moscow: AST: AST Moscow, 2008. - 189 p.
15. Chernikova N. V. Formation of students' aesthetic culture in a pedagogical institution: a method. recommendations / N.V. Chernikov. - Minsk: IFC Finance Ministry, 2010. - 38 p.
16. Miroshnikov M. The essence and functions of the aesthetic culture of officers of the national police of Ukraine / M. Miroshnikov // Youth and the market. - 2018. - № 1. - P. 164-171.
17. Shumeiko OA Aesthetic education and aesthetic culture in the system of spiritual development of students / OA Shumeiko // Socio-humanitarian vectors of pedagogy of higher education. - Kharkiv. - 2014 - 312 p.
18. Koteneva IS Aesthetic in nature as a means of formation of aesthetic and ecological culture of personality / IS Koteneva // Scientific Bulletin of Uzhgorod National University. Series: Pedagogy. Social work. - 2015. - Vip. 37. P. 83-86.
19. Pereverzev Ya. Aesthetic education in the modern school [Electronic resource] / Ya. Pereverzev // Science. Education. Young. - pp. 144-145. - Access mode: https://library.udpu.edu.ua/library_files/stud_konferenzia/2014/57.pdf
20. Kutuzov GI Aesthetic education as a means of creating aesthetic culture of student youth / GI // Scientific Bulletin of the Volyn National University named after Lesya Ukrainka. - 2011. - № 24. - P. 40-44.
21. Kagan M. Philosophy of Culture / M. Kagan. - St. Petersburg. : Petropolis LLP, 1996. - 416 p.
22. Chubareva OO Aesthetic in the life of modern society and man / OO Chubareva // Humanities Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy. - 2016. - VIP. 65. - P. 67-75.

УДК 373.2

**КОНСОЛІДУЮЧА ФУНКЦІЯ ДЕМОКРАТІЇ
В СИСТЕМІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ АКСІОЛОГІЇ****THE CONSOLIDATING FUNCTION
OF DEMOCRACY IN THE SYSTEM
OF EUROPEAN AXIOLOGY****Рябека Є. О.,**здобувач, Національний педагогічний
університет імені М. П. Драгоманова
(Київ, Україна), e-mail: tanya-art@ukr.net
ORCID: 0000-0002-9812-0574**Rebeca Ye. O.,**Applicant, M. P. Dragomanov National
Pedagogical University (Kyiv, Ukraine),
e-mail: tanya-art@ukr.net
ORCID: 0000-0002-9812-0574

Досліджується місце і роль демократії а системі європейських цінностей; автор виокремлює її консолідаційну сутність, підкреслює, що саме вона забезпечує її особливе (пріоритетне) місце «демократії» в системі європейських цінностей. Демократія цементує всі інші цінності в одну систему, яка вирізняє Європу від культур та політичних систем інших континентів. Статус демократії в Європі такий, як і в США (див.: А. Токвіль. «Демократія в Америці»). Одночасно Європейська демократія збагачена досвідом об'єднаних процесів, що здійснювалися на континенті після Другої світової війни (Хельсінкські домовленості, ЄС, Лісабонські протоколи тощо). В наші дні консолідаційна місія демократії зростає. Зупинимось на розгляді цього питання більш детально.

Ключові слова: людина, культура, цінності, демократія.

The place and role of democracy in the system of European values are explored; the author emphasizes her consolidation nature, emphasizes that it provides her with a special (priority) place of "democracy" in the system of European values. Democracy cements all other values into a single system that distinguishes Europe from the cultures and political systems of other continents. The status of democracy in Europe is the same as in the USA (see: A. Tocqueville. "Democracy in America"). At the same time, European democracy is enriched by the experience of the post-World War II unification processes (the Helsinki Accords, the EU, the Lisbon Protocols, etc.). Today, the consolidation mission of democracy is growing. Let us consider this issue in more detail.

Keywords: man, culture, values, democracy.

Демократія не може розглядатися у відриві від певного переліку цінностей, що є не просто аксіологічними атрибутами, але іманентно-феноменологічними елементами її структури. На питання про те, чи може демократія консолідувати різні соціуми, послуговуючись певними наборами ціннісно-світоглядних орієнтирів, польський дослідник Адам Пржеворський відповідає наступним чином: «Сучасна демократія це не просто право кожного подати свій голос у вирішенні певного соціального питання. Майже всі нормативні визначення політичної, соціальної, економічної демократичності включають певний набір цінностей: репрезентативність, підзвітність, рівність, участь, справедливість, гідність, раціональність, безпека, свобода і так далі. Список відкритий і може з часом поповнюватися. Навіть якщо політична система включає елемент виборності, але не містить перелік цінностей, вона не є демократичною. Демократія обов'язково є багатомірною ціннісною системою, навіть

якщо це не визначається нормативно. А втілення цінностей є головним емпіричним завданням і результатом демократії» [1, р. 24]. В цьому плані, показовою є нещодавня і теперішня історія багатьох пострадянських республік, в тому числі й України. На початку 90-х років ми отримали безпрецедентний шанс на свободу і демократію. Але виявилось, що вільна преса і достатньо чесні виборчі процедури є далеко недостатніми умовами для встановлення демократії, яка є неможливою без консолідуючого аксіологічного фундаменту. Колишні народи СРСР, що мали потужний імпульс до свободи і народовладдя, виявилися неготовими зі світоглядної точки зору консолідуватися навколо певного набору демократичних цінностей. Через це наш державний і суспільний устрій почав швидко скочуватись до бюрократично-авторитарної моделі. В цьому розділі ми наголошуватимемо на тому, що тільки ціннісна консолідація та злагода навколо ключових світоглядних патернів дозволила європейцям досягти високих зразків демократичного врядування.

При цьому ми будемо виходити з концептуально-теоретичного принципу, що полягає у визнанні соціальної природу будь-яких ціннісних систем. Тобто наголошується на тому, що соціум здатен до самовтворення, самовідтворення та саморозвитку виключно на основі стійкої та прогресивної аксіологічної системи. «Ураховуючи всю сукупність чинників, що розкривають природу цінностей, їх структуру та взаємозв'язки, місце в предметній або соціальній діяльності людини, особистості, ціннісно-орієнтаційній структурі суспільства, сучасні дослідники наполягають на тому, що основу буття сьогоденного суспільства в національному, міжнародному глобальному вимірі визначають не окремі цінності, а їх система з огляду на функції, які виконують цінності на соціальному рівні (серед основних функцій, фундаментальна – інтеграція соціуму, підтримка його цілісності та стабільності» [2, с. 24]. Саме ціннісна консолідація робить будь-який, навіть недемократичний соціум, цілісним та продуктивно орієнтованим. Що ж до демократичних суспільств, в яких припускається плюралізм думок, тверджень, соціальних орієнтирів, для них особливе консолідує значення має раціонально та системно вибудований аксіологічний фундамент. Цікаво, що такою основою стала саме європейська культурна матриця, яка протягом останніх 2-3-х тисячоліть пережила багато соціальних, державних (далеко не тільки демократичних), культурних, ціннісних трансформацій. Зрештою, історія, що розпочалася ще в античності, призвела до формування у ХХ столітті певних основоположних екзистенцій сучасної європейської аксіології, без яких неможливе як теоретичне пояснення так і практичне втілення демократії як ідеї та соціально-політичної, державно-управлінської практики. На фундаментальному концептуальному аналізі таких екзистенцій і варто зупинитися в першу чергу для вирішення теоретичних завдань, що постають у нашому дослідженні.

Першою і найважливішою, з нашої точки зору, аксіологічною ознакою демократичності є її універсальність. Вона розглядається як ідеал людських взаємостосунків на найрізноматнітніших рівнях (міжіндивідуальному, груповому, колективному, громадському, суспільному, державному, глобально-людському). Цінність взаємоповаги, шанобливого ставлення до думки іншого, емпатичного ставлення до собі подібного, миролюбства, толерантності є незаперечним здобутком людської цивілізації в цілому. Коли говоримо про європейські цінності маємо на увазі їх глобальний контекст, адже вони визнані загальнолюдськими, універсальними. «Демократія не передбачає нав'язування певної ідеології, жорсткої моральної матриці. Але вона не є ціннісно-нейтральною. Вона закликає до втілення і втілює в реальності так звані універсальні цінності, які ще можна назвати «цінностями доброго життя». Тобто універсальна демократія є іманентно ціннісною, моральнісною, а в її основі лежать загальнолюдські прагнення до рівності прав від народження, до людської гідності і взаємоповаги» [3, р. 83–84]. Саме в такій аксіологічній матриці і відбувається розвій ціннісних екзистенцій, що визначають європейський спосіб життя, мислення, взаємоторчості, що в основі своєї є демократичним. Будь-який вихід за межі ціннісної взаємоповаги людської гідності в надтолерантній Європі викликає неприйняття та гострий супротив.

Саме в цьому і полягає консолідаційна функція демократичної аксіологічності. Її моральна сила в тому, що люди готові ставати на захист цінностей, що сформували їх спосіб життя. Для європейців цінності не пустий звук. Вони є основою будь-якої домовленості та спільної діяльності. У Консолідованій версії Договору про Європейський союз, що ґрунтується на Лісабонському договорі 2007 року, стаття 3 першого розділу чітко проголошує: «Мета Союзу – підтримувати мир, свої цінності та добробут своїх народів» [4, с. 17]. Тобто цінності – це щось фундаментальне, саме собою зрозуміле і таке, що вимагає системної, постійної, щоденної підтримки на всіх рівнях індивідуальної та соціальної життєдіяльності. Цінність європейської демократії полягає в тому, що вона є незаперечною та невід'ємною екзистенцією людського існування як в персоналістському, так і в соціальному звучанні. Кожен європейець окремо і вся спільнота в цілому щоденно перебувають на захисті аксіологічно-екзистенціального фундаменту власного життя.

При цьому такі цінності, розуміння яких зароджувалося та оформлювалося в надрах європейської філософії, етики, сьогодні є не лише уможливленими формулюваннями, але й конкретними юридичними категоріями. Так, в преамбулі того ж документу читаємо: «отримуючи натхнення від культурного, релігійного та гуманістичного спадку Європи, з якого розвинулися загальні цінності непорушності та невідчужуваності прав особистості, свобода, демократія, рівність та верховенство права; пам'ятаючи про історичну

вагу подолання поділу європейського континенту та про потребу створити міцні підвалини для розбудови майбутньої Європи; підтверджуючи свою відданість принципам свободи, демократії, верховенства права, поваги до прав людини та основоположних свобод» [там же, [4, с. 15]. Отже, підкреслимо ще раз – демократія, свобода, рівність, верховенство права, гідність, взаємоповага, миролюбство, терпимість – це не просто філософські категорії, цікаві лише професорам у університетах. Перелічені цінності є повсякденною практикою людських, соціальних, юридичних, економічних, політичних взаємовідносин та стосунків в рамках так званого європейського простору.

При цьому варто зазначити, що саме по собі визнання такого аксіологічного фундаменту не є запорукою його втілення в суспільній практиці. В багатьох регіонах світу (зокрема і в нашій країні) на декларативному рівні визнається необхідність впровадження таких загальнолюдських аксіологічних орієнтирів і постулатів. Але коли доходить до практики, вони деградує та знецінюються. Мабуть, тут відіграє велике значення той довгий історичний шлях, що пройшла саме європейська аксіологія. Як відзначає Ханс Йонас: «Цінності виникають в процесі формування самості та в досвіді самотрансценденції» [5, с. 9]. Тобто цінності є ознакою, процедурою і результатом становлення певною цілісністю, в нашому випадку – сім'ї європейських народів. Консолідаційна функція демократії не може бути нав'язана ззовні соціуму, що не має відповідного світоглядно-ціннісного фундаменту. «Цінності як такі є регулятивною та обмеженою за сутністю культурно-історичною об'єкцією суб'єкта відносно сенсу людського буття. В межах критичної місії філософії, цінності можуть і мають бути осмисленими не як форми відображення буття, але як його релятивні символічні репрезентації» [6, с. 29]. Іншими словами, європейці не просто користуються певним набором ціннісних орієнтирів для розбудови демократичного соціуму з високим рівнем добробуту. Такий аксіологічний комплекс є втіленням прагнень десятиків і сотень поколінь, вилаштуваних в строку та й суперечливу плетіння європейської історії. Європейські цінності є породженням багатьох світоглядів (античного, християнського, ренесансного, просвітницького, сциєнтистського, модерністського та ін.), які часто суперечили один одному. Але європейці завжди відкидали аксіологічну заскоружліть та догматизм, що й дозволило зрештою стати найпрогресивнішим культурно-цивілізаційним осередком всього світу. Європа відмінна своєю різноманітністю, консолідованою на основі демократичної аксіологічності, що й робить її унікальним культурно-цивілізаційним феноменом, на який орієнтуються інші суб'єкти світового розвитку. Хтось успішніше (США, Канада, Австралія та ін.), а хтось і без особливих здобутків.

В контексті аналізу основних екзистенцій сучасної європейської аксіології не можна не

зупинитися на співвідношенні індивідуального, особистісного і соціального, громадського, загальноєвропейського. Людська особистість і права окремої людини є незаперечною цінністю в Європі, на чому вибудовується вся континентальна культура. В той же час, в кожній європейській країні та в ЄС в цілому створюється такий правовий, громадський, суспільний, державний режим, де індивідуальна самореалізація не зашкоджує, а навпаки – сприяє розвитку загальної цілісності. Людина, не будучи «гвинтиком системи», творчо працює на стабільне функціонування і прогрес останньої. «Гуманістична культура, що проголосувала цінності самовираження особистості, впливає на всі сфери життя, допомагає трансформувати сексуальні норми, гендерні ролі, сімейні цінності, релігійність, трудові мотивації, ставлення людини до природи і навколишнього середовища, їх громадської активності та політичної участі. Але зростання значення автономно-персонального вибору не означає індивідуалізації. Окремі особистісні рішення вибудовуються в єдину неієрархічну ціннісну цілісність завдяки таким демократичним принципам як консенсусність та толерантність» [7, р. 3 – 4]. Отже, консолідуюча функція демократії проявляється на всіх рівнях (від індивідуального до глобального). І така її здатність зумовлена її внутрішнім аксіологічним каркасом, який заснований не на жорстких обмеженнях чи постулатах, а на вмінні знаходження гнучкого консенсусу та толерантного сприйняття іншої точки зору. З точки зору авторитарної моралі, це видається слабкістю, але в системі демократичної аксіології здатність йти на компроміси є найбільшим досягненням, що дозволяє такій системі бути стійкою до найпотужніших викликів та потрясень.

Також в рамках вивчення основних екзистенцій сучасної європейської аксіології важливо звернутися до фундаментальних категорій та формулювань, які значимо та усвідомлено сприймаються більшістю громадян країн ЄС. Для визначення ставлення людей до консолідуючих демократичних цінностей на загальноєвропейському рівні регулярно проводяться науково-соціологічні опитування, здійснюється аналіз міцності світоглядно-аксіологічного каркасу, на якому тримається вся будівля Єдиної Європи. Спираючись на низку соціологічних досліджень, що регулярно проводяться в країнах ЄС, українська авторка Юлія Щербакова формулює «змістовний каркас спільних для держав-учасниць ЄС цінностей». Визначено, що загальноєвропейськими цінностями на думку самих європейців (27 ДУ ЄС) є: «мир» (45%), «права людини» (42%) та «повага до людського життя» (41%), «демократія» (27%), «законність» та «свободу особистості» (21% в обох випадках), «рівноправність» (19%) та «толерантність» (16%), «солідарність» (13%), «самореалізація» (11%), «повага до інших» (9%), «релігія» (7%). Серед майбутніх цінностей-цілей Європейського Союзу європейці зазначають:

«боротьбу з ростом цін»; «підтримання порядку в країні»; «надання людям можливості більше впливати на рішення урядів»; «захист свободи слова». Визначено також три цінності, які на думку європейців найкраще представляють ЄС – «права людини», «мир», «демократія» [8, с. 15]. Детальніше розшифровуючи останню «трійцю» фундаментальних світоглядно-аксіологічних орієнтирів європейців, підкреслимо, що права людини включають право на захист власної гідності, своєї точки зору, життя, здоров'я та ін.; мир обов'язково передбачає толерантність, компромісність, консенсусність, запобігання радикальним ідеологічним та релігійним проявам; демократія ж консолідує всі європейські цінності загалом, перестаючи бути звичайним народовладдям, але перетворюючись на аксіологічний фундамент останнього. Вільні вибори і влада більшості залишаються лише окремим, самозрозумілим інструментом демократії. Вона ж перетворилася на світоглядно-ціннісний каркас буття, саморозуміння і саморозвитку загальноєвропейської цивілізації, культури, політико-економічної спільності.

Підсумовуючи концептуально-теоретичний аналіз базових екзистенцій сучасної європейської аксіології в контексті консолідуючої функції демократії, необхідно підкреслити системно-визначальне значення взаємозалежності всіх без виключення ціннісних патернів. Немає загального блага без дотримання права кожної окремої людини. Так само індивідуальні права не будуть захищені без збалансованого демократичного облаштування управління колективом, громадою, соціумом, державою. Звідси фундамент європейської аксіології починає вибудовуватися з категорій прав людини, її гідності та самоцінності, а світоглядно-ціннісна будівля європейської цивілізації продовжується у беззаперечному ствердженні солідарної відповідальності, на основі якої працює правова держава. «Основою європейського образу людини та розуміння цінностей є визнання гідності людини, а також право кожної особистості на свободу, що реалізується через індивідуальну та солідарну відповідальність. Свобода кожної окремої особистості забезпечується правом, а право при цьому захищає особисту гідність людини. Таким чином, принцип правової держави – велика цінність. Основою демократії і прав людини визнано толерантність як одну із європейських цінностей» [9, с. 39]. Отже, всі перераховані аксіологічні феномени складаються в нерозривну цілісність і не можуть діяти чи розглядатися окремо. Вони дійсно консолідовані, максимально взаємоінтегровані. І таке взаємопроникнення, з нашої точки зору, відбувається саме на основі демократії як соціальної, громадської, міжособистісної та державно-управлінської практики.

Зрештою, весь комплекс названих нами ціннісних категорій і формулювань, знайшов своє чітке юридично-правове закріплення в багатьох національних та загальноєвропейських

документах. Наприклад, «основоположні принципи європейської інтеграції, які називаємо європейськими цінностями, чітко зазначені в Хартії фундаментальних прав Європейського Союзу, яку було прийнято 7 грудня 2000 року (м. Ніцца). У Хартії серед фундаментальних прав людини першу позицію посідає людська гідність, точніше повага гідності. Серед інших прав зазначені такі: свобода, демократія, рівність, правова держава, солідарність, а також дотримання прав людини» [10, с. 628]. Таким чином, можна говорити про багаторівневість та складноструктурну цілісність сучасної європейської аксіології в усьому різноманітті її фундаментальних екзистенцій. Такі аксіологічні базисні категорії, як гідність, свобода, рівність, солідарність, права людини, відповідальність, миролюбство, толерантність, консенсусність та інші, ефективно діють через те, що завдяки феномену демократії вони консолідовані на індивідуально-особистісному, колективно-громадському, управлінсько-державницькому та загальноєвропейському рівні сприйняття як філософсько-етичних, світоглядно-ціннісних та юридично-правових орієнтирів, правил та норм.

Список використаних джерел

1. Przeworski A. Minimalist conception of democracy: a defense / Adam Przeworski // *Democracy's Value* / Edited by Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – P. 23–56.
2. Горбатюк С.Є. Теорія цінностей як методологічна основа аксіології соціогуманітарної безпеки / С.Є. Горбатюк // *Вісник НАДУ при Президентіві України. Сер. «Державне управління»*. – 2016. – №4. – С. 20–30.
3. Ali Khan L. A Theory of Universal Democracy: Beyond the End of History / L. Ali Khan. – London / New York: The Hague / Kluwer Law International, 2003. – 274 p.
4. Консолідовані версії Договору про Європейський Союз та Договору про функціонування Європейського Союзу (2010/C 83/01) // *Офіційний вісник Європейського Союзу (UA)*. – 30 березня 2010 року. – 403 с.
5. Йоас Х. Возникновение ценностей / Ханс Йоас. – СПб.: Алетейя, 2013. – 312 с.
6. Ячин С.Е. Смысл и ценности. К критике теории ценности в современной философии / Сергей Ячин // *Международный журнал исследований культуры*. – 2016. – №2 (23). – С. 28–39.
7. Inglehart R. Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence / Ronald Inglehart, Christian Welzel. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – 333 p.
8. Щербак Ю.Е. Цінності об'єднаної Європи у контексті демократизації політичної культури українського суспільства. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата політичних наук. Спеціальність: 23.00.03 – політична культура та ідеологія / Юлія Щербак. – К., 2011. – 22 с.
9. Карпенчук С.Г. Європейські цінності – цінності загальнолюдські / С.Г. Карпенчук // *Іноватика у вихованні: збірник наукових праць*. – Рівне: РДГУ, 2018. – Випуск 7, том 2. – С. 34–45.
10. Чекаленко Л. Європейські цінності – основоположні принципи європейської інтеграції / Людмила Чекаленко // *Україна дипломатична. Науковий щорічник*. – 2013. – Випуск 14. – С. 628–640.

References

1. Przeworski A. The minimalist conception of democracy: a defense / Adam Przeworski // *Democracy's Value* /

Edited by Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – P. 23–56.

2. Gorbatyuk SE The theory of values as a methodological basis of the axiology of socio-humanitarian security / S.E. Gorbatyuk // *NADU Bulletin under the President of Ukraine. Avg. "Governance"*. – 2016. – №4. – P. 20–30.

3. Ali Khan L. A Theory of Universal Democracy: Beyond the End of History / L. Ali Khan. – London / New York: The Hague / Kluwer Law International, 2003. – 274 p.

4. Consolidated version of the Treaty on European Union and the Treaty on the Functioning of the European Union (2010 / C 83/01) // *Official Journal of the European Union (UA)*. – March 30, 2010. – 403 sec.

5. Joas H. The emergence of values / Hans Joas. – St. Petersburg: Alteia, 2013. – 312 p.

6. Yachin SE Meaning and values. Towards a critique of value theory in contemporary philosophy / Sergei Yachin // *International Journal of Cultural Studies*. – 2016. – No.2 (23). – P. 28–39.

7. Inglehart R. Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence / Ronald Inglehart, Christian Welzel. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – 333 p.

8. Shcherbakova Yu.E. The values of a united Europe in the context of the democratization of the political culture of Ukrainian society. The dissertation author 's abstract for the candidate' s degree in political science. Specialty: 23.00.03 - Political Culture and Ideology / Julia Shcherbakova. – K., 2011. – 22 p.

9. Karpenchuk SG European Values - Human Values / SG. Karpenchuk // *Innovation in education: a collection of scientific works*. – Exactly: RSGU, 2018. – Issue 7, Volume 2. – P. 34–45.

10. Chekalenko L. European Values - Fundamental Principles of European Integration / Lyudmila Chekalenko // *Ukraine diplomatic. Scientific Yearbook*. – 2013. – Issue 14. – P. 628–640.

УДК 141.7:378.01

РЕКОМЕНДАЦІЇ ЩОДО УДОСКОНАЛЕННЯ РОБОТИ ПЕРЕМІЩЕНИХ УНІВЕРСИТЕТІВ**RECOMMENDATIONS ON IMPROVING THE WORK OF MOVED UNIVERSITIES****Терепищій С. О.,**

доктор філософських наук, провідний науковий співробітник, Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова (Київ, Україна),
e-mail: terepyshchyi@gmail.com

Хоменко Г. В.,

молодший науковий співробітник, аспірант, Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова (Київ, Україна),
e-mail: sntnpu@gmail.com

Заїчко В. В.,

молодший науковий співробітник, студентка факультету менеджменту освіти і науки, Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова (Київ, Україна),
e-mail: madam.vlada@ukr.net

Terepyshchyy S. O.,

Doctor of Philosophy, Leading Researcher, National Pedagogical M. P. Drahomanov (Kyiv, Ukraine),
Email: terepyshchyi@gmail.com

Khomenko GV,

junior researcher, graduate student, National Pedagogical M.P. Drahomanov (Kyiv, Ukraine),
e-mail: sntnpu@gmail.com

Zayichko V. V.,

Junior Research Fellow, student of the Faculty of Management Education and Science, National Pedagogical M.P. Drahomanov (Kyiv, Ukraine),
e-mail: madam.vlada@ukr.net

Повернення Криму та окремих районів Луганської і Донецької областей під контроль українського уряду є головним завданням сучасної України. Повернення контролю над територіями викличе потребу в реінтеграції усіх галузей економіки та суспільного життя. Особливо важливо реінтегрувати систему освіти, зокрема і вищої, об'єднавши розділені, через вимушене переміщення, університети. Проте, наразі відсутні як науково-обґрунтовані стратегії, так і конкретні кроки, які необхідно здійснити у цьому напрямі.

Якщо переміщених університетів в Україні не є чимось принципово новим у світовій практиці. Подібні (але не тотожні) проблеми існують, наприклад, в регіонах Грузії – Абхазії та Південній Осетії. Дослідження сучасного стану переміщених університетів України та порівняння їх з подібними проблемами в інших країнах дозволить: по-перше, проаналізувати травматичний досвід переміщених університетів; по-друге, побачити перспективу українських університетів, які були переміщені із зони ООС та Криму; по-третє, розробити покроковий план реінтеграції, консенсусу та примирення академічних спільнот.

Ключові слова: реінтеграція, вища освіта, переміщені університети, академічні громади, примирення.

The rejunction of Crimea as well as several parts of Luhansk and Donetsk regions to Ukrainian Government control is the main task for contemporary Ukraine. The receiving of control over the territories will cause the need of reintegration of all the economy and social life spheres. It is very important to reintegrate the system of education (especially, higher education one) by joining of divided universities which were disunited due to forced

misplacing. There are no scientifically substantiated strategies as well as particular steps for performing of rejunction. The Ukrainian “displaced universities” phenomenon isn't something new for the world practice. The similar (but not equal) problems take place at Georgian regions such as Abkhazia and Southern Osetia.

The research of the contemporary conditions of Ukrainian and Georgian universities will let: firstly, to analyze the traumatic experience of “displaced universities”; secondly, to see the perspective for Ukrainian universities misplaced form the zone of OOS and Crimea; thirdly, to develop the step-by-step plan of reintegration, consensus and reconciliation of academic communities.

Keywords: reintegration, higher education, displaced universities, academic communities, reconciliation.

Вступ. Цьогоріч минуло вже п'ять років з того часу як Україна втратила Крим та частину Донбасу в результаті військової агресії РФ. За цей час на сході України кожного дня невпинно продовжували гинути військовослужбовці, захисники української незалежності. Окрім тисяч людських жертв та мільйонів понівечених доль, на лінії військового зіткнення та у прилеглих зонах було повністю зруйновано інфраструктуру, унеможливлено нормальне життя людей. 14 квітня уряд України офіційно оголосив про початок антитерористичних операцій на сході після захоплення адміністративних будівель у Харкові, Луганську та Донецьку. У травні місяці сепаратисти провели референдум задля декларування незалежності проросійських угруповань ДНР та ЛНР.

За даними американської організації у сфері міжнародних справ “Global Track Conflict Tracker” за весь час збройного конфлікту на Донбасі було нараховано понад 22 тис. пораниених, 10 тис. вбитих серед солдатів та цивільних осіб, а також 1,6 млн. внутрішньо переміщених людей. Крім того, згідно зі статистикою ООН, понад 3,4 мільйона людей в Україні перебувають у кризовому матеріальному становищі та конче потребують гуманітарної допомоги. Згідно з даними Міністерства соціальної політики України, станом на 29 травня 2017 р. кількість ВПО (внутрішньо переміщених осіб) складає 1 млн 584 тис. осіб або майже 1,3 млн сімей. Найбільша кількість ВПО зосереджена в Донецькій області – 528 тис., Луганській – 289,7 тис., Харківській – 196,7 тис., м. Києві – 167 тисяч. Серед загальної кількості ВПО – 806,6 тис. пенсіонерів, 57,6 тис. осіб з інвалідністю, 241 тис. дітей [4]. Що стосується матеріальних збитків, згідно з інформацією веб-порталу “Свромайдан Прес”, станом на 2017 рік лише освітня інфраструктура Донецької та Луганської областей зазнала збитків у розмірі 4,9 мільярда доларів. Зрозуміло, що в гострих кризових умовах говорити про розвиток когось або чогось не доречно, зважаючи на першочергову потребу у місцевого населення щодо захисту свого життя.

Кризові ситуації у всіх галузях життєдіяльності не могли не загострити безліч проблем у функціонуванні вищої освіти, а саме місцевих університетів, що були переміщені від початку військових дій у відносно безпечні регіони України. Варто відзначити, що подібна практика евакуації не вперше спіткає університети Донбасу та Криму. Впродовж періоду Другої світової війни урядом СРСР було прийнято відповідне

рішення по відношенню до низки університетів та науково-дослідницьких інститутів, які базувалися у прифронтовій зоні. З даною проблемою можна ознайомитися ретельніше вивчаючи статтю: «Освітня діяльність переміщених (евакуйованих) університетів у II світовій війні» [7], а також інші наукові розвідки на відповідну тематику.

Дивлячись у минуле з позиції сьогодення дня, можна відмітити наступну тенденцію – бурхливим конфліктам притаманно відігравати значну роль у поглибленні кризових явищ у вищій освіті, як і у суспільстві загалом. Мова йде про те, що в останнє десятиліття розповсюдження національних та міжнародних конфліктів на Близькому Сході, Африці, Східній Європі, Латинській Америці, Балканах та Південно-Східній Азії спричинило чимало викликів для систем вищої освіти, серед яких значні гуманітарні втрати, знищення інфраструктури, переміщення населення, його психологічна травматизація внаслідок довготривалого перебування у зоні підвищеної небезпеки [11]. Досить красномовним є той факт, що, за даними Інституту економіки та миру серед 162 країн світу у 2014 році лише 11 з них не мали відношення до конфлікту.

Зважаючи на вищевказані роздуми та статистичні дані, не виникає жодного сумніву у тому, що вивчення взаємозв'язку між вищою освітою, зокрема переміщеними університетами України, та військовим конфліктом на Донбасі потребує пильної дослідницької уваги. Зупинити процес наукового продукування механізмів щодо удосконалення роботи переміщених університетів України, а в подальшому їх консолідованої реінтеграції в національний освітній ландшафт – означає залишити ситуацію напризволяще, допустити добровільну капітуляцію перед ворогом. Через це вкотре підкреслювати неабияку практичну актуальність та суспільну значущість даної роботи не вважається за доцільне.

Тема переміщених університетів впродовж останніх років є об'єктом численних дискусій у громадському секторі, однак їй все ще бракує фахового наукового аналізу. Серед науковців, що займалися вивченням даної проблематики, ґрунтовні напрацювання були здійснені Р. Додоновим, Д. Додоновим [3], К. Смаглій [6], М. Кравченко [6], В. Верьовкіним [1], Д. Свириденком [5], С. Терепицим [5], У. Фурів [8]. Кожен з них висвітлює власне бачення ситуації, що склалася, соціокультурної ролі переміщених університетів в умовах конфлікту та кризи. Спільною ж для згаданих дослідників є думка про те, що університети за своєю природою є центрами формування суспільної думки. І в мирні часи, і в період війни вони являють собою вагомий і потужний генератор ідеологічного ресурсу, який жодна з конфліктуючих сторін не може залишити поза увагою.

Мета даної статті – систематизувати існуючі методичні рекомендації для викладачів та студентів переміщених університетів з різних регіонів України, в тому числі методичні рекомендації щодо

дистанційного (змішаного) навчання для студентів переміщених університетів, які проживають на тимчасово непідконтрольних територіях, а також методичні рекомендації щодо залучення до вступу в українські університети випускників шкіл, які мешкають на тимчасово окупованій території та з населених пунктів, на території яких органи державної влади тимчасово не здійснюють свої повноваження. Дослідження може мати певну практичну цінність – бути корисним для керівників університетів та уряду щодо формування освітньої політики та відповідних стратегій, які могли б допомогти університетам протистояти руйнівним змінам та виробити стійкий імунітет по відношенню до кризових явищ на майбутнє.

Виклад основного матеріалу. Система вищої освіти України впродовж збройного конфлікту на Сході зазнала істотних якісних та кількісних трансформацій. Після анексії Криму та у процесі військових подій на Донбасі було евакуйовано 18 державних університетів, два приватні виші та 11 науково-дослідних установ [3]. Це означає, що близько 40 тис. студентів та понад 3,5 тис. науково-педагогічного співробітників, за підрахунками Координаційного центру переміщених ВНЗ, мали залишити окуповані території з метою порятунку власного життя та зберігаючи вірність українській державі. Водночас, багато колишніх працівників та студентів переміщених ВНЗ були змушені залишитись на окупованій території та продовжувати працювати/навчатись у навчальних закладах самопроголошених республік. Дуже часто причиною таких кроків ставали не політичні погляди, а фізична неможливість переїхати через фінансовий стан, стан здоров'я, сімейні обставини тощо.

Донецький національний університет, якому у 2016 році присвоїли ім'я поета Василя Стуса, став першим переміщеним вищим навчальним закладом із зони АТО (нині – ООС). Проректор вишу Тетяна Нагорняк у документальній кінострічці “Переміщені університети” згадує: «Незабаром, після того як терористи зайняли територію Донецька, студенти та викладачі Донецького національного університету зібралися на знак протесту в столиці Києві та вимагали від Міністерства освіти і науки перенести функціонування університету на територію, яка не постраждала від конфлікту. Протести проти сепаратизму відбулися в Донецьку одразу після утворення самопроголошеної «ДНР» у квітні 2014 року. Демонстрації в основному проводили студенти-патріоти та професори Донецького національного університету. Понад 30 з них згодом пройшли через неволю та підвали» [13].

Однак це не завадило іншим студентам та працівникам університету поїхати до Києва за допомогою кампанії «Врятуй Альму Матер!». Розпочавшись як флешмоб у соціальній мережі, акція завершилась перед Кабінетом Міністрів України та Міністерством освіти і науки. Протестуючі закликали владу евакуювати університет із зони війни. Через кілька днів

це прохання було задоволено: у відповідь Міністерство освіти і науки видало наказ № 1084 «Про організацію освітнього процесу Донецького національного університету України в місті Вінниця», який став рушійною силою переїзду частини викладачів і студентів найбільшого університету Донбасу. В подальшому це додало рішучості й іншим вищим навчальним закладам регіону.

Луганський національний університет зазнавав нападів десять разів, перш ніж адміністрація університету звільнила кампус. «З червня по липень 2014 року на будівлю університету було десять прямих попадань: не кулі, а в основному міни та снаряди», - каже ректор університету Сергій Савченко. «Одного разу сепаратисти навіть захопили наш гуртожиток, пояснивши, що його дах ідеально підходить для позиції снайперів. Настав час вихати з Луганська, тому ми переїхали до міста Старобільськ, де знаходився один із кампусів університету» - згадує завідувач кафедри політології та права Валерій Архипов [14].

Заданими Координаційного центру переміщених ВНЗ процес евакуації відбувся наступним чином: Донецький національний технічний університет – переміщений з Донецька до Покровська; Донецький державний університет управління – переміщений з Донецька до Маріуполя; Горлівський інститут іноземних мов – переміщений з Горлівки до Бахмута; Донбаська національна академія будівництва і архітектури – переміщена з Макіївки до Краматорська; Донецький національний медичний університет – переміщений з Донецька до Краматорська; Донецький обласний інститут післядипломної педагогічної освіти переміщений з Донецька до Слов'янська, Луганський національний університет імені Тараса Шевченка – переміщений з Луганська до Старобільська; Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля – переміщений з Луганська до Северодонецька; Луганський державний медичний університет – переміщений з Луганська до Рубіжного; Донбаський державний технічний університет – переміщений з Алчевська до Лисичанська; Луганський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти – переміщений з Луганська до Северодонецька; Луганська державна академія культури і мистецтв – переміщена з Луганська до Кремінної. Окрім цього, два виші були переміщені в інші регіони України: Донецький національний університет імені Василя Стуса – переміщений з Донецька до Вінниці; Донецький національний університет економіки і торгівлі імені Михайла Туган-Барановського – переміщений з Донецька до Кривого Рогу; Донецький юридичний інститут МВС України - переміщений з Донецька до Кривого Рогу; Луганський національний аграрний університет – переміщений з Луганська до Харкова; Луганський державний університет внутрішніх справ імені Е.О. Дідоренка – переміщений з Луганська до Миколаєва [3].

В умовах надзвичайних ситуацій університети очікували чітких вказівок та розпоряджень

профільного міністерства щодо їх переміщення, а головне, вони очікували негайної законодавчої, соціальної та фінансової підтримки. Незважаючи на те, що МОН вирішило певні проблеми щодо створення сприятливих законодавчих умов для університетів, деякі керівники університетів критикують їхній підхід. Уряд України не зумів створити національний план надзвичайних ситуацій. Тому міністерство було нездатне запобігти деяким тяжким наслідкам, які зазнали університети внаслідок переміщення, такі як втрата людських ресурсів, інфраструктури тощо.

Лише з часом для узаконення діяльності переміщених ВНЗ Президентом України був підписаний Закон України № 1731-VIII «Про внесення змін до деяких законів України щодо діяльності вищих навчальних закладів, наукових установ, переміщених з тимчасово окупованої території та з населених пунктів, на території яких органи державної влади тимчасово не здійснюють свої повноваження», прийнятий Верховною Радою України 3 листопада 2016 року. Закон був спрямований на підтримку функціонування переміщених ВНЗ та наукових установ, забезпечення прав і законних інтересів таких закладів, їх працівників та осіб, які в них навчаються.

В свою чергу вчені, які залишаються на зв'язку зі своїми родичами на окупованих територіях, стверджують, що майже кожен їхній домашній університет має «однойменного близнюка» на території, що контролюється так званою «ЛНР» або «ДНР». Незаконні університети-побратими використовують майно, викрадені ресурси та видають дипломи, незважаючи на те, що їх не визнає ані українська влада, ані світова освітянська спільнота [12]. Варто відзначити, що подібна практика застосовувалася гітлерівцями під час окупації території України в період Другої світової війни.

Члени дослідницької групи з питань конфліктів та освіти С. Баракат та С. Мільтон вказують на те, що в умовах конфлікту роль вищої освіти суттєво недооцінюється [11]. Дана тенденція пояснюється тим, що вища освіта під час гострого національного конфлікту розглядається як розкіш і не є пріоритетом для національних урядів, а також міжнародних гуманітарних організацій. В період кризи більш пріоритетними вважається безпека людини, притулок, продовольство, здоров'я, транспорт та основна освіта. У цьому контексті напрошується наступне судження – людям необхідно усвідомити, що вища освіта в умовах кризи не є розкішною, у перспективі вона є одною з найбільш потужних гуманітарних інвестицій. Це пояснюється тим, що саме за університетами як осередками високої духовності закріплюється роль щодо продукування ненасильницьких стратегій та реалізація комплексу процедур в рамках миробудівництва.

У ситуації з українськими переміщеними університетами на сьогодні є щонайменше три стейкхолдери, які відіграють ключову

роль у координації процесів функціонування університетів в кризових умовах: Міністерство освіти і науки, Рада ректорів переміщених університетів, Координаційний центр з переміщених університетів за сприяння іноземних донорів. Останні два підрозділи виникли як прямий результат евакуації університетів на Сході. Пропонується дещо детальніше зупинитися на аналізі результатів їх діяльності впродовж останніх років.

Одним з найголовніших завдань Ради ректорів стала участь у розробці законопроектів, що регламентують діяльність переміщених вищих навчальних закладів. Завдяки цим зусиллям 3 листопада 2016 р. було прийнято основний закон про переміщені ВНЗ, який регулює їхню діяльність та встановлює певні пільги щодо педагогічного навантаження працівників цих закладів, порівняно з іншими вишами України. Разом з тим, цей закон лише декларує необхідність державної допомоги у сфері забезпечення матеріально-технічною базою цих закладів освіти, не прописуючи конкретного механізму надання такої допомоги.

Прерогативою Ради ректорів переміщених університетів є лобювання інтересів когорти вишів, що представляють Донецьку, Луганську та Кримську області, перед органами державної влади. Однією з головних цілей Ради є координація діяльності переселених вищих навчальних закладів України, організація їх функціонування, навчально-дослідницької діяльності. До складу Ради ректорів входять ректори 18 евакуйованих закладів вищої освіти [1]. Створивши даний орган, переміщені університети мають можливість колегіально вивчати природу існуючих проблем та поширювати передовий досвід організації процесу вищої освіти в напружених умовах сьогодення.

Рада сприяла впровадженню нових критеріїв прийому для студентів переміщених університетів. Зокрема, закон №4350 надав можливість українським студентам із окупованих районів вступити до університетів на території Донбасу та переміщених університетів по всій Україні шляхом внутрішніх іспитів без зовнішніх сертифікатів незалежного тестування. Інший закон №4718, "Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо діяльності переміщених університетів...", намагається вирішити питання матеріально-технічного забезпечення, забезпечити гуртожитки та житло для внутрішньо переміщених викладачів та студентів, надаючи соціальні та економічні вигоди працівникам переміщених університетів [8]. Саме останній пункт є надзвичайно важливим в контексті збереження конкурентоздатності колективів переміщених вишів у співвідношенні з іншими ВНЗ України.

Якщо проаналізувати ефективність Ради ректорів за минулий період, можна стверджувати, що були подані конкретні пропозиції Міністерству освіти і науки України щодо вдосконалення освітньої та науково-дослідної діяльності університетів та впорядкування їх матеріально-технічних ресурсів. Окрім цього, на засіданні

у 2018 році було ініційовано створення міжнародного освітнього консорціуму, який би спряв розвитку освіти і науки на базі переміщених університетів. В той же час, робота Ради ректорів видалася недостатньо продуктивною у питаннях віднаходження механізмів соціального захисту викладачів та студентів переміщених університетів. Адже, не залишаючи поза увагою проблему зруйнованих наукових зв'язків, значною проблемою переміщених ВНЗ стала також соціальна незахищеність їх студентів. Як підкреслюють Д. Б. Свириденко та С. О. Терепищій, на відміну від інших своїх колег, студенти переміщених університетів зіткнулись зі значно більшою кількістю проблем, зокрема це стосується виплати стипендій та оформлення належної документації, проїзду до місця навчання тощо [5].

В рамках даної роботи не можна оминати увагою також діяльність координаційного центру переміщених університетів – громадської організації, яка має на меті об'єднати зусилля переміщених університетів для прийняття спільних рішень. На відміну від Ради ректорів, центр більше орієнтований на питання логістики, допомагаючи переміщеним університетам у придбанні будівель, гуртожитків, адекватному обладнанні бібліотек, комп'ютерних лабораторій, лабораторного обладнання для забезпечення ефективності наукових досліджень. Центр також займається удосконаленням регулятивно-правової бази по відношенню до переміщених університетів, що дозволить придбання необхідних ресурсів або навіть адресне надання фінансової допомоги переселенцям.

Окрім цього, даний центр намагається зібрати публічну інформацію про діяльність переміщених університетів, їхні проблеми та досягнення для подолання низького рівня відвідуваності в цих університетах. Нещодавно за його підтримки було проведено дослідження щодо використання дистанційної та онлайн практик навчання у переміщених університетах. Дослідження було спрямоване на вдосконалення системи дистанційного та змішаного навчання, інформаційних та комунікаційних технологій у навчальному процесі та науковій діяльності цих університетів [10]. Воно переслідувало чітку мету – покращити якість вищої освіти та забезпечити більший доступ до неї для громадян з тимчасово окупованих територій та внутрішньо переміщених осіб (ВПО).

Одразу варто підкреслити, що вельми корисним для України у питанні розвитку дистанційного навчання та електронної освіти можуть бути напрацювання Сирії, на території якої внаслідок важкого збройного конфлікту налічується понад 200 тис. сирійських студентів, позбавлених права на навчання. Мова йде про проекти щодо реагування на надзвичайні ситуації у освітньому середовищі. Інститут міжнародної освіти та Каталітичний фонд загальної освіти розробили платформу для навчання у надзвичайних ситуаціях, яка дає змогу

переселенцям та студентам-біженцям знайти шляхи щодо відновлення доступу до знань. Одним із найбільш відомих проєктів з дистанційного навчання на території Сирії є мобільний додаток “Jamiya”, що допомагає сирійським переселенцям та студентам отримувати освіту через смартфон за умови доступу до глобальної мережі Інтернет [8]. Українським аналогом даного проєкту може бути система «Прометеус», що синтезує найкращі онлайн-курси України та світу. Її всебічне використання в освітньому процесі переміщених університетів України стане серйозним кроком для усієї вищої освіти держави в напрямку інновацій, а також поступового впровадження концепції інформаційного суспільства у сьогоденну життєдіяльність.

Екс-очільниця МОН України (2016-2019 рр.) Лілія Гриневич чітко виразила свою позицію на підтримку інноваційної місії переміщених університетів, а також їх унікальної ролі в українському освітньому просторі: «Україна має усвідомити, що переміщені ВНЗ – це не лише проблеми, які ці заклади мають, це й можливості збільшити палітру спеціальностей, які викладають у різних регіонах України. Наприклад, у Кропивницькому до того, як туди переїхав один з медичних ВНЗ, не було вищих медичних навчальних закладів. Тепер регіон має власний медичний виш» [2].

До того ж у 2017 році МОН України розробило документ, який значно спрощує можливість отримання української освіти абітурієнтам, місцем проживання яких є територія проведення АТО. Створені освітні центри «Донбас-Україна» в деяких українських університетах: Донбаській державній машинобудівній академії, ДонНУ ім. В. Стуса, Приазовському державному технічному університеті, Маріупольському державному університеті, Донбаському державному педагогічному університеті, Азовському морському інституті Одеської національної морської академії тощо. Завдяки цьому проєкту дітям з окупованих територій відкривається більш простий шлях для отримання атестата і вступу до ВНЗ на території України [3]. Тож метою функціонування центрів «Донбас-Україна» та «Крим-Україна» є, з одного боку, надання реальної можливості дітям з тимчасово окупованих територій здобувати українську вищу освіту, не втрачаючи надію на подальший успіх у житті, а з іншого – боротьба за інтелектуальний капітал української нації.

Незважаючи на наявність відповідної законодавчої бази та п'ятирічний досвід життя на новому місці, переміщені ВНЗ Донбасу й досі стикаються з низкою проблем. Першочерговою та спільною для всіх є проблема недофінансування, відсутності повноцінної матеріально-технічної бази, навчальних приміщень, гуртожитків, бібліотек, лабораторій і таке інше. Ректор Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського, що розташований у місті Києві, Володимир Казарін у документальному фільмі «Переміщені університети» прокоментував характер взаємодії

його вишу із органами державної влади: «Наша співпраця є досить ефективною. Протягом року були підписані важливі закони. Наприклад, переміщені університети отримали відшкодування в контексті щорічної акредитації. Інакше було б дуже важко пропустити це у відриві від нашої логістичної бази. Ми також маємо переваги з точки зору нашої політики конфіденційності... З іншого боку, деякі закони щодо переміщених університетів були прийняті Українським парламентом дуже давно, але вони ще не виконуються. Цю ситуацію треба змінити» [14].

Ситуація у кожному переміщеному університеті України є складною, але не є однаковою. Зокрема, є певні виші, які опинилися у відносно кращій ситуації: вони були передислоковані до своїх філій в межах однієї області, що хоч і не позбавило їх всіх проблем, але значно спростило процес переїзду й адаптації на новому місці. Проте для тих закладів, які переїхали освоювати нові, значно віддаленіші території, питання інтеграції у новий контекст і нове соціокультурне середовище виявилось значно складнішим. Головним викликом для таких університетів стала потреба щодо адаптації до нового контингенту студентів, а також інших потреб регіону [6]. Песимістичний прогноз виглядає наступним чином: за кілька років виші ризикують втратити свою «донецьку/луганську» ідентичність, зійти з радарів західних урядів та донорських організацій і бути втраченими у різноманітні проблеми української вищої освіти.

Адже з плином часу студенти Донбасу, які переїхали на підконтрольні Україні території, одержують дипломи, а лави студентів переміщених закладів освіти поповнюватимуться переважно або виключно місцевими абітурієнтами. Відсутність студентів-переселенців з Донбасу у переміщених вишах стане очевидною проблемою для збереження їхнього регіонального самовизначення.

Для української держави збереження переміщених університетів має ідеологічну та політичну складову й тому сьогодні не прийнято говорити вголос про ті логічні кроки, які було б варто зробити відносно деяких слабших закладів, яким не вдасться конкурувати з місцевими й іншими національними Вишами [9].

Об'єднання кількох переміщених ВНЗ в один заклад або долучення їх до інших місцевих університетів виглядало б цілком слушним кроком, якби такий крок не був сприйнятий як капітуляція перед ворогом. Тож в умовах гострої конкуренції за абітурієнтів та невизначених перспектив, переміщеним ВНЗ, їхнім педагогам та керівництву необхідно не лише боротися за абітурієнта, але й щодня доводити своє значення для гуманітарного розвитку свого міста, регіону та країни. Зараз вони не позбавлені уваги – їх представники відвідують міжнародні конференції за межами України, мають більш-менш сталу фінансову допомогу міжнародних організацій. Однак з часом поживлений інтерес Заходу та донорів до переміщених ВНЗ може зменшитися й розраховувати вони зможуть виключно на власні сили.

За відсутності чіткої державної стратегії розвитку переміщених ВНЗ та в умовах браку коштів на укріплення їхньої матеріальної бази питання порятунку цих освітніх центрів і збереження власної ідентичності перебуває в їхніх руках. Успішність у збереженні власних позицій в умовах загострення конкуренції на ринку освітніх послуг залежатиме від здатності професійних колективів переміщених закладів освіти запропонувати українському суспільству та місцевим громадам свою новітню місію культурної реінтеграції Донбасу. В цьому сенсі переміщені університети мають можливість здобути нову роль і суспільне значення не лише як центри освіти й науки, але і як осередки культури та громадської активності, як місця суспільного діалогу, інноваційних платформ пошуку стратегій подолання конфліктів між громадянами з нетотожною, подекуди дифузною ідентичністю. Розвиток супутніх послуг, які можуть надавати переміщені університети місцевим громадам, перетворить їх з одержувачів допомоги від уряду та місцевої влади на надавачів нових послуг і творців нових смислів сучасної української реальності.

При цьому переміщені ВНЗ Донбасу продовжують виконувати в першу чергу освітню функцію. Окрім стандартного процесу підготовки майбутніх висококваліфікованих фахівців серед української молоді, на територіях Донецької та Луганської областей викладачам переміщених ВНЗ доводиться “боротися за свідомість” своїх майбутніх студентів. Не слід забувати про те, що всі переміщені ВНЗ, які продемонстрували своїм переїздом відданість Україні, так чи інакше, є не просто закладами освіти, а ще й могутньою зброєю в інформаційній війні з російською пропагандою. Саме вони є тими реабілітаційними центрами, що здатні ефективно здійснювати “санітарію свідомості” місцевих мешканців, які досі вороже налаштовані проти українського уряду.

Досвід співпраці представників Київського офісу Інституту Кеннана з переміщеними університетами Донбасу показав їхню спроможність стати платформою для налагодження комунікації між сходом і заходом України [6]. Проблеми порозуміння між регіонами можуть бути подолані через організацію спільних проектів, літніх шкіл, лекційних курсів, воркшопів, академічних обмінів. Внутрішня культурна дипломатія переміщених ВНЗ Донбасу є тим містком, який може допомогти консолідувати українське суспільство від Луганську і до Львову. Залишається тільки залучитися повноцінною підтримкою з боку державної влади, яка чи не найбільше має бути зацікавлена у налагодженні внутрішнього діалогу у суспільстві, підтримці освіти, науки та культури. Ці галузі варто сприймати не як інструменти пропаганди у суспільстві, але як гарантія національної безпеки держави.

Висновки. Таким чином, переміщені університети варто розглядати не як проблему, а як серйозний виклик для вищої освіти, що здатний позитивно вплинути на динаміку розвитку університетів як на теренах України, так і за її

межами шляхом сміливого застосування інновацій у навчально-виховному процесі. Для української нації університети стали носіями високої духовності, проповідниками гуманістичних цінностей, реабілітуючи свідомість людей після жахіття війни та страждань. Опинившись у скрутних матеріальних умовах, переважній більшості переміщених університетів вдалося довести, що університет – це потужна академічна інституція, яка здатна здійснювати опір навіть таким негативним явищам як військовий конфлікт та криза. Мобілізувавши усі наявні ресурси та привернувши до себе увагу з боку іноземних фінансових донорів, міжнародних освітніх організацій, адміністративні, науково-педагогічні та студентські колективи переміщених університетів довели, що найбільшою їх цінністю є не стіни чи обладнання, а потужний інтелектуальний капітал, довіра людей одне до одного, а також любов до Батьківщини. У кінцевому рахунку це дає привід для виваженого оптимізму на рахунок майбутнього цих інституцій, а також української вищої освіти загалом.

Список використаних джерел

1. Верьовкін В.В. Особливості реалізації освітньої політики щодо переміщених університетів України. *Вища освіта України*, №4, 2017. С. 17-22.
2. Гриневич: переміщені ВНЗ - це не лише проблеми. Вища освіта в Україні. <https://osvita.ua/vnz/54694/>
3. Додонов Д.Р. Університети–переселенці: проблеми сьогодення та перспективи реінтеграції. *Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць*, 2017. Вип. 126, С. 401-407.
4. Звіт Національної системи моніторингу ситуації з внутрішньо переміщеними особами, 2018. Агентство ООН з питань міграції. Доступно: [Дата звернення 15 вересня 2018].
5. Свириденко Д.Б., Терепищій С.О. Сценарії реінтеграції української вищої освіти: філософський аналіз та оцінка перспектив. *Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць*. 2018. С. 59-70.
6. Смаглій К., Кравченко М. Переміщені університети Донбасу як осередки внутрішньої культурної дипломатії. – *Агора*. 2017. https://kennankyiv.org/wp-content/uploads/2017/06/Smagliy-Kravchenko_Agora_V18.pdf
7. Терепищій С.О., Хоменко Г.В., Заїчко В.В. Освітня діяльність переміщених (евакуйованих) університетів України у Другій світовій війні. *Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць*. 2018. Вип. 138(2). С. 213-218.
8. Furiv U. Displaced universities face looming identity crisis <https://www.universityworldnews.com/post.php?story=2018072415363023>
9. Gomilko O., Svyrydenko D., Terepyshchy S. Hybridity in the Higher Education of Ukraine: Global Logic or Local Idiosyncrasy? *Philosophy and Cosmology*, 2016. Vol.17, P. 177-199.
10. Kyvliuk O., Svyrydenko D. Academic mobility as “brain drain” phenomenon of modern higher education. *Studia Warmińskie*, 2017. Vol. 54, P. 361-371.
11. Milton S., Barakat, S. Higher education as the catalyst of recovery in conflict-affected societies, *Globalisation, Societies and Education*, 2016. Vol. 14(3), P. 403- 421.
12. Svyrydenko D. Divided Universities: The Postcolonial Experience of Contemporary Ukrainian Higher Education. *Future Human Image*, 2017, Vol. 7, P. 128-134.
13. Ukraine’s displaced universities. Open democracy – free thinking of the world <https://www.opendemocracy.net/en/odr/ukraine-s-displaced-universities/>
14. Yanchenko K. Displaced universities: 18 Ukrainian colleges are exiled in their own country. <http://>

euromaidanpress.com/2017/02/25/displaced-universities-how-18-ukrainian-colleges-from-donbas-and-crimea-are-living-in-exile-in-their-own-country

References

1. Veryovkin VV Features of implementation of educational policy regarding displaced universities in Ukraine. Higher Education of Ukraine, No.4, 2017. P. 17-22.
2. Hrynevych: displaced universities are not only problems. Higher education in Ukraine. <https://osvita.ua/vnz/54694/>
3. Dodonov DR Migrant universities: the problems of today and prospects for reintegration. Gilea: scientific bulletin: Collection of scientific works, 2017. Vol. 126, pp. 401-407.
4. Report of the National System for Monitoring the Status of Internally Displaced Persons', 2018. UN Migration Agency. Available: [Accessed September 15, 2018].
5. Sviridenko DB, Terepyshchi SO Scenarios for reintegration of Ukrainian higher education: philosophical analysis and evaluation of prospects. Gilea: scientific bulletin: Collection of scientific works. 2018, pp. 59-70.
6. Smaglyi K., Kravchenko M. Displaced Universities of Donbass as Foci of Internal Cultural Diplomacy. - Agora. 2017. https://kennankyiv.org/wp-content/uploads/2017/06/Smaglyi-Kravchenko_Agora_V18.pdf
7. The therapist SO, Khomenko GV Zaichko VV Educational activities of the relocated (evacuated) universities of Ukraine in World War II. Gilea: scientific bulletin: Collection of scientific works. 2018. Vip. 138 (2). S. 213-218.
8. Furiv U. Displaced universities face looming identity crisis <https://www.universityworldnews.com/post.php?story=2018072415363023>
9. Gomilko O., Svyrydenko D., Terepyshchyi S. Hybridity in Higher Education of Ukraine: Global Logic or Local Idiosyncrasy? Philosophy and Cosmology, 2016. Vol.17, P. 177-199.
10. Kyvliuk O., Svyrydenko D. Academic mobility as brain drain the phenomenon of modern higher education. Studia Warمیńskie, 2017. Vol. 54, P. 361-371.
11. Milton S., Barakat, S. Higher education as a catalyst for recovery in conflict-affected societies, Globalization, Societies and Education, 2016. Vol. 14 (3), P. 403-421.
12. Svyrydenko D. Divided Universities: The Postcolonial Experience of Contemporary Ukrainian Higher Education. Future Human Image, 2017, Vol. 7, P. 128-134.
13. Ukraine's displaced universities. Open democracy - free thinking of the world <https://www.opendemocracy.net/en/support/ukraine-s-displaced-universities/>
14. Yanchenko K. Displaced universities: 18 Ukrainian colleges are exiled in their own country. <http://euromaidanpress.com/2017/02/25/displaced-universities-how-18-ukrainian-colleges-from-donbas-and-crimea-are-living-in-exile-in-their-own-country>

УДК 111.62

МІСІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У ДИХОТОМІЇ АДЖОРНАМЕНТО ТА СХІДНО-ВІЗАНТІЙСЬКОЇ МОДЕЛІ СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ

MISSION OF THE UKRAINIAN GREECO-CATHOLIC CHURCH IN THE DICHOTOMY OF ADJORAMENTO AND EAST-BYZANTINE MODELS OF SOCIAL SERVICE

Цихуляк І. М.,

аспірант кафедри культурології
релігієзнавства та теології, Чернівецький
національний університет імені Юрія Федьковича
(Чернівці, Україна),
e-mail: Tsykhuliak@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-8931-5951

Tsihuliak I. M.,

Postgraduate Student of the Department of
Cultural Studies of Religious Studies and Theology,
Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University
(Chernivtsi, Ukraine),
e-mail: Tsykhuliak@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-8931-5951

У статті розглянуто аспекти соціальної місії Української Греко-Католицької Церкви у контексті дихотомії аджорнаменто та східно-візантійської моделі суспільного служіння. Автор аналізує процес становлення соціального вчення УГКЦ, виділяючи його хронологічні етапи. Відзначається, що за характером свого соціального служіння Українська Греко-Католицька Церква посідає визначне становище серед Східних Католицьких Церков та Церков візантійської традиції. Вона зберігає літургічну традицію Православних Церков, що єднає її з історичною традицією християнства в Україні й робить національною Церквою українського народу. У той же час, як частина Вселенської Церкви, УГКЦ є відкритою для таких рис аджорнаменто, як модернізація доктрин і відтворення соціальних концепцій, які є основою соціальної держави і розвиненого суспільства сучасності, здійснення активної діяльності, спрямованої на позитивну трансформацію суспільства. Це яскраво висвітлено у діяльності митрополита Андрея Шептицького. Історично, на процес становлення соціальної доктрини УГКЦ вплив мали ідеї Соціальної Доктрини Католицької Церкви кін. XIX – поч. XX ст., викладені у енцикліці Папи XIII Льва “*Rerum Novarum*”. Соціальні аспекти УГКЦ, опрацьовані митрополитом Андреем Шептицьким, відповідали суспільно-економічним і політичним умовам і потребам розвитку західноукраїнського суспільства даного історичного часу. У радянський період УГКЦ залишалася Церквою, яку переслідують, що забезпечувало їй особливе місце у суспільстві. Вона мала зв'язок із дисидентським рухом, та виявилася центром релігійного і духовного життя, не пов'язаним відносинами лояльності та співпраці із радянським режимом. У той же час, період заборони і переслідувань створив розрив у спадковості соціальної доктрини Церкви, творення якої у її сучасному виді відбувається на рубежі 1990-х – 2000-х рр. відповідно до умов пострадянського суспільства. У сучасній українській державі УГКЦ відтворила позицію незалежного від впливів політичних гравців, державної влади і великого бізнесу морального авторитету, що яскраво відобразилось у діяльності її предстоятеля Кардинала Любомира Гузара. Церква виступає ініціатором та бере активну участь у подіях суспільного значення.

Сучасна концепція симфонії відносин Церкви і суспільства передбачає її абсолютну автономію, що забезпечує її соборність у соціальних відносинах. Незалежність УГКЦ, її відстороненість від державної влади та впливу політичних еліт, моральний авторитет і спрямованість на взаємодію із суспільством контрастують із візантійською традицією “симфонії” (злиття) світської та духовної влади з практикою православних конфесій. Ця позиція апелює до визнання факту, що суспільне значення УГКЦ набуває загальноукраїнського масштабу.

Ключові слова: суспільна місія церкви, УГКЦ, соціальна доктрина церкви, аджорнаменто.

The article deals with the problem of developing a public mission of the Ukrainian Greek Catholic Church in the context of the dichotomy of the Adjornamento and the Eastern Byzantine model of social service. The author analyzes the process of creating the social doctrine of the UGCC, identifying its chronological stages. It is noted that, by the nature of its social service, the Ukrainian Greek Catholic Church occupies a prominent position among the Eastern Catholic Churches and Churches of the Byzantine tradition. It preserves the liturgical tradition of the Orthodox churches, which unites it with the historical tradition of Christianity in Ukraine and makes it the national church of the Ukrainian people. At the same time, as part of the Ecumenical Church, it is open to such features as the modernization of dogma, and the reproduction of social concepts that are the basis of the social state and advanced society of the present, active activities aimed at positive transformation of society. This was clearly reflected in the activities of Metropolitan Andrey Sheptytsky. Historically, the idea of social doctrine of the Catholic Horse Church has been influenced by the process of creating the social doctrine of the UGCC. XIX - beginning. Twentieth century, outlined in the encyclical “*Rerum Novarum*”. The social doctrine of the Ukrainian Greek Catholic Church, elaborated by Metropolitan Andrey Sheptytsky, met the socio-economic and political conditions and needs of the development of Western Ukrainian society of this historical time. During the Soviet period, the UGCC remained a persecuted church, which secured its special place in society. It was linked to the dissident movement, and proved to be the center of religious and spiritual life, unrelated to the loyalty relationship and cooperation with the Soviet regime. At the same time, the period of prohibition and persecution created a gap in the inheritance of the social doctrine of the church, the creation of which in its modern form takes place at the turn of the 1990s - 2000s in accordance with the conditions of post-Soviet society. In the present-day Ukrainian state, the UGCC has reproduced a position independent of the influences of political players, state authorities and big business of moral authority, which was clearly manifested in the activities of its leader, Lubomir Husar. The Church is the initiator and is active in community initiatives.

The modern conception of symphony in church-society relations implies its independence from the influence of political players and aggressive ideologies, and ensuring a true unity in social relations. This position is emphasized by the fact that the public importance of the UGCC is gaining national significance. The independence of the UGCC, its exclusion from state power, moral authority, and its commitment to interact with society contrast with the Byzantine tradition of “symphony” of secular and spiritual power, and with the practice of Orthodox denominations.

Keywords: church social mission, UGCC, social doctrine of the church, Adjornamento.

Постановка проблеми. У європейському суспільному просторі, культурною основою якого є християнство, Церква слугує морально-авторитетною інституцією, що спонукає вірних до вирішення складних завдань особистого спасіння. Антропологічні аспекти сотеріології хоч і спрямовані в перспективу вічності, закорінені в земне життя людини і в ньому повинні існувати. Двоїстість цих завдань, як і вектору, полягає у формуванні «програми гідного християнина» через простір його особистісного життя, а від так реалізації «програми християнської аксіології» у просторі буття суспільного.

Церква в Україні, відповідно до досить сталих і повторюваних даних соціологічних опитувань, теж є тією інституцією, яка користується найбільшою довірою посеред інших. Ці результати можуть здаватися неочікуваними, адже конфесійна ситуація в Україні є складною бодай тільки під тим оглядом, що у країні протягом пострадянського періоду були присутніми чотири великі християнські церкви, серед яких Українська Греко-Католицька Церква та три гілки православ'я, які знаходилися у стані суспільного, еклезіологічного та адміністративного суперництва. Зміни, які відбулися у 2018-2019 рр., зробили конфесійну

ситуацію більш чіткою. Поки що у країні є дві доволі представницькі українські конфесії: УГКЦ та Православна Церква України, яка отримала Томос від Константинопольського Патріархату щодо набуття автокефального статусу. При цьому, в Україні діє велика кількість адміністративних центрів та православних приходів Московського Патріархату, номінально об'єднаних у структури Української Православної Церкви з еклезиологічно признаним центром у Москві.

Така строкагість конфесійної ситуації в Україні має широкий спектр соціокультурного виміру. Серед іншого, таке вчення впливає на конфесійну орієнтацію щодо конвенту відмінних традицій суспільного служіння. Історіографічно вони можуть бути визначені як доктрина аджорнаменто, що має основи у новітній догматиці католицизму, та традиційна для східного православ'я доктрина симфонії у відносинах церкви із світською (державною) владою. У своїх положеннях ці концепції є такими, що мають різну ідейну (ідеологічну) основу і призводять до відмінностей у розумінні цілей і засобів суспільного служіння церкви та її ролі у соціумі як минулого, так сучасності.

Громадська місія церкви втілюється у перетворенні принципів християнського віровчення на відповідну актуальному станові суспільного розвитку соціальну доктрину, що зорієнтовує вірних та потребує дій від самої церкви задля свого втілення у життя соціуму. Питання того, наскільки церква є самостійною та активною у своєму бажанні впливати на суспільні процеси, визначається історико-культурними особливостями країни та місцем церкви у її житті.

Соціокультурне значення та релігійно-громадська роль Української Греко-Католицької Церкви традиційно визначена як роль провідника та будителя української нації. Тривалий час вона виступає не лише моральним авторитетом, але й чинником національного єднання українців. Протягом новітнього часу УГКЦ вирішувала складні соціальні завдання, пов'язані із процесами національного відродження держави, формування української нації, опору комуністичному тоталітаризмові тощо. У теперішній час умовою соціального служіння УГКЦ стала пост-комуністична трансформація України. УГКЦ визначає засади своєї загальної місії не лише у перехідному суспільстві, але й у тому середовищі, на якому відбиваються інтелектуальні впливи як європейської католицької християнської традиції із її ідеями оновлення – аджорнаменто, так і впливи православної візантійської доктрини симфонії у відносинах церкви та держави. Розуміння соціального значення конфесії обумовлене включенням релігійного чинника у суспільне життя. Для історичного минулого є характерним злиття духовної та світської влади; роль церкви була всеохоплюючою, а суспільний ідеал передбачав відповідність соціальних практик догматичному вченню пануючої конфесії. Процеси секуляризації і глобалізації поставили питання про

конкретизацію функції церкви у суспільстві. У сучасній секулярній державі сама церква постала перед необхідністю визначити свою роль і місію у соціумі. Це потребувало творення соціальних доктрин, які змістовно розкривають погляди церкви на сучасні суспільні процеси, і на цих переконаннях визначають цілі духовного життя у конкретних суспільно-історичних умовах. Соціальна доктрина церкви, таким чином, надає бачення особливостей сучасного суспільного розвитку крізь призму своїх фундаментальних догматичних положень.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження теми суспільної місії Української Греко-Католицької Церкви є порівняно нечисленними. На рубежі 2000-х рр. широке коло питань, пов'язаних зі станом українського суспільства та позиції церкви щодо його проблем, розглядалося на Третій сесії Патріаршого собору УГКЦ, на якому були видані матеріали та доповіді. Зокрема, це аналітичні розвідки о. С. Шевчука, А. Костюка, М. Козак та ін. М. Бендик надає виклад богословської складової соціального служіння УГКЦ у її відповідності із догматичними засадами віри. Соціальна доктрина УГКЦ у її розвитку та її реалізація в Україні розглядається у дослідженні О. Волинець [4]. Аналогічно розвиток соціальної політики УГКЦ у її історичній динаміці аналізують З. Береговський та В. Марчук. Змістовні аспекти соціального вчення УГКЦ, та її функціональні принципи опрацював В. Мороз. У дисертації О. І. Савчука соціальне вчення УГКЦ досліджується у історичній перспективі його розвитку, також, висвітлення знаходить досвід соціальної діяльності церкви у незалежній українській державі – впровадження харитативних проєктів, молодіжний апостолят тощо. С. Р. Кияк розглядає проблему суспільного служіння УГКЦ у контексті сучасних суспільно-політичних реалій, а саме: засвоєння українським греко-католицизмом принципів аджорнаменто та вироблення власної моделі соціального вчення, дотичної до процесів побудови громадянського суспільства в Україні перехідного періоду. Автор вказує на спадковість сучасної соціальної концепції УГКЦ та її теоретико-практичних надбань попереднього історичного часу – часу діяльності митрополита Андрея Шептицького.

Отже, **завданням статті** є аналіз доктринальних положень, історичних практик, суспільно-політичних, демографічних, культурних умов та сьогоденних викликів за яких розгортається суспільна діяльність Української Греко-Католицької Церкви, і які визначають її становище серед східних Католицьких Церков та Церков візантійської традиції.

Виклад основного матеріалу. У найбільш загальному богословському сенсі цього поняття, ціллізмістом служіння церкви є поєднання людини із Богом. Втім, суспільна організація життя людини і складність суспільних відносин зумовлюють відмінності у розумінні конкретних форм соціального служіння окремих церков, церковної організації, її місця у системі суспільних відносин,

а також конкретних історичних практик, у які вони втілюються. Одним із фундаментальних чинників організації людського суспільства є національний фактор, який викликав поділ Вселенської церкви на окремі автономні церкви, що об'єднували народи та виступали провідниками їх соціального і культурного поступу. Аналіз історичного розвитку соціально-доктринальних аспектів виводить на суспільний загал ректроспектну панораму моделей щодо суспільної місії церков. На сході, серед східних Католицьких Церков та Церков візантійської традиції, тенденція щодо посилення ролі як центрів національного єднання є особливо помітною. Історично вони виокремлювалися у протистоянні із централізаторськими прагненнями влади Константинополя, яка намагалася використовувати єдину церкву як інструмент імперської уніфікації. "Симфонія" державної і церковної влади у її візантійському розмінні означали на практиці підкорення церкви імперській владі і її перетворення на інструмент ідеологічного панування та адміністративного впливу. У боротьбі із цією формою імперіалізму виокремлювалися східні християнські церкви – дохалкедонські та православні. Вони набувають характеру конфесій із яскраво вираженим національним характером, окремі - (напр., Коптська, Армянська) навіть характеру замкнених національних релігійних общин. Згодом, на їх основі створюються Східні Католицькі Церкви, які входять до Конгрегації у справах Східних церков.

В Україні, у Київський період її історії (IX-XIV ст.), у Київській митрополії відбувається протистояння між завданнями суто християнського служіння, яке вимагало існування церковної організації як общини народу Київської держави, та політичним впливом візантійської імперської політики. Ліквідація самостійної православної Київської митрополії у XVII ст. на тривалий час погіршила конфесійну ситуацію в Україні, позбавивши народ на більшій частині українських земель власної церковної общини. У цих умовах, видатною за своїм значенням виявилася роль Української Греко-Католицької Церкви, яка, знаходячись у єдності із Католицькою церквою, зберегла східну літургійну традицію та своє значення національного церковного осередку.

На цьому прикладі знаходить свій яскравий вияв різницю у соціальній позиції і соціальній доктрині православних церков та УГКЦ. Доктрина симфонії у зв'язках церкви та держави, яка розвивається в православному богослов'ї ще у візантійській період, постулює ідею єдності (συμφωνία – співзвуччя, погодженість) у їх відносинах. Така єдність мислилася у категоріях гармонійних і синергічних контактів церковної та світської влади. У богословському сенсі, така модель відносин обґрунтовувалася аналогією із Божественною і людською волею Христа, та Його Божественною і людською природою, які існують "неподільно" і "без злиття" одночасно. Як відомо, у візантійській традиції доктрину симфонії було артикульовано у 6-й новелі імператора Юстиніана

I, яка трактує "священство" і "царство" як два величніші блага, даровані людині Богом, та, які маюць своїми призначеннями піклування про справи Божі та справи людські. Але обидві ці блага маюць одне джерело. 6-та новела не вказує прямо на взаємодію священства і державної влади, а наголошує лише на необхідності "правильного устрою" одного та іншої. Втім, у своєму розвитку, богослов'я візантійської традиції робить такий крок, заявляючи не лише про суспільну гармонію у разі правильних дій священства і світської влади, але й про пов'язаний функціональний поділ між ними. Священство має піклуватися про душі, а царство – про тіла людей.

У кінцевому підсумку розвиток цього напрямку богословської думки, призводив до системи так званого цезаропапізму, коли світська влада перебрала на себе і функції священства щодо піклування про "правильний", відповідний христовому вченню, устрій суспільства, і владу над церквою. У Візантійській імперії цей принцип було юридично реалізовано у 1380-х рр., ще більш послідовними були перетворення російського імператора Петра I, який ліквідував патріарший устрій і офіційно проголосив царя головою церкви і захисником віри. Цікаво, що у даному випадку реформування церкви відбувалося вже під безпосереднім впливом протестантизму, принципи якого були засвоєні ідеологом реформ початку XVIII ст. ректором Києво-Могилянської академії, архієпископом Феофаном Прокоповичем. Східна православна модель відносин церкви та держави мала не лише коріння у візантійській доктрині симфонії, але й у протестантських ідеях державної церкви, та у теорії "поліцейської держави" Самуеля Пуфендорфа. У такому вигляді церковна організація перетворювалася на "відомство віросповідання" та на ідеологічний апарат імперії.

Як свідчить історичний досвід, ідеї і практики цезаропапізму вкоренилися у східному православ'ї. Під час панування комуністичного режиму, йому вдалося глибоко просякти православну церковну організацію, з одного боку поставивши її під негласний контроль власних спецслужб, а з іншого, домогтися такої форми відносин, яка б примушувала церкву вбудовуватися в систему радянського суспільства, схвалювати політику правлячого режиму, виступати його знаряддям. Широкий досвід співпраці із радянською владою мала церква Московського Патріархату. Українські автокефальні групи були повністю витиснені із суспільного життя. Шлях компромісів із комуністичною владою із 1940-х рр. примушував православну церкву перетворюватися на пряме знаряддя політики радянського режиму, зокрема, виступати засобом радянської дипломатії у справах зовнішньої політики, провідником його політичних інтересів у відносинах із християнськими церквами світу. Яскравим прикладом підкорення церков та злиття ідеологій шляхом "симфонії" із радянським режимом стали події "Львівського псевдособору" 1946 року, скликаним у Львові згідно з планом НКВС СРСР щодо ліквідації (в кращому випадку

«возсоединени с РПЦ) Української Греко-Католицької Церкви. Слід зазначити, в середині ХХ століття, факти державного безсилля та неспроможності органів КДБ скорити церкву не сприймалися і, звісно, були «невідомі», а фактичними вдало маніпулювалось. Так на довгі десятиліття Російська Православна Церква, як рупор кремлівської пропаганди тріумфувала «о факте воссоединении», в той час коли УГКЦ включно з Верховним проводом за відмову у співпраці була арештована та вивезена на Сибір та Колиму.

Ізоляція греко-католиків у суспільстві, обмеження їх впливу та територіальне витиснення було змістом і ціллю багаторічної політики царського режиму. Завершення ця політика знайшла у «Львівському соборі» 1946 року, який мав остаточно ліквідувати греко-католицизм в Україні.

На новітньому етапі історії України формування уявлень про суспільну місію Української Греко-Католицької Церкви пов'язані із життям та діяльністю її видатного пастиря митрополита Андрея Шептицького. Вона охопила усі сфери життя УГКЦ, і, як вважають, на його поглядах щодо розуміння суспільної доктрини церковного служіння, безпосередньо відбилися ідеї енцикліки «*Rezum Novarum*» Льва ХІІІ [12, с. 323].

Згадана енцикліка була загальною відповіддю на проблеми існування церкви у сучасному індустріальному суспільстві. Вона враховувала так зване «робітниче питання», довкола якого розгоргалася політична боротьба у найбільш економічно розвинених регіонах Європи, і яке було наслідком швидкої індустріалізації господарства й залучення широких мас населення до найманої праці, переважно у індустрії, через розвинений ринок праці. Лев ХІІІ полемізував із політичними доктринами, які розвивали ідеологію класового протистояння, та які обґрунтовували необхідність соціальної революції. Понтифік сформулював декілька фундаментальних ідей суспільної доктрини сучасного католицизму, зокрема, про субсидіарність та сучасне розуміння ідеї суспільної блага, які вплинули на творення держави загального добробуту у ХХ ст. Соціальне вчення Льва ХІІІ формувалося як альтернатива ідеології і практики класового конфлікту. Наступні етапи були відповідями, відповідно, на проблеми суспільного тоталітаризму, на становлення держави «загального добробуту», деколонізацію і світовий розвиток. При всій історичній конкретності, Соціальна Доктрина Католицької Церкви, що розвивалася, формувала фундаментальні ідеї, такі як солідаризм та субсидіарність. Вони надали засади таким глобальним політичним рухам, як християнський соціалізм і християнська демократія.

Слід зазначити, що сама Римська Католицька Церква застерігає від розуміння її соціальної доктрини як ідеології, певної прагматичної системи, яка засновується на власному розумінні механізмів і закономірностей побудови суспільства. Усіляко наголошується зв'язок соціальної доктрини із

основними догматами християнського віровчення, розкриттям яких вона є [26, с. 73]. Наданий у доктрині соціальний ідеал є деякою мірою відносним, адже християни не володіють істиною, шукають її у своєму прагненні поєднатися із Богом.

Важливою особливістю процесу формування соціальної доктрини РКЦ є її пов'язаність із аджорнаментом як «оновленням», яке є відбиттям глибинних особливостей догматики сучасного католицизму. Церковне оновлення не лише співпадає у часі, але й стає чинником, який стимулює її прагнення до соціальної дії. У час боротьби із протестантською тезою «*sola scriptura*» католицьке догматичне богослов'я починає підсилювати значення Святого Передання, обґрунтовуючи авторитет апостольської ієрархії у тлумаченні питань віри. Ця глибоко консервативна теза досягла своєї найвищої точки у ухваленні догмату про непопильність Папи Першим Ватиканським собором. Втім, можливість радикального тлумачення питань віровчення, яка надавалася цим догматом, виявила свої революційні потенції, надавши догматичної сили рухам оновлення у католицизмі, які знаходили широку підтримку у папському престолу.

Митрополит Андрей Шептицький творче розвинув ідеї «*Rezum Novarum*», прагнучи виробити модель соціального служіння, яка б вела до переборення суспільного конфлікту на засадах субсидіарності, спільного блага та соціальної справедливості. Він враховував соціально-політичну ситуацію на Західноукраїнських землях, для якої актуальною була капіталістична трансформація дрібного селянського та великого поміщицького господарств [1, с. 67], та які були ускладнені викривленими етно-національними відносинами, за яких українське населення краю мало ослабкі позиції у міських громадах та вищих верствах суспільства краю.

Інтерпретацію ідей «*Rezum Novarum*», спрямовану на потреби українського суспільства, було надано у посланні «О квестії соціальной», де було окреслено проблему побудови господарського ладу, заснованого на принципах християнської соціальної солідарності і християнського персоналізму. На практиці це означало широку діяльність із модернізації дрібного аграрного виробництва, сприяння розвиткові кооперації, фінансування господарських і просвітницьких ініціатив. У її розгортанні активну участь брала Українська Греко-Католицька Церква і її пастир. Митрополит Андрей Шептицький вважав за необхідне домагатися зростання чисельності та питомої ваги освіченої верстви серед етнічних українців й допомагати експансії українців у міста. У своїх провідних рисах доктрина Шептицького була схожою із «католицьким соціалізмом» Італії. Таким чином, українська спільнота вірних УГКЦ набувала характеру довершеної соціальної структури сучасного суспільства.

Не менш широкою була просвітницька діяльність Церкви. За митрополита Андрея Шептицького УГКЦ отримала значення проводу

і центру національного єднання, визначного морального авторитету загальноукраїнського значення, що виявилось, зокрема, під час трагічних подій початку 1930-х рр., коли землі Центральної та Східної України охопив штучний голод. У позиції УГКЦ та її провідника щодо голоду у радянській частині країни проявилася дійсна національна єдність українців [11]. УГКЦ займала послідовну позицію щодо засудження штучного голодомору, організованого комуністичним режимом, та закликала до допомоги голодуючим і знищуваним масам народу Наддніпрянської України.

Роль Української Греко-Католицької Церкви як морального авторитету і центру національного єднання виявилася і у післявоєнний час, під час переслідувань та опору насильницькому "єднанню" із РПЦ. УГКЦ не мала стосунків політичної лояльності із радянським режимом; вона була церквою переслідуваною режимом, і виступала у якості одного із провідних релігійних і суспільно-політичного осередків дисидентського руху в Україні. Рух за легалізацію УГКЦ став чинником піднесення антикомуністичного громадського руху у Україні. Треба зазначити, що боротьба УГКЦ за легалізацію була ускладнена зовнішньополітичними маневрами РПЦ, яка, виконуючи роль дипломатичного інструменту радянської політики, активного, і не без певного успіху, деякий час намагалася впливати на позицію Ватикану.

Великим викликом для суспільної місії УГКЦ було її відновлення на початку 1990-х рр. Доктрина суспільного служіння формувалася у змінених соціальних умовах. Вона мала відповідати станові і потребам українського суспільства доби постсоціалістичної трансформації. До того ж, становище УГКЦ змінилося у кінці 1980-х – на початку 1990-х рр. у тому сенсі, що вона стала Церквою, що легально діяла у єдиній Українській державі. На рубежі 1990-х – 2000-х рр. відбувалися дискусії щодо назви Церкви, яка би відображала її позицію у Українській державі. У пропозиції Синоду УГКЦ, який відбувся 1998 р., було запропоновано назву "Київська Католицька Церква", що мало акцентувати її значення як загальноукраїнського конфесійного центру. Включно із утвореними на початку 2000-х рр. східноукраїнськими екзархатами, канонічна діяльність УГКЦ охоплювала усю територію країни, що мало велике символічне і політичне значення.

Мобілізаційною подією всеукраїнського характеру стало 22 жовтня 2002 року, коли за участю патріарха-предстоятеля УГКЦ Любомира Гузара відбулося закладення Патріаршого собору Воскресіння Христового у Києві.

Будівництво Патріаршого собору виявилось ознакою не лише поширення впливу УГКЦ до загальноукраїнського масштабу, але і свідомого збереження її самостійної позиції щодо державної влади, також, як і щодо владних кіл у більш широкому сенсі. Церква відмовилася від жертв державних органів влади, політиків і великого

бізнесу, які б могли бути приводом для демонстрації будь-якої залежності від них у майбутньому. Любомир Гузар послідовно відтворював значення УГКЦ як незалежного морального авторитету національного значення. Така позиція входила у очевидний контраст із практикою православних конфесій, які намагалися спиратися на підтримку державної влади та шукали прихильності окремих, сприятливо налаштованих, її фракцій.

За принципом, колись сформованим кардиналом УГКЦ, багатолітнім в'язнем Йосифом Сліпим: «буде хата прийдуть люди», наповнювався Собор подіями не тільки всеукраїнської ваги але світового значення.

Так уже 21 серпня 2005 року, інша подія привернула до себе увагу українського політикуму та релігійних лідерів світу - до міста було перенесено Патріарший престол.

Перенесення патріаршого осідку до Києва, посилення позицій УГКЦ як загальнонаціональної Церкви означає вагомий крок щодо подолання релігійного поділу у державі, який був метою та наслідком багаторічної політики царського російського та комуністичного режимів в Україні. На думку кардинала Любомира Гузара, цей символічний крок мав апелювати до історичної традиції Руси-України, яка від часів її хрещення князем Володимиром Великим була частиною нероз'єданого християнства. Із точки зору історичних реалій, це було також нагадуванням, що уперше прийняття греко-католицизму відбулося київськими митрополитами, а поширення на Україну канонічної території Московського Патріархату відбувалося неканонічно та із використанням політичних важелів.

У перспективі, кроки щодо посилення присутності УГКЦ у Києві та у східних регіонах України мали сприяти набуттю нею статусу всеукраїнської Церкви. Втім, така перспектива, має усе ж розглядатися як політична, та така, що має не перше значення. Головною метою УГКЦ є духовне опіка віруючих, які мешкають у Києві та у східних регіонах країни. Повернення УГКЦ у Київ мало не тільки історичне, символічне та літургійне значення, але й відновленням віхових історичних позицій УГКЦ. Із цієї точки зору, предстоятель УГКЦ розглядається як єдиний прямий та безперервний спадкоємець київського митрополичого престолу. Зрештою, наявність осідку глави УГКЦ у столичному Києві є канонічною вимогою.

Чергова подія, яка свідчила про динаміку розвитку Церкви та незворотність її вселенського процесу мала місце у Києві 27 березня 2011 року. Саме того дня у Патріаршого собору Воскресіння Христового відбулася інтронізація Верховного архієпископа Української Греко-Католицької Церкви Святослава Шевчука, у якій брали участь ієрархи УГКЦ, представники Східних Католицьких Церков, католицькі ієрархи, представники Апостольського престолу, православні українські ієрархи.

Ще більшої соціокультурної ваги та сакрального значення як в середовищі української громадськості

так і у світі набув Патріарший собор 5 червня 2017 року, коли у крипту Патріаршого собору навіки переданий спочинку його будівничий та добрий пастир Церкви Блаженніший Любомир.

Позиції переслідуваної церкви, пов'язаної із дисидентським рухом, та незалежної від державної влади, дозволяють УГКЦ вибудовувати свої відносини із владою, підкреслюючи власну незалежність і спираючись на власний моральний авторитет. В умовах трансформаційного суспільства 1990-х – 2000-х рр. досягнення симфонійного “співзвуччя” із корумпованою олігархічною державою означало б на практиці підкорення церкви викривленим суспільним відносинам, перенесення на неї тих негативних рис суспільного розвитку, які мали місце у даний час. Греко-Католицька Церква виявилася здатною зберегти втрачені православною церквою принципи незалежності, морального авторитету та суспільного служіння.

На рубежі 1990-х – 2000-х рр. питання, пов'язані із творенням уявлень про соціальну місію УГКЦ обговорювалися у низці дискусій. Так, у грудні 1998 р. у Львові відбулася конференція “Аграрна реформа в Україні. Внесок Церкви”. Участь у ній взяли Львівська Архиепархія УГКЦ, Львівська аграрна палата, Товариство “Сільський господар” та Фонд Святого Володимира. Приводом для конференції став вихід послання “За кращий розподіл землі. Виклик аграрної реформи”, опублікованого Папською Радою. Конференція надала богословський аналіз проблеми розподілу землі, та її актуальних рис у Україні. УГКЦ виступала із власним баченням етичних цілей реформування українського суспільства, вказуючи, що зосередженість на отриманні зовнішніх благ, без фундаментальної моральної цілі і без усвідомлення моральних законів, які лежать у основі суспільного розвитку, призводитиме лише до подальшої руйнації суспільства.

Питання, пов'язані із творенням уявлень про суспільну місію УГКЦ знайшли подальшого розвитку у ході форумів, провідне значення серед яких відігравали сесії Патріарших соборів. Упродовж 1989 – 2019 рр. відбулося сім таких сесій. Перша із них присвячувалася питанням евангелізації (1996 р.), II сесія була присвячена ролі мирян у житті церкви (1998 р.), III-тя – соціальним проблемам суспільства. Темою IV-ї сесії була “Молодь у Церкві третього тисячоліття” (2007 р.), V сесія присвячувалася темі “Покликання до богопосвяченого життя” (2011 р.), VI сесія – “Жива парафія – місце зустрічі з живим Христом” (2015 р.). VII сесія Патріаршого Собору УГКЦ відбудеться у Львові у серпні 2020 р., та буде присвячена темі “Еміграція, поселення і глобальна єдність УГКЦ”. У ході Патріарших соборів було вироблено всеосяжну доктрину соціального служіння Української Греко-Католицької Церкви в умовах сучасного українського суспільства. Було обговорено аспекти соціального служіння відповідно до тих обставин, які визначають особливості трансформаційного періоду – переходу від радянського соціалізму до

сучасного демократичного суспільства із наявним комплексом властивих йому проблем.

Любомир Гузар у своєму зверненні із нагоди проведення II Собору вказував, що його необхідність обумовлена потребою “віднайдення шляхів застосування Божих заповідей до нашого сьогодення, до нашого особистого і суспільного життя” [8, с. 6]. Аналіз матеріалів Соборів дозволяє реконструювати уявлення про суспільну місію УГКЦ, що формувалися. У найбільш фундаментальному сенсі соціальна доктрина УГКЦ засновується на принципах христоцентризму та антропоцентризму [13, с. 92]. На сесіях охоплювався широкий спектр питань, які визначають суспільну роль Церкви у сучасній Україні. Це питання місії серед населення, яке було насильницьки відвернуте від християнства протягом радянської доби, позиції Церкви щодо суспільства, питання відтворення церковних громад та життя парафії, діяльності Церкви щодо соціальних проблем суспільства, чернечого життя тощо. Відповідно до ухвалених рішень, парафія має стати центром церковного життя. Парафіяльне життя, парафіяльна діяльність мають будувати Церкву, сприяти досягненню її суспільного поступу, посиленню її позицій у суспільстві.

У основі сучасної концепції щодо суспільної місії УГКЦ полягає концепція “симфонії”, але не держави та церкви, як це є традиційним для візантійської моделі відносин, а церкви і суспільства. Церквою ставиться завдання набуття церквою власної ідентичності, як помісної особи у складі вселенської єдності, що дозволяє перебороти людині почуття внутрішньої роздвоєності. У такому випадку, суспільство мало мислитися не як раціонально утворена система, яка визначається певним “-ізмом”, а як онтологічна дійсність, причетна до особово-божественної дійсності. Таке пропонуване суспільству парадигмальне зрушення мало дати християнську відповідь на проблеми його розвитку [3, с. 48]. Іншою парадигмальною рисою соціального служіння мала стати соборність і ікономія, як відповідна східній духовній традиції, яка тягнеться від церкви Київської доби. Ними переслідувалася мета запобігання ізоляції церкви від суспільства, у яку вона ставила себе позицією “зовнішнього моралізаторства”, повчання. У той же час, за висловом доповідача Собору о. І. Гаваньо, редактора журналу “Богословія”, “ключ до успіху нової евангелізації (було) закопано на суспільній ниві” [5, с. 53]. Завдання нової евангелізації є двояким. Його актуальність обумовлюється післярадянським трансформаційним статусом українського суспільства, що утворює низку характерних для нього проблем, пов'язаних із радянською релігійною індиферентністю, поширенням моральних вад тощо. Із іншого боку, українське суспільство відсуває дії тенденцій, пов'язаних із розвитком сучасного суспільства, які теж потребують на активну відповідь із боку церкви та вірних.

Проблема місії церкви у трансформаційному, пострадянському суспільстві аналізувалася о.

д-ром С. Шевчуком (нинішнім предстоятелем УГКЦ. Він цілком слушно розглядав падіння тоталітаризму не лише як політичну подію, але й як антропологічний і аксіологічний феномен [16, с. 57]. Як відомо, метою радянської соціальної політики було перетворення людини, створення нового типу людини та характерних для неї відносин у суспільстві. Дійсно, процес пострадянської трансформації був перш за все трансформацією ідентичностей і “кризою вартостей” – переходом від примусового колективізму до крайнього індивідуалізму. При цьому уявний радянський “колективізм” через свій примусовий характер є вивернутим виявом крайнього індивідуалізму, нездатністю людей до взаємодії у суспільстві інакше як під впливом примусу і організованого державною насильства.

Отець д-ром С. Шевчук пропонував вирішення цього індивідуалізму як “колективного”, спрямованого на досягнення інтересів кола осіб, спаяних власним розумінням групової моралі і стилю життя, та “персонального”, що виявляється у нездатності особи вийти поза межі власних приватних інтересів і досягнути спільне благо. Результатом цього явища була атомізація і розпад суспільства, неможливість реалізувати ним спільні інтереси і спільні дії. Зрештою, атомізація призводила до морального релятивізму і морального дуалізму (у літературі це явище знаходило назву “двоєдумства”). С. Шевчук із прикрістю зазначав, що “Кожен, хто займався вихованням кандидатів до священства чи вихованням новиків в Україні, мабуть, знає з досвіду, скільки зусиль необхідно для того, щоб уніфікувати зовнішнє та внутрішнє духовне життя кандидата у його автентичній маніфестації, для того щоб він жив з віри відповідно до своїх релігійних переконань” [16, с. 59]. У церковному житті це несло загрозу перенесення дуалістичної моралі людини, яка мала декларувати свою вірність примусовій комуністичній ідеології, на свої відносини з церквою й на своє ставлення до її вчення. У особистому житті породжувало дволичність, індиферентність до релігійних переконань, аморалізм. У цьому бачилося коріння поширеності таких соціальних явищ, як криза сім’ї, розлучення, абортівна ментальність, зрештою, алкоголізм і корупція. У протидії цим корінним причинам і механізмам розкладу суспільства також мала полягати суспільна місія Церкви. Цей глибокий аналіз змісту трансформації, якої зазнала суспільна і індивідуальна свідомість українців під час їх примусової радянської, є рідкісним щодо глибини розуміння коріння проблем, із якими має справу сучасне українське суспільство. Діяльність Церкви у часи глибокої атомізації, фактично, – суспільного розкладу, є неабияким інтелектуальним і моральним викликом для Церкви Христової.

У якості заходів із реалізації позначених цілей пропонувалася низка структурних і функціональних змін у житті Церкви. Так, досягненню принципу соборності мало перенесення центру уваги на рівень парафіяльного життя. Відроджена парафія мала продовжити власну літургійну єдність на

“господарському, освітянському, харитативному та інших суспільних рівнях своєї діяльності” [5, с. 54]. Протидіяти очевидним соціальним вадам (криза сім’ї, аборти, алкоголізм) мала освітня діяльність церкви – служіння духовенства і чернецтва у справі виховання дітей та молоді, заснування шкіл під проводом духовенства і чернецтва, розвиток спеціалізованих навчальних програм і проєктів, що у цілому мало укладатися у програму “нової евангелізації” церкви і суспільства [2, с. 101]. Також, пропонувалося створення християнських професійних асоціацій, які б допомагали мирянам осмислювати свою фахову діяльність крізь призму християнського світогляду [7, с. 185]. Передбачалося, що Церква має висловитися із приводу гострих проблем – абортів, наркоманії і алкоголізму, корупції – ініціювавши дискусію у суспільстві. Отже, Патріаршими соборами було намічено цілий ряд пропозицій щодо суспільної місії УГКЦ, які б відповідали засадничим принципам Католицької Соціальної Доктрини, та які могли б бути відповіддю на гострі питання розвитку пострадянського українського суспільства.

Розгляд соціальної діяльності УГКЦ у період наступних років дозволяє виділити основні її напрями, які отримали практичного розвитку. Так, розширилася мережа асоційованих із церквою благодійних фондів і громадських об’єднань. Серед них можна назвати Карітас Україна, Мальтійську службу допомоги, Український секретаріат міжнародного християнського руху спільнот розумово неповносправних та членів їх сімей “Віра і світло”, фонди Святого Володимира, Митрополита Андрея Шептицького, “Милосердя”, молодіжні католицькі центри і організації – “Українська молодь – Христові”, Інститут родини і подружнього життя”, Центр духовно-психологічної підтримки та взаємодопомоги “Дорога”, Центру філософських досліджень. Медичні заклади – Благодійний фонд Шпиталь імені Митрополита Андрея Шептицького, Дитячий навчально-реабілітаційний центр “Джерело” та ін. [4, с. 49]. Серед названих ініціатив присутні благодійні інституції, які діють на різних засадах. Серед них представництва міжнародних католицьких громадських організацій. УГКЦ запроваджує соціальні проєкти, засновані на поділі відповідальності із місцевою владою. Серед інших, таким став проєкт із облаштування дитячого садку, запроваджений за участі Івано-Франківської Архiepархії УГКЦ [14]. Незалежна соціальна діяльність Української Греко-Католицької Церкви є дієвим виявом християнського гуманізму, милосердя та піклування про найбільш вразливих членів суспільства. Самостійна гуманітарна місія залишилася рисою діяльності УГКЦ, у той час як вона є практично невідчутною у житті сучасних православних конфесій України.

Іншим прикладом соціальної дії є заходи, організовані Благодійною організацією “Фундація Духовного Відродження” Львівської Архiepархії УГКЦ. На регулярній основі нею запроваджено проведення Благодійного фестивалю “Святкуймо

Воскресіння разом”, який увійшов у лінійку традиційних фестивальних заходів Львова. Його проведення у Музеї народної архітектури та побуту ім. Климента Шептицького викликає інтерес, зокрема, у молоді. До 2019 р. відбулося одинадцять таких фестивалів. У його ході відбувалася Архиерейська Літургія з перекладом жестовою мовою; у другій половині дня проходив концерт та діяли фестивальні майданчики. Благодійними цілями фестивалю були підтримка хірургічного відділення Шпиталю імені Андрея Шептицького, проекту “Почуй мене”, проектів католицької освіти і роботи із молоддю тощо [6].

Нова евангелізація серед молоді є одним із найважливіших завдань соціальної роботи УГКЦ [10, с. 146]. Певною мірою, її частиною можна вважати діяльність із відродження капеланського руху і капеланської служби в українському війську, до яких безпосереднє відношення має УГКЦ. УГКЦ систематично просуває ідею щодо необхідності відтворення капеланської роботи в українській армії [4, с. 48]. Події російсько-української війни, яка точиться із 2014 р., сприяли поширенню волонтерсько-соціальної роботи церковно-релігійних організацій [15]. Серед інших напрямів соціальної діяльності можна згадати проекти зі створення цифрової душпастирської комунікації [9], яка б відповідала умовами розвитку інформаційного суспільства в Україні.

Отже, розглянувши проблему суспільної місії Української греко-католицької церкви, можна зробити такі **висновки**.

За характером свого соціального служіння Українська Греко-Католицька Церква посідає визначне становище серед Східних Католицьких Церков та Церков візантійської традиції. Вона зберігає літургійну традицію православних церков, що єднає її із історичною традицією християнства в Україні та робить її національною Церквою українського народу. У той же час, як частина Вселенської Церкви, вона є відкритою для таких рис аджорнаменту, як модернізація догматики, і відтворення соціальних концепцій, які є основою соціальної держави і розвиненого суспільства сучасності, здійснення активної діяльності, спрямованої на позитивну трансформацію суспільства. Це яскраво виявилось у діяльності митрополита Андрея Шептицького. Історично, на процес творення соціальної доктрини УГКЦ вплив мали ідеї соціальної доктрини католицької церкви кін. XIX – поч. XX ст., викладені у енцикліці “*Reipum Novarum*”. Соціальна доктрина Української Греко-Католицької Церкви, вироблена митрополитом Андреем Шептицьким, відповідала соціально-економічним і політичним умовам і потребам розвитку західноукраїнського суспільства даного історичного часу.

У радянський період УГКЦ залишалася Церквою, яку переслідують, що забезпечувало її особливе місце у суспільстві. Вона була пов’язаною із дисидентським рухом, та виявилася центром релігійного і духовного життя, не пов’язаним відносинами лояльності і співпраці із радянським

режимом. У той же час, період заборони і переслідувань створив розрив у спадковості Соціальної Доктрини Церкви, творення якої у її сучасному виді відбувається на рубежі 1990-х – 2000-х рр. відповідно до умов пострадянського суспільства.

У сучасній Українській державі УГКЦ відтворює позицію незалежного від впливів політичних гравців, державної влади і великого бізнесу морального авторитету, що яскраво виявилось у діяльності її предстоятеля Любомира Гузара. Церква виступає ініціатором та бере активну участь у ініціативах суспільного значення. Сучасна концепція симфонії у відносинах церкви і суспільства передбачає її незалежність від впливів політичних гравців і агресивних ідеологій, та забезпечення дійсної соборності у суспільних відносинах. Ця позиція підкреслюється тим, що суспільне значення УГКЦ набуває загальноукраїнського масштабу. Незалежність УГКЦ, її відстороненість від державної влади, моральний авторитет і спрямованість на взаємодію із суспільством контрастують із візантійською традицією “симфонії” світської та духовної влади, та із практикою православних конфесій.

Список використаних джерел

1. Holubka S. M. Economic concept of Andrei Sheptytsky's // Науковий вісник Полісся. - 2017. - № 4 (12) Ч. 1. - С. 62-71.
2. Барцевський Т. Аналіз успішності конкретних церковних служб і пропозиції щодо більшого виміру служіння церковних мужів-жінок-християн. / У. м. п. М. Димід // в кн.: Документи Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви. Третя сесія. 30 червня - 4 липня 2002 року. - Львів: Інститут Церковного Права Львівської Богословської Академії, 2002 - 95-103.
3. Бендик М. Богословський вимір соціального життя як відображення догмату про Пресвяту Трійцю. / У. м. п. М. Димід // в кн.: Документи Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви. Третя сесія. 30 червня - 4 липня 2002 року. - Львів: Інститут Церковного Права Львівської Богословської Академії, 2002 - 45-49.
4. Волинець О. Соціальна доктрина УГКЦ та її реалізація в сучасній Україні // Укр. нац. ідея: реалії та перспективи розвитку. - 2006. - № 18. - С. 45-49.
5. Гаваньо І. Богословський вимір суспільного життя. / У. м. п. М. Димід // в кн.: Документи Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви. Третя сесія. 30 червня - 4 липня 2002 року. - Львів: Інститут Церковного Права Львівської Богословської Академії, 2002 - 50-55.
6. Демчина М. Львів’ян та гостей міста запрошують на благодійний фестиваль «Святкуймо Воскресіння разом» // Львівська міська рада. - 03.05.2019, 16:00 2019. -
7. Добко Т. Христос і антропологічний вимір Його діяння, як результат особистого контакту з кожною людиною. / У. м. п. М. Димід // в кн.: Документи Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви. Третя сесія. 30 червня - 4 липня 2002 року. - Львів: Інститут Церковного Права Львівської Богословської Академії, 2002 - 174-186.
8. Документи Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви. Третя сесія. 30 червня - 4 липня 2002 року. / - Львів: Інститут Церковного Права Львівської Богословської Академії, 2002. - 238 с.
9. Інструкція для душпастирювання: цифрові комунікації // Католицький оглядач. - Птн, 22/03/2019 - 14:32 2019 -.

10. Кияк С. Український католицизм: сучасні виклики і перспективи // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. - 2016. - № Вип. 20. - С. 143-148.

11. Кіт В. Роль Української греко-католицької церкви в допомозі голодуючим УРСР у 1932–1933 роках // Архіви України. - 2008. - № 5-6 (262). - С. 33-43.

12. Мороз В. Природа соціального вчення в Українській греко-католицькій церкві та перспективи його розвитку в сучасних умовах // Мандрівець. - 2013. - № 2. - С. 73-77.

13. Мороз В. Функціональні принципи соціального вчення Української греко-католицької церкви (1991-2011): історико-релігійнознавчий аналіз // Схід. - 2014. - № 4. - С. 92-96.

14. Сіренко С.У приміщенні колишньої лікарні на Тарнавського планують облаштувати дитсадок // Місто. - 20 червня 2019 р. 2019. - .

15. Чотирьох капеланів нагородили відзнакою імені Омеляна Ковча // Укрінформ: Мультимедійна платформа іномовлення України. - 27.03.2019 20:51 2019. - .

16. Шевчук С. Аналіз конкретних обставин життя українців (греко-католиків) на тлі моралі нинішнього світу. / Упорядник митр. прот. М. Димід // в кн.: Документи Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви. Третя сесія. 30 червня - 4 липня 2002 року. - Львів: Інститут Церковного Права Львівської Богословської Академії, 2002 - 56-66.

References

1. Holubka S. M. Economic concept of Andrei Sheptytsky's // Naukovy'j visny'k Polissya. - 2017. - # 4 (12) Ch. I. - S. 62-71.

2. Barshhevs'ky'j T. Analiz uspishnosti konkretny'x cerkovny'x sluzhb i propozy'ciyi shhodo bil'shogo vy'miru sluzhinnya cerkovny'x muzhiv-zhinok-xry'sty'yan. / U. m. p. M. Dy'mid // v kn.: Dokumenty' Patriarshogo Soboru Ukrayins'koyi Greko-Katoly'cz'koyi Cerkvy'. Tretya sesiya. 30 chervnya - 4 ly'pnya 2002 roku. - L'viv: Insty'tut Cerkovного Права L'viv's'koyi Bogoslovs'koyi Akademiyi, 2002 - 95-103.

3. Bendy'k M. Bogoslovs'ky'j vy'mir social'rogo zhy'ttya yak vidobrazhennya dogmatu pro Presvyatu Triycyu. / U. m. p. M. Dy'mid // v kn.: Dokumenty' Patriarshogo Soboru Ukrayins'koyi Greko-Katoly'cz'koyi Cerkvy'. Tretya sesiya. 30 chervnya - 4 ly'pnya 2002 roku. - L'viv: Insty'tut Cerkovного Права L'viv's'koyi Bogoslovs'koyi Akademiyi, 2002 - 45-49.

4. Voly'necz' O. Social'na doktry'na UGKCz ta yiyi realizaciya v suchasnij Ukrayini // Ukr. nac. ideya: realiyi ta perspekty'vy' rozvy'tku. - 2006. - # 18. - S. 45-49.

5. Gavan'o I. Bogoslovs'ky'j vy'mir suspil'nogo zhy'ttya. / U. m. p. M. Dy'mid // v kn.: Dokumenty' Patriarshogo Soboru Ukrayins'koyi Greko-Katoly'cz'koyi Cerkvy'. Tretya sesiya. 30 chervnya - 4 ly'pnya 2002 roku. - L'viv: Insty'tut Cerkovного Права L'viv's'koyi Bogoslovs'koyi Akademiyi, 2002 - 50-55.

6. Demchy'na M.L'viv'yan ta gostej mista zaproshuyut' na blagodijny'j festy'val' «Svyatkujmo Voskresinnya razom» // L'viv's'ka mis'ka rada. - 03.05.2019, 16:00 2019. - .

7. Dobko T. Xry'stos i antropologichny'j vy'mir Jogo diyannya, yak rezul'tat osoby'stogo kontaktu z kozhnoyu lyudy'noyu. / U. m. p. M. Dy'mid // v kn.: Dokumenty' Patriarshogo Soboru Ukrayins'koyi Greko-Katoly'cz'koyi Cerkvy'. Tretya sesiya. 30 chervnya - 4 ly'pnya 2002 roku. - L'viv: Insty'tut Cerkovного Права L'viv's'koyi Bogoslovs'koyi Akademiyi, 2002 - 174-186.

8. Dokumenty' Patriarshogo Soboru Ukrayins'koyi Greko-Katoly'cz'koyi Cerkvy'. Tretya sesiya. 30 chervnya - 4 ly'pnya 2002 roku. / - L'viv: Insty'tut Cerkovного Права L'viv's'koyi Bogoslovs'koyi Akademiyi, 2002. - 238 s.

9. Instrukciya dlya dushpasty'ryuvannya: cy'frovi komunikaciyi // Katoly'cz'ky'j oglyadach. - Ptn, 22/03/2019 - 14:32 2019 - .

10. Ky'yak S. Ukrayins'ky'j katoly'cy'zm: suchasni vy'kly'ky' i perspekty'vy' // Visny'k Pry'karpats'kogo univerty'setu. Filososf's'ki i psy'xologichni nauky'. - 2016. - # Vy'p. 20. - S. 143-148.

11. Kit V. Rol' Ukrayins'koyi greko-katoly'cz'koyi cerkvy' v dopomozi goloduyuchy'm URSR u 1932–1933 rokax // Arxivny' Ukrayiny'. - 2008. - # 5-6 (262). - S. 33-43.

12. Moroz V. Pry'roda social'nogo vchennya v Ukrayins'kij greko-katoly'cz'kij cerkvi ta perspekty'vy' jogo rozvy'tku v suchasny'x umovax // Mandrivec'. - 2013. - # 2. - S. 73-77.

13. Moroz V. Funkcional'ni pry'ncy'py' social'nogo vchennya Ukrayins'koyi greko-katoly'cz'koyi cerkvy' (1991-2011): istory'ko-religiyeznavchy'j analiz // Sxid. - 2014. - # 4. - S. 92-96.

14. Sirenko S.U pry'mishenni koly'shn'oyi likarni na Tarnavs'kogo planuyut' oblashtuvaty' dy'tsador // Misto. - 20 chervnya 2019 r. 2019. - .

15. Choty'r'ox kapelaniv nagorody'ly' vidznakoyu imeni Omelyana Kovcha // Ukrinform: Mul'ty'medijna platforma inomovlennya Ukrayiny'. - 27.03.2019 20:51 2019. - .

16. Shevchuk S. Analiz konkretny'x obstavy'n zhy'ttya ukrayinciv (greko-katoly'kiv) na tli morali ny'nishn'ogo svitu. / Uporyadny'k my'tr. prot. M. Dy'mid // v kn.: Dokumenty' Patriarshogo Soboru Ukrayins'koyi Greko-Katoly'cz'koyi Cerkvy'. Tretya sesiya. 30 chervnya - 4 ly'pnya 2002 roku. - L'viv: Insty'tut Cerkovного Права L'viv's'koyi Bogoslovs'koyi Akademiyi, 2002 - 56-66.

УДК 378.147

**ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ ІНШОМОВНОЇ
КОМПЕТЕНТНОСТІ ПРИ ПІДГОТОВЦІ
СУДНОВИХ МЕХАНІКІВ**

**THE PROBLEMS OF FORMING FOREIGN
COMPETENCE IN TRAINING MARINE
ENGINEERS**

Чиж С. Г.,

кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін, Дунайський факультет Морського та річкового транспорту Державного університету інфраструктури та технологій (Ізмаїл, Україна), e-mail: chizh.svet@gmail.com

Chiz S. G.,

candidate of pedagogical sciences, associate professor, associate professor of the department of social and humanitarian disciplines, Faculty of Danube Maritime and River Transport The State University of Infrastructure and Technology (Izmail, Ukraine), email: chizh.svet@gmail.com

У статті порушено проблему опанування майбутніми судновими механіками вмінь спілкуватися англійською мовою у складі змішаних і багатонаціональних екіпажів. Увагу приділено формуванню іншомовної компетентності як здатності до комунікації в процесі виконання професійної діяльності. Розглянуто міжнародні та державні акти, в яких висуваються вимоги до майбутніх суднових механіків, з метою гарантування безпеки міжнародного мореплавства.

Ключові слова: іншомовна компетентність, компетентності суднового механіка, професійна діяльність.

The article refers to the problem of mastering the future marine engineers' ability to communicate English in mixed and multinational crews. Attention is paid to the formation of foreign language competence as a communication ability in the process of performing functional duties. International and state acts, which put forward demands for future marine engineers in order to guarantee the safety of international shipping, are considered.

Keywords: foreign language competence, marine engineers' competence, professional activity.

Постановка проблеми. Одним з провідних завдань сьогодення є вдосконалення професійної підготовки майбутніх фахівців морського флоту, що зумовлено особливостями професії та міжнародним ринком їхньої праці, а саме роботі у складі інтернаціональних екіпажів або на іноземних суднах, де провідним засобом міжособистісного спілкування виступає англійська мова.

Процес підготовки фахівців до роботи у міжнародному середовищі передбачає засвоєння знань з фаху, вивчення англійської мови (за професійним спрямуванням), її практичне застосування як при проходженні практики в іноземних компаніях, так і в процесі спілкування з роботодавцями під час співбесіди.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Специфічність професійної діяльності майбутніх фахівців морської галузі, необхідність забезпечення їх конкурентоспроможності на ринку праці, ставлять підвищені вимоги до професійної підготовки курсантів вищих морських навчальних закладів України. Проблеми

вдосконалення підготовки фахівців морської галузі присвячено роботи Т. Аверочкиної, М. Бабишеної, Н. Бобришевої, В. Захарченка, С. Козак, М. Кулакової, П. Криворучко, У. Ляшенко, Н. Огородник, О. Попова, Г. Пазиніча, О. Сокол, О. Тирон, Л. Шафран, В. Чернявського, Ф. Кнудсен (F. Knudsen), В. Шорт (V. Short), П. Тренкнер (P. Trenkner) та ін.

Незважаючи на внесок, зроблений вітчизняними та зарубіжними науковцями у розв'язання проблеми підготовки фахівців морського флоту до майбутньої професійної діяльності, є протиріччя між потребою міжнародних організацій у висококваліфікованих суднових механіках і електромеханіках та недостатнім рівнем сформованості їх іншомовної компетенції.

Метою статті є висвітлення проблем формування іншомовної комунікативної компетентності майбутніх судномеханіків у процесі викладання англійської мови.

Виклад основного матеріалу. Необхідність внесення змін до національних стандартів підготовки суднових механіків пов'язана зі змінами у Конвенції з дипломування моряків та несення вахти, зробленими у 2010 році Міжнародною морською організацією, у яких зазначено, що результатом підготовки офіцерів морського флоту має бути компетентний і конкурентоздатний фахівець, що вміє приймати правильні рішення і виконувати схвалені дії в різних ситуаціях на судні, пов'язані з експлуатацією обладнання та збереження вантажу, а також управління роботою підлеглих осіб, включаючи збереження життя всіх членів екіпажу.

Внесення змін до організації підготовки морських фахівців у навчальних закладах України знайшло своє відображення у Галузевому стандарті вищої освіти. Так, в означеному документі визначено освітньо-кваліфікаційні характеристики випускників відповідних напрямів підготовки, професійне призначення й умови використання певної спеціальності та освітньо-кваліфікаційного рівня у вигляді переліку первинних посад, виробничих функцій і типових задач діяльності. Стандарт є обов'язковим для вищих морських навчальних закладів, що готують фахівців зазначеного профілю [1]. В означеному державному документі визначено, що нормативну основу навчання бакалаврів морських спеціальностей становлять поряд із державними актами ще й міжнародні, зокрема:

- Міжнародна конвенція про підготовку і дипломування моряків та несення вахти (ПДМНВ) 1978 року, з поправками;
- Закон України «Про приєднання України до Міжнародної конвенції про підготовку і дипломування моряків та несення вахти 1978 року»;
- Кодекс з підготовки і дипломування моряків та несення вахти, з поправками;
- Кодекс торговельного мореплавства України;
- Положення про звання осіб командного складу морських суден та порядок їх присвоєння,

затверджене наказом Міністерства інфраструктури України від 07.08.2013 р. №567;

- Національний класифікатор України: Класифікатор професій ДК 003:2010;
- Міжнародна стандартна класифікація професій 2008 (ISCO-08);
- Directive 2008/106/EC of the European Parliament and of the Council of 19.11.2008 «On the minimum level of training of seafarers».

Освітні програми, що запроваджено в Україні та за її межами, спрямовані на працевлаштування випускників на судах і підприємствах річкового та морського транспорту і дозволяють обіймати, зокрема, такі посади:

- штурман, головний штурман, вахтовий помічник капітана, старший помічник капітана, капітан, головний капітан, головний капітан-координатор, інженер-диспетчер з руху флоту;
- механік (судновий), механік рефрижераторних установок (судновий), старший механік, механік портового флоту, механік із суднових систем, інженер-механік з флоту лінійний, інженер-механік з флоту груповий;
- електромеханік судновий, старший електромеханік, головний електромеханік, лінійний електромеханік, електромеханік груповий;
- інженер з укомплектації устаткування, інженер спеціалізованого флоту, інженер судновий.

Відтак, у міжнародних та державних стандартах визначено рівні підготовки сучасних фахівців морської галузі з комплексом сформованих компетентностей, що дають змогу бути конкурентоспроможними на ринку праці. При цьому провідного значення набуває іншомовна комунікативна компетентність судноводіїв, механіків та електромеханіків як складова їхньої загальної професійної компетентності та гарантія безпечного плавання в умовах роботи у міжнародному екіпажі.

Система компетентностей бакалавра спеціальності 271 «Річковий та морський транспорт» визначається на основі компетентностей, передбачених для першого циклу вищої освіти Рамки кваліфікацій Європейського простору вищої освіти, шостого кваліфікаційного рівня Національної рамки кваліфікацій та відповідно до компетенцій, передбачених розділами А-І/1, В-І/1, А-ІІ/2 та В-ІІ/2 (для спеціалізації «Навігація та управління суднами»); А-ІІІ/1, В-ІІІ/1, А-ІІІ/2 та В-ІІІ/2 (для спеціалізації «Управління судновими технічними системами та комплексами»); А-ІІІ/6 та В-ІІІ/6 (для спеціалізації «Експлуатація суднового електрообладнання і засобів автоматики») Кодексу з підготовки і дипломування моряків та несення вахти з Манільськими поправками 2010 року [2; 3].

Нами було проаналізовано ПДМНВ та галузевий стандарт вищої освіти України і визначено основні компетентності, що мають бути сформовані у суднового механіка [1; 2]. Узагальнені дані наведено в таблиці 1.1.

Зауважимо, що іншомовна компетентність входить до переліку фахових компетентностей майбутніх фахівців морського флоту при підготовці у вищому морському навчальному закладі, що

визначено державними стандартами й вимогами Міжнародної морської організації. Відповідно до Конвенції ПДНВ, комунікація майбутніх інженерів морського флоту вважатиметься успішною за умов їхньої повноцінної взаємодії з іншими членами багатомовного екіпажу, включаючи як безпосереднє, так і опосередковане технічними посібниками спілкування у ході експлуатації суднового обладнання [2, с. 160].

Так, під іншомовною компетентністю моряка О.Тирон розуміє інтегративну властивість особистості, її здатність реалізовувати вміння раціональної комунікації в процесі виконання функціональних обов'язків і використовувати стратегії успішного міжособистісного спілкування з метою гарантування безпеки міжнародного мореплавства та власної безпеки засобами мови міжнародного спілкування [4].

З огляду на вищезазначене зауважимо, що метою викладання англійської мови на пряму «Річковий і морський транспорт» є формування у студентів професійно-комунікативної компетенції, що відповідає рівню ВІ Загальноевропейських рекомендацій з мовної освіти, зокрема оволодіння студентами мовленнєвими компетенціями на рівні професійної комунікативної достатності й здатність реалізувати отримані знання та вміння у своїй майбутній практичній діяльності з метою подальшого кар'єрного зростання. Вивчення англійської мови набуває особливої мотивації за умов урахування професійних інтересів студентів, їхньої фахової спеціалізації. Означений навчальний курс займає провідне місце в системі професійної підготовки майбутніх фахівців морського профілю, оскільки робить можливим взаємопроникнення професійних знань з теоретичних базових дисциплін за фахом у процес викладання англійської мови і спрямований на розвиток іншомовної компетентності студентів під час спілкування у багатомовному екіпажі.

Доцільно зауважити, що сферою відповідальності бакалавра суднової енергетики і бакалавра суднової електротехніки є професійна експлуатація механічного й електричного суднового обладнання, управління операціями судна, несення безпечної машинної вахти, управління багатонаціональною командою машинного відділення, забезпечення персоналу і судна. Задані цілі формують одночасно уявлення про кінцевий результат діяльності та професійне призначення фахівців і є орієнтиром для формування необхідних компетентностей [2].

Відтак, судномеханік – це спеціаліст, обов'язком якого є організація безперебійної і безпечної роботи суднових механізмів, їх технічного обслуговування і ремонту, а також вахтової служби екіпажу машинного відділення. Метою і завданням іншомовного спілкування суднових механіків є обґрунтування варіантів розв'язання проблем на судні, шляхів урегулювання ситуацій під час поломки та ремонту судна, небезпечних для життєдіяльності членів екіпажу. Відтак, опанування та вільне володіння англійською морською термінологією є одним з найважливіших

Таблиця 1.1

КОМПЕТЕНТНОСТІ ДЛЯ СУДНОВИХ МЕХАНІКІВ
(згідно з Манільськими поправками до Міжнародної конвенції про підготовку і дипломування моряків та несення вахти (ПДНВ) 78/95, та Галузевим стандартом вищої освіти України)

Компетентності	Пункт Кодексу ПДНВ 78/95 та Стандарту
Достатнє знання англійської мови, яке дозволяє особі командного складу використовувати технічні посібники та виконувати обов'язки механіка.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/1 Ст. PH5
Здатність використовувати англійську мову у письмовій та усній формі, у тому числі при виконанні професійних обов'язків.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/5 Ст.3K2
Здатність використовувати методи фундаментальних наук для розв'язання професійних завдань.	Ст. 3K1
Навички використання інформаційних і комунікаційних технологій.	Ст. 3K3
Здатність працювати в команді, організувати роботу колективу, планувати та управляти часом, у тому числі, в складних і критичних умовах.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/1 Ст. 3K6
Навички міжособистісної взаємодії, в тому числі здатність спілкуватися як рідною так іноземною мовою на професійному рівні	Ст. 3K7
Здатність мотивувати людей та рухатися до спільної мети.	Ст. 3K8
Цінування та повага мультикультурності.	Ст. 3K9
Здатність працювати автономно.	Ст. 3K10
Здатність діяти соціально відповідально та свідомо.	Ст. 3K14
Усвідомлення відповідальності та здатність до прийняття рішень у непередбачуваних та аварійних ситуаціях, пов'язаних з експлуатацією суднового енергетичного обладнання.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/1 Ст. CK28
Здатність збирати та інтерпретувати інформацію, обирати методи та інструментальні засоби, застосовувати інноваційні підходи для розв'язання складних професійних задач у сфері морської інженерії.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/1 Ст. CK1
Уміння обґрунтовувати власну точку зору та висновки, використовуючи основні теорії та концепції у сфері морської інженерії.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/1 Ст. CK32
Здатність передавати та одержувати професійну інформацію, ідеї, проблеми та їх рішення, а також передавати власний досвід при спілкуванні з фахівцями та нефхівцями у сфері суднової інженерії.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/1 Ст. CK34
Здатність здійснювати нагляд та контроль за виконанням вимог національного та міжнародного законодавства в сфері мореплавства та заходів щодо забезпечення охорони людського життя на морі, охорони і захисту морського середовища.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/5 Ст. 3FK5
Здатність до проведення навчальних занять та тренінгів на борту судна.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/1 Ст. 3FK7
Уміння вести машинний журнал та журнал нафтових операцій.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/1 Ст. PH7
Знання устрою систем внутрішньосуднового зв'язку та уміння передавати, приймати та реєструвати повідомлення згідно зі встановленими вимогами.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/1 Ст. PH11
Знання національних та міжнародних вимог та принципів здійснення безпечної морської інженерної практики.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/1 Ст. PH40
Знання міжнародних і вітчизняних нормативно - правових актів відносно безпеки людського життя на морі та охорони морського навколишнього середовища та забезпечення їх дотримання.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/1 Ст. PH53
Знання методів управління персоналом на судні та його підготовки; уміння управляти задачами та робочим навантаженням.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/1 Ст. PH54
Знання методів ефективного управління ресурсами, методів прийняття рішень та уміння їх застосовувати.	STCW78/MA2010 Tab.A-III/1 Ст. PH55

компонентів здійснення професійної діяльності суднового механіка.

Доцільно зазначити, що якість підготовки морських кадрів контролюється Міжнародною

морською організацією (ІМО, Лондон, Великобританія), яка з метою безпеки та збереження людського життя на морі й охорони навколишнього середовища значно посилила вимоги до сертифікації і кваліфікаційного відбору моряків усіх рівнів та персоналу берегових організацій, пов'язаних із забезпеченням безпеки мореплавання.

Експерти Міжнародної морської організації досліджували проблему використання англійської мови професійного морського спрямування в багатонаціональних екіпажах на судах світового флоту в рамках Європейського проекту. За їх спостереженнями, у 37% випадків спілкування англійською мовою морські фахівці під час вахти мали мовні проблеми, що вказує на високий ступінь їх невпевненості при виконанні службових обов'язків у ситуаціях іншомовного спілкування. Означене призводить до зниження задоволеності професійною діяльністю через недостатній рівень знання мови, що призводить до високого рівня стресу на борту судна. Отже, мовний чинник є іноді навіть важливішим за технічну компетентність морського фахівця [5].

За даними міжнародної морської організації було встановлено недостатній рівень базових мовленнєвих умінь, необхідних для спілкування та виконання професійних обов'язків, виявлено низький рівень професійного мовного спілкування, що є причиною непорозумінь, зокрема при аварійних ситуаціях. Виникають також проблеми «внутрішнього спілкування» на судах зі змішаним екіпажем: члени екіпажу не розуміють інструкцій, настанов, а отже не можуть ефективно діяти в екстремальних умовах [5].

Зважаючи на те, що протягом року трапляється більше 100 фатальних інцидентів через проблеми зі знанням англійської мови, ІМО визначила перелік обов'язкових Стандартних морських фраз для спілкування, якими повинен оволодіти кожен майбутній професіонал морського профілю для запоруки безпеки на борту судна.

Отже, враховуючи специфіку професійної діяльності майбутніх фахівців морського профілю, необхідність постійної безпосередньої взаємодії між членами екіпажу, судові механіки мають бути максимально підготовленими до різноманітних обставин мовленнєвої взаємодії, що сприятиме не лише підвищенню продуктивності діяльності, а й дозволить створити доброзичливу атмосферу на судні та навіть сприятиме безпеці усього екіпажу.

Перспективами подальших розвідок може стати дослідження проблеми професійного спілкування фахівців морського профілю у процесі їх взаємодії з колегами, партнерами, роботодавцями задля успішного виконання професійних обов'язків, уникнення непорозумінь, конфліктів, а подекуди навіть пошкоджень, аварій, нещасних випадків і катастроф.

Список використаних джерел

1. Галузевий стандарт вищої освіти України: Освітньо-професійна програма підготовки бакалавра у галузі знань 0701 «Транспорт і транспортна інфраструктура»

напряму підготовки 6.070104 «Морський та річковий транспорт». – Київ, 2012. – 24 с.

2. Международная конвенция о подготовке и дипломировании моряков и несении вахты 1978 года (ПДМНВ-78) с поправками = International Convention on Training, Certification and Watchkeeping for Seafarers, 1978 (STCW 1978, as amended). – СПб.: ЦНИИМФ, 2010. – 992 с.

3. Про затвердження Національної рамки кваліфікацій: Постанова Кабінету Міністрів України № 1341 від 23.11.2011 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua>.

4. Тирон О. М. Психолого-педагогічні особливості процесу формування іншомовної компетентності майбутнього моряка / О. М. Тирон // Вісник Одеського національного університету імені І. І. Мечникова. – 2015. – Т.20, вип.4 (38). – С. 148–156.

5. European Commission. The Impact of Multicultural and Multilingual Crews on Maritime Communication // MARCOM. Final Reports. – Volumes 1&2, 2001. – 120 p.

References

1. Haluzevyy standart vyshchoyi osvity Ukrayiny: Osvitno-profesiynna prohrama pidhotovky bakalavra u haluzi znan' 0701 «Transport i transportna infrastruktura» napryamu pidhotovky 6.070104 «Mors'kyi ta richkovyy transport». – Kyiv, 2012. – 24 s.

2. Mezhdunarodnaya konventsiya o podgotovke i diplomirovani moryakov i neseni vakhty 1978 goda (PDMNV-78) s popravkami = International Convention on Training, Certification and Watchkeeping for Seafarers, 1978 (STCW 1978, as amended). – Spb.: TSNIMF, 2010. – 992 s.

3. Pro zatverdzhennya Natsional'noyi ramky kvalifikatsiy: Postanova Kabinetu Ministriv Ukrayiny № 1341 vid 23.11.2011 r. [Elektronnyy resurs]. – Rezhym dostupu: <http://zakon4.rada.gov.ua>.

4. Tyron O. M. Psykholoho-pedahohichni osoblyvosti protsesu formuvannya inshomovnoyi kompetentnosti maybutn'oho moryaka / O. M. Tyron // Visnyk Odes'koho natsional'noho universytetu imeni I. I. Mechnykova. – 2015. – T.20, vyp.4 (38). – S. 148–156.

5. European Commission. The Impact of Multicultural and Multilingual Crews on Maritime Communication // MARCOM. Final Reports. – Volumes 1&2, 2001. – 120 p.

УДК 122+123

**ІДЕЯ ДЕТЕРМІНІЗМУ
У НАУКОВО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ
XX – ПОЧАТКУ XXI СТ: СИСТЕМАТИЗАЦІЯ
СУТТЄВИХ ОЗНАК**

**THE IDEA OF DETERMINISM IN THE
SCIENTIFIC-PHILOSOPHICAL THOUGHT
OF XX - BEGINNING OF THE XXI CENTURY:
SYSTEMATIZATION OF ESSENTIAL MARKS**

Шаталович І. В.,

кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії, Дніпровський національний
університет імені Олеся Гончара (Україна,
Дніпро), e-mail: shatdnu@gmail.com,
ORCID 0000-0001-8679-9228

Shatalovych I. V.,

Ph.D. in Philosophical Sciences, Associate Professor,
Oles Honchar Dnipro National University
(Ukraine, Dnipro),
e-mail: shatdnu@gmail.com,
ORCID 0000-0001-8679-9228

Розглянуто та систематизовано суттєві ознаки ідеї детермінізму на матеріалах науково-філософської думки XX – початку XXI століття. Під час дослідження застосовано історико-філософський, герменевтичний та компаративний методи, а також методи системно-структурного та логічного аналізу. Уточнено зміст ідеї детермінізму через інваріантні ознаки (необхідності, причинності, обумовленості, визначеності, закономірності, взаємозв'язку), які умовно узагальнені висловлюванням: незалежних одне від одного явищ не існує. Об'єм поняття детермінація, за ознакою внутрішньої активності, поділено на автодетермінацію (самодетермінацію) і гетеродетермінацію (детермінацію ззовні).

Ключові слова: детермінізм, необхідність, причинність, зумовленість, індетермінізм, випадковість, свобода.

The author has considered and systematized the essential features of the idea of determinism on the materials of scientific and philosophical thought of the XX - beginning of the XXI century. During the research the author applied historical, philosophical, hermeneutical and comparative methods, methods of system-structural and logical analysis. The author clarified the content of the idea of determinism through invariant signs (necessity, causality, conditionality, definiteness, regularity, interrelation) and conditionally summarized the statement: the phenomena of independent from each other do not exist. The author divides the concept of determination (on the basis of internal activity) into self-determination and determination from outside.

Keywords: determinism, necessity, causality, conditionality, indeterminism, chance, freedom.

Постановка проблеми. Термінологічна неоднозначність являється однією з найбільш вагомих проблем, з якою стикається дослідник детермінізму. Справа в тому, що в науковій і довідковій літературі термін детермінізм, поряд із загальноприйнятим значенням «жорсткого» або «лапласовського», зустрічається в самих різних варіантах, що викликано різноманітним розумінням суті самого детермінаційного відношення, а також співвідношення детермінації і причинності, детермінізму і індетермінізму, невизначеності і детермінованості явищ. Наприклад, відомий дослідник детермінізму М. Бунге лише в рамках однієї своєї роботи [4] виділяє безліч його аспектів: загальний, онтологічний, науковий, причинний,

механістичний, ньютонівський, економічний, етичний, географічний, геополітичний, расовий. Крім зазначених аспектів термін детермінізм також зустрічається в різноманітних значеннях (інформаційний, космологічний, моністичний, м'який, слабкий, смисловий, соціальний, теологічний, технологічний та ін). Такий досить великий термінологічний «діапазон» і багатозначність поняття потребує уточнення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Розглянемо найбільш поширені спроби класифікацій і визначень детермінізму представлених дослідниками. Одну з перших класифікацій запропонував М. Бунге [4], проте вона не має чітких підстав поділу. У ній поряд з класичною причинною детермінацією (або причинністю) виділяються також кількісна, механічна, статистична, структурна (або холистична), телеологічна, діалектична і інші форми детермінації.

Більш чіткі класифікації можна виділити у інших дослідників. За підставами зумовленості і передбачуваності К. Поппер [20] ділить детермінізм на релігійний, метафізичний і науковий, а також детермінізм здорового глузду. На підставі логічно можливих поєднань детермінізму і індетермінізму найбільш розгорнутою є класифікація болгарського філософа А. Полікарова [15]. Дослідник виділяє дев'ять основних значень поняття детермінізм і вісім значень поняття індетермінізм, акцентуючи увагу на тому, що дилема «детермінізм - індетермінізм» іноді часто зводиться до питання дефініції. За каузальною основою відзначимо класифікацію Ю. Молчанова [12], який вважає, що проблема детермінізму, все ж таки, зводиться до проблеми адекватного вживання термінів. Він формулює кілька різних логічно можливих концепцій співвідношення детермінізму й індетермінізму, каузальності й акаузальності. М. Парнюк [14] класифікує детермінізм з підстави становлення категорії матеріалістичної діалектики (абсолютне – відносне, можливе – дійсне і ін.). Дослідник виходить з того, що в даних категоріях відбивається один і той же об'єктивний і необхідний процес детермінації з різних сторін. Класифікація В. Бранського [3] носить феноменологічний характер і фіксує основні (спостерігаються в досвіді) фрагменти взаємодії, а також види детермінації, що характеризуються з точки зору категорій «можливість» і «дійсність». За онтологічної основою В. Огородніков виділяє матеріальне й ідеальне як основні форми детермінації з найбільшим ступенем узагальнення дійсності [13, с. 64-68]. По підставі часу найбільш розробленою є класифікація Я. Аскіна [2]. Він виділяє три типи детермінації: детермінацію минулим (з минулого), теперішнім (зараз) і майбутнім (з майбутнього). Класифікацію детермінації за підставою свободи, запропонував С. Аверинцев [1, с. 404-410]. На його думку, доля – поняття-міфологема, що виражає ідею детермінації як несвободи. Від поняття долі слід відрізняти два інших розуміння детермінації, що залишають

місце свободі: наукове (каузальну детермінацію – причинність) і теологічне (смыслову детермінацію – провидіння, приречення). Каузальне розуміння допускає можливість вийти за межі необхідності, проникнути в її механізм і оволодіти ним. При теологічному розумінні людині пропонується побачити буття як нескінченну глибину сенсу, як істину, що також пов'язана з ідеєю свободи.

До проблеми класифікації детермінізму відноситься також і проблема його визначення. По-перше, звертає на себе увагу, поширене в західній філософії (наприклад, у А. Бергсона, Р. Карнапа, К. Поппера), механістичне (або лапласівське) розуміння детермінізму (в розумінні «жорсткої» обумовленості подій, яка виражається динамічними законами, що допускають можливість однозначної передбачуваності). По-друге, відзначимо істотну фізикалізацію трактування детермінізму під впливом позитивістської філософії (як точно заданого початкового фізичного стану, яке однозначно і точно визначає кінцевий стан). На неправомочність подібних спрощень в розумінні детермінізму, підміну загального поняття детермінізму приватним неодноразово звертали увагу дослідники [2, с. 35-44; 5, с. 81]. По-третє, вимагають перегляду [9, с. 16] визнані в рамках матеріалістичної філософії визначення детермінізму як відносної необхідності; загального детермінізму як онтологічної теорії, необхідними і достатніми компонентами, якої є: генетичний принцип (ніщо не може виникнути з нічого або перейти в ніщо) і принцип закономірності (ніщо не відбувається необумовлено, незакономірно, довільним чином) [4, с. 40]; детермінізму як доктрини, яка визнає загальний характер принципу причинності [18, с. 74]; детермінізму як взаємозумовленості і всебічного зв'язку явищ [6, с. 41; 18, с. 15].

З набуттям сталого розвитку синергетичних ідей ще більш актуалізується необхідність переосмислення визначень детермінізму. На формування «нового образу детермінізму», «детермінізму з розумінням неоднозначності майбутнього» наполягають Е. Князева і С. Курдюмов [7]. М. Можейко теж звертає увагу на необхідність переходу від парадигми лінійного детермінізму, характерною для початкової стадії розвитку західної культури до парадигми детермінізму нелінійного типу («недетермінізму») [11, с. 691-692]. З позицій синергетики дослідник Д. Чернавський [19] звертає увагу на необхідність «ревізії» самого поняття «причини», так як в нестійких системах має місце несумісність причин і наслідків. Дуже незначна величина причини (нестійкість) може призводити до дуже значної величини наслідку. Під впливом синергетичних ідей Г. Рузавін [18, с. 43-65] вводить поняття «циклічної причинності». Процеси самоорганізації показують, що дії, які виникли, також (циклічно) можуть впливати на причину, яка їх породила, що істотно при вивченні складноорганізованих соціально-економічних і культурно-гуманітарних систем. Вітчизняна дослідниця І. Добронравова звертає увагу на те,

що загальноприйнятої концепції детермінізму в філософських підставах синергетики поки ще не існує, хоча передумови для адекватного розуміння причин самоорганізації вже в наявності [18, с. 214].

Таким чином, констатуємо актуальність термінологічно-понятійного напрямку філософської розробки детермінізму, яка виражається, з одного боку, в необхідності перегляду існуючих визначень і класифікацій, а з іншого – відсутністю чіткого загальноприйнятого визначення поняття «детермінізм». Отже, **мета статті** – систематизувати суттєві ознаки ідеї детермінізму на матеріалах науково-філософської думки ХХ - початку ХХІ століття.

Виклад основного матеріалу. Перед початком дослідження, на сам перед звернемо увагу на ряд проблем методологічного характеру, що виникають при визначенні та класифікації поняття детермінізму.

По-перше, в теоретичному плані складність визначення детермінізму полягає у встановленні міри детермінації. В. Іванов звертає увагу на те, що міра жорсткості детермінізму може бути представлена в логічній формі, але сам вибір універсальної міри жорсткості утруднений, а завдання її знаходження неминуче суперечливе. Будь-яке м'яке формулювання детермінізму або двозначне (допускаючи в принципі або більш жорстке визначення, або індетермінізм), або внутрішньо суперечливе (детермінізм, який визнає «клинамен», тотожний індетермінізму). Будь-яке жорстке формулювання дискримінаційна по відношенню до де-яких розділів науки (наприклад, до квантової фізики), стверджуючи їх неповноцінність в формі, що висуває вимоги які неможливо виконати [5, с. 180].

По-друге, при аналізі детермінізму, існує проблема врахування мовних нюансів [2, с. 7]. Так, в романських мовах детермінація (determination) в безпосередньому лексичному значенні пов'язується з визначеністю. Тому не випадково західні філософи детермінацію часто зводять до визначеності і передбачуваності (Р. Карнап та ін.). Крім того, невизначеність передається в англійській мові як індетермінованість (наприклад, принцип невизначеності – indeterminancy principle). Ця обставина, що виникла при становленні квантової механіки, сприяла, на думку Л. Баженова, плутанині в розумінні детермінізму [18, с. 74]. Тому самоідентифікація ряду західних філософів (К. Поппера та ін.) як індетерміністів, на відміну від їхніх українських колег вимагає більш зваженого осмислення. Якщо в англійській мові категорії детермінізму і індетермінізму фундовані словами природної мови, то в українській мові дані категорії утворені за допомогою термінів, запозичених з романських мов, що природно відбивається на відмінності їх сприйняття. Ґрунтовний аналіз зазначених проблем не входить в цілі даної статті, але представляє істотний інтерес для подальших досліджень детермінізму.

Для уточнення змісту поняття детермінізм виділимо систему істотних інваріантних ознак.

Перша ознака розкривається через категорію *необхідності*. Це первинна і найбільш базова ознака ідеї детермінізму з глибокої давнини. Так, ще за Левкіпом, все відбувається в силу необхідності. Поняттю необхідності близьке поняття-міфологема долі, що виражає ідею детермінації як несвободи [1, с. 404]. Відзначимо, що ознака необхідності не може бути узагальнюючою, вона зазвичай вживається в сполученні з іншими ознаками. Так, наприклад, К. Маркс міркував про детермінізм «відносної необхідності».

Друга ознака розкривається через категорію *причинності*, особливість якої складають ознаки активності, впливу і породження [2, с. 28-29]. Існує ряд підстав для виділення причинності як узагальнюючої ознаки ідеї детермінізму. По-перше, причинність – значно більш раннє поняття, ніж детермінізм, введене в філософський обіг ще з античності [5, с. 11]. По-друге, вчення про причинність виступає ядром принципу детермінізму, так як має універсальний, загальний характер [14, с. 195]. По-третє, деякі дослідники ототожнюють причинність і детермінізм [18, с. 74]. З іншого боку, причинність не слід приймати узагальнюючим ознакою ідеї детермінізму. По-перше, деякі дослідники доводять більш загальний характер детермінізму щодо причинності [13, с. 77-81]. По-друге, розгляд зв'язків як причинно-наслідкових неповно відображає, спрощує, погубляє зв'язок речей навколишньої реальності [14, с. 178]. По-третє, традиційне розуміння причинності потребує суттєвого коригування в сфері розвитку сучасної філософії та науки [16, с. 41-42].

Третя ознака розкривається через поняття *обумовленості*. Доцільність використання поняття «обумовленість», «умова» в якості узагальнюючої ознаки для визначення детермінізму оцінюється дослідниками неоднозначно. З одного боку, умова є більш загальним і первинним по відношенню до причини, так як причинний процес починається і відбувається лише при наявності достатніх умов [14, с. 94, 207]. Термін «детермінація» з XV-XVI ст. починає наближатися за змістом до поняття обумовленості, хоча і висловлює ще обумовленість логічну [5, с. 22]. У вченні кондиціоналізму (М. Ферворн) була навіть зроблена спроба замінити поняття причини (через надмірну антропоморфність і псевдонауковість) поняттям сукупності умов. З іншого боку, змісту понять «умова», «обумовленість» недостатньо, щоб розкрити зміст ідеї детермінізму. Умови являють лише пасивний фактор, «будівельний матеріал» [14, с. 205]. Найчастіше потрібно додавати додаткові ознаки до поняття обумовленості, наприклад, «випереджаюча обумовленість» [5, с. 177]. Крім того, в обсяг даного поняття не входять такі різновиди детермінації, як функціональна і системна [13, с. 89, 98].

Четверта ознака пов'язана з поняттям *визначеності*, яка має одну етимологію зі словом «детермінізм» (від лат. *determinatio* – обмеження, визначення). Детермінізм – це раціональна реконструкція визначеності, взятої в її підставах та

діючих механізмах здійснення (формування) [9, с. 15]. Про використання визначеності як можливої узагальнюючої ознаки детермінізму свідчать наступні аргументи. Так як всі події відбуваються цілком певним, а не довільним шляхом, то детермінація означає те, що виникнення явищ визначається іншими явищами [14, с. 42]. Детермінізм, що ототожнюється з визначеністю, виступає як теорія світу, згідно з якою все, що відбувається в сьогоденні однозначно визначається минулим, так само як і майбутнє визначається теперішнім [18, с. 75]. Протилежну позицію можна підкріпити аргументами, що виникли при побудові неklasичної картини світу. Співвідношення невизначеностей Гейзенберга представляється законом, що обмежує точність визначення стану, а таке розуміння, як зазначає В. Іванов, вражає детермінізм як ідеал і як норму [5, с. 74].

П'ята ознака розкривається через категорію *закономірності*, згідно з якою ніщо не відбувається повністю нерегулярним шляхом – інакше кажучи, незакономірним, довільним чином [4, с. 40]. На користь прийняття закономірності в якості узагальнюючої ознаки детермінізму наведемо кілька аргументів. Номологічна детермінація як найбільш загальне поняття включає як причинний тип, так і непричинні (функціональні, системні) типи детермінацій. На підставі закономірності знімається протиставлення динамічних і статистичних законів і статистична теорія залишається детерміністською [14, с. 304-306]. З іншого боку дослідники застерігають від ототожнення закономірності і детермінованості [4, с. 36-37]. Абсолютизація номологічної детермінації звукує поняття детермінізму або навіть призводить до заперечення детермінізму там, де має місце «унікальне», разове причинно-наслідкове відношення [13, с. 71]. Таким чином, закон, хоча і виступає категорією, що фіксує детермінізм світових явищ [8, с. 85], все ж представляє лише одну із форм детермінуючих зв'язків.

Шоста ознака розкривається через категорію *пов'язаності*, яка також претендує на роль узагальнюючої ознаки детермінізму. Так, існує поширене визначення детермінізму як загального вчення, що визнає існування всеосяжного та всеохоплюючого зв'язку явищ і заперечує існування будь-яких явищ і речей за межами цього зв'язку [6, с. 41]. В даному аспекті розуміння детермінізму розкривається його глибинна спорідненість з діалектичним баченням світу. Зокрема, Ф. Енгельс визначав діалектику як науку про загальний зв'язок. Відповідно діалектико-матеріалістичний детермінізм виходить з множинності форм і типів зв'язків [8, с. 106]. З іншого боку, в рамках тієї ж традиції було висловлено аргументоване твердження про те, що визначення детермінізму як вчення про загальну, універсальну закономірність зв'язку всіх речей (явищ) світу не вичерпує змісту цього поняття. Так як в категоріях детермінізму відбувається не тільки загальність і універсальність взаємодії, але й виробляюча, результативна сторона взаємодії [14, с. 42].

Таким чином, усі зазначені ознаки детермінізму (необхідність, причинність, обумовленість, визначеність, закономірність, взаємозв'язок) є істотними для його визначення, але жодна з них не може бути єдиною узагальнюючою ознакою. Виходячи з того, що для абстрактних об'єктів доцільніше говорити про сукупність основних ознак, в якості змісту ідеї детермінізму приймемо сукупність (систему) ознак, висхідних до категорій: необхідності, причинності, обумовленості, визначеності, закономірності, взаємозв'язку.

Для зручності зазначених безліччю ознак приймемо узагальнююча ознака – залежність. Зазначимо приклади застосування даної ознаки щодо поняття детермінізм. Так, згідно з Я. Аскіним, детермінізм є філософське вчення про залежність речей, подій, процесів, станів від тих факторів, якими вони визначені в своєму існуванні і зміні, що відповідає за характерні їх ознаки [2, с. 33]. Аналогічно Л. Мікешина визначає детермінізм через залежність: «...детермінація є реально існуюча система залежностей явища від будь-яких факторів об'єктивного або суб'єктивного порядку» [10, с. 13].

Отже, сформулюємо уточнене визначення принципу детермінізму, під яким будемо розуміти одне з перерахованих тверджень або їх комбінацію: 1) кожне явище відбувається за необхідністю; 2) кожне явище має причину; 3) кожне явище обумовлено; 4) кожне явище відбувається певним чином; 5) кожне явище відбувається закономірно; 6) кожне явище взаємопов'язане з іншими явищами. Дану сукупність тверджень умовно узагальнимо висловлюванням: незалежних одне від одного явищ не існує.

Для уточнення обсягу і більш чіткого визначення структури ідеї детермінізму розділимо використане в дослідженні поняття «детермінація» за підставою внутрішньої активності на автодетермінацію (самодетермінацію, від грец. *αυτοσ* – сам) і гетеродетермінацію (детермінацію іншим або ззовні, від грец. *ετερος* – інший). Прикладом автодетермінації (внутрішньої детермінації, самодетермінації) є субстанціальний діяч як причина своїх вчинків в системі світу М. Лоського. Прикладами гетеродетермінації (зовнішньої детермінації) є приречення універсуму буття долею або Богом. Ні людська добра воля (Ж. Кальвін), ні «мертва матерія» (Р. Декарт), не можуть існувати без постійної підтримки Бога, який керує всім створеним по Його волі світом, як всемогутній владика своїми рабами (І. Ньютон). Суттєвою для історії філософії виступає проблема синтезу двох зазначених типів детермінації.

Висновки дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Уточнено зміст ідеї детермінізму через інваріантні ознаки (необхідності, причинності, обумовленості, визначеності, закономірності, взаємозв'язку), які умовно узагальнені висловлюванням: незалежних одне від одного явищ не існує. В ході дослідження були також запропоновані і включені в понятійний апарат терміни, що дозволяють більш чітко виявити еволюційні трансформації ідеї детермінізму:

гетеродетермінація (детермінація ззовні або зовнішня детермінація) і автодетермінація (самодетермінація або внутрішня детермінація). Виявлено, що істотною виступає проблема синтезу цих двох типів детермінації. Зазначені члени поділу дозволяють, на нашу думку, виявити і припинити протиставлення детермінізму й індетермінізму в історії західної філософії, що вимагає подальшого історико-філософського дослідження.

Список використаних джерел

1. Аверинцев, С. 2006. *София-Логос. Словарь*. Киев: Дух і Літера.
2. Аскін, Я.Ф. 1977. *Философский детерминизм и научное познание*. Москва: Мысль.
3. Бранский, В.П., 1973. Проблема взаимосвязи причинности и случайности и ее значение для естествознания. *Некоторые философские вопросы современного естествознания*, 1. с. 5-41.
4. Бунге, М. 1962. *Причинность. Место принципа причинности в современной науке*. Москва: Иностранная литература.
5. Иванов, В.Г. 1974. *Детерминизм в философии и физике*. Ленинград: Наука.
6. Кедров, Б.М., 1968. О детерминизме. *Философские науки*, 1. с. 41-48.
7. Князева, Е.Н., Курдюмов, С.П., 1992. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным. *Вопросы философии*, 12. с. 3-20.
8. *Материалистическая диалектика: Краткий очерк теории*, 1985. 2-е изд. Москва: Политиздат.
9. Мещерякова, Н.А. 1998. *Детерминизм в философском рационализме: от Фалеса до Маркса*. Воронеж: Воронежский гос. университет.
10. Микешина, Л.А. 1977. *Детерминация естественнонаучного познания*. Ленинград: ЛГУ.
11. Можейко, М.А., 2001. Неодетерминизм. *Всемирная энциклопедия: Философия*. Москва: АСТ. с. 687-692.
12. Молчанов, Ю.Б., 1975. Причинность и детерминизм. *Современный детерминизм и наука*. т. 1. Новосибирск: Наука. с.100-117.
13. Огородников, В.П. 1985. *Познание необходимости. Детерминизм как принцип научного мировоззрения*. Москва: Мысль.
14. Парнюк, М.А. 1972. *Принцип детерминизма в системе материалистической диалектики*. Киев: Наукова думка.
15. Поликарпов, А., 1975. Детерминизм и индетерминизм в физике. *Современный детерминизм и наука*. т. 2. Новосибирск: Наука. с. 76-106.
16. *Причинность и телеономизм в современной естественно-научной парадигме*. 2002. Москва: Наука.
17. Сачков, Ю.В., 2010. Детерминизм. *Новая философская энциклопедия*. т.1. Москва: Мысль. с. 631-632.
18. *Спонтанность и детерминизм*. 2006. Москва: Наука.
19. Чернавский, Д.С. 2001. *Синергетика и информация. Динамическая теория информации*. Москва: Наука.
20. Popper, K.R. 1992. *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*. London: Routledge.

References

1. Averincev, S. 2006. *Sofiya-Logos. Slovar (Sofia Logos. Dictionary)*. Kiev: Duh i Litera.
2. Askin, Ya.F. 1977. *Filosofskij determinizm i nauchnoe poznanie (Philosophical determinism and scientific knowledge)*. Moskva: Mysl.
3. Branskiy, V.P., 1973. Problema vzaimosvyazi prichinnosti i sluchajnosti i ee znachenie dlya estestvoznaniya (The problem of the relationship of causality and chance and its importance for natural science). *Nekotorye filosofskie voprosy sovremennogo estestvoznaniya*, 1. s. 5-41.

4. Bunge, M. 1962. *Prichinnost. Mesto principa prichinnosti v sovremennoj nauke (Causality. The place of the causality principle in modern science.)*. Moskva: Inostrannaya literatura.
5. Ivanov, V.G. 1974. *Determinizm v filosofii i fizike (Determinism in Philosophy and Physics)*. Leningrad: Nauka.
6. Kedrov, B.M., 1968. O determinizme (About determinism). *Filosofskie nauki*, 1. s. 41-48.
7. Knyazeva, E.N., Kurdyumov, S.P., 1992. Sinergetika kak novoe mirovidenie: dialog s I. Prigozhinym (Synergetics as a new worldview: dialogue with I. Prigogine.). *Voprosy filosofii*, 12. s. 3-20.
8. *Materialisticheskaya dialektika: Kratkij ocherk teorii (Materialist Dialectics: A short essay of Theory)*, 1985. 2-e izd. Moskva: Politizdat.
9. Mesheryakova, N.A. 1998. *Determinizm v filosofskom racionalizme: ot Falesa do Marksa (Determinism in philosophical rationalism: from Thales to Marx)*. Voronezh: Voronezhskij gos. universitet.
10. Mikeshina, L.A. 1977. *Determinaciya estestvenno-nauchnogo poznaniya (Determination of Natural Science)*. Leningrad: LGU.
11. Mozhejko, M.A., 2001. Neodeterminizm (New determinism). *Vsemirnaya enciklopediya: Filosofiya*. Moskva: AST. s. 687-692.
12. Molchanov, Yu.B., 1975. Prichinnost i determinizm (Causality and determinism). *Sovremennyj determinizm i nauka*. t. 1. Novosibirsk: Nauka. s.100-117.
13. Ogorodnikov, V.P. 1985. *Poznanie neobhodimosti. Determinizm kak princip nauchnogo mirovozzreniya (Cognition of necessity. Determinism as a principle of scientific worldview)*. Moskva: Mysl.
14. Parnyuk, M.A. 1972. *Princip determinizma v sisteme materialisticheskoy dialektiki (The principle of determinism in the system of materialist dialectics)*. Kiev: Naukova dumka.
15. Polikarov, A., 1975. Determinizm i indeterminizm v fizike (Determinism and Indeterminism in Physics). *Sovremennyj determinizm i nauka*. t. 2. Novosibirsk: Nauka. s. 76-106.
16. *Prichinnost i teleonomizm v sovremennoj estestvenno-nauchnoj paradigme (Causality and Teleonomism in the Modern Natural Science Paradigm)*. 2002. Moskva: Nauka.
17. Sachkov, Yu.V., 2010. Determinizm (Determinism). *Novaya filosofskaya enciklopediya*. t.1. Moskva: Mysl. s. 631-632.
18. *Spontannost i determinizm (Spontaneity and determinism)*. 2006. Moskva: Nauka.
19. Chernavskij, D.S. 2001. *Sinergetika i informaciya. Dinamicheskaya teoriya informacii (Synergetics and information. Dynamic information theory)*. Moskva: Nauka.
20. Popper, K.R. 1992. *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*. London: Routledge.

УДК 159.923:17

САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ У ТРАДИЦІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ МОРАЛІСТИКИ

SELF-IDENTIFICATION OF PERSONALITY IN THE TRADITION OF EUROPEAN PHILOSOPHICAL MORALISM

Шевченко З. В.,

кандидат філософських наук, доцент, доцент
кафедри філософії та релігієзнавства, Черкаський
національний університет імені Богдана
Хмельницького (Черкаси, Україна),
e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com,
ORCID – 0000-0001-9980-4372

Shevchenko Z.,

Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Philosophy
and Relational Studies, Bohdan Khmelnytsky National
University of Cherkasy (Cherkasy, Ukraine),
e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com,
ORCID – 0000-0001-9980-4372

У статті виявлено, що філософська моралістика надає широкі можливості для встановлення соціальної ідентичності особистості через її моральну самоідентифікацію. **Методологією** дослідження є соціально-філософський підхід до дослідження соціальної ідентичності особистості. **Метою** статті є виявити основні сильні і слабкі сторони філософського аналізу самоідентичності особистості з моральних позицій. Проаналізовано основні етапи і основні підходи до філософського визначення самоідентичності особистості з моральних позицій. Розглянуто вплив філософії Сократа на формування раціоналістичного підходу як базового для філософської моралістики. Розглянуто основні досягнення європейської традиції дослідження проблем особистісного самовизначення на моральних засадах. Проаналізовано основні ідеї таких філософських шкіл та напрямів: кініки, кіренайки, стоїки, епікурейці, францисканці, гуманісти Відродження, філософи Просвітництва, сучасні концепції чеснот. Виявлено закономірність актуалізації філософської моралістики у кризові суспільні періоди. Філософська моралістика постає як один з ключових підходів до визначення ідентичності особистості – передусім як осмислення цієї ідентичності у процесі невинного морального самоудосконалення як основи самоідентифікації особистості.

Ключові слова: соціальна ідентичність, філософська моралістика, самоідентифікація особистості, моральні засади самоідентифікації особистості, чесноти, соціальні чесноти.

The article reveals that philosophical moralism offers ample opportunity to establish the social identity of a person through his moral self-identification. The methodology of the study is a socio-philosophical approach to the study of social identity of the individual. The purpose of the article is to identify the main strengths and weaknesses of the philosophical analysis of self-identity of the individual from moral positions. The basic stages and basic approaches to the philosophical definition of self-identity of the person from moral positions are analyzed. The influence of Socrates' philosophy on the formation of a rationalist approach as a basis for philosophical moralism is considered. The main achievements of the European tradition of the study of problems of personal self-determination on moral grounds are considered. The basic ideas of such philosophical schools and directions are analyzed: cynics, Cyrenaics, Stoics, Epicureans, Franciscans, Renaissance humanists, philosophers of the Enlightenment, modern concepts of virtue. The regularity of the actualization of philosophical moralism in the crisis of social periods is revealed. Philosophical moralism emerges as one of the key approaches to the definition of identity - above all, as an understanding of that identity in the process of continuous moral self-improvement as the basis of self-identification.

Keywords: social identity, philosophical moralism, self-identification of personality, moral principles of self-identification of personality, virtues, social virtues.

Самоідентифікація особистості є ключовою темою європейської філософії саме як моральна її самоідентифікація: від Сократа до Мішеля Фуко пошуки власної ідентичності неминуче приводять особистість до виявлення моральних засад власної діяльності і усього життя. Не випадково тому, що філософська моралістика постає не просто як червона нитка, яка проходить через усе полотно історії європейської філософії, але й як її золотий фонд, зібрання вершин філософування європейських мислителів. При цьому тема самоідентифікації, соціальної ідентичності виявляється явно другорядною, але все ж атрибутивною для моральних пошуків – вони обов'язково повинні являти собою джерело, перебіг і результат власного досвіду, причому цей досвід не може бути пасивним, з часом він набуває все більше неповторних рис особистості, які вона творить сама, опираючись обставинам, чи приймаючи їх, але завжди змінюючи ці обставини своєю небайдужою участю.

Аналіз теми самоідентичності у філософській моралістиці варто здійснювати з позицій соціальної філософії, щоби зберегти фокус уваги саме на загальній філософській, а не суто морально-етичній стороні: моральні цінності тоді мають бути узгоджені із соціальними реаліями, а не протиставлені їм, як це нерідко трапляється у моралістів.

Свого часу ще Сократ загострив проблему особистісної самоідентифікації за допомогою простих слів «Пізнай самого себе» [Рожанский, 1998]. Хоча перекази цей вислів приписували то Піфії, то іншим джерелам, але саме Сократ надав йому класичне звучання – поза сумнівами, саме тому, що вписав його у свою моральну концепцію, де лише самопізнання відкриває людині шлях до доброго способу життя, адже лише знаючи добро, і впізнавши у ньому свою сутність, можна неухильно прагнути добра. Ідею невинного самоудосконалення у добрі розвинули Платон і Аристотель. У Платона мова йде про неможливість досягнути статичного буття у добрі, якій він протиставляє настанову становлення добрим, тобто того ж таки устремління до добра, але вже без тієї моральної гостроти, як у Сократа, а з деяким онтологічно-відстороненим поглядом на проблему [Платон, 1990в]. Аристотель прагне повернути Сократове небайдуже переживання добра і звертається до аналізу чеснот, які кожен має у собі виховувати [Аристотель, 2002] – втім, Платоновий раціоналізм у Аристотеля при цьому лише наростає, а тому моральна самоідентифікація особистості теж непомітно відходить на другий план, з цілісної життєвої місії розпадається на низку ситуативних рішень. Раціональність кожного з таких рішень може не збігатися, але навіть суперечити раціональності попереднього – головне, щоби при прийнятті рішення були задіяні ті ж самі чесноти. Тим самим у Платона варто більше говорити про самототожність ідей, а у Аристотеля самототожність чеснот, але не про самоідентифікацію особистості як головну

мету. Втім, здобутки Платона і Аристотеля цілком збагачують позицію Сократа, якщо розглядати ці здобутки не як щось самодостатнє, а у світлі Сократової концепції моральної самоідентифікації особистості.

Кініки, кіренаїки і елліністичні школи також по-своєму розвинули вчення Сократа про самоідентифікацію особистості.

Кініки прагнули максимально спростити це завдання, відсікаючи усе надлишкове, штучне у житті людини. Хоча проголошували вони при цьому повернення єдності із природою, однак, закликали відмовитися не лише від розкоші, але й від більшості соціальних норм, що вже починало радикально суперечити самій специфіці природи людини [Рожанский, 1998]. Дійсно, людина не може жити як тварина, знову стати частиною природи – така біологічна самоідентифікація вже є внутрішньо суперечливою, адже здійснюється з позицій самосвідомості, яка відсутня у тварин. Та й самі тварини не є ані моральними, ані аморальними у своїй поведінці – просто тому, що у них відсутня людська свідомість, а не тому, що вони свідомо стають «по той бік добра і зла». Тому звернення до природних засад добра у кініків є швидше метафорою, яку вони зрозуміли надто буквально, ставши на слизький шлях визначення моральності особистості без моралі суспільства. Однак, у питаннях самоідентифікації особистості вони схибили ще радикальніше, протиставляючи людину суспільству і прагнучи зблизити її із природою. Таким чином, позиція кініків з точки зору самоідентифікації постає як заклик знищити самі засади людської самоідентифікації, а тому є повністю неприйнятною, тоді як з морального погляду ще має у собі якийсь раціональне зерно.

Стоїки поглиблюють асоціальну позицію кініків, хоча стоїки вже й відходять від неприродного ригоризму кініків в ім'я природи [Лаэртский, 1986]. Для стоїків теж важлива моральна послідовність і відмова від зайвого, але зайвим виявляється уже дещо інше, порівняно із кініками. Так, не лише усе соціальне, але і природне також стоїки не радять брати у основу своєї ідентичності: адже усе матеріальне ненадійне. Природні цикли відбуваються незалежно від волі і діяльності людини: усе колись народжується, усе колись помирає. А тією мірою, якою усі соціальні цінності мають свої матеріальні прояви, вони також стають ненадійною опорою для здобуття самоідентичності. Здоров'я, кар'єра, матеріальний добробут, врешті-решт смерть – власна, рідних і дорогих людей – усе це непідвладне за великим рахунком людині, а тому не можна спиратися на усе це у конструюванні власної самоідентичності. Як і кініки, стоїки розуміють, що людина є матеріальною істотою, а тому теж не радять відмовитися від природної складової життя, просто усі речі, які кініки жорстко засуджували як надлишкові, стоїки уже сприймають більш байдуже: якщо вже є, нехай буде, а якщо втрапиш – не варто надто перейматися.

Якщо грецькі стоїки залишалися переважно доволі академічними, багато уваги приділяючи

проблемам пізнання, зближаючись як з послідовниками Аристотеля, так і зі скептиками, то римські стоїки звертають увагу передусім на прагматичний бік стоїцизму, тобто на особисті бонуси і втрати від слідування канонам стоїцизму. Досить лише згадати приклад Цицерона, Сенеки, Марка Аврелія і Епіктета щодо амбівалентного ставлення до благ матеріального світу. Цицерон був надто марнославним, і лише згодом, у старості почав учитися стримувати свої кар'єрні амбіції – власне коли і почав писати свої філософічні тексти [Цицерон, 1994]. Сенека [Сенека, 1996] взагалі був на піку суспільної кар'єри найбагатшою людиною Давнього Риму, хоча й закінчив життя вимушеним самогубством – за наказом Нерона. Марк Аврелій взагалі був імператором і не бачив у цьому нічого, що суперечило би філософії стоїцизму [Аврелий, 1993], хоча для кініків і навіть для греків-стоїків це була би зрада (для кініків – страшна зрада) моральних принципів. Лише Епіктет, який сам був рабом, дещо подібний своїм соціальним статусом до кініків, але ж його злидні були не його власним вибором – він не радів своєму матеріальному дефіциту, як кініки, а просто ставився до нього спокійно, терпимо [Афоризмы Эпиктета, 1891]. Єдине, у чому сходяться усі римські стоїки – це те, що у своєму житті варто безумовно цінувати лише дружбу, адже саме у ній розкривається наше найпотаємніше, те, що складає ядро нашої ідентичності.

Отже, римські моралісти зробили важливий внесок у тему самоідентифікації особистості на моральних засадах, однак тему самоідентичності вони остаточно перевели із соціальної площини якщо не у метафізичну, то у персональну: окрім дружби, практично усі соціальні ролі для них виявилися чимось вторинним і несуттєвим, тоді як моральна ідентичність кристалізувалася у сфері духу, відстороненого від перипетій і халеп соціального життя. Такий соціальний ретретизм навряд чи може зміцнити моральні позиції, але самоідентифікацію особистості він однозначно не просто звужує, але підміняє її основи. Адже особистість не може визначати себе без активного позиціонування себе у суспільстві: не можна підтримувати активні взаємини з оточуючими лише заради суб'єктивної втіхи, адже самі ж стоїки знали ефемерність такої втіхи. Людина має більш амбітно ставити перед собою соціальні завдання і прагнути досягати їх. Однак, для римських моралістів амбіції обмежувалися внутрішнім миром душі і порозумінням із собою.

Іншу гілку послідовників Сократової моральної доктрини особистої ідентифікації особистості являють кіренаїки і, згодом, епікурейці. Вони акцентують увагу на тому, що Сократ вважав метою кожної людини щастя, а прагнення добра і добрі вчинки – лише засобом, шляхом до щастя [Платон, 1990б]. Більш прямий шлях до щастя являють задоволення, а досягнення добра без отримання задоволення взагалі ставить під сумнів, чи справді це добро? Така логіка вивела кіренаїків на релятивістичну моральну позицію, близьку до

софістів, однак гранично загострила тему особистої самоідентифікації. Цей шлях, втім, можливо, радикально відрізнявся від позиції Сократа – в усякому разі Платон у «Горгії» прямо заперечує можливість підпорядкування блага задоволенню з позиції Сократа: «блага слід підпорядкувати все інше, в тому числі і задоволення, але ніяк не благо – задоволенням» [Платон, 1990а, с. 543]. Хоча вже у діалозі «Протагор» Сократ вже з властивою йому протейчністю позиції у дискусії висловлюється практично у дусі кіренаїків: «Жити у задоволенні – благо, жити не в задоволенні – зло» [Платон, 1990в, с. 461]. Уникнення страждань і прагнення задоволення – ось проста формула особистого щастя, згідно кіренаїків. Тоді ідентичність особистості критично залежить від оволодіння нею своїми почуттями, спрямуванням їх у бажаному напрямі. Страждаючи, ми втрачаємо власну ідентичність, віддаючи її у володіння того чи кого, що чи хто є джерелом нашого страждання. З цих позицій кіренаїки переосмислюють чесноти і добрі вчинки: краще не робити те, що суперечить суспільній моралі, бо можна накликати на себе осуд оточуючих і покарання, а це страждання [Лаэртский, 1986]. Таким чином, погані вчинки є поганими не тому, що вони заперечують добро, а вони заперечують добро і є поганими, тільки тому, що за ними неминуче йдуть страждання і втрата щастя. Добро і зло виявляються надто абстрактною категорією для кіренаїків. У кіренаїків мова йде вже не стільки про пізнання особистої ідентичності, скільки її безпосереднє відчуття, пряме переживання власної ідентичності як переживання свободи у отриманні задоволення.

Епікур і його послідовники розвивають позицію кіренаїків щодо концентрації на конкретиці буття особистості як повноти переживання нею власного досвіду. Не лише задоволення, але і страждання характеризують наше власне буття, оскільки всі вони мають внутрішні причини – людина сама вибирає свій спосіб життя. Уникнути страждань неможливо, а тому слід просто оптимізувати їх кількість, врівноважуючи їх насолодами. Особиста ідентичність не може бути статичною, вона змінюється кожного дня, тому варто «ловити день», тобто щодня заново реконструювати власну ідентичність, встановлюючи баланс задоволень і страждань. На відміну від стоїків, епікурейці уникали навіть висувати припущення про якусь долю людини після смерті, тим більше про безсмертя душі: «ми є – смерті нема, є смерть – нас немає» [Эпикур, 1955]. Водночас, епікурейці починають надто покладатися на розум як шлях до збільшення насолоди і зменшення страждань. Якщо кіренаїки ще визнають можливість для людини бути добродесною і при цьому не бути розумною, то епікурейці як особисте щастя, так і добродесність більш послідовно і безальтернативно підпорядковують послідовному прийняттю розумних рішень. Таким чином, епікурейці зводять проблему ідентичності до завдання розумного облаштування особистістю свого життя. Задоволення – лише підтвердження правильності

обраного розумного рішення, точніше не саме по собі задоволення, але позитивний баланс задоволень і страждань.

Така раціоналістична позиція, як своєрідний «розумний егоїзм», вплинула відчутно і на римських стоїків, на формування їхнього прагматизму як практичної раціональності. Значною мірою позицію епікурейців відтворювали у її раціоналістичній і водночас дружній щодо мирських задоволень загальній настанові філософи Відродження: саме те, що не влаштувало в епікуреїзмі аскетичних християнських філософів Середньовіччя, приваблювало філософів-гуманістів. Особистість має прагнути слави і визнання – це чесноти, які не просто роблять нас щасливими і розкривають в нас найкращі таланти, але це те, що розкриває в людині той Божественний задум, який творець вклав у неї. Таким чином, закладену Богом у неї ідентичність людина має реалізувати не просто завдяки обиранню добра як частини праведного життя і відкидати зло та супутні йому спокуси, які штовхають її до гріха (як вважали схоласти). Натомість гуманісти вважали, що людина має обов'язково творчо реалізувати той потенціал, який заклав у неї Творець. Цей потенціал обов'язково потребував суспільного визнання, як потребувала постійного суспільного визнання і прийняття Божа слава – слава окремої людини звеличувала передусім її Творця.

Звісно, доба Середньовіччя мала своїх моралістів – яскравим прикладом, безумовно, є, щонайменше, Франциск Асизький та його послідовники [Ассизский, 2000]. Однак, цей рух так і не стає у цей період ніколи домінуючим, схоластика надто підпорядковує моралі тилу догматиці теології, а особистість так і залишається надто утиснутою у своїх правах порівняно з величчю Бога.

Публічна самореалізація у досягненні спільного блага громади як завдання особистості бачили філософи Відродження, ангажовані темою культивування громадянських чеснот як основи самоідентифікації особистості. Щодо цього ми вже робили спеціальне дослідження: «Суперечність між аристократичною зневагою до неосвіченого натовпу і прагненням митця до визнання своєї творчості полягає у стратегії просвітництва цього натовпу за допомогою своєї творчості. Звісно, це ще не вповні просвітництво XVIII століття, тут ще не йде мова про поширення грамотності та наукових знань серед усіх членів суспільства. Але у добу Відродження вже є інший тип просвітництва – провідництво. Гуманісти Відродження прагнуть стати провідниками для своїх сучасників, як був свого часу для Данте провідником Вергілій. Однак, гуманісти прагнуть стати провідниками до істини, до краси, до добра – до справжніх цінностей, доступних кожній людині в цьому житті, а не до містифікованих і нерідко перекручених цінностей схоластики» [Шевченко, 2018, с. 205]. На відміну від Аристотеля, чесноти вже постають не як риси характеру особистості, а як характеристики спільноти, до якої належить особистість – ці

чесноти власне і конституують спільноту, без них вона просто гине.

Однак, після доби Відродження тему чеснот витіснила модель раціоналізації взаємодії людей у суспільстві за зразком «суспільної угоди» Гобса [Гобс, 2000], яку препарували у бік подальшої формалізації з вихолощенням ролі особистості Джон Лок і, особливо, Жан-Жак Русо [Руссо, 1969]. А моралістична проблематика знову стала надбанням духовних пошуків індивідуалізованих особистостей – передусім у французькій моралістиці. Мішель де Монтень [Монтень, 2007], Блез Паскаль [Паскаль, 2009], Франсуа де Ларошфуко, Жан де Лабрюєр – кожен по-своєму, але усі не просто відтворювали моралістичну позицію римських стоїків, але й загострювали її в бік індивідуалізму – людина має сама для себе з'ясувати, що є моральним і що складає основу її ідентичності. В чомусь це вплинуло на етичну позицію Канта, який поєднав індивідуалізм французької моралістики з абстрактним універсалізмом теорії суспільної угоди [Кант, 2004]. У бік такого абстрактного універсалізму у постановці моральних питань, з одного боку, і у визначенні засад ідентичності особистості, з іншого, невдовзі відбувся дрейф усього німецького ідеалізму.

Новий виклик моральному універсалізму загалом, і Гегелівій філософії Абсолютного Духу зокрема, кинули філософи 19-го століття. Втім, цей виклик набув дуже відмінних варіацій – від волонтаристичного ірраціоналізму Артура Шопенгауера до вузько-класового інструменталізованого моралізаторства Карла Маркса. За великим рахунком не лише збереглася, але ще більше поглибилася тенденція до розколу між індивідуалістичною моралістикою і позаморальними соціальними дослідженнями. Таким чином, подальший розвиток філософської моралістики так і не розвинув таке суспільно орієнтоване бачення завдань самоідентифікації особистості – аж до Фрідріха Ніцше [Ніцше, 2018]. Однак, моралістика поглибила розуміння і напрями внутрішньої самоорганізації особистості.

Хоча протягом 20-го століття ці загальні тенденції збереглися, з'явилися нові важливі дослідження, серед яких варто звернути увагу на дослідження соціальних і моральних чеснот, у яких до певної міри відтворюється зазначена вище тенденція штучного розщеплення соціальної та індивідуальної ідентифікації: суспільство спирається на соціальні чесноти – солідарність [Дюркгайм, 1998], справедливість [Гьоффе, 2007], довіру [Фукуяма, 2004], тоді як особистість шукає свою самість у чеснотах персональних. Але тут намічається конвергенція соціальних і персональних чеснот: у Джона Ролза справедливість постає як чесність [Ролз, 2001], особиста гідність у Чарльза Тейлора стає причиною зміни ціннісних координат цілих суспільств [Тейлор, 2005], відповідальність набуває значущості соціально вагомому принципу у Ганса Йонаса [Йонас, 2001].

Спроби Жан-Поля Сартра [Сартр, 1990] і Альбера Камю [Камю, 1990] екзистенційно загострили

моралістику швидко були витіснені на маргінеси пошуками технологій творення особистості, у яких мораль почала відігравати все меншу роль за принципом: про мораль згадують там, де ще не напрацьовані необхідні раціонально обґрунтовані і емпірично верифіковані моделі розвитку особистості та методики коригування її ідентичності [Хейлз, 2013]. Почав таке витіснення психоаналіз, а зараз кількість теорій особистості, які надають практичні рекомендації по конструюванню власної ідентичності, обчислюється десятками, якщо не сотнями. До боротьби за ідентичність особистості – боротьбу з різними її розладами – вже давно долучилася індустрія фармакології. У філософії також дослідження ідентичності нерідко зауважують її проблематичність у сучасному суспільстві також і з концептуального погляду. Ідентичність соціальної також почала набувати все більш уявних обрисів, переконливим прикладом чого може слугувати популярність концептів уявних спільнот Бенедикта Андерсона [Андерсон, 2001] і гіперреальності Жана Бодріяра [Бодріяр, 2004], концепції всесильності ідеологій у стилі Славоя Жижека [Жижек, 2008].

На перший погляд, моралістика у другій половині 20-го і 21-му столітті стає надто камерною і елітарною, чисельність її філософських adeptів зменшується, а популярність у суспільстві слабшає. Втім, як покаже історія людства, все це – лише до першої серйозної кризи, у яке потрапить людство. Як тільки люди починають відчувати себе іграшкою надіндивідуальних непереборних обставин, відразу відроджується моралістика – індивідуалістична, орієнтована на дружбу, на пошук активної громадянської позиції і ще у багатьох нових іпостасях.

Таким чином, філософська моралістика постає як один з ключових підходів до визначення ідентичності особистості – передусім як осмислення цієї ідентичності у процесі невинного морального самоудосконалення як основи самоідентифікації особистості.

Список використаних джерел

1. Аврелий Марк (1993) *Размышления* / пер. с лат. 2-е изд., исправ. и доп. СПб.: Наука, 259 с.
2. Андерсон Б. (2001) *Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму* / пер. з англ. В. Морозова. 2 вид., перероб. К.: Критика, 272 с.
3. Арістотель (2002) *Нікомахова етика* / пер. з давньогр. В. Ставнюк. К.: «Аквілон-Плюс», 480 с.
4. Ассизский Франциск (2000) *Цветочки славного мессера святого Франциска и его братьев* / пер. с раннеитал., предисловие и комментарий А.А. Клестова. СПб.: Журнал “Нева”, Издательско-торговый дом “Летний сад”, 480с.
5. *Афоризмы Эпиктета* (1891) с прибавлением нескольких глав из его «Размышлений» / пер. с греч. В.Г. Алексеева. СПб.: Издание А.С. Суворина, 71 с.
6. Бодрийяр Ж. (2004) *Симулякри і симуляція* / пер. з фр. В. Ховхун. К.: Основи, 230 с.
7. Гобс Т. (2000) *Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної* / пер. з англ. Р. Димерець, В. Єрмоленко, Н. Іванова, Є. Мірошниченко, Т. Олійник. Київ: Дух і Літера, 600 с.
8. Гьоффе О. (2007) *Демократія в епоху глобалізації* / пер. з нім. К.: ППС 2002, 436 с.

9. Дюркгайм Е. (1998) Самогубство: Соціологічне дослідження / пер. с фр. К.: Основи, 519 с.

10. Жижек С. (2008) *Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології* / пер. з англ. Р.Димерця. К.: ППС-2002, 510 с.

11. Йонас Г. (2001) *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації* / пер. з нім. А.Єрмоленка. К.: Лібра, 400 с.

12. Камю А. (1990) *Бунтуючий человек*. Філософія. Політика. Искусство / пер. с фр. И.Я. Волевич, Ю.М. Денисов, А.М. Руткевич, Ю.Н. Стефанов; Общ. ред., сост., предисл., примеч. А.М. Руткевич. М.: Политиздат, 415 с.

13. Кант І. (2004) *Критика практичного розуму* / пер. з нім., примітки, післямова І. Бурковського. К.: Юніверс, 239 с.

14. Лазертский Диоген (1986) *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* / пер. с древнегр. М.: Мысль, 571 с.

15. Макінтайр А. (2002) *Після чесноти* / пер. з англ. К.: Дух і Літера, 438 с.

16. Монтень М. (2007) *Проби* / пер. з фр. А.Перепаді. В 3-х кн.. Кн. III. К.: Дух і Літера, 383 с.

17. Ніцше Ф. (2018) *Ранкова зоря: думки про моральні передсудди* / пер. з нім. В.Кебуладзе. Х.: Фоліо, 798 с.

18. Паскаль Б. (2009) *Думки*. / пер. з фр. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 704 с.

19. Платон (1990а) *Горгий* / пер. с древнегр. С. П. Маркіша В: Платон *Собр. соч.* В 3-х т. Т.1. М.: Мысль, С.477-574.

20. Платон (1990б) *Менон* / пер. с древнегр. С. А. Ошерова В: Платон *Собр. соч.* В 4-х т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 575-612.

21. Платон (1990в) *Протагор* / пер. с древнегр. С. А. Ошерова В: Платон *Собр. соч.* В 4-х т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 418-476.

22. Рожанский И.Д. (отв. ред.) (1998) *Фрагменты ранних греческих философов* / пер. с древнегр. / АН СССР Ин-т философии ; издание подгот. А. В. Лебедев. М.: Наука, 576 с.

23. Ролз Дж. (2001) *Теорія справедливості* / пер. з англ. О.Мокровольський. К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 822 с.

24. Руссо Ж-Ж. (1969) Об общественном договоре, или Принципы политического права / пер. с фр. // Руссо Ж-Ж. *Трактаты*. М.: Наука, с. 151-256.

25. Сартр Ж.П. (1990) *Екзистенціалізм – это гуманізм* / пер. с фр. В: Ніцше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.П. *Сумерки богов*. М.: Политиздат, с. 319-344.

26. Сенека (1996) *Моральні листи до Луцілія* / пер. з лат. А.Содомори. К.: Основи, 608 с.

27. Тейлор Ч. (2005) *Джерела себе* / пер. з англ.. Дух і Літера, 696 с.

28. Фукуяма Ф. (2004) *Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию* / пер. с англ. М.: ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 730 с.

29. Хейлз К. (2013) *Як ми стали постлюдовством*: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці. Видання друге, виправлене / пер. з англ.. Є.Т. Марічева. К.: Ніка-Центр. 430 с.

30. Цицерон Марк Туллий (2000) *О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков* / пер. с лат. Н.А. Федорова; Комментарии Б.М. Никольского; Вступительная статья Н.П. Гринцера. М.: РГГУ, 474 с.

31. Цицерон Марк Туллий (1994) *Письма к Аттику, близким, брату Квинту, М.Бруту*: В 3-х т. Перевод с латинского и комментарии В.О. Горенштейна; Отв. ред. И.И. Толстой. М.: Ладомир, Т.1. Годы 58-51, 503с.; Т.2. Годы 51-46, 536с.; Т.3. Годы 46-43, 828с.

32. Шевченко З.В. (2018) *Самоствердження у чеснотах як модель здобуття соціальної ідентичності у філософії Відродження У: Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. Вип. 135. С. 202-207.

33. Эпикур (1955) *Письма и фрагменты* / пер. с древнегр. В: *Материалисты древней Греции*. М.: Политиздат. С. 179-236.

References

1. Avrely`j Mark (1993) *Razмышlenny`ya* / per. s lat. 2-e uzd., y` sprav. y` dop. SPb.: Nauka, 259 s.

2. Anderson B. (2001) *Uyavleni spil` noty`*. Mirkuvannya shhodo poxodzhennya j poshy`rennya nacionalizmu / per. z angl. V. Morozova. 2 vy`d., pererob. K.: Kry`ty`ka, 272 s.

3. Aristotel` (2002) *Nikomaxova ety`ka* / per. z davn`ogr. V.Stavnyuk. K.: «Akvilon-Plyus», 480 s.

4. Assy`zsky`j Francy`sk (2000) *Czvetochky` slavnogo messera svyatogo Francy`ska y` ego brat`ev* / per. s ranney`tal., predy`slovy`e y` kommentary`j A.A. Klestova. SPb.: Zhurnal "Neva", Y`zdatel`sko-torgovyj dom "Letny`j sad", 480s.

5. Afory`zmy Эпу`kteta (1891) s pry`bavleny`em neskol`ky`x glav y`z ego «Razмышlenny`j» / per. s grech. V.G. Alekseeva. SPb.: Y`zdany`e A.S. Suvory`na, 71 s.

6. Bodrijar Zh. (2004) *Sy`mulyakry` i sy`mulyaciya* / per. z fr. V.Xovxun. K.: Osnovy`, 230 s.

7. Gobs T. (2000) *Leviafan, abo Sut`, budova i povnovazhennya derzhavy` cerkovnoyi ta cy`vil`noyi* / per. z angl. R. Dy`merez`, V. Yermolenko, N. Ivanova, Ye. Miroshny`chenko, T. Olijny`k. Ky`yiv: Dux i Litera, 600 s.

8. G`offe O. (2007) *Demokratiya v epoxu globalizaciyi* / per. z nim. K.: PPS-2002, 436 s.

9. Dyurkgajm E. (1998) *Samogubstvo: Sociologichne doslidzhennya* / per. s fr. K.: Osnovy`, 519 s.

10. Zhy`zhhek S. (2008) *Drazhly`vy`j sub`yekt: vidsutnij centr polity`chnoyi ontologiyi* / per. z angl. R.Dy`mercyia. K.: PPS-2002, 510 s.

11. Jonas G. (2001) *Pry`ncy`p vidpovidal`nosti. U poshukax ety`ky` dlya texnologichnoyi cy`vilizaciyi* / per. z nim. A.Yermolenka. K.: Libra, 400 s.

12. Kamyu A. (1990) *Buntuyushhy`j chelovek. Fy`losofy`ya. Poly`ty`ka. Y`skusstvo* / per. s fr. Y`.Ya. Volevy`ch, Yu.M. Deny`sov, A.M. Rutkevych, Yu.N. Stefanov; Obshh. red., sost., predy`sl., pry`mech. A.M. Rutkevych. M.: Poly`ty`zdat, 415 s.

13. Kant I. (2004) *Kry`ty`ka prakty`chnogo rozumu* / per. z nim., pry`mitky`, pislyamova I. Burkovs`kogo. K.: Yunivers, 239 s.

14. Lazrtsky`j Dy`ogen (1986) *O zhy`zny`, ucheny`yax y` y`zrecheny`yax znamenny`x fy`losofov* / per. s drevnegr. M.: Mysl`, 571 s.

15. Makintajr A. (2002) *Pislya chesnoty`* / per. z angl. K.: Dux i Litera, 438 s.

16. Monten` M. (2007) *Proby`* / per. z fr. A.Perepadi. V 3-x kn.. Kn. III. K.: Dux i Litera, 383 s.

17. Niczshe F. (2018) *Rankova zorya: dumky` pro moral`ni peredsudy`* / per. z nim. V.Kebuladze. X.: Folio, 798 s.

18. Paskal` B. (2009) *Dumky`*. / per. z fr. K.: DUX I LITERA, 704 s.

19. Platon (1990a) *Gorgy`j* / per. s drevnegr. S. P. Marky`sha V: Platon *Sobr. soch.* V 3-x t. Т.1. М.: Мысл`, S.477-574.

20. Platon (1990b) *Menon* / per. s drevnegr. S. A. Osheroва V: Platon *Sobr. soch.* V 4-x t. Т.1. М.: Мысл`, 1990. S. 575-612.

21. Platon (1990v) *Protogor* / per. s drevnegr. S. A. Osheroва V: Platon *Sobr. soch.* V 4-x t. Т.1. М.: Мысл`, 1990. S. 418-476.

22. Rozhansky`j Y`.D. (otv. red.) (1998) *Fragmenty ranny`x grechesky`x fy`losofov* / per. s drevnegr. / AN SSSR Y`n-t fy`losofy`y` ; y`zdany`e podgot. A. V. Lebedev. M.: Nauka, 576 s.

23. Rolz Dzh. (2001) *Teoriya spravedly`vosti* / per. z angl. O.Mokrovol`s`ky`j. K.: Vy`d-vo Solomiyi Pavly`chko "Osnovy`", 822 s.

24. Russo Zh-Zh. (1969) *Ob obshhestvennom dogovore, y`ly` Pry`ncy`ry poly`ty`cheskogo prava* / per. s fr. // Russo Zh-Zh. *Traktaty*. М.: Nauka, s. 151-256.

25. Sartr Zh.P. (1990) Экзы`stency`aly`zm – это gumany`zm / per. s fr. V: Ny`czshe F., Frejd Z., Fromm Э., Каму А., Sartr Zh.P. Sumerky` bogov. M.: Poly`ty`zdat, s. 319-344.
26. Seneka (1996) Moral`ni ly`sty` do Lucy`liya /per. z lat. A.Sodomory`. K.: Osnovy`, 608 s.
27. Tejlor Ch. (2005) Dzherela sebe /per. z angl.. Dux i Litera, 696 s.
28. Fukuyama F. (2004) Dovery`e: socy`al`nye dobrodetely` y` put` k proczvetany`yu / per. s angl. M.: OOO «Y`zdatel`stvo AST»: ZAO NPP «Ermak», 730 s.
29. Xejlz K. (2013) Yak my` staly` postlyudstvom: Virtual`ni tila v kiberneti`ci, literaturi ta informaty`ci. Vy`dannya druge, vy`pravlene /per. z angl.. Ye.T. Maricheva. K.: Nika-Centr. 430 s.
30. Cy`ceron Mark Tully`j (2000) O predelax blaga y` zla. Paradoksy stoy`kov / per. s lat. N.A. Fedorova; Kommentary`y` B.M. Ny`kol`skogo; Vstupy`tel`naya stat`ya N.P. Gry`ncera. M.: RGGU, 474 s.
31. Cy`ceron Mark Tully`j (1994) Py`s`ma k Atty`ku, bly`zky`m, bratu Kvy`ntu, M.Brutu: V 3-x t. Perevod s laty`nskogo y` kommentary`y` V.O. Gorenshtejna; Otv. red. Y`.Y`. Tolstoj. M.: Ladomy`r, T.1. Gody 58-51, 503s.; T.2. Gody 51-46, 536s.; T.3. Gody 46-43, 828s.
32. Shevchenko Z.V. (2018) Samostverdzhennya u chesnotax yak model` zdobuttya social`noyi identy`chnosti u filosofiyi Vidrodzhennya U: Gileya: naukovy`j visny`k. Zbirny`k naukovy`x pracz`. Vy`p. 135. S. 202-207.
33. Эпу`кур (1955) Py`s`ma y` fragmenty` / per. s drevnegr. V: Matery`aly`styy` drevnej Grecy`y`. M.: Poly`ty`zdat. S. 179-236.

УДК 1 (091)[321.01+141.12+101.8+321.151+321.01+930.1]

**КРИТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС-АНАЛИЗ ОБРАЗА
ТЕРСИТА КАК ПЕРВОГО ТРИКСТЕРА В
ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ****КРИТИЧНИЙ ДИСКУРС-АНАЛІЗ ОБРАЗУ
ТЕРСИТА ЯК ПЕРШОГО ТРИКСТЕРА В ІСТОРІЇ
ФІЛОСОФІЇ****CRITICAL DISCOURSE-ANALYSIS OF THE
IMAGE OF TERGISIS AS THE FIRST TRICKSTER
IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY****Шелудченко И. В.,**аспирант кафедры философии,
Национальный педагогический университет
им. М. П. Драгоманова (Киев, Украина),
e-mail: anasisanssui@gmail.com**Шелудченко І. В.,**аспірант кафедри філософії, Національний
педагогічний університет
ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна),
e-mail: anasisanssui@gmail.com**Sheludchenko I. V.,**postgraduate student of the Department of
Philosophy, National Pedagogical Dragomanov
University (Kyiv, Ukraine),
e-mail: anasisanssui@gmail.com

В статье представлен критический дискурс-анализ образа ускользящего героя «Иллиады» Терсита как первого трикстера в истории философии. Опирающийся на психоанализ и частично - на инструментарий деконструкции и неомарксизма, посредством интертекстуальности, критики логоцентризма к. д.-анализ раскрывает процесс субъективации, тем самым делая методологию субъективации гегемониальной.

Ключевые слова: Терсит, ускользящий герой, логоцентризм, деконструкция, трансгрессия, перевертывание, трикстер, субъектность, расщепленный субъект, интертекстуальность, противоречие.

У статті представлено критичний дискурс-аналіз образу ускользящего героя «Іліади» Терсіта як першого трикстера в історії філософії. Опираючись на психоаналіз і частково - на інструментарій деконструкції і неомарксизма, за допомогою інтертекстуальності та критики логоцентризму к. д.-аналіз розкриває процес суб'єктиватії, тим самим роблячи методологію суб'єктиватії гегемоніальною.

Ключові слова: Терсит, ускользящий герой, логоцентризм, деконструкція, трансгресія, перевертвання, трикстер, суб'єктність, розщеплений суб'єкт, інтертекстуальність, протиріччя.

The article presents a critical discourse analysis of image of the elusive hero of the Iliad Terisit as the first trickster in the history of philosophy. Relying on psychoanalysis and partly on the tools of deconstruction and neomarxism, through intertextuality, criticism of logocentrism, c. d.-analysis reveals the process of subjectivation, thereby making the methodology of subjectivation hegemonic.

Keywords: Terisit, elusive hero, logocentrism, deconstruction, transgression, flipping, trickster, subjectivity, split subject, intertextuality, contradiction.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Вступление. Олицетворяя покорность фатума, антропоморфизм, персонификацию и вековечный страх перед властью (месть Афины Арахне, прикованный к скале Прометей) вместе с этим, античные мифы и эпос содержат возможность расщепления и интертекстуальность. Внутренние

противоречия текста, не свойственные ни времени, ни логике повествования, являются истоками формирования субъектности – и в этом случае первая громкая победа афинской демократии, приговорившей к смерти Сократа, который поставил субъект в центр своей философии, тесно связана с зарождающейся субъектностью периода разложения родового строя в один из самых эгалитарных моментов античной мифологии – в появлении Терсита.

Актуальность и степень научной разработки темы исследования. Даже не взирая на то, что сформулированный К. Г. Юнгом [25, с. 232-242] архетип трикстера изучался в философии (более – в антропологии, мифологии и меньше – в политфилософии) с начала XX века, никаких исследований о субъектности и фигуре Терсита нет, что является существенным методолого-онтологическим упущением. Различные исследователи только приближались к этой плоскости: психоаналитик Л. Зойя видит в Терсите того, кто переворачивает героический эпос в массовую коммуникацию [10, с. 53], У. Эко связывает восприятие «другого» (Терсита) как врага из-за социального статуса [23, с. 13], Ницше же считает, что «в его лице свобода индивида достигает высшего развития» [18, с. 339], Э. Саид [29] и К. Берк [27] воспринимает Терсита как социального критика. Несмотря на это, его имя стало нарицательным и употребляется еще в стародискурсивном гомеровском понимании как смешного, физически и нравственно неразвитого человека философами разных эпох – Эпиктетом [24, с. 43-47], Э. Роттердамским [19, с. 28], Вольтером [4, с. 192, 200, 236], Г. Ф. Гегелем [5, с. 223] (в другой работе считает Терсита «бессмертной фигурой всех эпох» [6, с. 84]), Л. Шестовым [21, с. 157], М. Бахтиным [3, с. 18] и Ф. Кессиди [11, с. 84] и даже К. Марксом [17, с. 291]. Среди украинских философов фигуру Терсита в контексте юродства упоминал Т. Лютый [16, с. 40].

Ключевая цель работы. Анализ Терсита, как ускользящего героя и фольклорного антигероя древнейшего литературного памятника античности, ставит задание применение критического дискурс-анализа, опирающегося на психоанализ, неомарксистские теории и метод деконструкции: это систематизирует процесс субъективации, поставит субъект исторической эмансипации в онтологическую и политфилософскую трансгрессию и уничтожит логоцентризм.

Основная часть. В архаической Греции социально-политическая жизнь характеризовалась господством знати и бесправием рядовых членов, а ключевым идеологическим противопоставлением была оппозиция «высшие-низшие». Но в один из моментов, после оскорбления Агамненом Ахилла, первый принимает решение идти на штурм Трои в одиночку, а после ради «проверки воинов» сообщает им об отказе от военных действий. С этого момента внутренний раскол полностью замещает аристократическое эпическое повествование.

«Настоящий эпический стиль не только мотивирует извне всякий человеческий поступок,

но и вообще всякое человеческое переживание мыслит вложенным в человека богами или демонами» [15, с. 175].

Именно в этот момент, спустя 10 лет войны греки поспешно бегут на корабли и Гомер выводит на сцену Терсита, позволяя ему руководить происходящим. Он непривлекателен и является полной противоположностью героям. И все время, без остановки нарушает «геройские» нормы поведения, разрушая стилистику и структуру эпоса и делая образы неустойчивыми.

«Только Терсит меж безмолвными каркал один, празднословный...

...Был косоглаз, хромоног; совершенно горбатый сзади

Плечи на персях сходились; глава у него подымалась

Вверх острием и была лишь редким усеяна пухом...» [7, с. 39].

Разворачивая устами Терсита призывы к дезертирству и критику чрезмерного обогащения Агамемнона на войне, Гомер использует несвойственные себе оскорбления и вульгаризмы, как в содержательном плане (герои не порицаются - их действия, кажущиеся бессмысленными и аморальными, оправданы фатумом и волей богов, а к Терситу применяются негативные эпитеты - «празднословный», «муж безобразнейший» и т.д.), так и в формальном - Л.Зойя подмечал [10, с. 55], что не просто оскорбление, а вульгаризм есть в нижеприведенном отрывке из «Иллиады» в древнегреческом оригинале, вероятно, теряющий свою специфику при переводе:

«Что, Агамемнон, ты сетуешь, чем ты еще недоволен?

Кущи твои преисполнены меди, и множество пленниц

В куцах твоих, которых тебе, аргивяне, избранных...

... Хочешь ли новой жены, чтоб любовию с ней наслаждаться,

В сень одному заключившись? Нет, недостойное дело» [7, с. 39].

Некогда З. Фрейд дал импульс развития психоанализу, сделав свои же ошибки самым ценным материалом для последователей: через несостыковки в дискурсе речи проложена линия разлома, за внешним спрятоно внутреннее.

Назвав Терсита эгоистом и ударив скипетром, символом власти, Одиссей подавляет бунт и успокаивает воинов. Подобное принуждение к моральной цензуре через физическое насилие основано на внушительном признании собственного иерархического превосходства над другими. Сущность же Терсита «профанизация святыни», ибо божественный порядок эпоса восстанавливают только насилие и смех: «Вечно искал он царей оскорблять, презирая пристойность, все позволяя себе, что казалось смешно для народа» [7, с. 39].

И, хотя принято считать, что композиция «Иллиады» симметрична: и начало и конец поэмы посвящены эпизодам на Итаке, но именно этот

расщепленный объект меняет композиционный центр.

Терсит анонимен, до момента появления о нем ничего неизвестно. Он один из множества солдат, но он является воплощением коллективного, *коллективным субъектом*. И исчезает настолько же быстро. Эту составляющую характера Юнг назвал «тенью».

«На цивилизованном уровне об этом говорят, как о личной «оплошности», «промахе», «ложном шаге» и т.д., которые потом берутся на заметку как недостатки сознательной личности. ... в карнавальных обычаях и им подобных присутствуют пережитки коллективного образа тени, доказывающие, что личностная тень частью происходит от нуминозного коллективного образа» [25, с. 236].

При противопоставлении Одиссея и Терсита выстраиваются все возможные в том историческом контексте дихотомии: социальная, этическая, интеллектуальная и телесная. Однако, затянувшееся почтение культа Аполлона на заре возникновения цивилизации лишает Одиссея субъектности, т. к. субъекту свойственно внутреннее расщепления, противоречивость, которая и обеспечивает условия развития. Анализируя понятие фрейдистского влечения к смерти, психоаналитик Айтен Юран подтверждает этот тезис следующим выводом:

«Невозможность покоя и есть начало диалектического движения истории - истории как плода модерности, истории неудовлетворенности, революций и реакций. Все подрывное... задействует логику разрыва или неясности, логику связи зафиксированного и непредписанного, лежащую в сердцевине психоанализа» [26].

Особенности иерархии и отношения между плебсом и военной аристократией приводят Терсита к достаточно странной (по версии Псевдо-Аполлодора) смерти. С троянками сражалась убившая много греков царица амазонок Пенфесилея. Ахилл убил воительницу, но потом, якобы, влюбился в ее мертвое тело. Немного позже на место пришел Терсит и выколол ей глаза копьем, после чего Ахилл и убил его. Вероятно, Терсит таким образом хотел свести к абсурду страдания Ахилла пытался выключить машину, производящую лицо и олицевление, ведь лицо - это политика («...когда лицо стирается, когда черты лицевости исчезают, мы можем быть уверены, что вступаем в совсем иной режим, в другие зоны, бесконечно более безмолвные и более невосприимчивые, где происходят... становления... за пределы означивающей системы» [8, с. 194], но военной аристократии даже после интересней некрополитика вражеской мануфактуры.

Критики неоднократно отмечают, что вне «античной биополитики» в эпосе связи и симпатии сильнее среди представителей враждующей элиты, нежели между плебсом и героями. Идею «эквивалентности внутреннего», которую развивал Платон и средневековые философы, критиковал и Ж.Ф. Лиотар, предлагая максимализировать

различия, поскольку они не только описывают и обновляют реальность, но и работают над самоусилением.

Хотя миф и занимается самоманифестацией и самоконструированием, дискурсивная гегемония предполагает исследования роли критика и интертекстуальности, поскольку критика любой онтологии возможна только с точки зрения другой онтологии. Поэтому для завершения конструирования проекта критической онтологии необходимо эксплицировать интертекстуальность: непосредственно в «Иллиаде» и трансгрессивно, с помощью коррелятивных дискурсов субъективности Автора и Критика.

Наиболее прямолинейным указанием интертекстуальности является тезис К. Берка в рамках теории коммуникации как символического действия, который считал, что Гомер частично или полностью протестует – против формы произведения или против содержания произведения, подталкивая читателей и критиков к отрицанию.

«If an audience is likely to feel that it is being crowded into a position, if there is any likelihood that the requirements of dramatic “efficiency” would lead to the blunt ignoring of a possible protest from at least some significant portion of the onlookers, the author must get this objection stated in the work itself. But the objection should be voiced in a way that the same breath disposes of it» [27, p. 110-111]. – «Если аудитория, с большой вероятностью, почувствует, что ее побуждают принять какую-то позицию, то есть вероятность, что требования драматической «эффективности» приведут к грубому игнорированию возможного протеста, по крайней мере, со стороны значительной части зрителей», автор должен изложить это возражение в самом произведении, но возражение должно быть озвучено таким образом, чтобы от него избавиться на одном дыхании» (*авторский перевод*).

В случае отсутствия «литературного протеста» Гомера интертекстуальность присутствует в большей или меньшей степени из-за коллективного характера произведения и возможных редакций анонимных авторов.

Куда более трансгрессивным является исследование М. Г. Куликовой и С. В. Плевако [12], в котором они автора-критика определяют трикстером. В этом случае сопротивление логоцентризму становится перманентным, поскольку критик как воплощение авторской субъективности и носитель критического сознания является основой дискурса. Поскольку возможности структурирования текста не ограничены, то подобным критиком является и Терсит, и трансисторический автор-критик. О подобных возможностях трансгрессивности писал и Юнг, подчеркивая, что преобразование бессмысленного в осмысленное позволяет трикстеру стать медиатором между бессознательной и сознательной сферами человеческой психики, привести личность к осознанию собственной «самости» и осуществить компенсаторную функцию в культуре [25, с. 238].

Выводы. Таким образом, при целой плеяде эпических героев, Терсит является несвоевременным антигероем – первым «официальным» оппонентом аристократии, предвещающим смену эпохи. В результате проведенного анализа, который позволил применить совокупность методов и проследить изменения дискурса благодаря интертекстуальности, удалось установить, что формирование субъектности происходит еще эпической литературе, а Терсит, следовательно, является первым трикстером в истории философии.

Список использованных источников

1. Апресян Р. Г. (2013), Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса). Альфа, Москва, 224 с.
2. Батай, Ж. (2006), Проклятая часть. Опыт общей экономии, Ладомир, Москва, 2006, 742 с.
3. Бахтин, М. М. (1990), Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд., Художественная литература, Москва, 543 с.
4. Вольтер (1971), Орлеанская девственница. Магомет. Философские повести, Художественная литература, Москва, 752 с.
5. Гегель, Г.В.Ф. (1972), Работы разных лет. Том 1, Мысль, Москва, 669 с.
6. Гегель, Г.В.Ф. (2000), Лекции по философии истории, Наука, Санкт-Петербург, 480 с.
7. Гомер (1960), Илиада, ГИХЛ, Москва, 436 с.
8. Делез, Ж. (2010), Тысяча плато: Капитализм и шизофрения, У-Фактория, Екатеринбург, 895 с.
9. Деррида, Ж. (2000), Письмо и различие, Академический проект, Санкт-Петербург, 432 с.
10. Зойя, Л. (2008), Созидание души, Институт практической психологии и психоанализа, Москва, 208 с.
11. Кессиди, Ф. (2003), От мифа к логосу. Становление греческой философии (Серия «Античная библиотека. Исследования»), 2-е издание, Алетейя, Москва, 360 с.
12. Куликова, М. Г., Плевако, С. В., (2010), Критик как трикстер: способ предъявления субъекта в критическом дискурсе, Учёные записки ЗабГУ. Серия: Филология, история, востоковедение, No. 3, Забайкальский государственный университет, Чита, с. 174-178.
13. Лессинг, Г.-Э. (1980), Лаокоон, или О границах живописи и поэзии, Художественная литература, Москва, 500 с.
14. Лиотар, Ж.-Ф. (2008), Постмодерн в изложении для детей, Издательский центр РГГУ, Москва, 145 с.
15. Лосев, А. Ф. (2006), Гомер (Жизнь замечат. людей: сер. биогр.; Вып. 994), 2-е изд., испр, Молодая гвардия, Москва, 400 с.
16. Лютий, Т. В. (2005), Юродство як утілення феномену святого блаженства, Наук. зап. НаУКМА. Сер. Філософія та релігієзнавство, No 37, НаУКМА, Київ, с. 40-44.
17. Маркс, К., Энгельс, Ф. (1955), Сочинения, 2-е изд., Государственное Издательство Политической Литературы, Москва, 4 638 с.
18. Ницше, Ф. (2012), Т1:Рождение трагедии. Из наследия 1869-1873 гг. (Полное собрание сочинений: В 13 томах), Культурная революция, Москва, 416 с.
19. Роттердамский, Э. (1991), Похвала Глупости, Советская Россия, Москва, 464 с.
20. Соколов, Е.С. (2013), Оружие и тело: (не)уязвимость как социальное отличие, Вопросы философии, No 12, «Наука», Москва, с. 155-164.
21. Шестов, Л. (1993), На весах Иова (Сочинения в двух томах, Т2), Наука, Москва, 557 с.
22. Шкепу, М. (2010), Эстетика безобразного Карла Розенкранца, Феникс, Киев, 448 с.
23. Эко, У. (2014), Сотвори себе врага. И другие тексты по случаю (сборник), АСТ, Москва, 48 с.

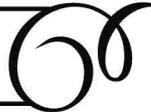
24. Эпиктет (2005), Учебник для развития силы духа, Издательство «АУМ», Москва, 164 с.
25. Юнг, К. (1996), Душа и миф. Шесть архетипов, Государственная библиотека Украины для юношества, Киев, 251 с.
26. Юран, А. (2015), Влечение смерти или модель становления в психоанализе, Лаканалия, №19, Доступно на: http://lacan.ru/wp-content/uploads/2017/08/lcn019_todestrieb.pdf?utm_referrer=https://syg.ma [03.10.2019]
27. Burke, K. (1966), Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method, University of California Press, Oakland, 531 p.
28. Estragués, J.M.A. (2015.) Роль Маркса в возникновении постмодерна. К марксизму постмодерна, Доступно на - <http://gefter.ru/archive/19299>
29. Said, E. W. (1996), Representations of the intellectual: the Reith lectures, First Vintage Books Edition, New York, 135 p.
19. Rotterdamskij, E. (1991), Pohvala Gluposti, Sovetskaya Rossiya, Moskva, 464 s.
20. Sokolov, E.S. (2013), Oruzhie i telo: (ne)uyazvimost kak socialnoe otlichie, Voprosy filosofii, No 12, «Nauka», Moskva, s. 155-164.
21. Shestov, L. (1993), Na vesah Iova (Sochineniya v dvuh tomah, T2), Nauka, Moskva, 557 s.
22. Shkepu, M. (2010), Estetika bezobraznogo Karla Rozenkranca, Feniks, Kiev, 448 s.
23. Eko, U. (2014), Sotvori sebe vraga. I drugie teksty po sluchayu (sbornik), AST, Moskva, 48 s.
24. Epiktet (2005), Uchebnik dlya razvitiya sily duha, Izdatelstvo «АУМ», Moskva, 164 s.
25. Yung, K. (1996), Dusha i mif. Shest arhetipov, Gosudarstvennaya biblioteka Ukrainy dlya yunoshchestva, Kiev, 251 s.
26. Yuran, A. (2015), Vlechenie smerti ili model stanovleniya v psihoanalize, Lakanaliya, №19, Dostupno na: http://lacan.ru/wp-content/uploads/2017/08/lcn019_todestrieb.pdf?utm_referrer=https://syg.ma [03.10.2019]
27. Burke, K. (1966), Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method, University of California Press, Oakland, 531 p.
28. Estragues, J.M.A. (2015.) Rol Marksa v vzniknovenii postmoderna. K marksizmu postmoderna, Dostupno na - <http://gefter.ru/archive/19299>
29. Said, E. W. (1996), Representations of the intellectual: the Reith lectures, First Vintage Books Edition, New York, 135 p.

References

1. Apresyan R. G. (2013), Nravoperemena Ahilla. Istoki morali v arhaicheskome obshestve (na materiale gomerovskogo eposa) (Moral change of Achilles. The origins of morality in archaic society (based on the material of Homer's epic) Alfa, Moskva, 224 s.
2. Bataj, Zh. (2006), Proklyataya chast. Opyt obshej ekonomii (The Cursed Part. The experience of general economy), Lodomir, Moskva, 2006, 742 s.
3. Bahtin, M. M. (1990), Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura srednevekovya i Rennsansa (The work of Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance), 2-e izd., Hudozhestvennaya literatura, Moskva, 543 s.
4. Volter (1971), Orleanskaya devstvennica. Magomet. Filosofskie povesti (Orleans Virgin. Mahomet. Philosophical novels), Hudozhestvennaya literatura, Moskva, 752 s.
5. Gegel, G.V.F. (1972), Raboty raznyh let, (Works of different years. Volume 1), Tom 1, Mysl, Moskva, 669 s.
6. Gegel, G.V.F. (2000), Lekcii po filosofii istorii (Lectures on the Philosophy of History), Nauka, Sankt-Peterburg, 480 s.
7. Gomer (1960), Iliada (Iliad), GIHL, Moskva, 436 s.
8. Delez, Zh. (2010), Tsyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya, U-Faktoriya, Ekaterinburg, 895 s.
9. Derrida, Zh. (2000), Pismo i razlichie, Akademicheskij proekt, Sankt-Peterburg, 432 s.
10. Zojya, L. (2008), Sozidanie dushi, Institut prakticheskoy psihologii i psihoanaliza, Moskva, 208 s.
11. Kessidi, F. (2003), Ot mifa k logosu. Stanovlenie grecheskoj filosofii (Seriya «Antichnaya biblioteka. Issledovaniya»), 2-e izdanie, Aletejya, Moskva, 360 s.
12. Kulikova, M. G., Plevako, S. V., (2010), Kritik kak trikster: sposob predyavleniya subekta v kriticheskom diskurse, Uchyonye zapiski ZabGU. Seriya: Filologiya, istoriya, vostokovedenie, No. 3, Zabajkalskij gosudarstvennyj universitet, Chita, s. 174-178.
13. Lessing, G.-E. (1980), Laokoon, ili O granicah zhivopisi i poezii, Hudozhestvennaya literatura, Moskva, 500 s.
14. Liotar, Zh.-F. (2008), Postmodern v izlozhenii dlya detej, Izdatelskij centr RGGU, Moskva, 145 s.
15. Losev, A. F. (2006), Gomer (Zhizn zamechat. lyudej: ser. biogr.; Vyp. 994), 2-e izd., ispr, Molodaya gvardiya, Moskva, 400 s.
16. Lyutij, T. V. (2005), Yurodstvo yak utillennya fenomeny svyatogo blazhenstva, Nauk. zap. NaUKMA. Ser. Filosofiya ta religiyevnavstvo, No 37, NaUKMA, Kiyiv, s. 40-44.
17. Marks, K., Engels, F. (1955), Sochineniya, 2-e izd, Gosudarstvennoe Izdatelstvo Politicheskoy Literatury, Moskva, 4 638 s.
18. Nicshe, F. (2012), T1: Rozhdenie tragedii. Iz naslediya 1869-1873 gg. (Polnoe sobranie sochinenij: V 13 tomah), Kulturnaya revolyuciya, Moskva, 416 s.

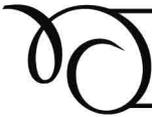
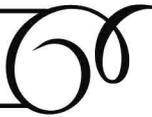


ЗМІСТ



ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Біденко Є. В. Теоретико-методологічні засади дослідження аксіологічного аспекту освіти	7
Богданова Н. Г. Роль дошкільної освіти у вибудовуванні стратегії життєтворчості особистості	13
Бредун І. В. Есхатологічна проблематика, або у просторі існуючих підходів та інтерпретацій (стаття перша)	17
Грех В. І. Еколого-географічний аналіз біотичних ресурсів у сучасній географічній науці	23
Деркач В. Л. Екософія як об'єкт дослідження	30
Дубініна В. О. Концепція філологічної герменевтики в рамках філософської граматики К. Германна	34
Кадобний Т. Б., Кравчук Л. В. Роль та значення філософії у міждисциплінарному контенті медичної освіти. Генезис філософії науки	38
Калач Д. М., Марчук І. А. Філософсько-релігійнознавче осмислення міжконфесійного діалогу	45
Кислий А. О. Питання ідеалу соціальних відносин у Йоана Зізіуласа	50
Ковтун Л. В. Філософська специфіка англо-українського перекладу першоджерельних текстів	56
Лакуша Н. М. Ландшафт як чинник формування національної ментальності та культури	62
Магера С. І. Європейський вектор розвитку української культури	67
Маевская Л. Б. Особенности восприятия суфизма и суфиев Ибн Таймией (Особенности сприйняття суфізму і суфіїв Ібн Таймією)	73
Максюта М. Є., Соколова О. М. Соціально-філософські імплікації антропологічних ідей Пантелеймона Куліша	81
Manmade D. H. The necessity of approaching problems of modern muslim thinking from the pragmatic purposes of sharia (Необхідність підходу до проблем сучасного мусульманського мислення з прагматичних цілей шаріату)	86
Марчук О. Ю. Сковорода і Кант: моделі самореалізації людини в урбаністичній культурі класичного модерну	90
Мозговий Л., Бутко Ю., Сущенко І. Гносеологічний вимір трансгресії: кореляції між постструктуралізмом і даосизмом	96
Муратова І. А. Соціальна оцінка техніки в контексті соціально-філософського дослідження технології	100
Овчаренко Н. М. Метафора в античні часи та середньовіччя: успіхи та проблеми інтерпретації	107
Палагнюк М. М. Сучасні мусульманські громади Європи: контекст етнетики	114
Пирогова Т. І. Естетична культура: поняття та педагогічно-виховне значення	118
Рябека Є. О. Консолідуєча функція демократії в системі європейської аксіології	125
Терепищій С. О., Хоменко Г. В., Заїчко В. В. Рекомендації щодо удосконалення роботи переміщених університетів	129
Цихуляк І. М. Місія української греко-католицької церкви у дихотомії аджорнаменто та східно-візантійської моделі соціального служіння	136
Чиж С. Г. Проблеми формування іншомовної компетентності при підготовці судових механіків	145
Шаталович І. В. Ідея детермінізму у науково-філософській думці ХХ – початку ХХІ ст.: систематизація суттєвих ознак	149
Шевченко З. В. Самоідентифікація особистості у традиції європейської філософської моралістики	154
Шелудченко І. В. Критический дискурс-аналіз образу терсита як першого трікстера в історії філософії (Критичний дискурс-аналіз образу терсита як першого трікстера в історії філософії)	160


CONTENT

PHILOSOPHICAL SCIENCES

Bidenko E. Theoretical and methodological principles study of axiological aspect of education	7
Bogdanova N. G. The role of preschool education in building strategies for life-creativity of a personality	13
Bredun I. Eschatological problems, or within the existing approaches and interpretations (article one)	17
Hrekh V. I. Ecological-geographical analysis of biotic resources in modern geographical science	23
Derkach V. L. Ecosophy as a object of research	30
Dubinina V. A. The concept of philological hermeneutics within the framework of philosophical grammar K. Hermann	34
Kadobnyj T. B., Kravchuk L. V. The role and importance of philosophy in the interdisciplinary content of medical education. The genesis of the philosophy of science	38
Kalach D. M., Marchuk I. A. Philosophically-religious understanding of interfaith dialogue	45
Kysliy A. O. The question of the ideal of social relations in John Zizioulas	50
Kovtun L. V. Philosophical traits of the english-ukrainian translation of original texts	56
Lakusha N. M. The landscape as a factor for formation of national mentality and culture	62
Magera S. I. European vector for the development of ukrainian culture	67
Mayevskaya L. B. Features of perception of sufism and the sufi Ibn Taymiyya	73
Maksiuta M. Ye., Sokolova O. M. Social-philosophical implications of anthropological ideas of Panteleimon Kulish	81
Manmade D. H. The necessity of approaching problems of modern muslim thinking from the pragmatic purposes of sharia	86
Marchak O. Yu. Skovoroda and Kant: models of human self-realization in the urban culture of classical modernism	90
Mozgovoy L., Butko Y., Sushenko I. Epistemological dimension of transgression : correlation between poststructuralism and taoism	96
Muratova I. A. Technology assessment in the context of social-philosophical research of technology	100
Ovcharenko N. M. The metaphor in ancient times and the medieval: the successes and problems of interpretation	107
Palahniuk M. M. Modern muslim communities of europe: context of ethno-ethics	114
Pirogova T. I. Aesthetic culture: the concept and pedagogical and educational value	118
Rebeca Ye. O. The consolidating function of democracy in the system of european axiology	125
Terepshchyy S. O., Khomenko G. V., Zayichko V. V. Recommendations on improving the work of moved universities	129
Tsihuliak I. M. Mission of the ukrainian greeco-catholic church in the dichotomy of adjectamento and east-byzantine models of social service	136
Chiz S. G. The problems of forming foreign competence in training marine engineers	145
Shatalovych I. V. XX - beginning of the XXI century: systematization of essential marks	149
Shevchenko Z. Self-identification of personality in the tradition of european philosophical moralism	154
Sheludchenko I. V. The idea of determinism in the scientific-philosophical thought of critical discourse-analysis of the image of tersis as the first trickster in the history of philosophy	160



Правила оформлення та подання рукопису до наукового видання «ГІЛЕЯ: НАУКОВИЙ ВІСНИК: ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ»

1. Наукова стаття повинна містити такі необхідні елементи:

- постановка проблеми у загальному вигляді та зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновок з цього дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

2. Мова написання рукопису: статті подаються мовою оригіналу: українська, російська, англійська, німецька, французька, іспанська, польська, чеська.

3. Рукопис статті подається до редакції у формі: файлу рукопису, який надсилається на електронну адресу редакції gileya.org.ua@gmail.com у форматі «Автор – Назва статті.doc».

4. Рукопис статті не має містити заборонених до друку матеріалів, оскільки збірник є відкритим джерелом інформації. Авторський текст не має бути опублікованим раніше та не бути перекладом раніше опублікованої статті. За зміст статті та інформаційне наповнення несе відповідальність автор статті та рецензенти.

5. Рішення про можливість публікації статті приймає редколегія та незалежні рецензенти.

6. Загальні вимоги до рукопису статті:

- **обсяг рукопису – 20–24 тис. знаків** (як виняток, не більше **40 тис. знаків**), включаючи рисунки та таблиці;
- стаття повинна бути підготовлена за допомогою редактора **Microsoft Word for Windows** (версії 97, 2000, XP, 2003, 2007) або сумісного редактора;
- **формат аркуша – А4 (210x297), орієнтації сторінки – «книжна»; інтервал між рядками – 1,5 пт;**
- **рисунки, фотографії, графіки слід вставляти в текст статті як об'єкт.** Положення об'єкта – «в тексті»;
- **рисунки**, створені у вбудованому у Microsoft Word редакторі рисунків, слід подавати як згруповані об'єкти;
- **рисунки та таблиці** не повинні розривати речення в абзаци, тобто вони мають бути розташовані після того абзацу, в якому на них робиться перше посилання в тексті.

7. Розташування структурних елементів статті:

- **індекс УДК;**
- **ім'я, по-батькові, прізвище автора** (авторів);
- **науковий ступінь, вчене звання; посада і місце роботи** (подається без скорочень); **e-mail; ORCID** (<http://orcid.org/>).
- **назва статті та анотація** українською (або регіональною мовою) та англійською мовами. Анотація повинна бути структурованою, містити мету дослідження, застосовані методи, основні одержані висновки;
- **ключові слова** українською (або регіональною мовою) та англійською мовами;
- **Список використаних джерел.** Список літератури наводиться наприкінці статті у алфавітному порядку на мові оригіналу, відповідно до **Harvard Referencing style (гуманітарні науки та суспільні науки) – (http://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/16051/22/Harvard_Referencing_style.PDF)**.
- **References.** Список літератури транслітерується латинськими літерами (References). Якщо наукова праця написана мовою, що використовує кириличний алфавіт, то її бібліографічний опис необхідно транслітерувати латинськими літерами. Після назви праці латинськими літерами зазначається переклад англійською мовою у дужках.

8. Посилання на джерела в тексті подаються за таким зразком: [7, с. 123], де 7– номер джерела за списком використаних джерел, 123 – сторінка. Посилання на декілька джерел одночасно подаються таким чином: [1; 4; 8] або [2, с. 32; 9, с. 48; 11, с. 257]. Посилання на архівні джерела – [15, арк. 258, 231зв].

9. Рукопис статті, автори яких не мають наукового ступеня, супроводжуються зовнішньою рецензією кандидата або доктора наук за фахом публікації або витягом із протоколу засідання кафедри (відділу) про рекомендацію статті до друку. Рецензія завіреною печаткою. Рецензія або витяг з протоколу подається у сканованому вигляді електронною поштою.

10. Відповідальність за зміст, точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів. Редакція залишає за собою право на незначне редагування і скорочення, а також літературне виправлення статті (зі збереженням головних висновків та стилю автора). Редколегія може не поділяти світоглядних переконань авторів.

11. Відомості про автора (авторів): прізвище, ім'я, по-батькові, вчений ступінь, вчене звання, посада і місце роботи (без скорочень), службова і домашня адреси з поштовим індексом, контактний телефон, e-mail, відділення Нової пошти.

Наукове видання

«Гілея: науковий вісник»
В и п у с к 149 (10), Ч.2. Філософські науки

Scientific edition
«Hileya: scientific herald»
Volume 149 (10), Part 2. Philosophical sciences

СПІВЗАСНОВНИКИ:
**Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова;
ВГО Українська академія наук, «Видавництво «Гілея»**

Шеф-редактор: *В. П. Андрущенко*
Головний редактор: *В. М. Вашкевич*

Видавництво: «Видавництво «Гілея»
04070, м. Київ, вул. Почайнинська, 62
Моб. тел. +38 (067) 509 33 99

Підписано до друку 31.10.2019 р.
Формат 60x84/8. Папір офсетний.
Друк цифровий.
Друк. арк. Умов. друк. арк 19,41
Обл.-видавн. арк.
Наклад 100 пр. Зам. №
Віддруковано з оригіналів замовника.
Виготовлювач ТОВ «ТВОРИ».

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до
Державного реєстру видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів
видавничої продукції серія ДК № 6188 від 18.05.2018 р.
21027, а/с 8825, м. Вінниця, вул. Келецька, 51а.
Тел.: (0432) 603-000, (096) 97-30-934, (093) 89-13-852.
e-mail: tvory2009@gmail.com
<http://www.tvoru.com.ua>

Ціна договірна