

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 3–4(165–166)

КИЇВ – 2018

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. –
Випуск 3–4 (165–166). – К., 2018. – 219 с.

Головний редактор
В.В. Лях – доктор філософських наук, професор
Заступник головного редактора
А.В. Усик – кандидат філософських наук
Відповідальний секретар
Я.В. Любимий – доктор філософських наук, професор

Редакційна колегія:

В.О. Ананьїн	доктор філософських наук, професор
Б. Вальденфельс	доктор філософських наук, професор
А.М. Єрмоленко	доктор філософських наук, професор
А.Ф. Карась	доктор філософських наук, професор
М.М. Кисельов	доктор філософських наук, професор
М.Д. Култаєва	доктор філософських наук, професор
В.С. Лук'янець	доктор філософських наук, професор
О.В. Нечипоренко	доктор філософських наук, професор
К.Ю. Райда	доктор філософських наук, професор
А.О. Ручка	доктор філософських наук, професор
Н. Скерано	доктор філософських наук, професор
В.В. Танчер	доктор філософських наук, професор
Л.О. Филипович	доктор філософських наук, професор
В.В. Хміль	доктор філософських наук, професор
П.Л. Яроцький	доктор філософських наук, професор

Затверджено до друку Вченою радою
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
(протокол № 8 від 27 листопада 2018 р.)

Свідectво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р
Видання засноване 1998 р.
та включено до Переліку наукових фахових видань України

Адреса редакції:
01001, м.Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
e-mail: mv@multiversum.com.ua web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В.В.Лях, 2018

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2018

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 141.319.8:159.932.2

*Л.А. Ситніченко,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

ІДЕНТИЧНІСТЬ, ВИЗНАННЯ ТА СПРАВЕДЛИВІСТЬ У СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЧНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

Означені в назві статті проблеми непомітно стали найбільш дискусійними та актуальними проблемами сучасної філософської думки. І в численних публікаціях останніх років перетворюються із філософських загадок на реальні та філософські клопоти. Прикладом сказаного може стати відома українському читачеві праця В.Декомба «Клопоти з ідентичністю», відома в більш ранньому німецькому перекладі під назвою «Загадка ідентичності». Її особливістю стало насамперед окреслення цілої низки власне філософсько-антропологічних проблем, тісно пов'язаних із «загадкою ідентичності»: проблеми власної гідності, визнання, справедливості [1, 12]. І йдеться не лише про нашу приналежність до тих чи інших груп та спільнот і про прагнення бути самим собою, а про необхідність обґрунтування моральних норм та цінностей. Адже саме сумнів в існуванні останніх є ознакою глибокої кризи ідентичності, про її інтерсуб'єктивний сенс, вкорінений у постійному конфлікті між різними царинами людського обов'язку, наприклад, як друга і як громадянина.

Зауважимо, що і в теоретичному і в практичному вимірах недостатньо говорити про суперечки лібералізму та комунітаризму, універсалізму та партикуляризму в річищі роздумів про засади нашого персонального та соціального буття, зв'язку іден-

тичності з моральним вибором людини, постійним пошуком останньою твердої місцини в плинному світі. Свого часу уже Ю.Габермас обстоював ідею про те, що ніхто не зможе покласти на людину відповідальність за її ідентичність та її суб'єктивне визначення: «Самість етичного саморозуміння не є абсолютною внутрішньою власністю індивіда», вона потребує визнання з боку інших індивідів. «Оскільки інші вважають відповідальним мене, то і я роблю себе такою особистістю, якою я стаю через взаємодії з іншими. Я не можу просто для себе самого утримати те Я, котре у моїй самосвідомості постає як дане мені,— воно не «належить» мені. Скоріше це Его зберігає інтерсуб'єктивне осердя тому, що процес індивідуальності спрямований по каналах соціалізації та історії» [2, 38]. Уже тут йдеться про спробу поєднати такі важливі та взаємодоповнювальні способи осмислення суспільного буття як індивідуалістичний і голістичний. Способи, що є втіленням життєсвітової особливості індивіда, який, у своїй унікальності, є одночасно приналежним до цілого ряду соціальних страт та інституцій. Звичайно, визнання колективної ідентичності, належності до певного культурного світу не може принципово стати на заваді нашій індивідуальній ідентичності, проте пошуки останньої – це є переважно повернення до свого «життєвого світу», супротив його забуття та «колонізації», острах втрати його узаasadничуючий сенс.

Зауважимо, що для осмислення поставлених проблем недостатньо розуміння загальних особливостей трансформації соціокультурного контексту актуалізації проблеми ідентичності та ціннісних змін загалом. Навіть якщо йдеться про феномен «зникнення соціального» у сенсі втрати того неодмінного універсального середовища, яке опосередковувало, забезпечувало взаємозв'язок людей у суспільстві, їхнє спільне буття, тобто інтерсуб'єктивний вимір останнього. За відомим висловом З.Баумана, йдеться про утворення «індивідуалізованого суспільства», із властивими останньому перетвореннями, а саме: втратою людиною контролю над соціальними процесами, незахищеністю пе-

ред неконтрольованими змінами та невизначеністю, як немину-чим простором людського життя. Уже згодом, у свій праці «Гет-куча сучасність» З.Бауман говорить не про появу так званого не-гативного індивіда, позбавленого чуття солідарності та відпові-дальності, відокремленого від мережі соціальних взаємин та зважання на «іншого», суб'єкта, який мислить раціонально-егоїстично, а наголошує на тому, що саме ситуація непевності, страху та невизначеності, а також сумнівності та складності принципів заснованої на інтересах суспільної угоди стає засадою пошуків безпеки в спільній ідентичності. До того ж це процес перетворюється, на думку З.Баумана, на зачароване коло: вва-жаючи ідею «спільного блага» за щось сумнівне та невизначене, люди звертаються до ідеї спільної ідентичності як убезпеченого прихистку, а турбота про ідентичність позбавляє сенсу саму ідею спільних інтересів та особливо – можливість їх досягнення шляхом обговорень та угоди. До того ж, ідентичності, яких при-гнуть люди, не випадково вибудовуються за прикладом етнічної ідентичності, якій приписується самодостатність та особлива безпечна онтологічна вкоріненість, яку не потрібно тривало та складно обговорювати [2, 117]. У методологічному сенсі йдеться про антиномію індивідуалістичного та колективістського розу-міння особи та її ідентичності, атомізованого індивіда та спіль-ноти. Захисники останньої виходять з того, що моральний лібе-ралізм пішов хибним шляхом, і для ствердження переваг прин-ципу справедливості перед принципом блага продовжував чер-пати силу з неправдивого метафізичного джерела витлумачення первинного смислу раціональності індивіда та його індивідуалі-зму. При цьому інше, по-справжньому життєдайне, джерело людської ідентичності – різноманітні спільноти – залишається невинувато забутим та занедбаним. Його осягнення й взяли на себе комунітаристи, які, якщо не розуміти їх бачення спрощено як захист суспільства, в якому переважали б дружні взаємини, прагнуть також осмислити взаємини рівності та солідарності,

наполягаючи на тому, що чуття та поняття рівності може стати на перешкоді суспільної солідарності. Варто також наголосити на тому, що не лише ліберали, а й комунітаристи спрощено трактують наш суспільний обов'язок лише як щось похідне, вигідне нам.

Саме романтично налаштовані теоретики спільноти та її ролі в конституюванні ідентичності наполягають на первісному сенсі історії та традицій, які передують раціонально витвореним принципам спільного людського буття: «окрема» та «вільна» людина не може себе стверджувати. Проте зразу ж виникає запитання про справжній сенс тлумачень людини як самодостатньої істоти. А побажання бути частиною спільноти свідчить, як дотепно зауважує З.Бауман, про існуючу проблематичність такої приналежності та про властиву плинній сучасності несумірність безпеки та індивідуальної свободи. Тривожне чуття відсутності безпеки та глибинної плинності людських взаємин не лише посилює позиції комунітаристів, а й живить позірно нове тлумачення ідентичності. Важко не погодитись з тим, що саме поняття «спільнота» стає розмитим та багатовимірним, власне синонімом усе ще невловимої ідентичності, а недовіра до чужих заснована на страхітливій непевності у своєму життєвому світі: «Ми можемо сказати, що «спільнота» в тлумаченні її прихильників – це не наперед означена і добре обґрунтована «спільнота» (*Gemeinschaft*), що є відомою з соціальної історії (та чудово прикрашена на кшталт «закону історії» Фердинандом Тьонісом), а втаємничена назва для «ідентичності», яку так старанно розшукують і не можуть впіймати» [3, 184].

То чи ж стає звернення до ідентичності одним із головних сил опору суперечностям та негараздам сучасного світу? Адже має йтися про подвійне визволення, яке є умовою відновлення цілісності життєвого досвіду людини, повернення до її життєвого світу і про одночасну відмову від спотворених, самозамкнених прагматичності та ідентичності. Остання є не лише умовою, простором, цариною свободи, а й її обмеженням, закритим від

чужих, «своїм» полем, заснованим не на свободі, а на приналежності. Завдяки звільненню людини від ринкових стосунків та завузких меж конкретних спільнот, подоланню спрощеної дилеми індивідуалістичної та комунітаристської моделей свободи та ідентичності, засадничі принципи громадянського суспільства, яких ми неначе прагнемо, – справедливості, солідарності, колективної відповідальності могли б перетворитися на алгоритми пом'якшення суспільної ієрархії та обмеження суспільного примусу.

Залишаючись у межах означених роздумів, можна було б стверджувати, що саме індивід є тим засадничим принципом, який детермінує його (вільний чи примусовий) зв'язок з іншими людьми. Самовизначення індивіда та розміри простору його свободи, його внутрішня спроможність провадити самостійне життя є основою, критерієм вирізнення справедливого та несправедливого, доброго та злого. Осмислюючи значущість спільноти для ідентичності індивіда, що уможливило його безпеку та здатність орієнтуватися в складних життєвих ситуаціях, ми не маємо забувати про можливість критичного осмислення своєї приналежності до якогось певного цілого, та водночас – про життєво значущі, а тому не рефлексивні, дорефлексивні норми та цінності, які індивід перебирає на себе разом зі спільнотою, зі своєю приналежністю до неї. Саме останні, набуваючи форми швидше не морально-належного, а усталених, взаємовизнаних взаємин, породжують заспокійливе чуття надійності та захищеності. У цьому сенсі Ю.Габермас говорить про етику як про алгоритм проживання власного гідного життя. Йдеться про просякнуті невидимим етосом етико-екзистенційні дискурси, де розум і воля людини не лише взаємовизначають одне одного, а й включені в конкретний контекст. Проте домінуючими для роздумів Ю.Габермаса про ідентичність стали його поняття розважливої та постконвенційної ідентичності. Для визначення першого поняття, Габермас не лише наголошує на його нормативному

сенсі, а й пов'язує з ідентичністю суспільства загалом. Адже йдеться, як наголошує Габермас, не про ідентичність в банальному сенсі, як про властивість предмета, хоч би як ми на нього подивилися. «Суспільство ж певним чином породжує свою ідентичність; збереженню ж своєї ідентичності воно зобов'язане своїм власним зусиллям» [4, 8]. «Неправдивою ідентичністю» Габермас, слідом за Гегелем, називає ситуацію, коли єдність цілого, що втрачає її, підтримується лише силою. Те саме стосується й персональної ідентичності, заснованої на здатності індивіда породжувати та зберігати останню. Особливо важливою для розуміння ідентичності є ситуація її кризи – ситуації конфлікту між новим та старими цінностями та настановами. За цих умов особистість має обирати: зламатися чи починати нове життя. Важливим є й те, як Габермас визначає останню можливість – як ідентичність яка розпливається, розсіюється. Адже ми можемо зберігати свою ідентичність продуктивно для власного майбутнього або ж рятуємося «на шляху сегментації в просторі та часі, тобто через розмежування несумісних фаз чи сфер життя, щоб зуміти хоча б в цих клітинках дотримуватися звичних вимог несуперечливості» [4, 10]. Означена ідентичність – це лише одна з форм зруйнованої ідентичності, яка може бути також примусово інтегрованою чи розколотою. Розважлива ж ідентичність визначається через здатність діючих та здатних говорити індивідів «залишатися тотожними самим собі навіть за глибоких змін структури особистості, які виникають за суперечливих ситуацій. Щоправда для того, щоб стати основою ідентичності особи, певні ознаки самоідентифікації повинні отримати інтерсуб'єктивне визнання» [4, 10].

І до сьогодні одним із найавторитетніших фахівців у царині обговорюваної проблеми залишається Ч.Тейлор, твори якого не просто стали органічною складовою європейського філософського простору, – вони, на думку його колег та послідовників, відкривають нові перспективи в осмисленні болючих сучасних проблем [5]. Якщо ж визначати лейтмотив роздумів Тей-

лора, то він втілюється не лише в спробах поєднати модерний та постмодерний стилі мислення, а й у пошуках відповіді на запитання про те, чи не були зависокими наші очікування від модерних концептів свободи, автономії та автентичності? Та чи не варто сподіватися на мале, щоб отримати велике, чи навпаки – прагнути великого, щоб отримати хоч що-небудь? Загальновідомо, що звернення Тейлора до теми ідентичності актуалізувалось в царині дослідження творчості Гегеля, яке згодом дало йому можливість з'ясувати механізми та важелі формування «модерної ідентичності». Критикуючи ліберальний соціально-філософський проект та притаманну йому філософську антропологію, Тейлор насамперед у праці «Джерела себе. Виникнення сучасної ідентичності» оприлюднює та всебічно обґрунтовує тезу про діалогічний та морально-онтологічний характер ідентичності: відповісти на питання про природу власного Я можливо лише спілкуючись з іншими людьми. І найголовніше, на чому наполягає Тейлор: власна ідентичність – це той «обрій, в якому я щоразу намагатимусь визначити, що становить для мене благо чи цінність, що є добро, а що зло» [6, 30]. А порушення цілісності моральної свідомості індивіда є ознакою та синонімом «жахливої кризи ідентичності», якій властива непевність у всьому, що стосується принципово важливих для неї, світоглядних проблем. Визначаючи ідентичність не просто як відповідь на запитання про те, хто ми, звідки ми, а як істотне підґрунтя, на якому наші смаки та бажання, думки і прагнення набувають смислу, Тейлор, наголошує на діалогічному характері людського буття та людської ідентичності та актуалізує, у зв'язку з цим, важливу для сучасного соціально-філософського дискурсу проблему взаємин справедливості та визнання, тобто справедливості як визнання персональної гідності людини іншими людьми.

І в цьому сенсі методологічно значущими стають його праці «Атомізм» та одна з останніх – «Секулярна доба», де розгортається картина негараздів, «хвороб модерності» особливо в рі-

чищі політичної антропології. Важливими та вартими уваги стають саме негативні виміри «етики автентичності», яка (особливо на межі минулого та XXI століть) набула образу, постала як «узагальнена культура «автентичності», або експресивного індивідуалізму, коли кожного заохочують шукати свій власний шлях, визначати власне покликання, «робити щось своє» [7, 474], що призвело до культивування ізольованого, антропоцентричного «я», яке приваблювала не лише влада, а й почуття захищеності, невразливості в небезпечному, «розчаклованому» світі. Саме останні стали, продовжує Тейлор, «поводирями антропологічного повороту», який може сповнити егоїстично-індивідуалістичним сенсом і чуття власної гідності, потлумачену насамперед у річищі «переможно здобутої невразливості, яка покінчила з нашим перебуванням у полоні зачаклованого світу» [7, 476].

Не можна бути самістю на самоті, а наша суспільна приналежність є так само органічною, як наші права. Саме критична реконструкція Ч.Тейлором атомістичної антропології стала містком до пошуку синтезу індивідуальності та спільноти – не варто бути індивідуалістом, проте варто проживати власне життя. А «недосконалість модерну», його «патології» вкорінені не лише у вадах індивідуалізму, а в кризі легітимації як одній з основних ознак кризи ідентичності. Йдеться про незгоду громадян терпіти, визнавати примус та накази свого суспільства в якості справедливих. Ми маємо не лише власні цінності та переконання, а й також певну рамку, засаду, на якій останні виникають та набувають сенсу. Ось чому розвиток ідеалу внутрішньо породженої ідентичності надає нової і вирішальної ваги визнанню. Наша індивідуальність потребує її визнання іншими, проте означені поняття раніше не були такими проблемними, що спостерігається сьогодні, як в індивідуальному, так і в соціальному вимірах. В останні десятиліття не поняття, а ідея визнання «стала осердям нашого політико-культурного самоусвідомлення» [8, 13], а тому

потребує розробки не лише європейського, а й вітчизняного філософського концептів.

Хоча, як зазначалося вище, про потребу у визнанні як соціально-філософську проблему першим заговорив Ч.Тейлор, проте саме завдяки працям відомого німецького філософа А.Гонета теорія визнання перетворилася на концепт, який пов'язує досвід персональної несправедливості та страждання з їх соціальними витоками, витлумачує буденний досвід приниження та дискримінації як нормативне та мотиваційне джерело боротьби проти економічної та культурної несправедливості, а також у його останній праці набула абрису загальноєвропейської ідеї [8, 13–23]. На його думку, взаємне визнання є тим, що конститує як окремого індивіда, так і суспільство загалом і потребує розбудови критично спрямованої теорії визнання [9]. Йдеться про філософське осягнення шляху до формування індивідуальної та колективної самосвідомості та самоповаги, повноцінної ідентичності, яка значною мірою визначається інституалізацією взаємного визнання. А також – про засновану на справедливості ідею недоторканості кожної людини, яку вона не може ні втратити, ні відмовитись від неї навіть заради блага всього суспільства. Визначення справедливості як засадничої, фундаментальної умови людського буття сприяє висвітленню принципово важливої її інтерсуб'єктивної сутності. Адже якість соціальних взаємин, їх справедливість справді не може бути виміряною лише чесним та справедливим розподілом матеріальних благ. Практична філософія А.Гонета, осягаючи сучасне суспільство як «суспільство зневаги», уможливорює розуміння того, що досвід приниження спрямовує в нове річище осмислення проблеми ідентичності, актуалізує такі поняття, як честь, гідність, повага: адже люди обурюються проти зневаги так само рішуче, як і проти порушення їх інтересів. Критикуючи протиставлення економіки та культури, Гонет вважає, що боротьба за справедливий розподіл мате-

ріальних благ є складовою боротьби за визнання, за дотримання прав людини й поваги до її гідності [10].

Не так в теоретико-методологічному, як в онтологічному сенсі ідентичність суб'єкта конститується невпинною напругою між неусвідомлюваними та свідомими уявленнями про себе та свої вчинки, а збереження ідеї автономії можливе лише через доповнення орієнтації на певні принципи критерієм «моральної чутливості до контексту» та послаблення нормативного ригоризму, прагнення за будь-яких обставин дотримуватися загальних, універсальних норм та цінностей. Лише відмова від власної необмеженої свободи може стати засадою визнання природності такої відмови за іншими людьми за певних конкретно-історичних контекстів. Саме тут вкорінена ідея відмови від зневаги та відмови від насильства. Адже саме насильство, деструктивне (поєднане з болем та владою) втручання в життя людини руйнує її ідентичність та довіру до себе та світу. Тож несправедливим передусім є суспільний лад, за якого зневажені ті права людей, які видаються їм невід'ємними. Несправедливість – це те, що не лише породжує емоційний дискомфорт, а й призводить до численних, як міжособових, так і міжцивілізаційних конфліктів, в яких часто-густо зливаються в одне бурхливе річище факти невизнання та несправедливості. Тож йдеться про необхідність доповнення морального принципу однакового ставлення, поведінки з людьми нормою конкретного обов'язку щодо окремої людини, яка потребує допомоги, тобто деонтологічного визначення справедливості – солідарності. А пошуки адекватних шляхів подолання несправедливості мають відбуватися на засадах принципово важливої для вітчизняного простору можливості узгодження формально-легітимних інституційних його структур зі справжнім визнанням їх в якості справедливих (тобто справді легітимних) нами, як громадянами цього суспільства.

Із метою досягнення соціальної динаміки зневаги, несправедливості як справжнього «медіуму справедливості» Гонет виокремлює три основні форми визнання, які й визначають чуття

людиною її індивідуального та соціального просторів як справедливого, чи навпаки – несправедливого, такого, де зневажена її гідність. Якщо йдеться про перший індивідуальний рівень, то це любов, а на соціальному рівні можна говорити про право та солідарність. До того ж Гонет наголошує на тому, що означені форми визнання мають як позитивний (як умова можливості реалізації себе як особистості), так і негативний (як засторога проти індивідуальних та соціальних спотворень та несправедливостей) сенси.

Принагідно зауважимо, що Гонет наголошує на тому, що лише в контексті взаємного правового визнання суб'єкт визнає себе в якості морального та гідного поваги, що є принципово важливим для визнання як взаємного соціального визнання, солідарності, є його вкоріненість у суспільні цінності та заміри. На думку Гонета, в царині соціального визнання особливого сенсу набувають індивідуальні якості кожного суб'єкта, тож завдяки соціальній, громадській солідарності виникає і важливе для конституювання Я-ідентичності самовизнання. Способи визнання як алгоритми вільної та справедливої поведінки допомагають не лише подолати самотність, а й скористатися з позитивного потенціалу права та солідарності як своєрідних способів синтезу незалежності та вкоріненості, права і блага, або ж кантівської ідеї автономії з гегелівською ідеєю солідарності. Водночас, Гонет наголошує на тісному зв'язку особистої (ми ж додамо – і колективної ідентичності) з процесами їх нехтування, говорить про соціальну динаміку зневаги як справжнього об'єкту дослідження соціальної теорії. Адже саме зневага породжує чи не головного рушія соціальних зрушень – обурення.

Таким чином, три основні способи зневаги людини та її гідності не лише відповідають руйнуванню основних форм визнання. У концепції Гонета ці форми зневаги набули статусу основних форм соціальної несправедливості з притаманним їй деструктивним сенсом та наслідками. Йдеться передусім про екст-

ремальну форму соціальної несправедливості, про насильство як загрозу простому виживанню людини, що втілюється в посяганнях на її життя та на можливість вільно розпоряджатися своїм тілом. Ця перша з проаналізованих Гонетом форм зневаги як примусове позбавлення людини права бути вільною тілесною істотою має негативним наслідком руйнування довіри як до себе, так і до світу.

Несправедливість у вигляді зневаги людини як носія засадничих прав (аж до їх позбавлення) та ігнорування її приналежності до спільноти, яка витлумачується як спільнота другого ґатунку, також має глибинний негативний онтологічний сенс. Деструктивною та болісною стає для сучасної людини й індивідуальна несправедливість, що оприявнюється у неможливості здобути визнання на рівні її конкретних здобутків та індивідуальних властивостей та супроводжується втратою людиною особистої гідності та неможливістю мати адекватну її самосвідомості самооцінку [10, 46, 211]. Головне ж, на чому наголошує А.Гонет, – це те, що усвідомлення несправедливості означених форм зневаги має в собі як моральний, так і соціальний сенси. То ж не так матеріальна, як моральна та соціокультурна напруга соціальних конфліктів стає засадою колективної боротьби за справедливість. Проте тут можна було б і посперечатися з німецьким філософом з позицій осмислення ситуації людини в найбільшій країні Європи. Рухаючись, разом з Гонетом, у річищі роздумів Гегеля, можна було б звернутися до дружби як взаємин, опосередкованих моральними нормами. Проте тут ми втрачаємо інституційну складову убезпечення соціальної справедливості.

А Гонет постійно наголошує на тому, що тільки справедливе суспільство надає своїм громадянам можливість формувати свою як індивідуальну, так і колективну ідентичність та бути всебічно зреалізованими. Тож саме в сенсі взаємозв'язку суспільного та індивідуального визнання йдеться про останнє як один з основних механізмів соціального буття. Таким чином, саме визнання є тією найширшою нормативною категорією, яка обіймає

й справедливість, а економічний та культурно-символічний (процедурний та субстанційний) виміри проблеми справедливості та ідентичності мають бути пов'язані між собою. Тільки так можна вибудувати адекватну сьогоденню справедливу теорію ідентичності, а також уникнути репресивного комунітаризму, який акцентує увагу на цінностях своєї спільноти та нехтує можливістю для кожного індивіда бути рівноправним учасником соціального простору загалом. А принципово важлива для сучасної філософії теза про сутнісний зв'язок справедливості, визнання та ідентичності, сконцентована передусім у тому, що справедливість соціальних взаємин органічно зумовлена не так способом розподілу матеріальних благ, як процесами суспільного та індивідуального визнання. Із цієї точки зору саме люди, яким властива гідність, можуть стати не лише об'єктами, а й суб'єктами справедливості, тобто громадянами. Завдяки подоланню політичного патерналізму та існуванню індивіда як суб'єкта політичної дії відбувається глибинне переакцентування ідентичності із завузького поля міжособистісного спілкування й індивідуального буття та формування нової, заснованої на людській гідності та чесності, парадигми соціальної справедливості та постконвенційної ідентичності. Іншими словами, ми маємо (навіть у межах розподільної справедливості) пильнувати політичний сенс соціальної справедливості і через цю теоретичну пильність полишити її абстрактно-фальшивий образ, який зважає лише на те, що нам чогось бракує, а не на справжню причину людської упослідженості та бідності. Йдеться про право кожної людини опротестувати несправедливі норми та дії за відсутності переконливих аргументів на користь справедливості останніх. Право на виправдання, – це право кожної людини виступити з протестом проти певних (переважно репресивних) норм, дій чи претензій, якщо їй не будуть надані належні аргументи на користь легітимності, справедливості означених норм [11, 10]. Справедливість – це найістотніша протилежність сваволі; сваві-

льна влада – це влада людини над людиною без легітимних підстав, а боротьба проти несправедливості – це боротьба проти такої влади. Справедливість вимагає: люди є рівноправними учасниками соціального і політичного порядку, в якому люди гідні того, щоб разом визначати умови розподілу суспільних благ. Справедливим же є той суспільний лад, правила та інституції якого «є вільними від різних форм свавільної, зумисної влади. А убезпечення від цього і є першим завданням справедливості» [11, 170]. Тож варто не лише з'ясувати, на які права та блага ми можемо претендувати, а й усвідомити себе одночасно як авторами, так і адресатами справедливості та на цій підставі спробувати уникнути відчуття зневаги при створенні та розподілі основних суспільних благ та цінностей.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Descombes V.* Die Rätsel der Identität. – Berlin, 2013. – 252 S.
2. *Хабермас Ю.* Понятие индивидуальности // Вопросы философии. – М., 1989. – С. 35–40.
3. *Бауман З.* Текущая современность. – СПб., 2008. – 240 с.
4. *Хабермас Ю.* В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи. – Донецк, 1999. – 95 с.
5. *Unerfüllte Moderne Neu Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor.* Hrsg. M. Künlein, M. Lutz-Buchmann. – Berlin, 2018. – 866 S.
6. *Тейлор Ч.* Джерела себе. – К., 2005. – 676 с.
7. *Тейлор Ч.* Секулярна доба. – К., 2013. – 664 с.
8. *Honneth A.* Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte. – Berlin, 2018. – 238 S.
9. *Honneth A.* Das Ich in Wir. Studie zur Anerkennungstheorie. – Berlin, 2010. – 308 S.; Особливо важливою для розуміння соціально-філософських поглядів А.Гонета стала його праця-суперечка з Н.Фрайзер: *Fraser N., Honneth A.* Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse. – Frankfurt am Main, 2003. – 306 S.
10. *Honneth A.* Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. – Frankfurt am Main, 1994. – 301 S.

11. Forst R. Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. – Frankfurt am Main, 2007. – 413 S.

Ситніченко Л.А. Ідентичність, визнання та справедливість у сучасній політичній антропології.

У статті досліджено принципово важливу для сучасної філософії ідею про сутнісний зв'язок справедливості, визнання та ідентичності. Доведено, що справедливість соціальних взаємин зумовлена не так способом розподілу матеріальних благ, як процесами суспільного та індивідуального визнання. Із цієї точки зору, яку обстоюють Ю.Габермас, А.Гонет, Ч.Тейлор, З.Форс, випливає, що саме люди, яким властива гідність, можуть стати не лише об'єктами, а й суб'єктами справедливості, тобто громадянами. Завдяки подоланню політичного патерналізму та існуванню індивіда як суб'єкта політичної дії відбувається глибинне переакцентування ідентичності із завузького поля міжособистісного спілкування і формування нової, заснованої на людській гідності та чесності, моделі соціальної справедливості та постконвенційної ідентичності. Таким чином, автор доходить висновку, що саме визнання є тією найширшою нормативною категорією, яка обіймає і справедливість, і ідентичність, а їх економічні і культурно-символічні виміри мають бути пов'язані між собою. У такий спосіб можна вибудувати адекватну сьогоденню справедливу теорію ідентичності, а також уникнути репресивного комунітаризму, який акцентує увагу на цінностях своєї спільноти та нехтує можливістю для кожного індивіда бути рівноправним учасником соціального простору загалом.

Ключові слова: ідентичність, визнання, справедливість, політична антропологія, гідність, індивідуалізм.

Sytynichenko L. Identity, recognition and justice in modern political anthropology.

In the article is analyzed the important for modern philosophy idea of the essential connection of justice, recognition and identity. It is proved that the justice of social relations is determined not so only by the method of

distribution of material goods, but by processes of social and individual recognition. From this point of view, asserted by J.Habermas, A.Honneth, Ch.Taylor, R.Forst, just the people who possess the dignity who can become not only objects, but also blokes of justice, there are, citizens. Due to the overcoming of political paternalism and the existence of the individual as a bloke of political action, there is a deep re-accentuation of identity with the narrowest field of interpersonal communication and the formation of a new, based on human dignity and integrity, models of social justice and post-conventional identity. Thus, the author concludes that recognition is the broadest normative category that embraces both justice and identity, and their economic, cultural and symbolic dimensions must be interconnected. In this way, it is possible to build an adequate to the contemporary world, fair theory of identity, and to avoid the repressive communitarianism, which emphasizes the values of its community and neglects the opportunity for each individual to be an equal participant in the social space in general.

Key words: identity, recognition, justice, political anthropology, dignity, individualism.

УДК 130.2:316.6 316.277:159.923.2

З.В. Шевченко,
*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького*

ЧУЖИЙ ЯК ЧИННИК ТВОРЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ (ТРАДИЦІЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ СОЦІОЛОГІЇ)

Сучасне дослідження теми соціальної ідентичності неможливе без урахування досвіду феноменологічної традиції визначення смислових підстав такої ідентичності. Тема Чужого як смислового конструкту та моделі партнера соціальної взаємодії є ключовою для феноменологічної соціології, яка розгорнула дослідження царини соціального методами феноменології.

До класиків феноменологічної соціології, які докладно досліджували тему Чужого, належать передусім Альфред Шюц та Бернгард Вальденфельс. Утім, для кращого осягнення їхнього бачення феномена Чужого, неминуче потрібно згадати, що виток цієї проблематики знаходимо у концепті інтерсуб'єктивності Едмунда Гусерля, тоді як основні наслідки для дослідження суспільства та культури дає аналіз проблеми чужого під кутом зору комунікативної парадигми [1], яка саме і формується на ґрунті переосмислення феноменологічної теоретичної спадщини.

Отже, у цій статті з'ясуємо, як саме аналіз феномена Чужого дає можливість досліджувати структуру соціальної ідентичності як динамічну і, водночас, певною мірою підконтрольну зусиллям особистості упорядкувати свій соціальний світ.

Свою працю «Топологія чужого» [2] німецький та американський філософ і соціолог Бернгард Вальденфельс починає з констатації тієї обставини, що «за передумов обмежених поряд-

ків Чуже стає помітним у вигляді чогось поза-порядкового (Außer-ordentlichen), що в різні способи виникає на краях і в дірках різних порядків (Ordnungen)» [2, 6]. Українська дослідниця С.М. Гатальська у своєму підручнику «Філософія культури» слушно резюмує щодо позиції Вальдефельса: ««Чужий» є феноменом, який кидає нам виклик тим, що виходить за межі розуміння. Чуже постає як інстанція; вона очікує й вимагає відповіді, провокує, мотивує, домагається нас» [3, 250]. Справді, Вальденфельс наголошує на невловимості чужого як феномена для нашого розуміння: «Чуже не можна порівняти не тому, що воно є цілком іншим, а тому, що домагання Чужого ухиляється від будь-якого порівнювання та вирівнювання» [2, 9].

На прикладі аналізу культури Вальденфельс демонструє, як феномен чужого формує власну самість, «своїсть» певної соціальної ідентичності: «Своєю своєрідністю культура завдячує відповіді на чужорідне, яке може походити зі своєї традиції або з чужих традицій... Відповідь включає прислуховування (Hören) до голосу Чужого, але не залежність від нього (Hörigkeit); адже відповіді, які ми даємо, мають бути винайденими (zu erfinden), а не просто віднайденими (wiederzufinden). Водночас те, на що ми відповідаємо та маємо відповідати, не в наших руках і не виникає в нашому вільному винаході. Наша своїсть, яка виростає з відповіді, має свій центр ваги поза собою в Чужому, на яке ми відповідаємо. Таким чином, чужість вписана у своїсть» [2, 72]. Але якщо в нас самих присутня частка чужого, то можливі дві версії: або ми самі стаємо чужими, або ж маємо вивільнити для чужого в собі якийсь спеціальний простір, тобто ускладнити структуру власної ідентичності, відійти від уявлень про її суцільність. На початку свого дослідження Вальденфельс нібито натякає на те, що він приймає першу відповідь, але по ходу свого дослідження феномена чужого він сам надає дедалі більше свідчень на користь другої. Так, спочатку зустрічаємо: «Чуже афікує та інфікує наче вірус значення того слова, до якого воно приєднується або прищеплюється. Зіткнення з Чужим викликає

зворотний процес. Досвід, мова, країна, тіло, розум і Я, які можуть виступати як чужі, стають вже не просто такими, якими вони були дотепер. Досвід Чужого, який означає більше, ніж збагачення досвіду, обертається перетворенням досвіду на чужий досвід і перетворенням на Чужого того, хто цей досвід переживає. Чужість у цьому сенсі є заразливою, як хвороба, кохання, ненависть чи сміх» [2, 6].

Але порівняння «свого» і «чужого» не лише вносить частку одного у структуру іншого – воно вимагає залучення третього – щонайменше як свідка цього процесу. Гатальська переконливо демонструє, що концепція Чужого Вальденфельса вбирає в себе європейську традицію адаптації до чужої культури та концептуального осмислення цих процесів: «свою визначеність, або ідентичність, як індивід, так і культура, отримують тільки в стосунках з іншими ідентичностями. Якби між культурами не було певних віддзеркалювань..., то не було б жодного інтеркультурного поля, яке б уможливило пізнання власних здатностей завдяки пізнанню Чужого» [3, 244].

Саме тому Вальденфельс визначає його як гіперфеномен, тобто такий, який виявляє себе саме тоді, коли ухиляється, вислизає від схоплення. Тобто феномен чужого є не певна субстанція, але її втрата, це якась позапорядкова, неподолана відсутність, сутність чужого завжди знаходиться не там, де ми її вже очікуємо, але в якомусь іншому місці [2, 6]. Сам факт необхідності порівняння, наявності відмінності від нашої самості вже свідчить про наявність чужого: «Порівняння вже передбачає щось таке, що вимагає порівняння, що занепокоює, приваблює й відштовхує погляд. Порівняння саме є форма відповіді, в якій Чуже вимірюють іншим і порівнюють із ним» [2, 91].

Утім, у сенсі інтенціональності, досвід чужого – це завжди обернений досвід свого, оскільки він опирається на стосунки «своє-чуже». Тому для теорії досвіду чужого необхідна структура стосунку «домагання-відповідь», яка відповідає респонзивно-

сті. Змістом респонзивного досвіду чужого є подія відповіді, тобто якщо не відбулась відповідь як подія, то не було досвіду чужого, бо порядок власного не був зачеплений, а чуже домагання не сприйняте. Як зауважує український феноменолог Вахтанг Кебуладзе: «Ця просторова переорієнтація феноменологічної концепції інтерсуб'єктивності і є... головною особливістю філософської концепції Вальденфельса. Пошук Чужого в просторі, а не в часі, в сучасному світі, а не в історії, у світі, де перетинаються різні традиції, а не лише у власній традиції, яка часто густо заперечує іншій традиції, покликаний вивести нас із того скрутного становища тотального міжкультурного, міжетнічного та міжрелігійного конфлікту, в якому опинилося сучасне людство» [5, 198–199].

Таким чином, Вальденфельс феномен інтеркультурності аналізує на основі і за моделлю взаємодії з Чужим, на основі порівняння «своєї» культури з «чужою», яка апіорі видається не просто незнайомою, а чужою. Але не лише інтерсуб'єктивні взаємини з чужим він переносить на інтеркультурні взаємини, але й навпаки – закономірності міжкультурної взаємодії прямо переносить на інтерперсональні. «За здійснюваного переходу від індивідуального до культурного досвіду Чужого йдеться не просто про розширення або ускладнення персональних одиничних досвідів у тому сенсі, що інтеркультурність взагалі означає інтерсуб'єктивність» [2, 9]. Це відбувається завдяки тому, що і у випадку інтерсуб'єктивності і у випадку інтеркультурності він аналізує царину досвіду, а уже всередині досвіду починає здійснювати аналітичні і феноменологічні розрізнення, відношення «інтер» він заміщає відношеннями «інтра»: «Чужість, яка визначається способом своєї доступності й не передбачає із самого початку надійну територію Свого, «свою сферу», ми зустрічаємо не лише в інших, вона починається у своєму домі як чужість мене самого або як чужість нас самих. Традиційно говорять, що тут ідеться про інтрасуб'єктивну чужість на протигагу інтерсуб'єктивній чужості, а їй відповідає інтракультурна чужість

на противагу інтеркультурній чужості. Як на будь-який досвід, також на досвід самого себе накладаються певні обмеження» [2, 21].

«За здійснюваного переходу від індивідуального до культурного досвіду Чужого йдеться про розширення або ускладнення персональних одиничних досвідів у тому сенсі, що інтеркультурність взагалі означає інтерсуб'єктивність» [2, 9]. Згідно з Е.Гусерлем, інтерсуб'єктивність тісно взаємопов'язана з людською тілесністю: переживання тілесності персоною засвідчує наявність інших тіл, так само, як і інших свідомостей [4]. Сам світ, в якому усвідомлює себе людина, від самого початку постає для неї не як «мій» чи «твій», а як «наш», а тому світ пізнають спочатку не суб'єктивно, а інтерсуб'єктивно. Отже, у феноменологічному проєкті Вальденфельса головну роль відіграє поняття відповіді на запит, заклик, домагання, вимогу з боку Іншого, або Чужого. І «Чуже стає тим, чим воно є, лише в події відповіді, тобто воно ніколи не може бути повністю й однозначно визначеним» [2, 43]. У цьому принципова відмінність його позиції від Гусерлевої. Адже у Гусерля первинними є чисті феномени, а всяка комунікація – вторинна, як уможливлена цими феноменами. У філософії символічного інтеракціонізму ж навпаки – смисли виникають лише з конкретики між персональної інтеракції – досить звернутися до головної праці Джорджа Герберта Міда [6]. Феноменологія Вальденфельса тут явно йде не за Гусерлем, а за Мідом: на його думку, мовлення дістає смисл лише як відповідь на інше мовлення, дія набуває сенсу лише як інтеракція, тобто як взаємодія з іншим. Навіть якщо я не дію, я все ж таки відповідаю, а саме у негативний спосіб. У цьому сенсі мовчання також є відповіддю. Таким чином, відповідь, а точніше респонзивність як принципова налаштованість на відповідь, притаманна кожній людині, за Вальденфельсом, є універсальним способом існування людини у світі – лише разом з іншими людьми, тобто у спільному світі. Не подія відповіді визначається через

«Я» того, хто говорить, а навпаки, «Я» визначає себе через відповідь. Там, де виникають нові думки, вони не належать ні мені, ні Іншому: вони виникають між нами.

Австрійський та американський філософ і соціолог Альфред Шюц розглядав комунікацію інтермонадної єдності найвищого рівня – рівня культури. За основу свого дослідження він взяв приклад особливо складної комунікативної ситуації, в яку потрапляє іммігрант. Пошук методів подолання перешкод у такому непростому спілкуванні допоміг австрійському філософу прояснити необхідні умови для встановлення комунікації між людьми. Коли людина іммігрує до іншої країни, вона не може розраховувати на автоматичне залучення до місцевої комунікативної спільноти. Причина полягає в тому, що будь-якому можливому соціальному пристосуванню має передувати знайомство з культурним зразком, який містить необхідні передумови життя певної соціальної групи. Цим терміном автор твору «Чужий» позначає «всі ті специфічні цінності, інститути, системи орієнтації і контролю (народні звичаї, закони, звички, традиції, етикет, манери поведінки), які... характеризують – а можливо, навіть конституують будь-яку соціальну групу в той чи інший момент її історичного існування» [9, 534]. До того ж, сприймаються нею як самозрозумілі.

В основу своєї філософської концепції Шюц поклав протиставлення «свої-чужі», яке несвідомо засвоюється в процесі формування національної, соціальної та всіх інших форм ідентичності. Для того, щоб проаналізувати той шлях соціальної адаптації, який проходить чужинець, Шюц продемонстрував те, яким чином культурний зразок групового життя даний в буденній свідомості людини, яка живе серед «своїх» – відчуває приналежність до спільноти. За такого стану справ знання культурного зразка, що включає знання рецептів інтерпретації соціального світу, поведінки з людьми і обходження з речами, сприймається як саме собою зрозуміле. Культурний зразок надає готові інструкції поведінки, які функціонують одночасно як приписи до

дії, тобто виступають як задана суспільством схема самовираження і як схеми інтерпретації діяльності інших індивідів. Проблема полягає в тому, що поведінка людини демонструє, що відповідно до різних соціальних ролей у ній поєднуються часто не поєднувані погляди на світ, політику та соціальні взаємовідносини. На думку Шюца, це є свідченням відсутності гомогенності знання людини в її повсякденному житті.

Перший крок, який здійснює іммігрант, щоб зблизитись зі сформованою «ми-групою»: він намагається витлумачити культурний зразок цієї соціальної групи і зорієнтуватись в ньому. Оскільки він належить до іншої культури, то він при цьому не свідомо керується засвоєним у процесі своєї соціалізації культурним зразком. Поступово нові соціальні умови набувають інтерпретації в категоріях звичного мислення, що містить неадекватні уявлення про культурний зразок тієї групи, з якою він хоче зблизитись. Але такі поняття, що були сформовані за цілковитого відчуження від відповідних культурних умов, на практиці виявляються неадекватними. Рідна схема інтерпретації чужої групи розглядає її членів як об'єктів, а не як до потенційних самодостатніх співрозмовників. Й тому вона виявляється застарілою в нових соціальних умовах, у живому досвіді і соціальних взаємодіях в межах іншої країни. Тому Шюц наполягає на необхідності залучення більших зусиль чужинця в його спробах інтеграції в іноземну спільноту. По-перше, він має перевизначити базові поняття свого культурного зразку в категоріях, що відповідають новій соціальній реальності. Така інтерпретація також корисна, оскільки дає можливість зрозуміти і запам'ятати деякі елементи нового культурного зразка. По-друге, щоб наблизитись до адекватного погляду на культурний зразок нерідної групи, він має, крім раціонального засвоєння, почати цілеспрямовано діяти згідно з ним. Коли звичаї, цінності та манери поведінки перестануть бути лише змістом мислення й перетворяться на сегмент власного світу, схему власного самовираження, їх буде значно

легше засвоїти. В будь-якому випадку Шюц вважає, що «чужому», який намагається засвоїти культурний зразок, навіть за умови здійснення всіх цих кроків не гарантується об'єктивний шанс на успіх у використанні рецептів поведінки. У нього є лише суб'єктивна можливість, яку потрібно крок за кроком перевіряти. Таким чином, поєднання раціонального освоєння і практики допомагає здобути якомога більш експліцитне знання елементів зразка.

Проте, на шляху до виконання цих вимог та подальшого застосування нерідного культурного зразка стоїть чимало перешкод. Оскільки «чужий» не дотримується базових припущень, то він живо відчуває їх незв'язність і суперечливість. Як наслідок він ставить під сумнів майже все, що здається авторитетним для членів тієї групи, з якою він хоче зблизитись. Це пояснюється тим, що він не є частиною живої історичної традиції, яка лежить в основі культурного зразка. Єдине, що іммігрант може розділити з новою соціальною групою, – це спільне теперішнє та майбутнє. Також у нього відсутній статус в ієрархії цієї соціальної групи, він не належить до її «ми» – не може уявити себе центром соціального оточення. Це заважає йому прийняти ті типові і анонімні установки, виконання яких очікують члени нерідної групи від партнера з комунікації у типовій ситуації. Спільні минулі переживання створюють недоступний для повноцінного засвоєння код.

За аналогією з культурою певної національної групи можна віднайти подібний зразок, що керує індивідуальною поведінкою кожної окремої особистості, у структурах її свідомості. Про це писав Гусерль, коли зазначав, що кожна людина має власний неповторний досвід, тобто володіє своїми явищами (актами переживань предметів, думок та цінностей), своїми феноменами (переживаннями) світу. Тому не можна стверджувати, що пізнання культурного зразка є достатньою умовою для успішної комунікації. Така комунікація завжди потребує індивідуального підходу, розгляд якого оминає Шюц, оскільки фокусує увагу на типо-

вих комунікативних ситуаціях. Тим не менше і в його праці «Чужий» простежується розуміння того, що крім вторинних значень, котрі походять від контексту та соціального оточення, комунікація містить відтінки, які пов'язані з конкретними умовами її перебігу. Тобто в ній не можна покладатись навіть на усталене в певній спільноті розуміння слів, адже кожна людина може надавати перевагу одній з безлічі можливих дефініцій. Саме поняття «типовості» стає проблематичним під тиском непередбачених реакцій, які можуть виникати під впливом емоцій або, за Гусерлем, специфічно-суб'єктивних переживань.

Шюц критикує і не сприймає ситуацію в науці і філософії, що склалася в другій половині XX ст., коли суспільство сприймалося як зовнішній об'єкт, до якого можна застосувати природничо-наукову методологію. Під впливом ідей Макса Вебера та Гусерля, він засновує феноменологічну соціологію, завданням якої є подолання пануючої раціоналістичної парадигми. Вихідна посилка феноменологічної соціології протиставляється ідеям структурно-функціональної соціології: індивід не є бранцем соціальної структури, соціальна реальність постійно відтворюється людьми, залежна від нашої свідомості і наших інтерпретацій. Кожна людина «занурена» у «життєвий світ», у світ повсякденної реальності. Життєвий світ – це наше безпосереднє «інтуїтивне середовище», де «Я – людська істота, що народилася і живе в соціальному світі з його повсякденністю, сприймає його готовим, збудованим до мене, відкритим для моєї інтерпретації і дії, завжди співвіднесеним з моєю актуальною біографічно детермінованою ситуацією. Тільки щодо мене певний вид зв'язків з іншими набуває того особливого сенсу, який я позначаю словом «ми». Тільки щодо «нас», де центром є я, інші виступають як «ви». А щодо «вас», які своєю чергою співвідносяться зі мною, вирізняється третя сторона – «вони» [7, 133]. У життєвому світі немає визначень, є лише почуття.

Важливою характеристикою життєвого світу є інтерсуб'єктивність, що означає, що людина розділяє світ разом з іншими людьми, сприймає його як загальний для всіх. Інтерсуб'єктивність – це соціальність, внутрішньо притаманна свідомості людей. Однак соціальний світ не лише є інтерсуб'єктивним, а й являє собою втілення міжсуб'єктної взаємодії людей у досвіді їх повсякденного життя. Навіть найближча людина, як відзначає Шюц, є для мене чужим «Я»: «перебіг переживань моєї ближньої людини я схоплюю лише «опосередковано», витлумачуючи її рухи, її вирази, її повідомлення як ознаки суб'єктивно осмислених одиничних досвідів чужого Я» [8, 77]. Установка Я по відношенню до чужої діяльності, на думку А.Шюца, визначається як установка на Чужого. Шюц розвиває ідею градації близькості і дальності оточуючих нас Інших у життєвому світі. «Альтер его» – це та група Інших, яка найбільш наближена до мого Я: наші знайомі, сучасники, товариші, тобто всі ті, хто перебуває з нами в загальному зовнішньому і внутрішньому часі, і чий психічний внутрішній світ я можу досягнути. Шюц твердить, що у «ми-відношенні» «інший сприймається як унікальна індивідуальність, нехай і розкривається лише фрагментарно, виявляючи лише один з аспектів своєї особистості в унікальній біографічній ситуації. У всіх інших формах соціальних відносин (і навіть у відносинах між партнерами, поки йдеться про нерозкриті сторони особистості іншого) «я» іншої людини можна вловлювати лише за допомогою «уявного внесення гіпотетичного явища сенсу» (якщо вдатися до вислову Уайтхеда). Іншими словами, ми розуміємо іншого, конструюючи типовий спосіб діяльності, типові, що лежать в його основі, мотиви, установки типу особистості. Інший і його дії, недоступні моему безпосередньому спостереженню, пояснюються при цьому як прості приклади, зразки даного типу особистості» [7, 134]. Таким чином, Шюц структурує соціальну ідентичність через спосіб її утворення, диференціюючи взаємини «ми», «ви», «вони», сучасники, попередники, нащадки тощо. Зрозуміло, що у цих різних

стосунках ми отримуємо, як правило, дещо іншу соціальну ідентичність – але все ж різною мірою, але всі ці різновиди соціальної ідентичності є обов'язковими складовими структури нашої власної ідентичності – як підстави для смислової диференціації, яке уможлиблює диференціацію нашої соціальної поведінки.

Розвитком проекту посткласичної феноменології стала респонзивна феноменологія Б.Вальденфельса, у межах якої ключове значення набуває не так інтенціональний досвід, як респонзивна відмінність.

Вальденфельс розвиває положення Шюца, загострюючи не типовість інтерперсональної комунікації і водночас вписуючи її в інтрасуб'єктивні та інтракультурні патерни поведінки та відповідні смислові зв'язки. Для Вальденфельса ні інтенціональний досвід у класичній трансцендентальній феноменології, ні комунікативні проекти аналітичної філософії не здатні наблизити нас до розуміння «чужого» як «чужого». У рамках цих підходів «чуже» виявляє себе відповідно як дещо-ще-не-зрозуміле і як «виняток у системі правил», тобто регульоване відхилення від правила. В обох випадках залишається прихованою сутність «чужого». Чуже, за Вальденфельсом, має три основні характеристики: 1) те, що відбувається поза своєю цариною; 2) те, що належить Іншому; 3) те, що є чужого роду. Таким чином, Чуже для Вальденфельса є те, що знаходиться не в своєму місці, завжди десь в іншому місці. Чуже показує себе особливим чином – є собою в показуванні *себе*, але не розчинюється в тому, *що* себе показує. Саме таке розуміння напряду визначення соціальної ідентичності як ґрунтованого на дослідженні феномена Чужого виводить, на нашу думку, на визначення успішної соціально-філософської методології осмислення концепту множинної соціальної ідентичності.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бойченко М.І.* Комунікативна парадигма дослідження культури // Українські культурологічні студії. – 2018. – № 1 (2). – С. 5–9.
2. *Вальденфельс Б.* Топографія чужого: студії до феноменології Чужого. – К.: ППС-2002, 2004. – 206 с.
3. *Гатальська С.М.* Філософія культури. Підручник. – К.: Либідь, 2005. – 328 с.
4. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. – СПб.: Наука. Ювента, 1998. – 315 с.
5. *Кебуладзе В.* Бернгард Вальденфельс – феноменолог Чужого. Післямова перекладача // *Вальденфельс Б.* Топографія чужого: студії до феноменології Чужого. – К.: ППС-2002, 2004. – С. 198–202.
6. *Мід Дж.Г.* Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста. – К.: Український центр духовної культури, 2000. – 374 с.
7. *Шюц А.* Структура повсякденного мышлення // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 129–137.
8. *Шюц А., Лукман Т.* Структури життєсвіту. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – 560 с.
9. *Шюц А.* Чужак: социально-психологический очерк // Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 533–549.

Шевченко З.В. Чужий як чинник творення соціальної ідентичності особистості (традиція феноменологічної соціології).

У статті розкрито значущість аналізу феномена Чужого для дослідження соціальної ідентичності особистості. Сучасне дослідження теми соціальної ідентичності неможливе без урахування досвіду феноменологічної традиції визначення смислових підстав такої ідентичності. Бернгард Вальденфельс акцентує увагу на принциповій неможливості зафіксувати певні характеристики Чужого, підкреслює комунікативний, респонзивний характер визначення Чужого. Альфред Шюц розкриває структурний характер утвердження соціальної ідентичності. Сміслову структуру соціальної ідентичності визначає тип соціальних

зв'язків, в яких залучена особистість – передусім міра наближення чи віддалення Іншого, яка може варіюватися від близької людини до Чужого.

Ключові слова: соціальна ідентичність, Чужий, Інший, структура соціальної ідентичності, феноменологічна соціологія.

Shevchenko Z. Stranger as a factor in creating of person's social identity (tradition of phenomenological sociology).

The article reveals the significance of the analysis of the phenomenon of a stranger for the study of social identity of the individual. A modern study of the topic of social identity is impossible without taking into account the experience of the phenomenological tradition of determining the semantic grounds for such an identity. Bernhard Waldenfels emphasizes the fundamental impossibility of fixing certain characteristics of Stranger, emphasizes the communicative, reciprocal character of the definition of Stranger. Alfred Schütz reveals the structural nature of the affirmation of social identity. The semantic structure of social identity defines the type of social ties in which the person is involved – first of all, the degree of approaching of the Other, which can range from a close friend to a Stranger.

Key words: social identity, Stranger, Other, structure of social identity, phenomenological sociology.

УДК 114.029.3

М.В. Колінько,
доцент кафедри філософії
Донецького національного університету імені Василя Стуса

ТОПОС ЯК ПОНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ТОПОЛОГІЇ

Інтерес сучасної філософії до просторової структуризації буття і механізмів включення суб'єкта в соціально-просторові ландшафти актуалізує застосування топологічної методології до дослідження соціокультурних феноменів. Топологічна методологія потребує ретельного розгляду базового поняття *топос*, яке доволі часто зустрічається у наукових текстах, вживається у філософії, логіці, риториці, літературі, математиці. Про популярність цього поняття сьогодні говорять не лише наукові праці, а й ідентичні назви журналів та фестивалів. Вважається, що у сучасний соціально-філософський тезаурус *топос* увійшов із математичної термінології. Фізико-математичний напрям дослідження топології представлений Н.Бором, Л.Брауером, Л.Ейлером, Г.Кантором, А.Пуанкаре, Ф.Хаусдорфом. Екстраполяцію принципів топології у сферу соціального буття здійснено Дж. Ло, П.Бурд'є, Ж.Дельозом, Ж.Деріда, М.Гайдеггером, М.Фуко. Філософські розвідки вітчизняних науковців С.Б. Кримського, М.В. Поповича, А.П. Артеменко, В.В. Гусаченко, О.А. Довгополової, В.І. Палагути сприяли формуванню топологічного підходу до проблеми ідентичності. Топос як соціально-топологічний параметр, просторовість, тілесність сучасного світу стали предметом розгляду українських дослідників Г.А. Валенси, О.Є. Гомілко, В.Л. Іващенко, Н.В. Лепської.

Історико-філософський аналіз засвідчує, що поняття *топос* має глибоке коріння у філософській культурі, від часів античності. Але розмита семантизація і багатозначність призводить до невизначеності і помилок у його використанні. Різноманіття ін-

терпретацій перетворює топос на ресурс, філософський зміст якого залишається непроясненим. Затемнення термінології пов'язано із сучасною тенденцією до міждисциплінарних підходів та поєднанням різних наукових парадигм, саме тому топос як категорія має рухомі межі. Незрозумілість закладена ще Арістотелем, коли він актуалізував різні відтінки та зміст терміна *топос* залежно від практичної користі і вироблення робочого інструментарію у своїх творах «Фізика», «Топіка» і «Риторика». Починаючи з античності, *topos* означав «місце», «загальне місце». Це могло бути місце у прямому значенні – географічний простір (наприклад, міська площа, селище, околиця), а також у переносному сенсі – «риторичне» або «діалектичне місце», «загальне місце». Термін *topoi* Арістотель використовував як метафору для характеристики «місць», де оратор може знаходити аргументи відповідно до даної теми.

У класичній риторичній традиції топос застосовувався в одному з п'яти канонів риторики – інвенції. Інвенція, завданням якої був вибір теми і підготовка до написання промови, пропонувала послідовну програму дій, заздалегідь розроблену систему понять – «ловчу мережу» для ідей, що важко усвідомлюються. Ця понятійна «решітка» становила набір топосів. Можна сказати, що топоси у такому розумінні надають дорожню карту, визначають відправну точку для обговорення певної проблеми і вирішення труднощів. Як вважав Арістотель, у топосах («загальних місцях») узагальнена мудрість суспільства, вона оформлена як загальні смисли і значення, в яких можуть розміщуватися конкретні події і ситуації. Вони розташовуються, класифікуються і організовуються за належними місцями в людському розумі, звідки потім можуть бути отримані різні аргументи, способи пошуку міркувань, окреслені перспективи аналізу явищ. Топос привертає нашу увагу до необхідності змістовного висловлювання. Думка з певної проблеми формується не стихійно і безпідставно, а спирається на поняття, теми і максими, що широко

використовуються в культурному середовищі, підтверджені соціальним досвідом і закріплені в культурній пам'яті. У полі просторових уявлень топоси сприяють формуванню різних буттєвих конфігурацій, пов'язаних з конкретним типом місцевості, ландшафту, території (приватної або публічної, міської чи сільської, сакральної або профанної і так далі).

У трактаті «Фізика» Арістотель визначає місце через просторовість існування явищ та речей. У нього немає категорії простору, категорія місця розкриває простір через тілесність: місце, що заповнюється будь-яким тілом, характеризує просторові відношення. Місце, що позбавлене тіла, Арістотель визначає як порожнечу. Зіставляючи топос і тіло в онтології Арістотеля, український дослідник А.П. Артеменко доходить висновку, що можна позначити топос через поняття порожнечі, «тобто топос може існувати без прив'язки до тіла, але така прив'язка суттєво змінює властивості тіла» [2, 82]. Далі він підкріплює цю ідею ствердженням Арістотеля про те, що місце не зникає, коли гинуть речі, які його займають, але річ змінюється, коли змінюється її місце. Воно визначається взаємним розміщенням речей, взаємовідношенням об'єкта та його оточення. Річ залежить від топосу (місця розташування), зміна оточення змінює її властивості. Так, наслідуючи логіку топологічного дослідження А.П. Артеменко, ми виокремлюємо *перший* важливий аспект: «Встановлена відповідність речі та топосу є виявленням природи аналізованого предмета» [2, 83].

Другий аспект топології, що його винесено з дослідження А.П. Артеменка, – топос, розглядається як межа. Твердження Арістотеля про те, що «місце визначається через межування окремих предметів, або більше – це і є саме межування, що встановлюється співпричетністю речі й оточення» [2, 83] доречно зіставити з міркуваннями Платона, який у «Тимее» ототожнював поняття «місце» із простором. Усвідомлюючи, що ми знаходимося в «полоні інтерпретаційних мереж», ми скористаємось інтерпретацією Ж.Деріда і спробуємо виявити смисл топосу як

межі, запропонований давньогрецькою філософією. У Платона є дві дефініції для позначення місця: *топос* і *хора*. В обох укладається топологічний сенс, який необхідно вловити, пропонуючи сучасний концепт розуміння топосу. Хора позначає «особливе місце, проміжок, який зберігає асиметричне відношення з усім, що в ній» [5, 182], так званий третій рід між чуттєвим і розумоосязним світами. Платонова хора – це порубіжжя, але не стіна між двома світами (чуттєвим і надчуттєвим), а фіксація приналежності відразу до двох світів, місце не лише диференціації і роз'єднання, а й сполучення двох світів. Через хору стають можливими процеси внутрішньої організації і трансформації в інший світ. Вона – по обидві сторони протилежності, однак, «залишаючи місце опозиції, сама вона може не підкорятися ніякому поваленню» [5, 142].

Топологічну стратегію наочно демонструє в «Тимее» Сократ. Він є топологічним місцем запитування. Він, як втілення буття-між, створює навколо себе смислову напругу, яка поширюється на прилеглі території. Як зауважив Ж.Деріда, «Сократ – це не хора, але він на неї дуже схожий, якби вона могла бути кимось або чимось» [5, 164]. Стратегія Сократа здійснюється, виходячи з деякого не-місця, і таке його розташування спантеличує. Він відносить себе до поетів і софістів, що «звикли мандрувати з міста в місто і ніде не заводять власного дому» [7, 20]. Здійснюючи обманний хід, він поміщає себе до лав тих, «хто прикидається». Ця відсутність власного місця у мандрівних поетів і софістів визначається з точки зору жителів поліса, місцеположення яких «на стороні істинного логосу, філософії та політики. Я звертаюся до вас з вашого місця, щоб сказати, що у мене немає місця. Тільки ви маєте місце і можете дійсно стверджувати одночасно місце і не-місце, ось чому я передаю вам слово» [5, 160]. Симулякр такого вилучення Ж.Деріда пояснює грою на приналежності до власного місця, яке гарантує істинність логосу спільноти, яка на цій території проживає. Топос не є абстракцією

мисленнєвого простору, «місце зайняте чимось... місцем проживання, зазначеним місцезнаходженням, рангом, посадою, позицією», а «призначення місця» топосу підпорядковується «критерію відповідності місця геносу місцю власному» [5, 161, 163]. Тобто топоси прив'язані до картини світу культурної спільноти. За Платоном, топос визначав землі за межами поліса, що належали громадянам міста (арістос). Громадяни поліса ідентифікувалися як власники землі за його межами, ззовні. Саме наявність територіального розмежування визначала полісну спільність громадян.

Сенс концентрується «не в центрі, а на межах речі, де здійснюється зустріч з іншим» [3, 39], тому рамка, межа місця в осмисленні топосу робить його базовим поняттям топологічної методології. Межі не є самодостатніми, а визначаються у ставленні до іншого простору, як перехід з одного простору в інший. Свій сенс межа знаходить у ситуації поділу/з'єднання чогось прилеглого, розриві тотожності, зіткненні домашнього й чужого, їх взаємопереході. Рухливість межі, що відзначають чимало дослідників (А.П. Артеменко [2], О.В. Боровкова [3], К.Дарем [12], Г.Хазагеров [9]), запобігає передчасному руйнуванню топосу і не дає йому можливості застаріти, оновлює бачення речей. Як відзначає К.Дарем, доповнення нових властивостей речі у вигляді інтерпретації дає змогу «відкрити нові можливості без пошкодження старих, розглядаючи старі відповіді з нових точок зору, і дає змогу дати старим відповідям новий поворот» [12, 30]. Інтерпретація, не руйнуючи смислове ядро досліджуваного феномена, поповнює знання про нього, пропонуючи нові факти. Якщо ж нова інтерпретація руйнує рамки сенсу, можливо, варто відмовитися від старої точки зору. Таким чином, топос завжди привертає увагу дослідника, змушує коригувати топічний простір. Він завжди є певною межею об'єкта дослідження – не певною річчю, не тим, що відмежовано, а її рамкою, що позначає контексти й оточення об'єкта. Як окремість, він стає дійсністю, «якої набуває річ. Місце, визначене як межування, надає змогу бути речі єди-

ній в дійсності» [2, 84]. Цей дуже важливий аспект розуміння топосу – відношення можливості та дійсності – розглядається у арістотелевій «Фізиці» (кн. 4, гл. 5): «Одні предмети займають місце у можливості, інші ж у дійсності» [1]. Об'єкт як частина змін та перетворень займає місце у можливості. Його «переміщення, зміна оточення, вияв своїх властивостей у різних оточеннях» [2, 84] характеризується як можливість, водночас топос – це дійсність речі, він подається як «місце з'єднання, що, з одного боку, виокремлює річ, а з іншого – вплітає її в систему загального розташування предметів і явищ. Це межа загального й окремого, де кожне з них набуває своїй повноцінності» [2, 84]. Так визначається третій аспект, пов'язаний з існуванням речі у дійсності і можливості. Топос виокремлює річ у дійсності і подає її як частину загальних перетворень (місце у можливості), «вплітає її в систему загального розташування предметів і явищ. Це межа загального і окремого, де кожне з них набуває своєї повноцінності» [2, 84].

У трактаті «Топіка» Арістотель веде розмову про логічні та риторичні контексти топосу. В.П. Москвін здійснив ретельний аналіз і вирізняв такі значення арістотелевого трактування топосу. Перше: правило, закон, аксіома. Тут його сенс перекликається з лат. *consensus omnium* – «пункт загальної згоди». Наводиться відповідне визначення німецького вченого Х.Стеттера: «топос є місцем загальної довіри» [Цит. за: 6, 100], місцем зустрічі і взаєморозуміння у дискурсі. Друге значення – «параметр аналізу, точка зору для виробництва доводів» [6, 101]. Саме це значення, на думку В.П. Москвіна, первинно по відношенню до усіх інших. Етимологія терміна *topos* збігається з грец. *голос*, лат. *locus* – «місце, з якого дивляться на предмет», тобто на аналізовану проблему [6, 101]. Третє значення цього терміна в Арістотеля – «довод, аргумент, софізм». Четверте значення, виявлене в трактаті Арістотеля, – «прийом, фігура», виверт, знайдений за допомогою цієї техніки. У продовження цього трактування у буден-

ному мисленні поширена інтерпретація «загального місця» (топосу) в значенні «заяложений вислів», тобто занадто звичайний, загальновідомий, банальний, опошлений частим вживанням трюїзм. У логіці він свідчить про те, що висловлювання не містить достатньої умови для істинності. Але, маючи конвенціональний характер, топос навіть у такому аспекті – самоочевидного твердження є корисним тим, що відповідає певному сегменту реальності і допомагає досягти найшвидшої згоди в комунікації, тому має цінність у феноменологічних розвідках.

Звичайно, як точка відліку для розвитку судження про предмет, топос спочатку повинен бути виявлений і верифікований. Тому визначення місця зосередження, перетину і розгортання смислів обов'язково пов'язано з встановленням істинності топосу. Ця дослідницька процедура потребує звернення до неklasичних трактувань істини. Маємо на увазі конвенціональну концепцію істини. Тут можна навести приклад висловлювання А.Пуанкаре про геометричні аксіоми, які є конвенціями, тому що вибір здійснюється з усіх можливих угод. Тому «одна геометрія не може бути більш істинною, ніж інша, вона може бути тільки зручнішою» [Цит. за: 11, 51]. Конвенціональні угоди є невід'ємною частиною наукового пошуку, вони забезпечують функціонування науки. У соціальній топології поняття «топос» постає конвенціональним і залежить від зміни умов, що формують і приймають діючі соціальні суб'єкти.

Як загальні положення, топоси організовують аргументацію і критичну комунікацію, задають загальну комунікативну структуру розрізнення смислів. Вони є і маркерами для теми, і вихідними точками креативного пошуку вирішення проблеми, і факторами, що беруть участь в організації дискурсивного простору. У соціальній топології існують загальні топоси для позначення характеристик середовища цілої соціокультурної групи або смислових моделей культурного універсума, вони також належать і логіці. Це топоси: частина/ціле, вид/рід, властивість, причина і наслідок, місце, обставина і т.п. Топоси претендують

на універсальність, оскільки використовуються для рішення як окремих завдань, так і загальнологічних проблем. Сучасне прочитання класифікації часткових і загальних топосів Арістотеля подає британський філософ XX ст. Стівен Тулмін [13]. Він стверджує, що одні ключові принципові поняття відрізняються від поля до поля, і звідси називаються «поле-залежні», тоді як інші однакові для усіх полів, він називає їх «поле-інваріантними». Часткові топоси, або поле-залежні часткові положення працюють в якості дискурсно-специфічного інструментарію. Загальні топоси, або поле-інваріантні, є положеннями, які отримують громадське визнання, на основі їх істинності обґрунтовуються конкретні аргументи. Це помічає і А.А. Волков, стверджуючи, що загальний топос розглядається «як правильний або істинний усім суспільством, більшістю, особами, компетентними в предметі обговорення, і є основою переконливості аргументів при обговоренні проблем і ухваленні рішень» [4]. Проте не можна назвати топосами будь-які думки, з якими погоджується і які вважає правильними певна комунікативна група. Потрібно, щоб вона приймала їх як ціннісно значущі, пріоритетні. Це означає, що топоси є ціннісно орієнтованими, мають аксіологічні підстави. Вони є своєрідними лінгвістичними прикладами «прецедентного права».

Топос постав дуже актуальним поняттям у сучасній соціології. Спадкоємність арістотелевої ідеї просторовості можна побачити у теорії соціального простору П.Бурд'є, де топос – це місце, яке соціальний агент може займати у соціальному просторі. Буття-у-місці, за П.Бурд'є, визначається диспозицією, яка розуміється як опросторовлення одне одного тіл агентів індивідуальної практики і має назву *топос*. Саме змістовний обмін соціально-філософської та соціологічної концептуалізацій топосу більшою мірою визначає його актуальну і продуктивну для соціокультурних розвідок інтерпретацію. На жаль, чіткого визначення соціологічні словники не надають. Хоча П.Бурд'є ще у XX ст.

подавав соціологію як соціальну топологію, більшість соціологічних словників ігнорує поняття «топос». Н.А. Шматко визначає топоси як «локальні соціальні порядки, що підтримуються й відтворюються за участю публічної політики», або «Топоси – структурні одиниці публічної політики, що зумовлюють практики агентів, які входять до них» [10]. Це визначення підкреслює активну позицію топосів, їх приналежність до певного соціального простору, але не висвітлює сучасного рівня розвідок з соціальної топології та не охоплює весь спектр їх участі у соціальних дослідженнях. А.П. Артеменко, узагальнюючи сучасні розвідки, розуміє топоси як соціально конструйовані одиниці соціального простору [2, 231] і «локальні умови формування і розвитку соціальних практик, структур, типів самоідентифікації, а відтак і усвідомленого ставлення до оточення» [2, 232].

Значний шар топологічної теорії надає інформатика. Нелінійні ландшафти електронної комунікації використовують топос для «позначення умов перетину інформаційних потоків і джерел», він був виведений «на рівень технічної схеми, креслення, що пояснює роботу пристроїв, які забезпечують процес обміну інформації» [2, 212]. Цей зміст потім був перенесений на «загальні комунікаційні мережі, що технічно, інструментально структурують і перенацілюють інформаційні потоки, реструктурують соціальні спільноти, змінюють системи виробництва» [2, 212]. Так, детермінанти інформаційного суспільства не лише впливають на уявлення певної соціальної конфігурації, а й створюють її. «Мінлива геометрія» відображає динамізм комунікативного простору і рухливий характер та неоднорідність міжкультурної взаємодії. Топос виявляє відношення не субординації, а співучасті локальних соціокультурних спільнот «у загальних культурних і геополітичних процесах, які мають тотальний характер і структуру мережі інформаційних потоків» [2, 241].

Попри всі пропоновані варіанти незмінним залишається смисловий зміст топосу в просторі думки і тексту як технології, методу, прийому їх розгортання. У якості смислових моделей,

що віддзеркалюють специфіку мисленнєвої діяльності людини, топоси є підґрунтям системного бачення того чи іншого культурного феномена, важливими складовими у побудові смислового та змістовного каркасу культурологічного дослідження. Вони організують простір знання за допомогою когнітивних процедур, віддзеркалюючи формально-логічні зв'язки між різними явищами.

Сьогодні вектор семантики топосу стає людиновимірним. Оточення людини тлумачиться як сукупність чинників середовища її існування. Арістотелев топос як зовнішня межа об'єкта трансформується у місце, як його тлумачить М.Гайдеггер, – «це останній обрис людини, мембрана її існування, яка унаочнює існування через доторк до світу. Топос надає змогу співприсутності, одночасності, просторово-часового схоплення буття речі і людини» [2, 86]. М.Гайдеггер створює специфічну мовну топологію, розглядає світ у просторовій перспективі, де всякому знаку мови і слову має відповідати конкретний топос світу. Будь-яке поводження з мовою має включати в себе процес встановлення і засвоєння адекватних словам змістовних топосів світу. Світ і мова в своїх проявах, таким чином, не просто співіснують, а вкорінені один в одному і є місцем проживання людини. Усередині-світове суще і буття-в-світі переплітаються і є сторонами топосу, представленого просторовим займенником *Da*.

Мережевий характер сучасного суспільства спонукає до осмислення нових конфігурацій соціального простору. Топологічний метод дає можливість теоретикам описувати соціальну реальність за допомогою топосів децентрації, межі, відкритості, диференційованого включення суб'єкта, як мережу відносин, як багатополярний, гетерогенний гнучкий світ, що знаходиться в постійному русі, де мережі «постійно переструктуровуються змінюють власну конфігурацію... спонтанно самоорганізуються» [8, 180].

Таким чином, засадничою позицією в розробці і застосуванні топологічної методології є те, що будь-який топос визначається у відношеннях з іншими топосами. У Платона топос діє не тільки (і не стільки) в просторі формальної логіки, а й там, де неможливо виразитися в чистій модальності мислення. Топос існує в просторі конвенціональної логіки, здійснюючи переклад незрозумілих і невизначених інтуїтивних уявлень у категоріальний простір, виявляючи очевидні або неявні відмінності між речами або їх іменами і відновлюючи їх зв'язки і залежності. Він є і універсальним філософським поняттям, і формою побудови аргументації. Він відповідає універсальним ситуаціям, які обов'язково мають повторюватися. Топоси відображають узагальнені уявлення про світ соціокультурної спільноти і пропонують місце, від якого можна відштовхнутися у розумінні культурної цілісності. Топос є поліфонічним поняттям, що позначає множинний об'єкт, в якому структуруються й узагальнюються значення взаємодіючих, таких, що перетинаються, різних смислових просторів.

Соціальна топологія спирається на три ґрунтовних положення: залежність соціального суб'єкта чи об'єкта від топосу – місце розташування й оточення впливає на їх властивості; топос розпізнається як межа; топос визначає дійсність і можливість соціального феномена – закріплює його дійсне місце і розміщає його в контекст загальної соціокультурної конфігурації, єдиного процесу трансформації.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. Физика // Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика. – Харьков: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. [Електронний ресурс]. Режим доступа: <http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/physic.txt>
2. *Артеменко А.П.* Топологія ідентичності в мережевих структурах соціуму. – Х.: Перша цифрова друкарня, 2013. – 344 с.

3. *Боровкова О.В.* Методологическое оправдание топикоса посредством «выявления топоса» // Вестник Томского государственного университета. Философия, социология, политология. – 2011. – № 349. – С. 38–44.
4. *Волков А.А.* Теория риторической аргументации. Риторический аргумент. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/philology/46961.php>
5. *Деррида Ж.* Эссе об имени. – СПб.: Алетейя, 1998. – 190 с.
6. *Москвин В.П.* Аргументативная риторика: теоретический курс для филологов. – Ростов н/Д: Феникс, 2008. – 637 с.
7. *Платон.* Диалоги. Тимей // Платон. Собр. соч.: В 4-х тт. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 17–92.
8. Соціокультурні та теоретичні засади філософії постмодерну // В. В. Лях, О.М. Йосипенко, Я.В. Любимий, В.С. Пазенок, К.Ю. Райда, Л.А. Ситніченко. – К.: Інститут філософії імені Г.Сковороди НАН України, 2017. – 312 с.
9. *Хаззагеров Г.Г.* Топос vs концепт. К изучению топосферы культуры // Известия Южного федерального университета. Филологические науки. – 2008. – № 3. – С. 6–26.
10. *Шматко Н.А.* Плюрализация социального порядка и социальная топология // Социологические исследования. – 2001. – № 9. – С. 14–18.
11. *Яшин Б.Л.* Математика в контексте философских проблем. – М. – Берлин: Директ-Медиа, 2015. – 110 с.
12. *Durham C.W. Jr.* Foreword to: Vieweg, Theodor. Topics and Law: a contribution to basic research in law. – Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Lang, 1993. – P. X–XXXV.
13. *Toulmin St.* The uses of argument. – London; Cambridge: Cambridge University Press, 1958. – 415 p.

Колінько М.В. Топос як поняття соціальної топології.

Статтю присвячено аналізу та визначенню топосу як філософського поняття. В античній логіці і риториці топос був артикульований як метафора для характеристики «місць», де дослідник міг знайти аргументи відповідно до теми. Показано, що формування думки з певної

проблеми відбувається за допомогою топосів, які організовують мисленнєвий простір, підтверджуються соціальним досвідом і беруть участь у конструюванні соціального світу. Топос є елементом мисленнєвої схеми, яка організована в логіці просторового сприйняття світу. Топологічна стратегія дослідження соціальних явищ враховує не лише характеристики самих об'єктів аналізу, а й контексти і соціокультурне середовище, в яке вони вписані. У соціальній топології поняття «топос» постає конвенціональним і залежить від зміни умов, які формують і приймають діючі соціальні суб'єкти.

Топос розглядається як межа, рамка об'єкта аналізу. Межі не є самодостатніми, а визначаються через відношення до іншого простору, як перехід з одного простору в інший.

Ключові слова: топос, топологія, місце, соціальний простір, межа.

Kolinko M. Topos as a concept of social topology.

The article is devoted to the analysis and definition of topos as a philosophical concept. In ancient logic and rhetoric, topos was articulated as a metaphor for the characterization of «places», where the researcher could find arguments in accordance with the topic. It is shown that the formation of an opinion on a particular problem occurs with the participation of topos, which organize the mental space, are confirmed by social practice and are included in the construction of the social world. Topos is an element of the mental scheme, which is organized in the logic of spatial perception of the world. The topological strategy for the study of social phenomena takes into account not only the characteristics of the objects of analysis themselves, but also the contexts and the social and cultural environment, in which they inscribed. The concept of «topos» becomes conventional in social topology and depends on changing conditions, that are formed and accepted by existing social actors.

Topos is considered as a boundary, frame of the object of analysis. Boundaries are not self-sufficient, but are defined through relation to another space, as a transition from one space to another.

Key words: topos, topology, place, social space, boundary.

УДК 572.02:711-1:(316.6+316.35+316.77)

О.С. Тімашова,
*аспірантка Національного технічного університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»*

ЕКОЛОГІЯ УРБАНІСТИЧНОГО СЕРЕДОВИЩА У КОНТЕКСТІ ПОВЕДІНКОВИХ ПАТЕРНІВ ГОРОДЯН

Більшість людства в наш час мешкає в урбаністичному середовищі, в якому дедалі більше загострюються екологічні проблеми як у прямому сенсі (забруднення повітря, надмірна автомобілізація, техногенні виклики тощо), так і в метафоричному: як вияв конструктивного чи деструктивного способу міського життя, міської поведінки. Завдання осмислення екології міського середовища включно з комунікацією є надактуальним, оскільки саме місто має своїм пріоритетом людський фактор, і від поведінки окремого городянина може залежати діяльність, спілкування, та навіть життя його оточення. Незважаючи на важливість питання, екологія поведінки в урбаністичному середовищі мало вивчена в Україні, хоча йому приділено достатню увагу у глобальному світі. Екологія давно стала всеосяжною дисципліною в природничих, біологічних та суспільних ракурсах. Можна сказати, що вона постає сьогодні як особлива теоретична призма, крізь яку можна розглядати безліч аспектів людського життя, хоча сам термін «екологія» виник у річищі суто природничих наук, і вперше був обґрунтованим біологом Е.Геккелем, який визначив її як «загальну науку про стосунки організмів з навколишнім середовищем» [4, 238].

Метою даної роботи є демонстрація нового підходу до вирішення проблеми екології міського середовища через визначення поведінкових патернів городян та виявлення соціальних завдань, які вирішуються за допомогою цих патернів у процесі міської життєдіяльності.

У статті ми розглядаємо поняття екології ретроспективно – із соціологічної та психологічної точок зору. Формування поняття соціальної екології безпосередньо пов'язане з діяльністю Чиказької соціологічної школи (Чиказька школа людської екології), до якої належали такі дослідники, як Н.Андерсон, Е.Берджесс, Л.Вірт, Ф.В. Знанецький, Р.Макензі, Д.Г. Мід, Р.Парк, Е.Сатерленд, У.Томас, Ф.Фрейзір. Соціальна екологія у 40-х роках минулого століття оформилася у наукову дисципліну в річищі соціологічних та психологічних наук з використанням соціально-філософського ракурсу, адже увага дослідників зосереджувалася на взаємовідносинах та взаємозв'язках людських суспільств і природи на основі соціалізації різних страт суспільства, специфіки їхнього ставлення до природи, природних ресурсів та соціальної взаємодії. «У психологічній екології реалізується об'єкт-об'єктний тип взаємодії між людиною та навколишнім середовищем як компонентами системи «людина – навколишнє середовище», коли людина виступає в ролі об'єкта, котрий приймає вплив з боку об'єктних (фізико-хімічних) властивостей навколишнього середовища» [7, 10]. На думку послідовників традицій Чиказької школи Дж.Айелло та С.Тосоні, сучасне місто являє собою перш за усе значущий контент різноманітних рівнів комунікацій [10, 1258].

У контексті екологічної психології особливий інтерес для нас становить такий підхід, як екологія навколишнього середовища, що вивчає реакції людини на взаємодію з оточенням, і стрес, що виникає у зв'язку з цим (environmental stress) [11, 90]. У цьому сенсі можна говорити про типові реакції городянина, які можливо узагальнити, розглядаючи їх як засіб зниження рівня «енвайроментального стресу» (стресу, спричиненого саме навколишнім середовищем). Відзначимо, що сучасна наука у зв'язку із проблемою зменшення стресу індивіда при взаємодії з навколишнім середовищем (зокрема з міським) широко використовує поняття екологічної безпеки. Так, у статті «Окремі аспекти особливостей поняття і суті екологічної безпеки

життєдіяльності міського населення» М.Кірова визначає термін екологічної безпеки як «стан захищеності природно-технічного середовища, який забезпечує розвиток інтересів індивіда» [6, 107]. Також дослідниця стверджує, що безпека як базова потреба втілюється, зокрема, шляхом зарахування особистістю себе до сродної групи [6, 103]. Ще один важливий аспект міського середовища – його якість. У своїй книзі «Соціально-екологічна інтерпретація міського середовища» В.Л. Глазичев надає актуальне визначення цього: «Якість міського середовища визначається гармонійною рівновагою між малюнком соціальних взаємодій та їхнім предметно-просторовим контекстом» [5, 58].

Ми маємо схильність до розуміння екології соціального середовища як сукупності трьох значущих факторів: *безпеки* міського середовища, його *якості* та *зниження стресових викликів* у міському житті (зокрема у процесі урбаністичної комунікації).

Зосередимося на комунікативному вимірі урбаністичного образу життя. Ще у 1920–1940 роках, в часи початку розростання мегаполісів, представники чиказької школи Роберт Парк, Ернест Берджесс і Луїс Вірт розробили унікальну концепцію екологічного підходу до аналізу міста. Л.Вірт тлумачить урбанізм як певний специфічний стиль життя, а місто загалом – як соціальну сутність людського перебування в середовищі [3, 21]. Із посиланням на М.Вебера, дослідник відзначає, що кожний городянин зав'язаний на величезну кількість контактів, однак при цьому у місті «відсутнє специфічне для суспільства сусідів особисте знайомство один з одним» [2, 241]. «У задоволенні своїх життєвих потреб вони (городяни), певна річ, залежать від більшої кількості людей, ніж сільські мешканці, і, отже, пов'язані з більшою кількістю організованих груп, однак менше залежать від конкретних осіб, до того ж залежність ця обмежується край вузьким аспектом сфери діяльності іншого. Саме це мають на увазі, коли кажуть, що для міста є властивими

вторинні, а не первинні контакти» [3, 52]. Л.Вале, розглядаючи місто як «гуртожиток», виокремлює інтерперсональний тип комунікації [12, 651]. Проте, на нашу думку, у названих працях бракує класифікації видів комунікації (наприклад, реальної чи віртуальної), що потребує нагальної дослідницької уваги.

Також залишається мало дослідженою проблематика технологізації комунікативних явищ сьогодення, спричинена загальною технологізацією життя. І якщо первинний контакт передбачає особисте знайомство, то специфіка вторинного контакту у сучасному міському просторі полягає, на нашу думку, саме у технологізації соціальних стосунків. Вочевидь у сучасному урбаністичному просторі частину значущих безпосередніх, фізичних контактів може бути замінено цифровими технологіями (що в науці оформлюється у концепцію «розумного міста» – smart city). У даній статті ми не маємо змоги докладно зупинитися на цій особливості сучасного міського середовища, але визнаємо її важливість. Тож зосередимося на екології комунікації в місті.

Випадкові, мимовільні контакти у місті – на вулиці, у транспорті, загальних місцях – значно зростають зі збільшенням чисельності населення міст. Ще з початком процесів урбанізації у західному світі було виявлено специфічний феномен відчуження у великому місті. «Контакти у місті, навіть якщо вони відбуваються один на один, є безособовими, поверхневими, скороминучими і сегментарними. Таким чином, скритність, байдужість та скепсис, що виявляють городяни у своїх стосунках, можна розглядати як засіб убезпечити себе від особистих домагань та очікувань інших» [3, 56]. Подібна позаемоційна участь у міських інтеракціях членів суспільства й учасників міських комунікацій із часом формує певну модель поведінки.

Ця модель втілюється у низці поведінкових патернів як особливих шаблонів дій для різноманітних ситуацій. Загалом у понятті поведінкових урбаністичних патернів ми вбачаємо набір звичок, шаблонів поведінки, стереотипів, норм та правил, що

сформувалися у городянина та/або городян у контексті певного міського середовища в якості певної екологічної системи комунікацій, яка може бути використаною індивідуумом та/або групою з метою мінімізації міського стресу, підвищення рівня життя та покращення якості взаємодій в урбан-просторі.

Патерни, свою чергою, на нашу думку, функціонують як система гарантії безпечності поведінки і стилю життя у конкретному міському просторі. Проте Х.Беркінг зауважує, що патерн буде коректно функціонувати тільки для того урбаністичного простору, де його було створено. У нових умовах патерн може бути неефективним, оскільки кожне місто відрізняється від іншого (власна логіка міст) [1]. Таким чином, поведінкові патерни виникають як відповідь свідомості на потребу захиститися від контактів та інформації, або ж відсікти хоча б частину вторинних та/або первинних контактів, як необхідність в «інформаційних фільтрах». І тут ми говоримо про свідомий вибір, який веде до поставлених індивідом світоглядних цілей та задоволення потреб.

Слід підкреслити, що у місті людина виступає не лише приймачем інформ-потоків, а й водночас їхнім ретранслятором, джерелом. Це формує певні маркери поведінки та репрезентації городян. Зокрема, інформаційні фільтри та маркери працюють як система визначення «свій – чужий» у міському хаосі контактів.

Також відзначимо, що у сучасному світі городянам доступні різноманітні пристрої для обмеження або повного блокування одного з потоків: навушники, темні окуляри і безліч інших аксесуарів та пристроїв (певна річ, заблокувати всі інформаційні потоки неможливо). Але залишається можливість відсікти деякі з потоків шляхом здійснення аналізу інформації. Так, після проведення цього аналізу, виникає потреба вибору того, як, де і за яких умов приймати, транслювати і ретранслювати інформацію. Таким чином, ми говоримо, що сукупність поведінкових патернів – це складна багаторівнева система, яка

має забезпечити її носію екологічне, комфортне і безпечне існування в урбаністичному просторі.

Отже, можна сказати, що прагнення до екологічного способу життя у місті формує поведінкові патерни городян, які, своєю чергою, формують інтерперсональну комунікацію у місті. Ці патерни можуть бути досить різноманітними, оскільки кожне місто має власний спосіб та умови розвитку, власну логіку; тож кожен набір патернів поведінки індивідів у місті матиме приватний характер, проте, на нашу думку, рівні, на яких функціонуватимуть поведінкові патерни, є універсальними і типовими для будь-яких міст. Вважаємо, що ці патерни відображають загальний рівень розвитку комунікацій у міський громаді, репрезентують філософський аспект міста та опосередковано впливають на розвиток міста і його зовнішній вигляд.

Ми розглядаємо урбаністичні поведінкові патерни з огляду на контекст, в якому відбуваються комунікації:

1. Іміджевий патерн

Цей різновид патернів властивий сфері інформаційно-репрезентативної комунікації. Першою чергою мається на увазі набір стереотипів, кодів та шаблонів, які в повсякденності називають «зустрічають за одягом». Це – своєрідна відповідь на запитання «ким є ти у місті»; це – зовнішній вигляд, манера одягатися, спосіб мовлення, використання сленгу, наявність атрибутів (тату, пірсінги) та аксесуарів (сумки, шапки, прикраси, тварини, музичні інструменти, гаджети). Тобто – особлива репрезентація себе як особистості у місті з метою створення інформаційного потоку, що характеризує дану людину і відсікає інформацію, яка не становить інтересу для її соціальної життєдіяльності у даний період, або не відповідає наявній системі цінностей городянина.

2. Інтерактивний патерн

Цей патерн діє у сфері соціального середовища і традиційно описується приказкою «скажи мені, хто твої друзі, і я

скажу, хто ти». Він працює у колах спілкування городянина – тих співтовариствах, де контакт є бажаним, а не вимушеним чи конвенційним. Сюди також можна віднести соціальні мережі «social network» як сукупність корисних та/або необхідних контактів для життя у місті («мій лікар», «мій перукар», «мій тренер»). Уміння сучасного городянина обирати собі друзів, компанію, клас, страту також є способом контролю інформаційних потоків. Крім того, це стає засобом зняття соціальної напруги, шляхом до «соціального впізнавання». Свое коло спілкування городянин обирає цілеспрямовано і свідомо.

3. Фрактальний патерн

Цей патерн діє у сфері комунікативних кластерів і передбачає вибір локацій, де можна конструктивно проводити час. Назва патерну вказує на його суть, а саме – на те, що він діє в одній або декількох локаціях із множини локацій, вузлів і кластерів (віртуальних та реальних). Адже міський простір влаштовано на зразок «фрактальної матрьошки», як обґрунтовано показано М.Препотенською в її дисертаційному дослідженні про складну природу мегаполісу і феномен *Nomadic urbanus*. Комунікативні кластери, подібні між собою, наче вставляються один в одне і формують певну локаційну ієрархію міських уподобань городянина, його соціальних практик [9]. Аналогічно цьому у статті «Урбаністичний простір у комунікативній оптиці» інша дослідниця, О.Пічугіна, зауважує, що суспільні місця у міському середовищі взагалі превалюють над простором: «городянин не в змозі наділити величезний міський простір значенням: він складається із значення окремих місць на ментальній карті мешканця. Місця можна позначити як комунікативні вузли, в які поєднуються різні змісти» [8]. Тобто, комунікативні вузли, окремі локації стають зрештою місцями соціального обертання городянина.

Зазначимо, що системи поведінкових патернів виникли порівняно нещодавно, відповідно зростанню міст, перетворенню

їх на мегаполіси. Раніше люди, які мешкали у містах, були більше прив'язані до певної локації, домівки, офісу тощо, а сучасна інтенсивна мобільність «відв'язала» людину від місця; вочевидь постає тенденція відмови комерційних компаній від сталих офіційних офісів... Таким чином городяни отримали більший ступінь свободи вибору, де проводити час: на площі, на березі водойми, у кафе, у коворкінгу або у транспорті. У зв'язку з цим виникла й необхідність навчитися свідомо вибирати духовно комфортні місця. Кожне з них несе певний інформаційний потік від самої будівлі, архітектури, розташування і людей, які заповнюють простір. При цьому потребує уваги те, що отримувана інформація може виявитися непотрібною, некорисною або небезпечною, тобто неекологічною. Тому середовище, в якому городянин проводить свій час, в ідеалі має бути для нього не агресивним, а екологічним.

Підсумовуючи, зазначимо, що екологія міського середовища формується у городян в процесі їхньої життєдіяльності у місті як відповідь на потреби у безпеці, якості життя і мінімізації стресів. Для комфортного мешкання у містах сьогодні необхідно робити щоденний вибір у споживанні, комунікації, підвищувати відповідальність за свої дії, поведінку та інформацію, яку городянин споживає та виробляє. Ґрунтуватися такий вибір може лише на власній системі цінностей та особистих потребах. Але, оскільки часто ситуації (а також система цінностей і потреби) є подібними, то і реакції городянина будуть у більшості випадків типовими, що й сприяє виникненню універсальних патернів поведінки, які зрештою забезпечують екологію міської життєдіяльності.

Розглянувши проблему екології міського середовища доходимо висновків. Екологія міського середовища – це екологія суто соціального середовища, що забезпечує комфортне психологічне, соціальне та побутове життя людей. Ми пропонуємо новий підхід до вирішення проблеми екології міського середовища городянами через визначення певних патернів пове-

дінки, що діють у сферах, описаних вище: інформаційно-репрезентаційній сфері, сфері вибору соціального оточення і сфері комунікативних кластерів. Саме ці системи і моделі поведінки забезпечують екологічне буття людини у місті: мінімізують стан стресу, агресії та задовольняють потребу індивіда у безпеці. Тобто поведінкові патерни сприяють якості життя і формують загальну якість міського середовища, що, своєю чергою, формує місто. А отже, можна стверджувати, що екологічне соціальне середовище сьогодні є основою екологічного формування міста майбутнього, а екологія міського середовища сьогодення є підґрунтям для формування філософії міст майбутнього.

Подальші розробки у даному напрямі ми пов'язуємо із визначенням інших поведінкових патернів городян, їхньою класифікацією та детальним аналізом. Вважаємо, що подібні вектори досліджень можуть бути корисними як з теоретичної, так і з практичної точок зору. Вивчення специфіки поведінки міської людини в сучасних умовах є складовою корекції та вдосконалення життя міста, де в наш час формуються головні культурно-цивілізаційні стратегії життя людства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Беркинг Х. Собственная логика городов: Новые подходы в урбанистике. Коллективная монография. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. – 424 с.
2. Вебер М. Город. Избранные произведения. – М., Прогресс, 1990. – 808 с.
3. Вирт Л. Урбанизм как способ жизни. – М.: Strelka Press, 2016. – 108 с.
4. Геккель Э. Естественная история миротворения. Общедоступное научное изложение учения о развитии. Репринтное издание 1908–1909 гг. – СПб.: Альфарет, 2016. – 690 с.
5. Глазычев В.Л. Социально-экологическая интерпретация городской среды. – М.: Наука, 1984. – 180 с.
6. Кірова М. Окремі аспекти особливостей поняття та сутності екологічної безпеки життєдіяльності міського населення // Землеустрій, кадастр і моніторинг земель. – 2017. – № 2. – С. 100–109.
7. Панов В.И. Введение в экологическую психологию: Учеб. пособие. Часть 1. – М.: МНЭ-ПУ, 2001. – 144 с.
8. Пичугина О.А. Урбанистическое пространство в коммуникативной оптике // Международный электронный журнал «Медиа. Информация. Коммуникация». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mic.org.ru/dis/new/645-urbanisticheskoe-prostranstvo-v-kommunikativnoj-optike> (28.08.17)
9. Препотенская М.П. Буття людини мегаполісу (соціальні, культурні та екзистенціальні виміри): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії». – Київ, 2015. – 37 с.
10. Aiello G., Tosoni S. Going about the city: Methods and methodologies for urban communication research // International Journal of Communication. – 2016. – № 10. – С. 1252–1262.
11. Lazarus R.S., Cohen J.B. Environmental stress // Human Behavior and Environment. Advances in Theory and Research. – Volume 2. – Boston: Springer, 1977. – С. 89–127.

12. Vale L.J. The imaging of the city: Public housing and communication // Communication Research. – 1995. – № 6 (22). – С. 646–663.

Тімашова О.С. Екологія в урбаністичному середовищі у контексті поведінкових патернів городян.

У статті порушено проблему екології міського середовища як екології соціального середовища, в якому городянин виробляє певні типи поведінкових патернів. Урбаністичні поведінкові патерни розглядаються у соціально-комунікативному аспекті міського життя. Визначено іміджевий патерн в інформаційно-репрезентаційній сфері міста, інтерактивний патерн – у сфері вибору соціального оточення, і фрактальний патерн – у сфері створення комунікативних кластерів. Дані патерни забезпечують городянину мінімізацію стресу, спричиненого міським середовищем, впливають на якість життя городянина в урбанізованому середовищі та якість самого міського середовища, а також задовольняють потребу городянина у безпеці міського життя. Virізнєння поведінкових патернів – інноваційний підхід у дослідженнях екології міського середовища.

Ключові слова: урбаністичне середовище, урбаністичний простір, соціальна екологія, екологія міського середовища, комунікація, комунікаційна безпека, екологія поведінки, поведінкові патерни.

Timashova O. Urban spase ecology in a context of behavioural patterns of citizens.

The article raises the problem of the urban environment ecology as the ecology of social environment, where the citizen produces certain types of behavioral patterns. Urban behavioral patterns are considered in the social communicative aspect of urban life. Defined the patterns: the image pattern for the information-representation sphere of the city, the interactive pattern in the field of social environment selection, and the fractal pattern in the field of communicative clusters creation. The patterns provided the minimization of the stress caused by the urban environment to the citizen, affected the citizen's life quality in the urban environment and the quality of

the urban environment itself, and satisfied the citizen's need for the urban life safety. The analysis of the behavioral patterns is an innovative approach in the study of the urban environment ecology.

Key words: urban environment, urban space, social ecology, urban environment ecology, communications, communications. security, behavioral ecology, behavioral patterns.

УДК 1:316.614] «20»

*К.М. Рибакowa,
аспірантка Одеського національного університету
ім. І.І. Мечнікова*

АДАПТИВНІ МОЖЛИВОСТІ ФІЛОСОФІЇ В СОЦІАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

У процесі історичного розвитку людства склалася тенденція до сприймання суспільства як цілісного соціального організму. Різні види діяльності людей, як матеріальні, так і духовні, забезпечують відтворення та розвиток кожного елемента цього організму та зв'язків між ними.

Граничні засади філософії, що, зокрема, представлені світоглядними універсальностями або категоріями, виступають системоутворювальним фактором різноманітних соціальних феноменів. Світоглядні універсальності – це категорії, які акумулюють історично накопичений суспільний досвід. Саме через них людина, усвідомлено чи не усвідомлено, переживає, осмислює та оцінює світ і своє місце в ньому. Філософські категорії допомагають людям структурувати і систематизувати свій особистісний та суспільний досвід. До таких універсальностей належать категорії «людина», «суспільство», «свідомість», «знання», «добро», «істина», «зло», «віра», «надія», «обов'язок», «честь», «гідність», «совість», «свобода», «краса» та інші, що пронизують всі сфери суспільного життя. У своєму взаємозв'язку вони формують цілісний узагальнений образ людського світу.

Виробляючи власні категорії, філософія осмислює всі елементи життя людини, включаючи всі види діяльності в їх багатоманітності та суспільної взаємодії в різних життєвих ситуаціях. Для класичної філософії це особливо виявляється у творенні великих цілісних філософських систем, що мали своїм наміром охопити усю сукупність явищ і повноту буття. Це набуло вира-

ження як у всеохопній діяльності Аристотеля, так і у «Сумах» середньовічних філософів, в ідеалі енциклопедичності доби Просвітництва. Але найбільш показовим прикладом є філософська система Гегеля, що включала в себе філософію природи, філософію історії, філософію політики, філософію права, філософію моралі, філософію мистецтва, філософію релігії, тобто охоплювала весь всесвіт людського життя, культуру в усій її різноманітності. Некласична філософія, яка почалась з критики «великих систем», протягом всієї своєї історії XIX – XX століття, попри свою критичну до метанаративів настанову, що сягає аж критики ідеї суб'єкта, людини, автора, будь-якої цілісності та ієрархічності (від більш класичної критики Ніцше чи екзистенціалізму до деконструкції Дерріда, постмодерністських концепцій Фуко, Ліотара і Дельоза, структуралістської та аналітичної критики) не втрачає своєї базової терапевтичної або адаптивної здатності.

Сучасна філософія по-новому осмислює традиційні феномени життя людини, а також нові його прояви, що породжені сучасним рівнем виробництва, розвиток науки та техніки. Зокрема, це стосується таких феноменів, як глобальні проблеми людства, інформатизація, комп'ютеризація суспільства, глобальні суспільні процеси та їх наслідки. За сучасних умов ще більш актуальним постає осмислення ролі філософії як важливого світоглядного знаряддя, яке сприяє розвитку повноцінної особистості.

А.І. Уйомов про роль філософії відзначав: «Визначення філософії має бути не конкретно-змістовим, а функціональним» [1]. Розглядаючи функціональний бік практичної філософії можна сказати, що вона відіграє, зокрема, й інтегруючу роль у системі становлення сучасної особистості. Із цієї ролі випливають функції, які філософія виконує у суспільстві, як історично, так і в сьогоденні.

До основних функцій філософії у нашій пострадянській традиції зазвичай зараховують такі: світоглядна, гносеологічна,

методологічна, аксіологічна, праксеологічна (хоча у філософських джерелах можна зустріти й інші функції) [2]. Можна критикувати загальний перелік функцій як за певну теоретичну схоластичність, так і за невідрефлектований вплив радянсько-марксистського дискурсу, проте ми візьмемо цей перелік за робочий, не вдаючись у подальші теоретичні філософські дискусії щодо нього.

Філософські знання покликані не лише допомагати людині орієнтуватися в світі, який постійно розвивається і відповідно до цього змінюється, а й слугувати засобом вироблення теоретичної моделі, за якою людина буде здійснювати деякі перетворення, змінюючись відповідно до вимог сучасності. Філософське розуміння практики містить у собі не лише предметну діяльність людей, а й духовні її різновиди – політичну, наукову, естетичну, моральну, релігійну тощо, які в реальному житті невіддільні одна від одної. Філософське знання узагальнює всі види комунікації людей, через категорії засвідчує єдність різноманітних форм їх життєдіяльності, нерозривний зв'язок зі світом. Згадуючи визначення В.І. Шинкарука, філософія є теоретично структурований світогляд.

Виходячи із цього, кожна з функцій філософії відіграє важливу роль у формуванні особистості. Саме через формування ставлення людини до суспільства, культури та самої себе через категоріальне та структуроване відображення навколишнього середовища та забезпечення пристосування до динамічної реальності сучасного світу. На нашу думку, такий робочий перелік згаданих функцій є доцільним доповнити ще однією роллю, яку, безперечно, виконує філософія в реаліях сучасного світу, а саме – *компенсаційною чи компенсаторною*.

Поняття компенсаторної функції історично належало до сфери релігії, особливо у традиції Просвітництва та марксизму, де вона втілюється через втішання, катарсис, медитацію, духовну насолоду, здатність психологічно знімати негативні наслідки

стресових ситуацій та допомагати зберігати внутрішній спокій та душевну рівновагу. Ця здатність релігії виступає як компенсаційно-терапевтична функція, яка за допомогою своїх специфічних знань та властивостей компенсує обмеженість, безсилля, залежність людей від об'єктивних умов існування та сповнює новим змістом сенс життя [2]. Таку інтерпретацію функцій релігії давно піддають критиці, проте, абстрагуючись від марксистського і навіть радянського світобачення, можна визнати, що релігія справді виконує певну психотерапевтичну функцію, а відтак компенсаторну, у значенні психоаналітичного поняття компенсації.

Важливо те, що таку функцію відіграє філософія у формуванні суспільної свідомості ще з античних часів.

Саме за часів Римської імперії I–II ст. вона стала сильнодіючим практичним засобом, перетворилася на цілісний соціальний інститут «турботи про себе» або «культури себе». На це звернув увагу французький філософ Мішель Фуко. Вивчаючи твори Сенеки, Плутарха, Марка Аврелія він виявив нову сферу застосування знань про людину, а саме – приватну, звернену до її індивідуальної долі, душевного стану, особистісного зростання, спокою і безтурботності. Фуко побачив в елліністичній філософії не так «історично певну форму моралізму» і «суб'єктивізму», як перший досвід побудови себе, який безпосереднє стосується внутрішнього світу сучасного індивідуалізованого суб'єкта. Такий суб'єкт зародився саме в Римській імперії, яка зруйнувала і полісну систему, і громадянську солідарність греків. Фуко довів, що щоденники, листи і розмови стоїків I–II ст. узагальнювали значну і ретельно розроблену соціальну практику, представлену, крім філософських трактатів, і різноманітними соціокультурними технологіями, громадськими інститутами і установами. Цю практику, а точніше – сферу відносин між людьми, що складалася навколо неї у греко-римському світі, він і назвав «культурою себе». В її межах потенціал філософсько-антропологічного

знання вперше був використаний виключно в інтересах конкретної людини, для повноцінного розвитку її особистості.

Результатом цього відкриття стало переосмислення Фуко практичних доробок наук про людину. «Оскільки мій проект стосувався знання про суб'єкта, я думав, що техніки панування важливіші за інші, хоча і інші не варто виключати. Однак... я все більше усвідомлював, що в будь-якому суспільстві, яке б воно не було, існує ще один тип технік: техніки, що дозволяють індивідам самотійно чинити певну кількість операцій над своїми тілами, над своїми душами, над своїми думками, над своїми вчинками з метою трансформації себе, перетворення себе і досягнення стану досконалості, щастя, чистоти, надприродної сили і т.д. Назвемо ці техніки техніками або технологіями себе» [3].

Доповнюючи виклад М.Фуко відзначимо таку роль філософії, як психотерапевтичну (від грецьких коренів – «лікування» або «плекання» душі) або компенсаторну (згідно з наведеним визначенням) і згадаємо продовження такої психотерапевтичної функції філософії у християнській філософській та теологічній традиції. Насамперед, це класичний текст Северина Боеція «Розрада філософією» (*De consolatione philosophiae*). Систематизатор християнського філософсько-теологічного доробку Іоанн Дамаскін у VIII ст. у своєму творі «Діалектика» наводить шість визначень філософії, зокрема відзначає, що філософія вчить умінню впорядкувати власне життя. Починаючи з цих авторів, терапевтичний, практичний, компенсаторний вимір філософії розвивається у традиції християнської філософії аж до доби Модерну, коли починається диференціація наук, а відтак диференціюються філософія теоретична і практична, виокремлюється спекулятивна психологія, а згодом і емпірична психологія як окрема наука.

Не вдаючись докладно до історії психології зауважимо, що, черпаючи знання з усіх форм суспільної свідомості, філософія виводить їх на категоріальний рівень.

На нашу думку, компенсаторна функція сучасної філософії має включати в себе такі основні властивості:

1. така, що відволікає, не дає людині концентруватися виключно на внутрішніх руйнівних комплексах переживань, спрямовує її увагу та зусилля на соціальний розвиток та взаємодію;

2. така, що втішає, надаючи розраду при невідповідності суб'єктивного ставлення до навколишнього середовища з об'єктивними фактами реальної дійсності, ніби примиряючи реальне з ідеальним через категоріальне сприймання світу (добро–зло, краса–потворність);

3. сприяння духовній гармонії людини, яка заміщує собою стресові стани та підвищує адаптивну здатність людини до акселерованого світу;

4. перемикання уваги з повсякденних потреб та турбот на збереження та розвиток культурних та суспільних традицій;

5. адаптація та перетворення кожної окремої особистості з метою підвищення якості життя.

Зважаючи на підвищення потоку інформації в сучасному світі та рівень її масової доступності завдяки інтернет-технологіям, не можна не відзначити зміну парадигми у формуванні особистості в результаті цього процесу. Це сприяє підвищенню кількості і поглибленню якості психічних та психологічних проблем у глобальних форматах. Психологічну допомогу як таку ще від початку XX століття надає відносно молода наука, психотерапія, яка постала з медичної практики та психологічної теорії. Від медичної науки вона відокремилася в процесі визначення невідповідності психічного життя людини фізіологічним механізмам. Одним із перших неадекватність фізіологічної методології меті вивчення психіки оприлюднив Вільгельм Вундт. Зміна швидкості реакцій, порогів чуттєвості, опис відчуттів методом інтроспекції дає можливість вивчати лише найнижчі психічні функції, починаючи з відчуттів. В їх основі лежить рефлексаторна, першосигнальна регуляція поведінки, яка специфічна не лише для людини. Свідомість, воля, почуття не могли бути до-

ведені лише фізіологічними дослідженнями. Вундт дійшов висновку, що вищі психічні функції визначаються соціокультурним контекстом і тому мають досліджуватися «описовими» методами антропології, культорології та філософії [4]. Розвиток психічних процесів В.Вундт розглядав в їх соціокультурній зумовленості, а об'єктом аналізу у нього були продукти соціальної діяльності – мова, міфологія, закони, суспільні норми, норми моралі тощо [5]. Ці дискусії та пошуки у психіатрії мають філософський, антропологічний вимір – і безпосередньо пов'язані з критикою панування механіцизму та фізикалізму у психології та філософії першої половини XIX ст. (як приклад – Огюст Конт) та розвитком нових філософських концепцій кінця XIX – початку XX ст. (зокрема герменевтики, екзистенціалізму, інтуїтивізму тощо).

Наблизитися до розуміння психоаналізу можна лише враховуючи теоретичні передумови, вироблені філософією XIX і початку XX століття (базові антропологічні поняття: «життя», «волі», «смерті», «душі», тісно пов'язані з концепціями Шопенгауера, Ніцше, Шелера, Гартмана, Шпенглера, Гайдеггера та ін.).

У психіатрії як ще одній сфері наукового знання про «лікування душі» базовим на сьогоднішній день залишається клініко-біологічний підхід. У полі дослідження багаторівневих ускладнених порушень крім міждисциплінарних підходів, таких, як біохімія, генетика, нейрофізіологія, слід додати також філософську парадигму в двох напрямках. З одного боку, це – філософія науки психіатрії як процес рефлексії над самою наукою, а з іншого – це сама філософія.

На нашу думку, жодна медична спеціальність, з практичної точки зору, не пов'язана так тісно з філософією, як психіатрія. Клінічний збір інформації це, здебільшого, аналіз роздумів, які стосуються актуального буття, онтології пацієнта, структуризація точок зору про пізнання його психічного світу, уявлень про унікальність або універсальність його хвороби, що безперечно

стосується гносеології як філософії пізнання себе та навколишнього світу [6].

Основні діагностичні критерії та лікувальні підходи спираються на те чи інше уявлення про норму, відповідь на фундаментальні філософські питання: що таке «Я», «свідомість», «розум», «мислення», де є межі норми і девіації (принагідно, можна згадати класичну критику поняття норми у Фуко).

Зокрема, патологія у психіатрії – це порушення рівня пізнання та свідомості. У психіатрії однією з головних проблем є порушення функцій у вигляді неадекватного сприймання та неадекватного пізнання навколишньої дійсності, її семантики, або послаблення сили впливу реальності на «Я» людини, або домінування внутрішніх механізмів, передусім несвідомих, над реальною дійсністю, що стає причинами психопатичних розладів. Дослідження локалізації морфологічних ділянок мозку, які виявляються при психічних розладах, доцільно доповнювати філософським аспектом з метою структурного проникнення у функціональну природу порушень пізнання та свідомості

У психотерапії і психіатрії проблема подолання розладів чи то свідомості, чи то особистості вимагає попереднього вивчення філософських засад їх формування. Сьогодні широко використовуються саме філософські тексти для сучасної психотерапії.

Тож, можна стверджувати, що компенсаторна функція здійснюється в сучасному суспільстві, хоча досі не виокремлювалася і не була об'єктом окремого наукового дослідження. Можна сказати, що реалізація компенсаторної функції філософії знаходить своє місце і в сьогоденні окремої людини, і в суспільстві, хоча ця проблема ще не знайшла свого відображення в науково-філософському обігу та потребує подальшого дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

1. Уемов А.И. Системные аспекты философского знания. – Одеса: Негоциант, 2000. – 184 с.
2. Релігієзнавчий словник [за ред. А.Колодного, Б.Лобовика]. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 224 с.
3. Фрейд З. Психопатологія повсякденного життя. – М.: Азбука класика, 2005. – 224 с.
4. Фуко Мішель. Археологія знання. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 326 с.
5. Вундт В. Введение в психологию. – М.: КомКнига, 2007. – 168 с.
6. Самохвалов В.П. Філософія психіатрії // Психиатрия и психофармакотерапия. – 2011. – Т. 15. – № 1. – С. 54.

Рибакова К.М. Адаптивні можливості філософії в соціалізації людини в сучасному світі.

Стаття присвячена синтезу доробку психології, психотерапії та філософських дисциплін, а також осмисленню їхньої теоретичної та практичної взаємодії. Аргументується адаптивна роль філософії у соціалізації людини в сучасному світі. Через світоглядні універсалії або категорії, філософія торкається та у певному сенсі відіграє керівну роль у кожному сегменті життя будь-якої людини, а через конкретну особистість – і в суспільстві загалом. Потенціал філософсько-антропологічного знання використовується включно і в інтересах кожної людини з метою повноцінного розвитку особистості. Викладено погляди на компенсаторну функцію філософії, що досі не виокремлювалася. Визначаються властивості компенсаторної функції через їх роль та практичний вплив на людину. Надано обґрунтування необхідності сучасної психологічної допомоги на основі філософських теоретичних передумов. Терапевтичний вплив філософії на особистість є визнаним ще з античних часів та до сьогодні, але як окрема функція, притаманна розділу філософських знань, ще не була достатньо досліджена в науковому обігу та має потенціал до подальшого розгляду, в чому і полягає актуальність даної статті.

Ключові слова: філософія, функції філософії, адаптація, особистість, психотерапія, психіка.

Rybakova K. Adaptive possibilities of philosophy in the socialization of man in the modern world.

The article is concerned with understanding and synthesis of theoretic and practical cooperation between psychology, psychotherapy and philosophical disciplines. The adaptive role of philosophy in the socialization of person in the modern world is argued. Through philosophical universals or categories, philosophy touches and plays leading role in each segment of the life of a person, but through a particular personality also in society as a whole. The potential of philosophical and anthropological knowledge is used inclusively in the interests of each person for the purpose of full-fledged development of man. The views on the compensatory function of philosophy, which have not been defined yet, are outlined. The properties of the compensatory function are determined through their role and practical effect on a person. The argumentation for the need of modern psychological assistance on the basis of philosophical theoretical preconditions is given. The therapeutic, consoling effect of philosophy on personality has been recognized since ancient times and to the present, but as a specific function inherent to philosophical knowledge, it has not yet been sufficiently investigated in scientific research and has the potential for further consideration, that makes the relevance of this article .

Key words: philosophy, functions of philosophy, personality, adaptation, psychotherapy, psyche.

УДК 316.32:57:613.4:343.326] «20»

Н.В. Ніколаєнко,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії Національного технічного
університету України
«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»

БІОЛОГІЧНА ЗБРОЯ ЯК ЗБРОЯ ТЕРОРУ СУЧАСНОГО СВІТУ

Значне розширення в останні десятиліття діапазону біологічних загроз від різних патогенів є істотним чинником, який загострює питання біобезпеки. У переліку найменш контрольованих і найбільш небезпечних загроз сьогодення переважна більшість експертів називає біотероризм та біологічні війни. Зокрема, йдеться про створення новітніх видів біологічної зброї, оскільки розробки в галузі мікробіології використовуються і в антигуманних цілях. Біотероризм можна визначити як різновид тероризму, що ґрунтується на застосуванні або загрозі застосування патогенних біологічних агентів.

На даний час існуюча послідовність терористичних акцій із застосуванням збудників інфекційних хвороб і бактеріальних токсинів актуалізує проблему біологічної безпеки, яка набула глобального характеру і не залежить від державних кордонів. «Тероризм, як і віруси, – всюди. Тероризм просочився повсюдно, він слідує як тінь за системою панування, завжди готовий вийти з тіні, подібно до подвійного агента. Більше немає демаркаційної лінії, яка дала б можливість його позначити, тероризм знаходиться в самому серці культури, яка з ним бореться, а видимий розрив (і ненависть), який у глобальному плані розділяє експлуатовані і слаборозвинені країни із західним світом, таємно з'єднується із внутрішнім розломом у панівній системі» [2]. Утім, застосування патогенних біологічних агентів навіть у ме-

жах однієї держави здатне призвести до їх швидкого поширення по всьому світу (наприклад таких екзотичних хвороб, як лихоманок Марбург, Ебола або різних паразитарних хвороб).

Усе це зумовило потребу прийняття рішень політичного, економічного та філософського характеру, що включають посилення міжнародного контролю за роботою з особливо небезпечними збудниками, а також розробку конкретних програм протидії біотероризму. Адже людство за сучасних умов змушене існувати, враховуючи нові технологічні можливості, і знаходити компроміс при вирішенні проблем, що виникають. Усі ці питання актуалізують потребу соціально-філософського осмислення.

Біологічну загрозу для людини і суспільства представляють: 1) масові спалахи інфекційних захворювань; 2) природні резервуари патогенних мікроорганізмів; 3) аварії і диверсії на об'єктах, де ведеться робота з патогенними мікроорганізмами; 4) біологічний тероризм; 5) можливість застосування біологічної зброї.

У літературі до небезпечних біологічних факторів, зазвичай, відносять хвороботворні організми будь-якого виду та біологічного типу, і токсичні субстанції (у тому числі мікроорганізми, представники флори, фауни, контаміновані об'єкти живої і неживої природи, екопатогени, епізоотії, епідемії, епіфітотії), які здатні завдати шкоди здоров'ю людини, тварин, рослин, продукції тваринного походження або рослинництва [5, 5].

Мікроби завжди були головним джерелом біологічної небезпеки для людини, позаяк вони представляють собою найрізноманітнішу, а водночас найменш вивчену частину всього живого світу. Так, високопатогенні мікроорганізми вже здавна використовувалися в якості основних об'єктів при створенні засобів ведення воєн і здійсненні терористичних атак. Уже зв'яз стародавніх часів у міжусобних протистояннях були спроби використовувати хвороби для нанесення шкоди противнику, коли у стан ворога підкладали трупи померлих від інфекції людей, тварин або ж предмети, якими користувалися хворі.

Практика застосування патогенних мікроорганізмів в якості засобів ураження стала досить успішною, оскільки інфекційні хвороби постійно забирали величезну кількість людських життів. Відомо, наприклад, що в 1346 р. у Криму за наказом хана Тохтамиша у генуезькій фортеці Каффа в джерела води кидали трупи людей і тварин, які загинули від чуми. Як наслідок, чума була поширена по всій Європі, забравши 10% населення світу. Також відомо, що при колонізації Америки серед індієських племен неодноразово поширювалася віспа. Так, у 1763 р. білі колоністи передавали місцевим аборигенам заражені віспою ковдри, що призвело до смерті тисяч індіанців. Пізніше цим самим методом скористалися і британські солдати для винищення корінного населення Америки. Відтак в Європі з 1733 до 1865 рр. у війнах померло майже 8 млн людей (з яких бойові втрати становили тільки 1,5 млн). Звісно, історія воєн минулого знає й інші подібні приклади [4].

Висока вбивча сила бактерій і вірусів послужила приводом для використання їх в якості біологічної зброї. У 30-х роках ХХ ст., під час війни з Китаєм, японцями були проведені перші роботи з використання бактерій в якості біологічної зброї. Після окупації Маньчжурії японцями в 1933 р. на цій території були створені центри підготовки бактеріологічної війни (найбільш відомим є загін № 731, де вивчалися збудники і проводилися дослідження на людях). А починаючи з 40-х років фундаментальні дослідження проводилися вже в Англії, США, СРСР, в яких здійснювалися програми, які дали змогу зробити біологічну зброю реальністю.

У роки Другої світової війни за розпорядженням англійського прем'єр-міністра Уїнстона Черчилля на острові Грінау проводилися дослідження щодо вражаючої дії штамів сибірської виразки [3, 157]. У розробці військово-біологічних програм у роки «холодної війни» провідними «гравцями» були США і Радянський Союз.

Рано чи пізно створення біологічної зброї і подальша розробка більш ефективних її різновидів мала призвести до втрати контролю над нею.

Із розкриттям механізмів інфекційних процесів, пізнанням епідеміології хвороб використання мікробів як засобу ураження людей набуло ще більш цілеспрямованого характеру. Класифікувати наявну біологічну зброю (БЗ) можна наступним чином:

1. Традиційна біологічна зброя – бактеріологічна (мікробіологічна) або токсини. Усі міжнародні документи, які стосуються заборони БЗ, стосуються саме цієї категорії зброї масового знищення. Традиційну БЗ не можна ігнорувати як застарілу, оскільки вона може бути використана у воєнних конфліктах, а також у диверсійних і терористичних цілях.

2. Генно-модифіковані організми. Це штучно сконструйовані методами генної інженерії патогени, проти яких немає імунітету, ліків і засобів діагностики. Методами генної інженерії можливо посилення дії і традиційної бактеріологічної зброї.

3. Вдосконалені агенти. Такі патогени призначені для вибіркового впливу на окремі тканини і органи (наприклад, на серцево-судинну систему). Є принципова можливість для розробки БЗ, що вражає людей певної раси або етнічної групи. Це пов'язано з тим, що спадковий поліморфізм людини був сформований протягом тривалого процесу еволюції. І індивідуальна чутливість до біологічних факторів, по-різному детермінована у різних етнічних груп, може бути використана для диференційованого ураження.

Перший офіційно зафіксований випадок біологічного тероризму відбувся у 1972 р. у США (штат Орегон). Члени радикальної студентської організації RISE були затримані при спробі розпилення з літака збудників дифтерії, черевного тифу та дизентерії.

Серед головних переваг використання біологічної зброї є, перш за все, доступність, порівняно низька вартість, легкість використання, простота у виготовленні (можливість підпільного

синтезу необхідних для використання кількостей за наявності мінімальної за площею і технічним оснащенням лабораторної бази), зручність у зберіганні і транспортуванні, а також можливість прихованого використання. Сьогодні поза сумнівом є той факт, що вже більше десяти держав світу володіють біологічною зброєю.

Протидія біотероризму в США почалася із середини 90-х років XX ст., коли була видана секретна директива США (1995 р.), в якій передбачалося підвищення готовності країни на випадок здійснення терактів, у тому числі й із застосуванням біологічних засобів. У 2000 р. вийшов друком Національний стратегічний план щодо готовності до дій у випадках біологічного і хімічного тероризму. Зокрема, план передбачає: 1) профілактику; 2) нагляд; 3) діагностику біологічних і хімічних агентів; 4) заходи щодо ліквідації інциденту; 5) систему оповіщення та інформаційного забезпечення. У січні 2002 р. був підписаний Закон про тероризм, а у червні того самого року – Закон про захист здоров'я населення та реагуванні на біотероризм.

Національні плани протидії біотероризму поширені і на території Європи. Відтак, з 2005 р. функціонує Європейський центр з інфекційних захворювань. Європейський центр має на меті координувати науково-дослідні роботи, здійснювати нагляд за інфекційними захворюваннями, проводити професійне навчання і оптимізувати діяльність вже існуючих в Європі великих національних структур (Інститут Пастера (Франція), Каролінський інститут (Швеція), Інститут ім. Р.Коха (Німеччина)).

Найчастіше в якості біологічної зброї розглядаються такі особливо небезпечні інфекції, як сибірська виразка, віспа, чума. При цьому відзначимо, що до початку 80-х років XX ст. ліквідація натуральної віспи і водночас припинення вакцинації проти цієї інфекції призвели до збільшення прошарку людей з високим ризиком інфікування при зустрічі з даним збудником. Тому, в зв'язку з високою ймовірністю використання цього

патогена в якості біологічної зброї, необхідно відновити вакцинацію населення проти цієї хвороби.

У 1972 р. Генеральна асамблея ООН прийняла Конвенцію про заборону розробки, виробництва та застосування біологічної та токсичної зброї. Проте вона не змогла запобігти в деяких країнах з експериментами зі збудниками чуми, сибірської виразки, віспи й т.ін. Відбувається активізація раніше переможених інфекцій (туберкульоз, малярія, поліомієліт, дифтерія) та з'являються нові, на кшталт ВІЛ / СНІД, лихоманки Ебола і Марбурга. Крім цього, існує реальна небезпека навмисного створення генетично модифікованих організмів. Оскільки того самого 1972 р. була відкрита генетична інженерія, за допомогою якої стало можливим створення засобів масового знищення на новій науковій основі – за допомогою молекулярної біології. Генетична інженерія, звісно, може використовуватися для отримання біологічної зброї, проте не можна не погодитися з тим, що «продовження досліджень у цьому напрямку, перш за все, передбачає наявність злої волі, що живиться прагненням до панування, наживи і тому подібним низьким цілям. Ці дії перебувають поза наукою і належать до сфери соціальних відносин... Велика наука є благом у здоровому суспільстві. Якщо воно незріле або збочене, наука може стати небезпечною» [1, 7].

До основних джерел біологічної небезпеки для людини, тварин, рослин і всього навколишнього середовища відносяться патогенні мікроорганізми (збудники інфекційних захворювань). Небезпеку становлять як природні, так і генетично модифіковані патогени. При цьому потрібно враховувати, що деякі патогени можуть бути навмисно створені з диверсійними цілями. Відтак, наразі в США в лабораторних умовах вже відтворений вірус поліомієліту, який був отриманий на основі загальновідомої інформації про структуру вірусного генома. Цей факт свідчить про можливість напрацювання в подальшому складніших патогенів, ніж вірус поліомієліту та становить реальну біологічну небезпеку. Йдеться про відомі інфекційні захворювання, які становлять

групу так званих хвороб, що повертаються. У цю групу включені керовані за допомогою вакцинації інфекції (які активізувалися після деякого періоду епідеміологічного благополуччя), а також інфекції, що виникають на нових територіях.

Водночас, значну біологічну небезпеку для людини становлять нові інфекційні хвороби, які викликаються раніше невідомими людству патогенами. У цьому переліку – віруси, бактерії, найпростіші, а також пріони.

Сьогодні людина отримала можливість створення генних конструкцій, здатних ініціювати порушення обміну речовин і загибель клітин усього організму. Більше того, при сучасному рівні знань цілком реально здійснення генетичного геноциду, тобто можливості знищення за допомогою біологічної зброї цілих народностей, впливаючи на їх специфічні генетичні характеристики.

Біотероризм, який на сьогодні залишається науково не вивченим, може спрацювати тим соціальним детонатором непередбачених змін глобального масштабу, які можуть статися як в окремих країнах, так і в усій світовій геополітичній структурі. Безперечно, суспільство має побоюватися не досягнень науки, а того, як і ким ці досягнення використовуються. Щодо цього, варто згадати слова В.П. Поттера: «єдине, що може врятувати нас від неминучої катастрофи, – це створення мосту між двома культурами: науковою та морально-гуманітарною» [6].

Таким чином, виникнення нових технологічних можливостей для створення біологічної зброї, застосування якої може призвести до штучного скорочення населення планети, зумовлює необхідність розробки спеціальних заходів для гарантування безпеки. Оскільки біологічна зброя – це продукт так званих подвійних технологій, вона не може бути ефективно обмежена винятково за допомогою заходів щодо нерозповсюдження зброї масового ураження. Досягнення науки повинні стати необхідними і для випереджаючого створення відповідної системи безпе-

ки, яка буде адекватною як вже традиційним, так і принципово новим загрозам та викликам.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Баев А.А.* Единство научной и социальной функции биологии // Пути интеграции биологического и социогуманитарного знания. – М., 1984.
2. *Бодрийяр Ж.* Дух терроризма. Войны в заливе не было. – Рипол Классик, 2016. – 224 с.
3. *Воробьев А.А.* Современные проблемы биологической безопасности // Материалы конгресса «Ликвидация и элиминация инфекций». – СПб., 2003.
4. *Смирнов Е.И.* Войны и эпидемии. – М., 1984.
5. *Черкасский Б.Л.* Справочник по особо опасным инфекциям. – М.: Медицина, 1996. – 160 с.
6. *Potter V.P.* Bioethics: the science of survival // Perspectives in biology and medicine. – 1970. – № 14(1).

Ніколаєнко Н.В. Біологічна зброя як зброя терору сучасного світу.

Стаття присвячена найменш контрольованим і найбільш небезпечним загрозам сьогодення, а саме – біотероризму та біологічним війнам. Акцентується увага на тому, що на даний час наявна послідовність терористичних акцій із застосуванням збудників інфекційних хвороб і бактеріальних токсинів актуалізує проблему біологічної безпеки, яка набула глобального характеру і не залежить від державних кордонів.

Відзначається, що розробки в галузі мікробіології використовуються в антигуманних цілях, що є істотним чинником, який загострює питання біобезпеки. Йдеться про створення новітніх видів біологічної зброї. Значну біологічну небезпеку для людини становлять нові інфекційні хвороби, які викликаються раніше невідомими людству патогенами. Зокрема вірусами, бактеріями, а також пріонами.

Наголошується на необхідності прийняття рішень політичного, економічного та філософського характеру, що включають посилення

міжнародного контролю за роботою з особливо небезпечними збудниками, а також розробку конкретних програм протидії біотероризму. Підкреслюється, що на даний час вирішення проблем, пов'язаних з протидією біотероризму, є провідним завданням, яке безпосередньо стосується інтересів забезпечення безпеки не лише окремих країн, а й усієї планети загалом.

Ключові слова: інфекційні хвороби, біологічна зброя, біологічна безпека, біологічні загрози, біотероризм.

Nikolaienko N.V. Biological weapons as weapons of terror of the modern world.

The article is devoted to the least controlled and most dangerous threats of the present, namely, bioterrorism and biological warfare. The attention is paid to the fact that at present the existing sequence of terrorist actions with the use of pathogens of infectious diseases and bacterial toxins actualizes the problem of biological safety, which has become global and does not depend on state borders

It has been observed that developments in the field of microbiology are used for anti-humane purposes, which is a significant factor exacerbating the issue of biosafety. This is about creating the latest types of biological weapons. Significant biological danger to humans are new infectious diseases that are caused by previously unknown pathogens to mankind. In particular, viruses, bacteria, and prions.

It is emphasized that it is necessary to make decisions of a political, economic and philosophical nature, including the strengthening of international control over the work with especially dangerous agents, as well as the development of specific programs to counter bioterrorism. It is emphasized that at present solving problems connected with counteraction to bioterrorism is a leading task that directly affects the interests of ensuring security not only of individual countries, but of the entire planet as a whole.

Key words: infectious diseases, biological weapons, biological safety, biological threats, bioterrorism.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 123.1 Ейнштейн

*А.Е. Дробович,
кандидат філософських наук, доцент кафедри
Національного педагогічного університету
імені М.П. Драгоманова*

КАТЕГОРІЯ «СВОБОДА» У ТВОРЧОСТІ АЛЬБЕРТА ЕЙНШТЕЙНА

Дана публікація є першим із серії запланованих мною коментованих перекладів на українську мову праць Альберта Ейнштейна на філософські, етичні та соціально-політичні теми спеціально для наукового видання «Мультиверсум. Філософський альманах». Кожному такому перекладу передуватиме лаконічний філософський коментар, в якому розкриватиметься соціальний і особистісний контекст тієї чи іншої концепції або думки, висловленої видатним науковцем та мислителем ХХ ст. Ідея циклу перекладів пов'язана із двома причинами:

1) станом на сьогодні, практично немає українських перекладів доволі численної інтелектуальної спадщини доктора Ейнштейна, зокрема його публікацій у різноманітних газетах, журналах і збірниках, які стосувалися проблем розвитку науки, війни та миру, інтелектуальної свободи, перспектив людської цивілізації, пошуку щастя, зв'язку фізики та філософії тощо;

2) дивовижним чином у працях Альберта Ейнштейна, які виходили 60–80 років тому, ми знаходимо надзвичайно багато тем, що близькі нашому часу та прямо корелюють із проблемами сьогодення. Зокрема, Ейнштейн не лише як визначний науковець, а й як небайдужий громадський діяч сміливо міркує про важливість інтелектуальної свободи і свободи суджень, необхід-

ність протистояти тоталітаризму в усіх його проявах, висуває численні аргументи на користь цивілізованого вирішення конфліктів та обґрунтовує цінність миру. Це зумовлює актуальність таких перекладів, адже ми сьогодні живемо у час, коли всі вище згадані проблеми знов постають перед людством і за цих умов не буде зайвим звернутися до слухних узагальнень авторитетних попередників.

Цей перший коментар стосується праці доктора Ейнштейна, яка вийшла друком у 1940 р. у Лондоні і торкнулася теми свободи в науковій творчості – «Свобода та наука».

* * *

У своїй науковій творчості та громадській діяльності доктор Альберт Ейнштейн завжди був апологетом безкомпромісної поваги до свободи. Аналізуючи його біографію та твори, ми можемо констатувати, що він вирізняв три принципових виміри свободи, забезпечення яких є не лише запорукою гідності людини, а й умовою розвитку людства: свобода від упереджень, свобода для творчості та громадянська свобода. Усі вони постали не як продукт кабінетної рефлексії академічного вченого, а були справді «вистражданими» та екзистенційно значущими складовими його розуміння свободи як етичної та соціальної категорії.

Свобода від упереджень – цей перший вимір свободи найбільш повно розкривається у статті «Свобода та наука», переклад якої розміщено у цьому номері альманаху. Однак, до сказаного самим Ейнштейном, у статті потрібно додати, що свобода думки та інтелектуальна незалежність – це найперший усвідомлений ним вимір свободи, концептуалізація та екзистенційне усвідомлення якого припало ще на його студентські роки. Саме під час навчання Альберта Ейнштейна у Цюрихському політехнічному інституті (1896–1900) він назавжди виробив антипатію до бездумного заучування та сліпого підкоренню канонам. Студент Ейнштейн не визнавав авторитетів лише на підставі їх загальноприйнятого статусу і, навіть, отримав славу нонконформіста, яка

заважала йому зробити кар'єру, але допомогла зберегти інтелектуальну незалежність і допитливість. У цьому контексті доречною ілюстрацією є цитата одного з найкращих та найвпливовіших на сьогодні біографів Альберта Ейнштейна – Уолтера Айзексона, в якій ідеться про манеру наукової дискусії молодого генія, яку він проявив буквально одразу після завершення політехніки:

«Самовпевненість Ейнштейна і його презирство до умовностей – якості, які в ньому підтримувала і Марич, – повною мірою в 1901 році проявилися як у його науковій діяльності, так і в особистому житті. Він – безробітний ентузіаст – того року вступив у серію конфліктів з академічними авторитетами. Тон перепалки засвідчує, що Ейнштейн не відчував ніякого страху, задираючи наукових гуру. Навпаки, це, здавалося, його веселило. У розпал суперечок, які він затіяв того року, він заявив Йосту Вінтелеру, що «сліпе поклоніння перед авторитетами – головний ворог істини». Це могло б стати прекрасним кредо, і його варто було б викарбувати на гербі Ейнштейна, якби він захотів його завести» [1, 69].

Тож ми бачимо, що інтелектуальна свобода для Ейнштейна є категорією практичною і фактично забезпечує нормальне розгортання природньої допитливості, властивої людині.

Свобода для творчості – другий вимір свободи стосується, перш за все, соціально-економічних умов життя людини. Ейнштейн, як і багато хто з його сучасників – наприклад, Бертран Рассел у відомому есе «Похвала неробству» [3] – висуває думку про те, що всі досягнення цивілізації мають служити тому, аби полегшити працю людини і у такий спосіб вивільнити її час для творчості та саморозвитку. Ця візія Альберта Ейнштейна мала вплив на формування його політичних переконань і лягла в основу його соціалістичного погляду на політику. Слід відзначити, що рішуча і радикальна позиція Ейнштейна щодо необхідності вивільнення людини для творчості, не останньою чергою, пов'язана з його особистим негативним досвідом. Під час на-

вчання він часто перебував у стані фінансової скрути, однак особливо гостро відчув її після випуску з інституту. З 1900 до 1902 року він не мав постійної роботи, яка дала б йому можливість бодай частково займатися науковими дослідженнями та вирішенням тих проблем фізики, які він уже намітив раніше. За час фінансової скрути він відчув драматизм соціальної несправедливості, коли побутова невлаштованість, буденні клопоти та потреба заробляти бодай мінімальні кошти для існування відбирали у нього можливість займатися наукою, сприяти поступу людства та реалізовувати власний потенціал. Саме цей досвід переживання «розірваності» між справою життя та справами виживання був покладений в основу його розуміння свободи для творчості. Як він сам писатиме в 1934 році: «Мало хто... має можливість цілком присвятити себе науковій роботі протягом хоча б якогось тривалого періоду часу. Навіть якщо молодій людині і вдасться роздобути трохи грошей, то науковими проблемами йому доводиться займатися поспіхом» [2, 188].

Громадянська свобода, на думку Альберта Ейнштейна, є взагалі основоположною для забезпечення гідності людини та виживання цивілізації. Він – як людина, котра зіткнулася із жахіттям нацизму та на собі відчула становлення антисемітизму у передвоєнній Німеччині – зробив справою усього життя проголошення ідей толерантності, рівності та недовіри до ідеології, яка обмежує свободу особистості і проголошує інтереси держави вищими за інтереси окремої людини. Показовим також можна вважати і його досвід роботи в офіційній науковій структурі Німеччини. З 1913 року він був членом Пруської академії наук, що забезпечило йому кращий майновий стан і посилило авторитет у суспільстві, однак відкрило закулісний світ політики. За час роботи в академії він, зокрема, став свідком того, як наука використовувалася державою для досягнення цілей, що розходяться з нормами гуманізму. На окрему увагу заслуговує історія з його приятелем та колегою по академії Фріцом Гавером, кот-

рий першим винайшов та застосував хімічну зброю під час Першої світової війни. Гавер фактично потрапив у полон політичної кон'юнктури та використав науку для масового знищення людей. Цей випадок так вразив доктора Ейнштейна, що він став пацифістом, непримиримим противником усякого диктату ідеологій та впливу політики на наукову творчість. Саме це – вже після переїзду до США – стало ключовим мотивом боротьби Ейнштейна з ядерною програмою та розповсюдженням ядерної зброї. Говорячи про цінність громадянської свободи та уміння самостійно мислити, не пристаючи бездумно на заклики юрби чи пануючої ідеології, він відзначав, що «тільки свободні люди могли стати авторами тих винаходів і творінь духу, які на наших очах визнають цінність життя» [2, 188]. При цьому розвиток громадянської свободи Ейнштейн тісно пов'язував зі свободою слова, забезпеченням миру на планеті та рівнем освіченості громадян.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Айзексон У.* Альберт Эйнштейн: его жизнь и его Вселенная. – М.: АСТ; CORPUS, 2015. – 535 с.
2. *Эйнштейн А.* Наука и цивилизация // Альберт Эйнштейн. Собрание научных трудов. В 4 тт. – М.: Наука, 1967. – Т. 4. – 599 с.
3. *Bertrand Russell.* In Praise of Idleness and Other Essays. – London: George Allen & Unwin, 1935.

Дробович А.Е. Категорія «свобода» у творчості Альберта Ейнштейна.

Матеріал являє собою короткий філософський коментар до першого перекладу на українську мову статті Альберта Ейнштейна «Свобода та наука». Актуальність публікації пов'язана з тим, що категорія «свобода», яку аналізує Ейнштейн, розглядається у світлі тих соціально-філософських проблем, які сьогодні стоять і перед українським суспільством – громадянська відповідальність в умовах війни, здатність

плекати свободу і протистояти пропаганді, використання науки для підвищення якості життя людей та утвердження їх гідності. Мета полягає у ширшому залученні інтелектуальної спадщини Альберта Ейнштейна в український соціально-філософський та етичний дискурс.

Ключові слова: свобода, інтелектуальна незалежність, свобода творчості, громадянська свобода.

Drobovych A. The Notion «Freedom» in Scientific Work of Albert Einstein.

This article presents a brief philosophical review to the first translation of the article «Freedom and Science» by Albert Einstein into Ukrainian. The topicality of this publication is connected with the fact that the notion «freedom» analyzed by Einstein is viewed in terms of those social and philosophical issues Ukrainian society is currently facing – civic responsibility under conditions of war, ability to align with freedom and to withstand propaganda, science for the quality improvement of people's life and assurance their dignity. The aim of this publication is in broader mainstreaming of Albert Einstein's intellectual legacy into Ukrainian social, philosophical and ethical discourse.

Key words: freedom, intellectual independence, artistic freedom, civic freedom.

Альберт Ейнштейн

СВОБОДА ТА НАУКА¹

I

На перший погляд здається, що свобода та наука не надто пов'язані між собою. У будь-якому разі, свобода може добре собі існувати і без науки, принаймні тією мірою, якою може жити без науки людина з її вродженою допитливістю та прагненням пізнавати. Але що ж тоді являє собою наука без свободи?

Людина науки потребує внутрішньої свободи, вона має прагнути звільнити себе від упереджень та бути постійно готовою заново переглядати достовірність суджень з огляду на появу нових фактів, хоч би якими авторитетними були вже усталені та загальноприйняті погляди. Інтелектуальна незалежність – це найперша неодмінна властивість наукової допитливості. Але політична свобода є також надзвичайно важливою для роботи науковця. Він повинен промовляти те, що вважає правдою, при цьому не відчувати загрози своєму життю чи добробуту. Очевидно, що це стосується історичних досліджень, але також є життєво важливою передумовою будь-якої наукової діяльності, хоч би якою віддаленою від політики вона здавалась. Якщо деякі книги заборонені і стають недоступними, оскільки політична орієнтація чи національність їх автора неприйнятна уряду, як це часто-густо буває в наші дні, то дослідник не може знайти достатньо підстав, на які він міг би опиратися. А як може вистояти будівля, якщо у неї немає надійного фундаменту?

Само собою зрозуміло, що абсолютна свобода – це ідеал, який неможливо реалізувати у нашому суспільному та політичному житті. Але всі люди доброї волі повинні прагнути до того, аби сприяти людству в якомога більш повному втіленні цього ідеалу.

¹Переклад з англійської А.Е. Дробовича та І.В. Дробович за виданням *Albert Einstein Freedom and Science // Freedom. Its Meaning. Edited by Ruth Nanda Anshen. – London: George Allen & Unwin. 1940.*

II

Я знаю, наскільки безнадійною справою є дебати про фундаментальні оціночні судження. Наприклад, якщо хто-небудь вважає достойною метою повне знищення людської раси на землі, то подібну точку зору неможливо спростувати виключно на раціональних підставах. Але якщо порозумітися щодо цілей та цінностей, то можна навести раціональні аргументи про способи розв'язання глобальних задач. Отож, визначимо дві цілі, з якими очевидно погодяться майже всі, хто прочитає ці рядки.

1. Блага, які служать для підтримання життя і здоров'я всіх людей, повинні вироблятися з найменш можливими для всіх затратами праці.

2. Задоволення фізичних потреб, беззаперечно, є необхідною передумовою успішного існування, однак самого по собі його недостатньо. Для того, щоб бути задоволеним, людина повинна також мати можливість розвивати свої інтелектуальні та творчі здібності відповідно до своїх особистих нахилів та здібностей.

Перша із цих двох цілей вимагає розвитку усіх знань про закони природи і про суспільні процеси, тобто підтримки всіх наукових прагнень. Адже наукові прагнення являють собою природне ціле, частини якого взаємно підтримують один одного у той спосіб, який, напевно, ніхто не може передбачити. Прогрес науки пов'язаний із можливістю необмеженого обміну усіма результатами та висновками – свободу думки та навчання в усіх сферах знання. Під свободою я розумію такі соціальні умови, коли висловлювання думок та переконань щодо загальних чи окремих питань науки і пізнання не є небезпечними або не загрожує серйозною шкодою тому, хто їх висловлює. Ця свобода спілкування необхідна для розвитку та розширення наукового пізнання і має велике практичне значення. Перш за все, її необхідно гарантувати законом. Але самі лише закони не можуть забезпечити свободу висловлювань. Для того, щоб кожна людина могла висловлювати свої переконання безкарно, в суспільстві повинен панувати дух толерантності. Поді-

бного ідеалу зовнішньої свободи ніколи не вдається досягти повністю, але до нього слід нестримно прагнути, заходячи якомога далі в розвитку творчого мислення, наукової та філософської думки.

Для досягнення другої цілі – щодо найширшого духовного розвитку кожної людини – потрібна зовнішня свобода іншого виду. Людина не повинна стільки працювати на задоволення своїх базових життєвих потреб. Потрібно, щоб у неї залишалися час і сили для особистого розвитку. Без такої зовнішньої свободи другого виду, свобода висловлювань буде для людини байдужою, адже на неї просто не буде часу і сил. Найкращим рішенням для забезпечення свободи цього типу та розумного розподілу праці є найширше використання передових технологій.

Розвиток науки і творча діяльність духу, в цілому, вимагають ще одного виду свободи, який можна охарактеризувати як внутрішню свободу. Це – свобода духу, що полягає у незалежності суджень та відсутності обмежень, які накладаються авторитарними та соціальними упередженнями, а також шаблонними установками та звичками. Така внутрішня свобода – це рідкісний дар природи і дуже достойна ціль для особистості. Та все ж, суспільство може багато в чому посприяти досягненню цієї внутрішньої свободи, хоча б тим, що не буде заважати її розвитку. Школа, наприклад, може часом втручатися у розвиток внутрішньої свободи через авторитарний вплив, таким чином, накладаючи на молодь зайвий духовний тягар. Однак точно так само школа може сприяти розвитку внутрішньої свободи, заохочувати незалежність суджень. Можливість духовного розвитку та вдосконалення, а відповідно і можливість покращення життя людини, з'являється лише за умови, якщо зовнішня та внутрішня свобода постійно та свідомо підтримуються.

УДК: 1(091)111.84

Г.І. Савонова,
кандидат філософських наук,
старший викладач Луганського обласного інституту
післядипломної педагогічної освіти

ОНТОЛОГІЯ ДОБРА І ЗЛА В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ М.БУБЕРА: ПОШУК ДІАЛОГУ МІЖ БОГОМ І ЛЮДИНОЮ

Поняття добро і зло як моральні та релігійні імперативи постійно перебувають у центрі уваги філософів. За різних історичних часів та на різних географічних площинах людство по-різному пояснювало їх сутність та причини виникнення, змінювався підхід до відповідальності людини щодо її вчинків. Із розвитком цивілізацій самі поняття доповнювалися визначеннями, а дітей навчали, спираючись на розуміння того, що є добрим, а що поганим. М.Бубер підмітив цю тенденцію розвитку образів добра і зла в соціумі саме через спілкування та висвітив новий підхід у проблемі онтології добра і зла, а саме – діалоговий принцип побудови світу. Деякі дослідники вважають його філософію дещо «наївною», «дитячою», інші вбачають у цьому нові соціально-педагогічні технології, але й ті й інші не заперечують той внесок, який зробив М.Бубер у розвиток сучасної філософської антропології.

Із філософською спадщиною М.Бубера вітчизняні дослідники мали змогу ознайомитися тільки з розпадом Радянського Союзу. На жаль, для багатьох дослідників його ім'я було затьмарено іншими відомими представниками філософії екзистенціалістів – М.Гайдеггером, Ж.-П. Сартром, А.Камю, К.Ясперсом, Г.Марселя та ін. Саме тому філософське вчення М.Бубера й досить залишається мало вивченим на теренах пострадянських кра-

їн. До того ж, наразі, не всі твори філософа були перекладені на російську мову, а тим паче на українську. Тим не менш, можна назвати прізвища тих дослідників, хто звертався до філософської спадщини М.Бубера як частково заради дослідження певного категорійного імперативу чи явища – П.С. Гуревич, А.П. Огурцов, Л.І. Василенко, так і тих, хто в цілому опікувався дослідженням філософії М.Бубера – Т.П. Ліфінцева, Р.В. Костенко, А.В. Ахутін.

Співвідношення діалогу та розмаїття уявлень про об'єктивність буття – головна тема філософії М.Бубера. Саме до неї звертається більшість дослідників. Так, А.В. Ахутін, розглядаючи парність слів у філософії М.Бубера, проводить паралель між Біблійними історіями творення світу та поділом цілісного виміру «Ти» на вимір «Я – Ти», «Я – Воно». Більш детально питання метафізики буття у філософії М.Бубера розглядає Т.П. Ліфінцева. Дослідниця співвідносить філософське вчення М.Бубера з іншими екзистенціалістами, а особливо з М.Гайдеггером, для якого лінгвістичні особливості людської мови також мали велике значення в питанні структури буття та рівнів можливості його визначення людиною. Г.С. Померанець цікавиться особистим досвідом спілкування філософа з релігійними людьми чи представниками церкви, та прагне в цьому віднайти основу його філософсько-релігійного вчення.

Отже, метою статті є визначення специфіки онтології добра і зла та концепції діалогу в християнсько-іудейській філософії М.Бубера. Виходячи із зазначеного базовими завданнями дослідження є: 1) розкриття діалогової структури світу з точки зору М.Бубера; 2) встановлення ролі віри у спілкуванні людини та Бога на моральних засадах; 3) створення моделі онтології світу з урахуванням діалогової концепції філософії М.Бубера.

Уявлення про двоякість світу виникає ще на зорі людського існування, коли людина починала відокремлювати світ живих від світу духів, світ богів – від світу людей, світ природи – від світу неживої матерії. Поступово дуалізм стає головною особли-

вістю людської екзистенції, мірою мислення, і вже не виникає сумнівів у дуалізмі всього, що існує та навіть того, що є неіснуючим у бутті. М.Бубер у творі «Я і Ти» відзначає: «Світ дуалістичний для людини в силу дуалістичності його співвіднесення з ним» [7, 24]. Постає питання, в чому проявляється цей дуалізм. Якщо, наприклад, Платон поділяв світ на світ реальний і світ ідей, Августин Аврелій – на град земний та град небесний, А.Шопенгауер – на світ, який уявляємо та світ, який волиємо, то у М.Бубера дуалізм світу спирається на парність слів, що є наслідком діалогу.

У філософському словнику ми знаходимо таке розуміння діалогу. «Діалог – це філософський термін, який використовується в сучасних онтологічних теоріях комунікації для визначення особливого рівня комунікативного процесу, на якому відбувається злиття особистостей учасників комунікації» [10, 244]. Тобто діалог – це процес, але процес завжди є кінцевим результатом чогось важливого: потреби, свободи, духовної наснаги тощо. А отже, онтологія буття не може полягати в його кінцевості, і М.Бубер це розумів. В екзистенціальній філософії М.Бубера буття являє собою діалог, а парність слів є яскравим проявом поліфонічності дуалізму буття.

А.В. Ахутін вбачає в парності слів М.Бубера онтологію буття. «За Бубером, «Я – Ти» і містить власне первісне відношення, єдине першослово, яке слід припустити на початку (в початку). «На початку було слово». Це дивне першослово: Я – Ти. Це першовідношення. Першовідношення є відношення спілкування. На початку є (було, буде) спілкування. Усе інше підзвітне цьому початку. Усе інше – модуси, метаморфози, забуття цього первоначалу, градуси охолодження первісного спілкування» [1, 611].

Відомий дослідник праць екзистенціалістів Г.С. Померанц зазначив, що структура діалогу М.Бубера спирається на поняття «мати» та «бути» [9]. Поняття «мати», властиве діалогу Я –

Воно, є проявом фізичного відношення людини до світу, тобто відношення на засадах користування навколишніми речами задля власних потреб. Поняття «бути», властиве діалогу Я – Ти, є проявом духовного стану людини, фактично проявом його цілісного існування в бутті. Для людини більш важливим є будування власної екзистенції в синтезі мовчазного діалогу «Я – Ти», тобто в трансценденції здійснення комунікації без поглиблення в неї, можливість спілкуватися мовчки, повернувшись спинами один до одного. Бо тільки так здійснюється справжній діалог. Проте людина частіше занурена в ситуацію дистанції діалогу «Я – Воно». Такий діалог відтягує людину від діалогу «Я – Ти», де обидва учасники вступають до спілкування як рівні, вільні, здатні пізнавати сторони.

Цікавим є та супротивність, що виникає у принципі діалогової структури побудови світу. Адже конструкція діалогу відразу вимагає від екзистенції буття людини визнання поліфонічної побудови світу на принципах дуалізму, де існують крайні протилежності, між якими відбувається існування людини, і сама людина роздвоюється в діалогових стосунках зі світом, як світом – Ти та світом – Воно, буттям, що є відразу ворожим людині, й буттям, що є союзником людини. У цьому роздвоєнні відбуваються крайнощі добра і зла, любові та ненависті, щастя та горя тощо. При чому ці категорії, якими звикла користуватися людина, отримують власне монофонічне буття. Тобто в царстві добра немає зла, в царстві Бога немає диявола, в царстві віри немає безвір'я. Поєднання цих царств відбувається в людині, як ті плоди дерева пізнання добра і зла, що змішалися тільки тоді, коли людина їх скуштувала.

Водночас діалогова структура світу, сформована М.Бубером, вказує на цільність буття. Цю цільність підкреслює перша частина діалогу – частина Я. «Немає Я самого по собі, є тільки Я основного слова Я – Ти та Я основного слова Я – Воно. Коли людина каже Я, вона має на увазі одне із них. Я, яке вона має на увазі, присутнє, коли вона говорить Я» [7, 24–25]. Поняття

Я еквівалентне поняттю особистого буття. Буття не може бути частковим, адже не можна наполовину існувати, наполовину не існувати. Згідно з філософією М.Бубера, неправильне розуміння цілісності буття призводить до неправильного пошуку онтології буття. Відокремлення поняття «мати» від поняття «буття» призводить до намагань віднайти онтологію частини цілого за межами цілого. Так, визначаючи Бога онтологією добра, мислителі століттями намагаються відмежувати Бога від зла і спотикаються на тому, що теодицея неможлива за апіорного твердження Бога як Творця буття, адже в цьому бутті існує зло як самостійна екзистенція та як дія оцінювання в діалоговому світі людини. Фактично, виникає потреба або визнати Бога винним у створенні зла, а це призводить до іншого – пошуку в злі божественного духу, або відмовити Богові у творінні світу, тоді постає питання – який же Він тоді Бог. М.Бубер як раз не бачить проблеми в ситуації визнання божественної онтології і добра, і зла. Інше питання, хто розвів ці поняття в різні боки. Пошуки відповіді філософ пропонує шукати в Торі та відновленні втраченого діалогу людини з Богом.

М.Бубер виокремлює три різновиду діалогу: дійсний, технічний та монолог. Дійсний діалог – це діалог спостереження, визнання існування іншого в бутті. Дійсний діалог як діалог візуалізації базується на мовних правилах та відбувається в часово-просторовій площині. До форми дійсного діалогу людина прибігає найчастіше, використовуючи його в повсякденному житті. Дійсний діалог – це ілюзія людської спільноти, єдності усіх, перевтілення усіх «Воно» в «Ти», часто він виступає видомістю втечі від самотності, несприйняття іншими.

Технічний діалог можна було б ще назвати діалогом офіційного мовлення. Цей діалог, не здатний захистити людину від самотності, намагається, розробляючи правила спілкування, зменшити конфліктність непорозумінь між людьми та абстрагуватися від суб'єктивних умовиводів, надати усьому, що відбува-

ється, об'єктивне розуміння та визнання права на існування без заперечності права іншого. Технічний діалог фактично є основою взаємовідносин людей у призмі техніки та комп'ютеризації людського життя, базою віртуальної культури. Але не технічний, не дійсний діалог не в змозі дати людині те, що вона справді потребує – повне розуміння іншим, яке не потребуватиме виправдань, та й взагалі спілкування. Найвищим рівнем діалогу М.Бубер вважатиме монолог, тобто сумісне мовчання. «Діалогічне існування знаходить навіть у крайній самотності глибинне передчуття взаємності, що дає йому сили; монологічне – навіть у ніжному спілкуванні не виходить за межі своєї самості» [4, 142]. Умовою для істинного діалогу є усвідомлення інакшості Іншого. Філософ вважає, що це відчуття доступне кожному, коли «Ти» залишається «Ти», а не перевтілюється на «Воно». Цей діалог – це діалог відношень, світ зустрічі людини з іншою екзистенцією, це буття між «Я» і «Ти». У цьому діалозі головним буде «Ти», а не «Я», бо щоразу, коли Я передує, «Ти» щезає, залишаючи тільки «Воно».

М.Бубер виокремлює три сфери, в межах яких будується діалог. Перша: життя з природою, де відношення коливаються до мови. Друга: життя з людьми, де відношення візуальні та оформлені в межах мови, навіть мови із власним «Я» від імені мого уявлення про «Ти». На цьому рівні людина може давати власне і розуміти інше «Ти». І третя сфера: життя з духовними істотами після мови. Такі відношення не явні, вони покриті таємницею монологічного спілкування, вони не мають мови, але породжують її, відбиваючись у молитвах та обрядах.

Цікавим є те, що М.Бубер вважає діалог первинним, а усвідомлення своєї екзистенції вторинним, породженим із діалогу. Діалог породжує уособлення, а потім змінюється під його впливом. Людина не в змозі впливати на ці зміни, утримувати біля себе «Ти», як не в змозі постійно перебувати в теперішньому, що є лише коротка миттєвість відчуття свободи. Саме в теперіш-

ньому щезає вічність, але завжди є той монолог, який повертає її до людини – вічний діалог з Богом.

Своє відношення до Бога М.Бубер стисло виразив такими речами: «Якщо віра в Бога означає здатність говорити про Нього в третьому лиці, то я не вірю в Бога. Якщо віра в Бога означає здатність говорити з Ним, то я вірю в Бога» [3, 302]. Таким чином, філософ чітко підкреслив позицію віри стосовно Бога, а не позицію міркування про нього. Людині немає потреби шукати Бога, аналізувати його, розмірковувати про нього. У міркуванні про Бога з'являється багато питань, на які людина не в змозі дати відповіді, й тоді вона сама починає підточувати свою віру, втрачати Бога як «Ти».

Одкровення М.Бубер розуміє як покликання та покладання місії на людину. Одкровення – це не просто книга, а реальна зміна, що виникає в людині завдяки подіям, зустрічам. Коли людина зустрічає «Ти», вона починає розуміти своє покликання. Зустріч з Богом – найбільше бажання людини. Коли це відбувається, людина починає розуміти свою місію, питання про сенс життя знімається. Яскравим прикладом такої зустрічі є клінічна смерть людини, короткочасна смерть, що є станом виходу людини із буття та потрапляння в небуття зустрічі з Богом – Ти.

Серйозне значення отримує діалог у тому випадку, коли людина шукає Бога. Бог може бути присутнім у людському діалозі й тим самим бути свідком для людей про істину цього діалогу. У Біблії Святий Дух свідчить відносини Батька і Сина. Це справжній діалог любові, тому що Батько відкриває Свою любов до Сина, який відповідає такою самою любов'ю. Любов Отця і Сина може розкритися для того, хто шукає Бога і вірує в Христа. Справжність діалогу між Батьком і Сином стає очевидним для людини, що вірить, оскільки Святий Дух свідчить йому відносини Батька і Сина. Хоча природа людини є іншою щодо божественної природи, тим не менше, людина може стати учасником діалогу божественної любові, істинність якого йому відкриває

Святий Дух. Ця форма діалогу доступна людям через віру. Саме завдяки вірі людина розуміє істинність діалогу Я – Ти, наближає свою природу до природи Бога.

Віра посідає особливе місце у філософії М.Бубера. Без віри неможливим стає діалог із Богом, адже коли людина не вірить, вона починає міркувати про Бога. Привносячи віру у свою філософію як головний компонент діалогу буття, філософ-екзистенціаліст порушує гостре питання віри та безвір'я в житті людини. Якщо розкласти це питання вчення М.Бубера на складові, то можна відокремити низку компонентів. Першим компонентом філософії віри буде її співвідношення із безвір'ям, другим – сама площина віри в діалозі людини та Бога, третім – значення віри в онтології добра та зла.

У своєму творі М.Бубер відокремлює два різновиду віри: віра як довіра, та віра як бездоказове переконання в істинності чогось. У такому поділі віри можна побачити суб'єкт-об'єктне відношення до наявного буття та небуття. Людина може довіряти тому, кого знає, тобто тому, хто входить в коло існування людини в цьому бутті. Але визнання тільки одного буття людині недостатньо, і тому виникає інша віра – віра в істинність того, що існує небуття, того, що може бути за межею пізнання добра та зла людиною. «Ставлення довіри засноване на стані дотику: зіткнення моєї цілісності з тим, до чого я відчуваю довіру. Ставлення визнання ґрунтується на акті прийняття: моя особистісна цілісність приймає те, що я визнаю істинним» [3, 303].

Протилежністю віри у філософії М.Бубера буде недовіра, яка проявляється у відштовхуванні когось за межі кола спілкування, будування діалогу з оточенням на рівні «Я – Воно». Недовіра заважає людині будувати діалог «Я – Ти» і часто-густо є причиною суб'єктивного судження у питаннях моралі. Недовіра штовхає людину на творення зла, адже злий намір не буде виникати до того, кому людина має довіряти.

Протилежністю віри як віри в істинність стає безвір'я. І звісно, що безвір'я стосується того, що виходить за межі знання

людиною про буття. Не йдеться обов'язково про заперечення існування чогось іншого, крім зримого буття, йдеться про заперечення існування буття в небутті. Якщо атеїст каже про невіру в Бога, то здебільшого він не вірить не в Бога, а не вірить в Бога як істину. Бо довести, що Бог не є істина, атеїст не може, то він заперечує власне екзистенцію Бога, або вимагає доказів буття Бога. М.Бубер звертає увагу на те, що вся історія християнства побудована на постійному намаганні довести існування Бога як єдиної точки опору як сенсу буття, так і взагалі інобуття. Інобуття в християнстві тісно пов'язане з Богом, заперечення останнього веде до руйнації визнання першого, а все разом ставить під сумнів сенс життя людини й тим паче робить безглуздими вчинки людини у призмі добра та зла.

Віра у філософії М.Бубера є дещо більшою, ніж просто визнанням існування Бога низкою релігійних фанатиків. Віра для М.Бубера – це площина виміру спілкування людини з Богом. Тільки людина, що істино вірить, здатна вести діалог с Богом – Ти, тоді як релігійний фанатик буде стояти на позиції віри в Бога – Творця, Бога – Воно, а атеїст заперечувати Бога і визнавати тільки Творця, Воно, Вселенський розум – тобто поняття буття, що легко руйнуються.

М.Бубер вважає, що істина віри в Бога полягає в поєднанні довіри та віри бездоказовості в єдину божественну віру. Християне постійно займаються теодицею та доказом існування Бога, вони навіть поклали цей обов'язок на науки, але при цьому вони не відчують тієї необґрунтованої довіри до Бога, яку мають юдеї. Ранні юдеї довіряли Богу, ввели його в коло свого близького спілкування, але дуже часто відмовлялися від нього, їх охоплювало безвір'я (в Талмуді та Ветхому Заповіті Бог постійно спілкується із пророками, в Новому Заповіті він проголошує волю з неба стосовно Ісуса Христа, але не спілкується навіть з ним). М.Бубер чітко розділяє розуміння віри в християн, та віри в юдеїв. Філософ, досліджуючи тексти Нового Заповіту звертає

увагу на протистояння віри та безвір'я як протистояння світла та темряви, добра та зла в християнському світі. «Найбільш глибокий і проникливий тлумачення цих слів, відоме мені, вказує, що у розв'язанні питання про вибір віри або невіри виявляється, якою насправді людина є і якою вона завжди була, але виявляється це таким чином, що рішення приймається тільки зараз і тим відбувається великий поділ між світлом і темрявою» [3, 315]. Юдеї не ототожнюють віру з дуалізмом добра та зла, цю особливість віри М.Бубер підмічає в християнській релігії, хоча покарання за безвір'я властиво обом релігіям.

Пояснюючи мету створення трактату «Образи добра і зла» М.Бубер зазначав: «Людина знає про хаос і створення в космогонічному міфі, і вона безпосередньо відчуває, що хаос і створення відбуваються і в ньому, але вона не бачить їх разом, вона слухає міф про Люцифера і не помічає його у власному житті. Їй необхідний міст» [5, 164]. Цікавим є те, що шукаючи онтологію добра і зла, М.Бубер знаходить її відразу в бутті та небутті. У бутті добро і зло проявляються в макросвіті, тобто світі, яким його уявляє людина, та мікросвіті, яким є сама людина. І тут філософія М.Бубера наближається до кордоцентризму Г.Сковороди. Провівши компаративний аналіз, І.Бергуляк доходить висновку: «Отже, вся філософська система як Григорія Сковороди, так і Мартина Бубера у своєму внутрішньому єстві пронизана антитезами видимого і невидимого світів, що постають у найрізноманітніших ракурсах» [2, 163].

Намагаючись з'ясувати онтологію добра і зла та причетності до їх появи людини, філософ звертається до біблійних сцен появи світу та гріхопадіння. Він обирає біблійську розповідь про порушення божественної заборони Адамом і Євою. М.Бубер говорить про те, що в ній ще не йдеться про становлення людини на шлях зла. Порушення ж заборони Творця, на думку мислителя, означає пізнання світу в його протиставленні, суперечливості. Але якщо «Бог, що стоїть над будь-якою протилежністю, – як зазначає М.Бубер, – оперує з покладеними їм протилежностями

добра і зла» [5, 167–168], то «оперування протилежностями не дано тому, хто, попри його подобу Бога, бере участь тільки в створеному, а не у творенні» [5, 168]. Добро і зло існували ще до появи людини, але вони не могли проростати в буття без допомоги того, хто до нього належить. Фактично добро і зло вітали безтілесними ідеями, доки людина не спробувала пізнати їх для управління ними, адже, згідно з Біблією, людина отримала свободу керувати усім, що створив Бог, крім добра і зла, різниці між якими не існувало до процесу пізнання. Але коли людина встала на шлях пізнання, то зло відокремилося від добра (хоча до цього моменту проростали разом на одному дереві) і заволоділо людиною. «Пізнання» людини, яка скуштувала плоди забороненого дерева, безперечно, відрізняється від божественного, тому що людина «пізнає протиставлення тільки перебуваючи в ньому» [5, 168]; тобто через Зло, де він опинився, чи не послухавши Бога, розуміє колишнє своє становище як добро. Отримавши від Бога силу творення, людина почала творити відокремлене добро та відокремлене зло, розуміючи різницю в них тільки після творення. Каїн вбиває Авеля, як вважає М.Бубер, не розуміючи цього акту додійства як прояв зла, оцінка дії відбувається після процесу, а разом приходить й покарання. Саме від цього хотів вберегти Бог людину, попередивши щодо плодів дерева пізнання, а після спокуси змієм також заради світу вигнав людей з раю в смертне життя, бо тільки так можна було захистити їх від самих себе.

Християнських теологів століттями мучить питання відношення Бога до появи зла. Християнська доктрина заперечує вину Бога в появі зла, але не може відкинути той факт, що зло з'являється ще в Едемі, де змії спокушає Єву плодами з дерева пізнання добра і зла. Виникає логічне питання: або Бог-Творець творить не лише, те, що є добрим, як це підкреслюється в Біблії [Бут 1: 1–31], а й те, що є недобрим, тобто злим. У такому разі відповідальність за виникнення зла падає на Бога. Якщо ж запе-

речувати вину Бога у створенні зла, то тоді під сумнів попадає інша християнська доктрина про божественну всемогутність. Бо інакше треба визнати обмеженість божественних можливостей щодо створення зла. Якщо Бог не є творцем зла, повинен бути той, хто його сотворив, цю провину можна перекласти на людину, але тільки частково, як дію через незнання, чи дію через спокусу. Частково цю провину можна покласти на демона (хоча він згадується тільки в Новому Заповіті). Але навіть якщо припустити, що демон є творцем зла, з'являється відразу два питання: хто сотворив демона і з чого демон творить зло. Повинна існувати ідея зла, з якої проростає зло як намір та як дія. Або ідея добра та зла виникають раніше Бога чи разом з Богом як рівні йому. І все, що Бог творить, він творить з ідей, що виникли до нього або разом з ним, а це вже обмеженість могутності Бога, або Бог принаймні є творцем ідей як ідей добра, так і ідей зла, але, на відмінну від людини та демона, що спокусилися творити зло, за власною волею обмежив свою свободу тільки процесом творіння із добра. Хоча навіть у такому разі божественній сутності повинні бути властиві й добро, й зло. «Панентеїстичний світогляд хасидизму долає розрив між Богом і світом, між злом і добром: в кожній речі представлений Бог, зло є нижня сходинка добра» [8, 304].

У християнській дилемі теодицеї М.Бубер вбачає етико-містичну проблему дискурсу Бога і людини. Для прадавніх євреїв, що вірили в Бога, а не розмірковували про нього, не стояло питання його виправдання перед людьми. Добро і зло були частинами божественної екзистенції. Бог для давніх євреїв не був як для християн взірцем абсолютного добра, він жорстоко карає, вимагає покори, але водночас захищає, допомагає, обдаровує благами. Жодна його дія не розглядалась як добра чи зла. «Колишню систему сфер змінив образ протиборчих сил – незалежних і взаємноворожих царств Світла і Темряви. Ми знайдемо їх у всіх системах гносісу – широко розповсюдженого і багатопланового духовного руху, яке захопило розгублених спадкоємців ве-

ликих культур Стародавнього Сходу й античності, скинуло божество та знецінило творіння» [6, 242].

Стосунки Бога й світу в теології М.Бубера можна назвати за властивими особливостями панентеїзмом («світ у Бозі»). Однак світ не відкидали при осягненні Бога. Бога можна осягнути тільки через світ, за допомогою світу. У діалоговій побудові світу, на думку М.Бубера, Бог за своїм єством не може стати Воно, Його не можна об'єктивно зрозуміти або пізнати дослідним шляхом. Із цього випливає, що Бог не є об'єктом доказу, а може бути тільки співрозмовником. Оцінювання дій Бога в призмі добра і зла, аналіз його якостей сприяв об'єктивному відношенню до Бога людиною. Як співрозмовник Бог щезає і в Новому Заповіті вже не розмовляє з людиною. Однак усі його діяння християнин намагається підрівняти до власних уявлень про добро, і коли світ змінюється, а разом з ним змінюються моральні уявлення людини постає проблема теодицеї та перерозуміння дій Бога з точки зору добра. Уявлення про Бога змінюється у людей, і в цих уявленнях божественне світло постійно переломлюється, змінюючи свій напрям, розпадаючись на світлові кольори. Ці кольори осягають різні релігійні судження, а людина починає визнавати частку розваленого світла за цільне світло.

Таким чином М.Бубер, спираючись на традиції хасизму, тексти Тори, християнські уявлення, формує модель добра і зла як первинні ідеї можливостей, що були створенні Богом ще на початку світу, а головною проблемою сучасної людини вважає не її гріховність з вини Адама та Єви, а втрату діалогу спілкування з Богом на принципі віри.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ахутин А.В. Поворотные времена. – СПб.: Наука, 2005. – 743 с.
2. Бергуляк І. Подвійність світів у філософії Григорія Сковороди і Мартіна Бубера // Університетські наукові записки: Серія «Філософія». – 2012. – Вип. 10. – С. 154–164.
3. Бубер М. Два образа веры. – М.: АСТ, 1999. – 592 с.
4. Бубер М. Диалог // Два образа веры. – М.: АСТ, 1999. – С. 122–161.
5. Бубер М. Образы добра и зла // Два образа веры. – М.: АСТ, 1999. – С. 162–201.
6. Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. – М.: АСТ, 1999. – С. 202–300.
7. Бубер М. Я и Ты // Два образа веры. – М.: АСТ, 1999. – С. 24–121.
8. Огурцов А.П., Платонов В.В. Экзистенциально-диалогическая традиция: М.Бубер // Образцы образования. Западная философия образования. XX век. – СПб.: РХГИ, 2004. – С. 285–318.
9. Померанц Г.С. Встречи с Бубером // Два образа веры. – М.: АСТ, 1999. – С. 5–23.
10. Современный философский словарь // Под ред. В.Е.Кемерова; 2-е изд, испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: ПАНПРИНТ, 1998. – 1064 с.

Савонова Г.І. Онтологія добра і зла в контексті філософії М.Бубера: пошук діалогу між богом і людиною.

У статті піднімається та досліджується питання визначення онтології добра і зла в філософії М.Бубера. Пошук онтології добрі зла пропускається через три базові складові філософії М.Бубера: діалогове вимірювання стосунків людини з позиції «Я – Ти», «Я – Воно»; християно-юдейської специфіки визначення сутності Бога щодо появи зла в світі; розкриття сенсі віри в житті людини та спілкуванні з Богом. Визначається важливість налагоджування спілкування людини з Богом з позиції «Я – Ти», коли теодицея не матиме важливості для людини, що вірить. Розкривається специфіка будування питання онтології зла

згідно християнським і хасидським тлумаченням. Звертається увага на хід міркування М.Бубера щодо онтології добра і зла та її розкритті в сцені гріхопадіння людини відповідно до Біблейського тексту. Робиться висновок щодо творіння добра і зла як першоїдей Богом, що й стає джерелом добра і зла.

Ключові слова: добро і зло, Бог, діалог, віра, «Я – Ти», «Я – Воно», дуалізм.

Savonova A. Ontology of good and evil in the context of philosophy m.buber: search of a dialogue between god and human.

The article is devoted to revealing the essence of good and evil in the situation of dialogue between God and man according to M.Buber's philosophical worldview. It is noted that the measurement of the world from the position of dualism has found its way in the philosophy of M.Buber through the correlation of communication in the prism of the subject-object contradiction «I – You», «I – It», where I – is an attempt to stick out a man himself a permanent subject over the objects, and the violation of dialogue with God leads to thinking about God from theodicea to atheism. This article uses primary source research directly the works of the philosopher, as well as achievements of other researchers, such as T.Lyncea, A.Outn, A.Ogurtsov, I.Bergolak. The main directions of the article are: analysis of the dialogue structure of the world according to the philosophy of M.Buber; definition of the role of Faith in the system of dialogue between God and man; development of the ontology model of good and evil in the philosophy of M.Buber. In the philosophy of M.Buber distinguishes three types of dialogue, which are passed through the concept of» should «and the concept of» is», that is, a person conducts a dialogue from the position of his own self-acceptance, respectively, as he believes it is worth entering into a dialogue with what is understood as what is relevant to the dialogue. Dialogue with God, man leads from a position of determining who God is in this dialogue, and consequently makes certain claims regarding the rules of communication. In such a dialogue, faith is lost as trust and faith as faith of unsubstantiated. The article States that the ontological model of the world from a position of Christian theodicy is not a dialogue, built by combining two faiths. M.Buber compares two models of communication with God – early Christians and Jews and determines that it was not necessary for early

Jews to justify God regarding the creation of evil. This means that God is the Creator and the original source of both good and evil, but only through man evil is separated from good, and acquires its own essence.

Key words: good and evil, God, dialogue, faith, «I – You», «I – It», dualism.

УДК 316.32-021.68:36.32-025.13

*Г.С. Ніколенко,
аспірантка Інституту філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України*

МОДЕЛІ ПОСТ-ГЛОБАЛЬНОГО ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА В КОНЦЕПЦІЯХ ДЖ.СОРОСА ТА ДЖ.РІФКІНА

Нові технології створили новий, глобальний світ з невідомими раніше можливостями. Яке майбутнє чекає на людство – питання, яке цікавить науковців усього світу. Стаття присвячена працям Дж.Сороса та Дж.Ріфкіна, які прогнозують розвиток суспільства в межах своїх концепцій. Автори описують суспільства майбутнього та працюють над практичним втіленням цих концепцій – Дж.Сорос через «Інститути відкритого суспільства», Дж.Ріфкін – через погоджену ЄС програму перебудови європейських міст до 2020 р. Дж.Сорос пропонує ідею «Альянсу демократичних країн», щоб втілювати зміни через громадянське суспільство та державний сектор. Дж.Ріфкін вважає, що енергетична революція призведе нас до континенталізації та перетворення на енергетичну Пангею. Кожен з авторів надає ідеям відкритості в суспільстві центральне місце.

Дж.Сорос – відомий діяч сучасності, він позиціонує себе як філософ, економіст, філантроп, бізнесмен, та найголовніше – як втілювач ідей відкритого суспільства, запропонованого К.Попером. Його накопичений практичний досвід знайшов своє відображення в працях «Відкрите суспільство. Реформуючи глобальний капіталізм» (2001) [4], «Криза світового капіталізму. Відкрите суспільство у небезпеці» (1998) [5], «Епоха помилок: світ на порозі глобальної кризи» (2008), «The tragedy of the EU:

disintegration or revival?» (2014), в яких він висвітлює свої концепції, ілюструє набутий досвід та пропонує низку реформ, а також у чималій кількості праць з економіки та досліджень глобальних ринків та всесвітніх криз.

Ідея «Альянсу демократичних країн» як втілення ідей відкритого суспільства Дж.Сороса

Сорос пов'язує свою концепцію з ідеями А.Бергсона і К.Попера. У А.Бергсона він спирається на етичні джерела – племінні традиції та інші, які мають універсальний характер і дають змогу розвиватися та реагувати на нове. Перші живлять закриті суспільства, другі – відкриті. Дж.Сорос розвиває свою концепцію трьох типів мислення, відштовхуючись від запропонованого А.Бергсоном. Залежно від ставлення до історичних змін (головне, чим відрізняються суспільства одне від одного), він виокремлює: «в запропонованій мною моделі... я вирізняю три види мислення: традиційний, який не припускає самої можливості змін та приймає існуючий стан речей, як єдино можливий; критичний, який досліджує всі шляхи, що ведуть до змін (відкрите суспільство); та догматичний, який не терпить невизначеності (закрите суспільство)» [4, 155]. Під кожен тип мислення автор називає відповідний тип суспільної організації: під традиційний тип – органічний, під критичний – відкритий, під догматичний – закритий. Він спеціально розрізняє органічні та закриті суспільства, щоб підкреслити, наскільки значна відмінність між традиційним типом мислення, який не припускає самої можливості альтернативи, і догматичним, який намагається викоринити всілякі альтернативи [4, 155]. На нашу думку, розділення двох класичних елементів, запропонованих попередніми дослідниками, на три – це необхідна реакція на політичні та соціальні зміни, властиві історичному періоду, на який припадає діяльність Дж.Сороса. Річ у тому, що праці А.Бергсона (1934) [1] та К.Попера [2] (який почав її написання у 1938 р.) були написані в історичних умовах поляризації світу на

тоталітарні та демократичні суспільства, що ворогували між собою, і протягом тривалого часу виживання демократії було під питанням. Після закінчення Другої світової війни і перемоги над одним тоталітарним табором (фашистським) поляризація продовжилася у вигляді холодної війни з іншим (комуністичним).

Такий історичний ультиматум – або одне, або інше – був актуальним досить тривалий час, аж до 90-х років минулого століття, з яких і починається практична діяльність Дж.Сороса. Але після поразки тоталітарного суспільства у вигляді Радянського Союзу необхідність у згуртованості спільним табором та відповідності певним спільним принципам демократичності значно послабилася та відпала. Існування сильного спільного ворога, географічно розташованого поблизу, спонукало до створення нової форми державного правління – політичного союзу між державами, Європейського Союзу. Але умови змінилися: «Дихотомія (або відкрите, або закрите), можливо, справді відображала деяку реальність в епоху холодної війни, коли два діаметрально протилежних принципи суспільної організації зішлись в смертельній сутичці, але вона не відповідає умовам, які виникли по її завершенню» [4, 156]. Із падінням ворога цей неймовірний політичний експеримент був вимушений зконцентруватися на внутрішніх проблемах, яких на той момент накопичилося чимало – так само, як і певне незадоволення населення.

Щодо способів перетворення суспільств із закритих на відкриті, то Дж.Сорос відзначає, що запропонований К.Попером процес поступового соціального інжинірингу може бути реалізований, і саме цим прикладом є створення Європейського Союзу. Але в умовах, в яких знаходяться перехідні суспільства, в дні революційних змін «події розгортаються надто швидко, щоб ми могли дозволити собі розкіш діяти поступово, тим самим втрачаючи контроль над подіями» [4, 388]. Для Сороса,

який очікував, що з падінням тоталітарного режиму автоматично створиться демократичне суспільство, стало відкриттям, що період переходу від одного стану в інший може тривати дуже довго, або навіть залишатися в такому «підвішеному» стані і постійно балансувати.

Дихотомія «відкрите – закрите суспільство» більше не може бути використана, і загрозу відкритому суспільству Дж.Сорос вбачає там, де її не можна було очікувати, а саме – в безкінечному прагненні задовольнити власний інтерес. Капіталізм, вільний ринок, який лежить в основі демократичних суспільств, забезпечує матеріальне підґрунтя, але не створює сам по собі свободу та верховенство закону. В основі бізнесу лежить прибуток, особисте збагачення, а не суспільне благо. Попри всі недоліки державних інститутів, саме на них лежить відповідальність за універсальні суспільні цінності: «менеджери несуть відповідальність перед власниками бізнесу, а зовсім не перед чимось невизначеним, що називається суспільним інтересом... свобода, демократія, верховенство закону не можуть бути віддані на відкуп ринковим силам; ми повинні створювати нові інститути для їх захисту» [4, 12]. Дж.Сорос постійно наголошує, що, не зважаючи на очевидність таких тверджень, необхідно постійно звертати на них увагу, оскільки сьогодні в суспільстві переважає переконання, що ринок здатен реалізувати всі наші потреби, і в цьому – велика помилка.

Ринок – одне з підґрунть для відкритого суспільства – наразі займає дещо перебільшену позицію. Це призвело до того, що ми запозичуємо з ринкових відносин деякі форми спілкування, які деформують соціальні відносини. Наприклад, заміна довготривалих відносин короткими угодами призводить до девальвації цінностей вірності та співробітництва. А це, своєю чергою, створює дефіцит об'єднуючих цінностей у суспільстві. Це є проблемним питанням, адже саме суспільні цінності, на думку автора, є мірилом нашої приналежності до спільноти, турботи про інших і взаємодопомоги, вони мають

рефлексивний характер, якого ринкові відносини позбавлені, адже ринкова економіка не є спільнотою [4, 168]. В якості універсального принципу, в основі своєї концепції Дж.Сорос наполегливо пропонує відкрите суспільство як специфічний ідеал, оскільки ідеалу не можна досягнути; це стан, близький до рівноваги, який потребує гнучкості, і мета, якої необхідно прагнути.

Дж.Сорос вважає, що сьогодні не існує світового порядку. Він підкреслює, що кожне суспільство саме вирішує, як розбудовувати відкрите суспільство, узгоджуючи його з принципами демократичності, гуманності та дотримання прав людини. Але є модель, яку він пропонує. Це – *альянс відкритих суспільств*.

Він проводить докладний аналіз існуючих міжнародних організацій, які беруть активну участь у політичних подіях, першою чергою ООН та НАТО. Теперішній стан речей він вважає незадовільним, тому що в основі міжнародних відносин усе ще лежить принцип національного суверенітету. Він вважає, що за новітніх умов глобальної економіки ми позбавлені адекватного розуміння міжнародних відносин [4, 388]. Політичний сектор значно відстає від економічного, нова глобальна політична архітектура побудована навколо МВФ та фінансових ринків, але, як ми вже відзначали, такий єдиний акцент не може вирішити соціальні проблеми. Тому, якщо ми відштовхуємося від втілення загальнолюдських цінностей, то сумісність національного суверенітету з універсальними принципами, яких потребує людство зараз, – це ключове питання.

Поступово розширюючись, його модель передбачає створення глобального відкритого суспільства, перед яким стояло б два основних завдання: «сприяти розвитку відкритих суспільств по всьому світі та створювати певні правила та інститути, які регулювали б поведінку держав по відношенню до

їх власних громадян і одне до одного... Цей проект можна було б назвати утопічним, якби не головна риса відкритого суспільства – визнавати власні обмеження, які на нас накладає дійсність... про проби і помилки... Проте і самі рішення залежать від обставин часу та місця» [4, 393]. Новий альянс міг би внести в сучасну міжнародну політику елемент, якого, на думку автора, зараз не існує – стимулювання економічного та політичного розвитку. У зв'язку з цими завданнями він пропонує переформатування існуючих міжнародних організацій: перетворення кредитування МВФ на інститути запобігання кризам, розширення можливостей ООН до можливостей втручання в політичні події суверенних держав не для військового покарання винних, а для допомоги мирному населенню, сприяння розвитку політичної свободи та поєднанню політичного та економічного розвитку. Торгівельні санкції потрібно вводити лише з компаніями в «чорному списку», тому що ця міра каратиме лише тих, хто безпосередньо підтримує репресивні режими. Мета альянсу – координація діяльності його членів з розбудови глобального відкритого суспільства. Тут доведеться вирішувати два різних, але взаємопов'язаних завдання: одне полягає в допомозі створенню відкритих суспільств в окремих країнах, а інше – в розвитку міжнародного права і встановленню міжнародних стандартів поведінки: «перше завдання можна вирішити за допомогою розумного... розширення або обмеження доступу до ринків та інвестицій. Тим самим глобальна політична архітектура опиняється в залежності від глобальної фінансової архітектури, оскільки чимало позитивних та негативних стимулів матимуть фінансовий характер. У межах створюваної нової фінансової архітектури відчувається гостра нестача позитивних стимулів. Наприклад, списання заборгованостей країн, в яких проводяться економічні та політичні реформи, деякі додаткові міри типу Пакту стабільності для Південно-Східної Європи» [4, 438]. Особливе місце у розв'язанні фінансових питань Дж.Сорос

вбачає у правильно організованій банківській системі. Прозора, професійно скерована, добре контрольована банківська система, яку не можна використати в політичних цілях, може бути надзвичайно корисною для розвитку. Від фінансової прозорості лише один крок до прозорості, відкритої преси, і в тих країнах, де свободу преси обмежено, фінансові газети часто-густо висвітлюють політичні події краще за інші друковані органи.

Мета демократичного альянсу ніколи не збігатиметься із зовнішньополітичними задачами конкретної країни. Загальнолюдські принципи – ось його головна цінність, «дорожити життями людей». Тому такий альянс має існувати окремо від військових організацій на кшталт НАТО, хоча саме її Дж.Сорос називає найбільш дієвою з-поміж інших на даний момент.

Через неточності у формулюванні уставу, складну бюрократичну конструкцію, нерішучість і недовіру до неї через помилки, ООН необхідно реорганізувати. Головним її завданням має стати розвиток міжнародного права та встановлення міжнародних стандартів поведінки. Усі питання пропонується розв'язувати за принципом «кваліфікованої більшості» (ідея «ключової тріади»).

На чолі головної авторитетної сили, яка могла б мати статус лідера вільного світу, він вбачає США, через те, що ця країна найбільше досягла успіху у слідуванні універсальним людським цінностям, і від часів прийняття Декларації незалежності зберігала вірність ідеалам відкритого суспільства. Але це може бути можливо лише за низки умов. Дж.Сорос вважає, що, залишившись єдиною супердержавою, ця країна зайняла позицію односторонніх дій у міжнародній політиці, тобто ті вимоги, які ставить перед іншими учасниками, відмовляються виконувати самі. Тому головною умовою їх лідерства є здатність співпрацювати на рівних з іншими країнами [4, 425–426].

Єдино вірного рішення не існує, у різних країнах – різні традиції та різний рівень розвитку. Суспільство стає відкритим, коли його громадяни отримують свободу вирішувати, як це суспільство має бути організоване. Але потрібний певний гарант, що свободою не будуть зловживати і відбувається виконання певних умов, зазначених принципів. «Зрозуміло, що серед них на першому місці перебуває Конституція, яка встановлює демократичну форму правління, верховенство закону, свободу слова і друку, незалежність судочинства та інші важливі свободи. Але не існує об'єктивних універсальних критеріїв, які давали б можливість судити про наявність таких умов. Кожне суспільство повинно мати максимальну свободу самовизначення. Альянс в ім'я відкритого суспільства має займатися створенням та забезпеченням таких умов» [4, 437]. Наш історичний період Дж.Сорос називає «ерою схильності до помилок», на протигагу попередньому – ері розуму; це визнання того, що розум не здатен знаходити однозначні, беззаперечні рішення і передбачити всі наслідки своїх дій.

Створюючи певним чином ідеалістичну модель, автор відзначає, що при входженні в конфлікт з особистими інтересами різних груп, ідеалістичні мотиви завжди залишаються в програші. Але відкрите суспільство – особливий ідеал, який не претендує на ідеальність, і в цьому він вбачає його майбутнє. Це все – реально, це – ті можливості і той виклик, який кидає нам глобальна економіка.

Дж.Сорос вважає себе учнем і послідовником К.Попера, але він не лише продовжує його концепцію, а й трансформує її під нові умови сучасності, а також, за допомогою своїх інститутів відкритого суспільства, втілює різні експерименти на практиці. Він був і є активним учасником революцій в Європі останніх 30-ти років, за допомогою урядів та представників громадянського суспільства, залежно від ситуації, підтримуючи демократичні течії та рухи.

Заснувавши мережу фондів, Дж.Сорос хотів на своєму прикладі довести, що ця модель може бути реалізована. Свою роботу він називає «попередньою версією» відкритого суспільства, поставивши на чолі ради директорів з представників країни, які краще розуміють специфіку своїх громадян. Надавши їм свободу у вирішенні того, чим займатиметься фонд, Дж.Сорос запропонував їм самим прийняти на себе відповідальність за свої дії. Результати в кожній країні відрізняються; те, що працює в одному суспільстві, зовсім не підходить для іншого. Утім, свій експеримент він вважає успішним і висловлює бажання реалізувати подібний досвід на більш широкому масштабі. Це не стосується діяльності політичних чи громадських діячів з власної ініціативи, оскільки те, що може дозволити собі філантроп, визнаючи свої помилки, і намагатися знов і знов, не можуть дозволити собі інші публічні люди, бо знаходяться постійно під наглядом критично налаштованої громадськості. Тим не менше, для розбудови глобального відкритого суспільства потрібна офіційна допомога, потрібно знайти спосіб зробити її більш ефективною. Навіть у межах урядових програм відбувається звільнення творчої енергії людей, а саме вона – опора інтелектуального вирішення нагальних проблем сучасності.

Автор зауважує, що не може бути якогось одного, універсального визначення відкритого суспільства. Через те, що відкрите суспільство має бути реально сформоване, кожна окрема спільнота сама має вибудовувати модель, яка підходитиме саме їй, спираючись на загальні принципи: схильність до помилок (також універсальна ідея, лежить в основі історичної концепції Дж.Сороса); принцип турботи про ближнього (відповідно до суспільних цінностей); універсальні права людини (відповідно до загально-людських цінностей), співвідношення ринкових та суспільних цінностей.

Пангея – континенталізація глобального світу на основі інтелектуальної енерго-мережі Дж.Ріфкіна

Діяльність Дж.Ріфкіна спрямована на спробу розв'язати нагальні питання, що постають перед людством: як саме використовувати спадок перших двох науково-технічних революцій, неймовірне багатство, постійне оновлення енергетичних та комунікаційних режимів, і наслідки надмірного використання джерел планети, катастрофічні побічні ефекти діяльності людини для екосистем. Як економіст, він створив модель трансформації різних форм людських спільнот (мегаполісів, маленьких держав, маленьких міст та великих територій, як ЄС), щоб скоротити небезпечні викиди підприємств ХХ ст. і перейти на екологічно безпечні, відновлювані з точки зору енергії форми господарювання.

У своїй праці «Третя промислова революція. Як горизонтальні взаємодії змінюють енергетику, економіку та світ в цілому» (2014) [3] Дж.Ріфкін пропонує такий механізм розгортання промислових революцій: поєднання технологічних відкриттів з новими енергетичними режимами та одночасними інформаційними проривами. Так, він аналізує три революції: ХІХ ст. – революцію парових двигунів; ХХ ст. – нафтова революція, двигун внутрішнього згорання; і третя, яка відбувається зараз, ХХ–ХХІ ст – інтернет та енергія відновлюваних джерел. Перші дві побудовані на вертикальних зв'язках, третя – горизонтальна. Інформаційний та комунікаційний прорив третьої пов'язаний з широким розповсюдженням інтернету, який створює безпрецедентні умови для побудови горизонтальних зв'язків. Перші дві революції були наслідком матеріалістичного сприйняття природи і спрямовані на збагачення, третя має бути спрямована на відновлення ресурсів природи і певну резервацію. Проаналізувавши передумови виникнення, розгортання та трансформації промислових та інформаційних революцій останніх двох століть, Ріфкін доходить висновку, що принципово нова

революція відбувається вже зараз. Але для її ефективності автор вважає необхідним стратегічно розроблений і реалізований на практиці план.

У Ріфкіна центральною ідеєю є «5 стовпів революції» – це розроблений і прийнятий для стратегічного розвитку ЄС документ строком до 2020 р., в якому він виклав модель розвитку суспільства, засновану на відновлюваній енергетиці. Розподілення енергії через створення мільйонів електростанцій у будинках він вважає справжньою демократизацією виробництва з одного боку, і кінцем для вікового домінування енергетичних компаній – з іншого. Ця безпрецедентна горизонтальна структура потребує нового підходу до міської інфраструктури, яка змогла б поєднати архітектуру попередніх революцій з новими умовами. Це і є метою, для якої він розробив «п'ять стовпів», які лежать в основі третьої промислової революції:

- перехід на відновлювані джерела енергії;
- перетворення всіх будівель на кожному континенті в міні-електростанції, які виробляють енергію на місці її споживання;
- використання водневої та інших технологій у кожній будівлі для акумулювання енергії, яка генерується періодично;
- використання інтернет-технологій для перетворення енергосистеми кожного континенту на інтелектуальну електромережу;
- перехід автомобільного парку на електромобілі [3, 50].

Автор вказує, що це – дуже масштабне завдання, але, спираючись на досвід попередніх революцій, сподівається, що на його виконання потрібно близько півстоліття. Усі названі елементи мають формуватися одночасно, оскільки, подібно до живих еко-систем, вони живлять одне одного і можуть виконувати свої функції лише одночасно. Перші три «стовпи» потребують існування четвертого – щоб накопичена енергія могла бути розподілена. Четвертий, за формою подібний до

мережі Інтернет, дасть можливість додатково створити мільйони робочих місць, як це відбувалося з обслуговуванням залізничного транспорту. П'ятий стовп передбачає припинення користування «брудними» видами транспорту та підзарядку електромобілів від мережі.

Ріфкін наводить чимало прикладів успішних експериментів втілення цього плану в різних містах, де він працював – мегаполісах і маленьких містечках, європейських історичних центрів і маленьких держав. У кожному прикладі були свої складнощі: історичні, політичні, навіть етнічні проблеми заважали втіленню таких грандіозних планів. Першим баченням завжди є розподілення енергії централізованим – реформістським шляхом. Але для максимальної ефективності необхідно не плани з убезпечення негативних змін, а новий план екологічно стійкого клімату та забезпечення енергією. Тож перебудова відбувається, і модель Ріфкіна отримує дедалі більшу популярність і широке визнання серед прогресивних політичних лідерів. Крім того, спостерігається широке використання сонячної та вітрової енергії в маленьких, приватних масштабах. Він порівнює розширення такого комерційного застосування з розповсюдженням персональних комп'ютерів та інтернету.

Автор зауважує, що доступність до інформаційної мережі регіонів, які раніше були ізольовані, створили умови для нових політичних реалій. Люди спілкуються та об'єднуються для покращення своїх побутових та життєвих ситуацій. У деяких ситуаціях таким чином формуються лобістські групи, і цей горизонтальний рух сягає національних масштабів, змінюючи сучасну політику: «політики почали репозиціонувати свої партійні платформи, щоб адаптуватися до нових реалій... трансформація економіки і зміна політичних цінностей сприяють перебудові інститутів, які здійснюють управління» [3, 219]. У зв'язку з тим, що така діяльність масштабується не локально, а по всіх суміжних територіях, Дж.Ріфкін вважає, що настав час,

коли на зміну глобалізації приходять континентальні союзи у сфері економіки та політики, загальний процес, який він називає «континеталізація» [3, 234].

Як наслідок того, що нові джерела енергії, комунікаційне середовище та інфраструктура нового покоління розповсюджуються не локально, в межах держави, а по всіх материках, континенти перетворюються на природне середовище для об'єднання. Дж.Ріфкін вважає, що політичні союзи на кшталт ЄС стануть прикладом для нової моделі управління: «нові континентальні союзи будуватимуть плани щодо фізичного об'єднання своїх територій та створення єдиного географічного простору для ведення комерції. Фактично, континеталізація повертає нас до єдиного глобального континенту – другої Пангеї, на цей раз рукотворної» [3, 238]. Горизонтальний характер лежатиме в основі цих об'єднань, так само, як в ЄС на засадах рівності вирішуються важливі питання. Це дасть регіонам можливість діяти через національні кордони іншим чином, уявлення про межі держави і співпрацю кардинальним чином трансформуються, і все це – нова механіка функціонування світу внаслідок третьої промислової революції.

Звісно, існує безліч людей і корпорацій, які не зацікавлені в розвитку подібних горизонтальних об'єднаннях. Це стосується, перш за все, тих, хто побудував свій капітал на базі вертикальної енергетично-комунікаційної мережі, і поява і розширення можливостей новітніх технологій змусить зацікавлені сторони терпіти збитки. Від результатів цієї боротьби – централізованої чи розподіленої електромережі, залежатиме, яке саме суспільство чекає нас до кінця століття. Серед наслідків змін у напрямку горизонтального капіталізму, які вже відбуваються із суспільством, Ріфкін наводить такі: трансформація економіки, зміна бізнесу, зміна уявлень про політику, зміна соціальних орієнтирів.

Горизонтальний капіталізм у проекті Дж.Ріфкіна ґрунтується на відкритих мережах, в яких люди об'єднані

мережею Інтернет у групі інтересів. Зокрема, він відзначив відродження ремесел, які стали зникати у зв'язку з розквітом масового виробництва. Ріфкін відзначає, що відбувся перехід від взаємовідносин продавець-покупець до постачальник-користувач, а також від обміну власності на ринку до надання тимчасового доступу до послуг. Ці переходи є самі по собі революційними в економічній сфері і повністю змінюють наші уявлення про економічну теорію та практику.

Отже, досліджуючи економічні, політичні, соціальні трансформації, Дж.Ріфкін та Дж.Сорос, кожен у своїй унікальній манері, доходять висновку, що наразі відбуваються колосальні зміни, які протягом найближчого часу змінять структуру звичного нам світу. Вони обидва зважають на пошук нових ціннісних орієнтирів, принципи організації суспільства на засадах рівності, гнучкості мислення (помилковості). Розвиток перехідного періоду, в якому знаходиться людство, вони вбачають у таких напрямках: Дж.Сорос – у створенні демократичного альянсу країн, які будували б свої відносини на традиційних демократичних цінностях і впроваджували відповідну міжнародну та національну політику; Дж.Ріфкін вважає, що наразі ми розбудовуємо нове суспільство, яке здійснює перехід від виробництва до генеративності, від ефективності – до стабільності, від вертикальних відносин – до горизонтальної взаємодії. В енергетичному секторі об'єднується в енергетичну Пангею, у сфері відносин – у відкрите суспільство вільного доступу, формування численних зв'язків без посередників, в якій, завдяки технологіям інтернету, формується мережева незалежність виробників, споживачів, науковців, ремісників та інших груп інтересів.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бергсон А.* Два истоника морали и религии. – М.: Канон, 1994. – 384 с.
2. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с.
3. *Рифкин Дж.* Третья промышленная революция. Как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир в целом. – М.: ООО «Альпина нон-фикшн». – 2014. – 431 с.
4. *Сорос Дж.* Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. – М.: ИНФРА, 1999. – 262 с.
5. *Сорос Дж.* Открытое общество. Реформируя глобальный капитализм. – М.: Некоммерческий фонд «Поддержки Культуры, Образования и Новых Информационных Технологий», 2001. – 458 с.

Ніколенко Г.С. Моделі пост-глобального відкритого суспільства в концепціях Дж.Сороса та Дж.Ріфкіна.

Стаття присвячена моделюванню відкритого суспільства за проектами Дж.Ріфкіна (суспільство відкритих мереж та енергетична Пангея) та Дж.Сороса (демократичний альянс). Вчені досліджують вплив новітніх технологій на суспільство, зміну ціннісних орієнтирів, формування нових форм соціальної участі. Вони роблять прогнози стосовно майбутніх суспільних перетворень у пост-глобальних умовах та мають досвід втілення своїх ідей на практиці протягом ХХІ ст. Дж.Сорос називає себе безпосереднім послідовником ідей відкритого суспільства А.Бергсона і К.Попера. Він розбудовує свій проект на засадах гуманізму, демократичності та захисту прав людини. Дж.Ріфкін поєднує ідеї зеленої енергетики, формування нових уявлень про природу (ентропія), цінностей (біофілія, емпатія), які разом лежать в основі суспільства відкритих мереж. Дж.Сорос пропонує проводити зміни через громадянське суспільство, уряди та переосмислення статусу суверенітету країни в міжнародній політиці. Він пропонує низку перетворень, які збільшили б потенціал взаєморозуміння між суб'єктами, механізми заохочення та контролю

порушень. У політиці це підтримка або економічні санкції, в житті громадян – просвітницька діяльність у сфері захисту прав людини та громадянина. Дж.Ріфкін проводить паралелі між мережею Інтернет та інтелектуальної енергетичної мережі, що наразі формується. Він вважає, що об'єднання людей, які вільно діляться цінною інформацією в мережі, так само вільно ділитимуться енергією відновлювальних джерел. Обидва вчених зауважують кризу цінностей і втрату орієнтирів, які сформувалися в глобальному суспільстві після бурхливих подій XX століття. Вони пропонують свої варіанти розвитку майбутніх подій та напрямки економічних, соціальних та світоглядних трансформацій.

Ключові слова: відкрите суспільство, пост-глобалізм, моделі.

Nikolenko G. Models of a post-global open society in the concepts of J. Soros and J. Rifkin.

The article is devoted to the modeling of an open society by the projects of Dzh.Rifkin (Open Society Network and Energy Pangea) and Dzh.Soros (Democratic Alliance). Scientists are investigating the impact of new technologies on society, changing value orientations, and the formation of new forms of social participation. They make predictions about future social transformations in post-global conditions and have experience in translating their ideas into practice during the twenty-first century. J.Soros called himself a direct follower of the idea of A.Bergson and K.Popper. He builds his project on the principles of humanism, democracy and the protection of human rights. J. Rifkin combines the ideas of green energy, the formation of new ideas about nature (entropy), values (biophilia, empathy), which together form the basis of a society of open networks. J.Soros proposes to carry out changes through civil society, government and rethinking the status of the country's sovereignty in international politics. He proposes a series of transformations that have increased the potential for mutual understanding between subjects, mechanisms for encouraging and controlling violations. In politics, this is support or economic sanctions, in the life of citizens - educational activities in the field of the protection of the rights of a person and citizen. J. Rifkin draws parallels between the Internet and the intelligent energy network, which is currently being formed. He believes that the association of people who freely share valuable information on the network is also free to share the energy of renewable

sources. Both scientists note the crisis of values and the loss of guidelines that have emerged in global society after the turbulent events of the twentieth century. They offer their options for the development of future events and the direction of economic, social and ideological transformations.

Key words: open society, post-globalism, models.

УДК 140.8:141. 32] Лейнг, Габель

*А.С. Зіневич,
аспірантка Інституту філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України*

ПОГЛЯДИ ПОСЛІДОВНИКІВ Є.МІНКОВСЬКОГО Р.Д. ЛЕЙНГА І Ж.ГАБЕЛЯ НА ЕКЗИСТЕНЦІЙНЕ ВІДЧУЖЕННЯ

У сучасному історико-філософському дискурсі актуальність екзистенціальної думки вважається обмеженою добою Модерна, добою двох світових війн, Холокосту, тоталітарних держав та Холодної війни. В.В. Лях щодо цього відзначає, що в «період тотального відчуження єдиним захисником автономності індивіда, його свободи, унікальності й неповторності виступив саме екзистенціалізм вкупі з персоналізмом» [13, 168]. Але зараз, у постіндустріальну і постмодерну добу, зі зменшенням репресивного тиску соціуму на індивідуальність і з посиленням соціального сприяння її самовираженню, такий спротив переважно не уявляється для вчених актуальним. Всупереч цьому, Н.Ф. Фокс (N.F. Fox) стверджує, що сама думка Ж.-П. Сартра вже є постмодерністською. Те саме доводять Т.А. Мічауд (T.A. Michaud), К.Р. Хенлі (K.R. Hanley) і Г. де Лакосте (G. de Lacoste) стосовно Г.Марселя. На відміну від них, П.Л. Буржеоіс (P.L. Bourgeois) доводить, що думка Марселя і його учня Рікера є альтернативою думці постмодерну. Сучасні українські філософи (К.Ю. Райда, Г.Д. Ємельяненко, С.Л. Шевченко) вважають, що тепер потрібно говорити про «постекзистенціалістське» мислення – маючи на увазі різні форми синтезу екзистенціальної думки з гуманітарними дисциплінами (теологією, соціологією, психологією, антропологією та ін.). Серед цих сучасних форм найпотужнішою є екзистенціальна (також «екзистенціально-феноменологічна») психіатрія й психотерапія – унікальна у сво-

єму роді форма терапії, що є екзистенціальною філософією на практиці. Слід відзначити, що вона в жодному разі не є синтезом з психологією, бо не займається ні дослідженням, ні лікуванням «психіки». Як стверджує одна із засновників Британської екзистенціальної терапії, послідовниця Р.Д. Лейнга проф. Е. ван Дорцен: «Екзистенціальна психотерапія – це єдина зі створених форм психотерапії, яка безпосередньо заснована на філософії, а не на психології» [4, 2] (Тут і далі переклад іноземних джерел мій. – А.З.), маючи на увазі екзистенціальну філософію. Постає питання: якщо сучасна людина, в її пошуку сенсу свого життя, чи «більшої справжності» життя, має запит на екзистенціальну терапію – чи не свідчить це про актуальність екзистенціальної думки нашому сьогоденню? Відповідь на це питання потребує іншого дослідження. Тут ми покажемо форми перетворення цієї думки на екзистенціальну терапевтичну практику в межах доби модерну, коли вона була безперечно актуальною.

«Умовною датою народження феноменологічної психіатрії вважається 25 листопада 1922 р. – день, коли зі своїми доповідями на засіданні Швейцарського психіатричного суспільства виступили Людвіг Бінсвангер і Ежен Мінковські» [3, 161]. Г.Шпігельберг називає чотири імені засновників феноменологічно-екзистенціальної психіатрії, яка водночас є «новою антропологією людського існування»: Л.Бінсвангер, Е.Мінковські, В.Е. фон Гебзаттель і Е.Штраус [20, 103]. Вони становили так званий Венгенський кружок психіатрів-феноменологів. Усі вони, разом з К.Ясперсом та М.Босом, поєднують у собі і екзистенціальних філософів-теоретиків, і психіатрів-практиків. Непомилково Євгеній (Ежен) Мінковський часто називав себе лікарем-філософом.

Попри визнання Мінковського як засновника феноменологічної психіатрії у Франції, більшість сучасних досліджень його праць починається висловом «напівзабутий мислитель...». Французький феноменологічний психіатр А.Татосіан називає Мін-

ковського «втраченою можливістю французької психіатрії», пов'язуючи це почасти із зовнішніми обставинами життя (переїзди, війни), почасти – з недоліками методології й «занадто суто феноменологічним характером праць» [21, 21], з чим він пов'язує й «відсутність дійсних продовжувачів Мінковського» [21, 21]. У цій статті ми покажемо помилковість цього твердження. На нашу думку, недостатність популярності феноменології Мінковського пов'язана з її бергсоніанською орієнтацією, і з домінуванням у Франції гусерліанської феноменології, що вважається її послідовниками (до яких належить А.Татосіан) єдиною методологічно обґрунтованою.

Угорський соціолог Жозеф Габель (1912–2004), що зараховує себе до школи Мінковського, називає новий напрям психіатрії «екзистенціально-антропологічною» школою (або «антропологічно-екзистенціальною психопатологією»), і наводить свій список її засновників: Гебзатель, Бінсвангер, Бос, Карузо і – «не безпосередньо», Мінковський [5, 349]. (Зауважимо, що сам Бінсвангер називає свій підхід «феноменологічною антропологією».) Мінковський належить до школи екзистенціальної антропології «не безпосередньо», оскільки спирається не на гусерліанську феноменологію, а на бергсоніанську. Так само, як і інший учень Бергсона Г.Марсель, засновник екзистенціальної філософії у Франції. Як би не були суперечливі наведені списки засновників феноменологічного руху в психіатрії, одне є певним – вплив Мінковського на становлення феноменологічної та екзистенціальної думки безперечний. Це визнає і його друг Л.Бінсвангер, і М.Мерло-Понті, який називає його «першим свідком феноменології серед нас» [14, 5] – серед французьких феноменологів. І Ж.Лакан, що визнавав за Мінковським першість у введенні поняття «структура» у французьку психіатрію. У рецензії на «Життєвий час» Мінковського він пише: «Методологічна новизна бачення Д-ра Мінковського – у баченні з точки зору структури, напевно, досить далекої концепціям французьких психіатрів» [8]. Більше того, само поняття Блейлера «шизофренія» було вве-

дено в побут французької психіатрії саме завдяки зусиллям його учня Мінковського.

Л.А. Сас наводить перелік тих, на кого вплинув Мінковський: «Бланкенбург, Кімура, Теленбах і Татосіан, Лакан, Роло Мей і Р.Д. Лейнг, а також чимало інших юних психіатрів і психологів» [19, 253]. Також слід додати засновника італійської «демократичної психіатрії» Франко Базалью і психіатрів- феноменологів Жоржа Лантері-Лора й Поля Сітрома. І також імена зі списку Іва Пелісьє: психіатрів Жана Сюттера, Моріса Прадіна, і Зени Хелман, що працювала разом з Мінковськими [16]. У цій статті ми розглянемо погляди на екзистенційне відчуження основних учнів Мінковського – Р.Д. Лейнга й Ж.Габеля.

Р.Д. Лейнг (1927–1989), засновник так званої антипсихіатрії (яку коректніше називати «екзистенціально-феноменологічною психіатрією») зазнав величезного впливу ідей Мінковського. Найвідоміша праця Лейнга починається з цитати з праці Мінковського «Життєвий час»: «Я презентую тут суб'єктивну працю, яка, при цьому, щосили прагне до об'єктивності» [9, 15]. У статті «Мінковський і шизофренія» («Minkowski and Schizophrenia») Лейнг пише: «Мінковський зробив першу в психіатрії серйозну спробу реконструювати життєвий досвід іншої людини» [1, 131]. За Лейнгом: «Мінковський був одним із перших, хто виявив користь міжособистісної диз'юнкції або кон'юнкції як діагностичного інструментарію» [1, 131]. При цьому, як пише дослідник Лейнга А.Беверідж: «Лейнг відчував обмеження його праці... відчував нездатність Мінковського побачити, що шизофренічний пацієнт існує усередині соціальної системи, що Лейнг неодноразово підкреслював у своїх працях» [1, 131].

Р.Д. Лейнг продовжив думку свого вчителя, помістивши людину в контекст соціальних відносин. Перший «малий» соціум, в який занурена людина з дитинства, – це сім'я. У ній дитина одержує перший досвід людських взаємин. Поведінка батьків

стосовно дитини й один одного є культивацією здорового або ж патогенного образу відносин, який дитина або засвоює як вірний, або знайде сили на спротив. Слідом за Г.Бейтсоном, Лейнг був впевнений, що шизофренія є прямим наслідком «подвійного послання» батьків – дитині. У його працях прослідковується схильність покладати «провину» за хворобу саме на соціум – малий або великий. Шизофренія, аутизм, невроз – виявляються лише «нормальною реакцією нормальних людей на ненормальні умови життя» (висловлення Е.-М. Ремарка, застосовуване екзистенціальними терапевтами до пояснення причин психопатологій), тобто засобами захисту від патогенного середовища. Як твердить сучасний британський екзистенціальний терапевт С. дю Плок: «Екзистенціально-феноменологічний підхід до шизофренії, на відміну від медичного й психоаналітичного методів, бачить її як *зрозумілу людську відповідь на стрес*. Шизофренія... повинна бути вивчена з погляду її екзистенційного контексту. Так ми здобуємо здатність побачити в ній *знак протесту... проти певного стилю життя*» [17, 123] (Виділено мною. – А.З.). Як відзначав Сартр у листі до Лейнга (який став передмовою до праці Лейнга «Розум і насильство»): «... я розглядаю психічну хворобу – гадаю, як і ви, – виходом, який вільний організм, у своїй тотальній цілісності, винаходить для того, щоб спромогтися жити в нестерпній ситуації» [11, 7].

Перехід від душевного здоров'я до хвороби Лейнг пов'язує із захисним бар'єром, установленим людиною між собою та іншими людьми і світом, з надією зберегти своє «я». Відчуття світу як погрози Лейнг назвав почуттям «онтологічної небезпеки» («ontological insecurity»). Онтологічна безпека – це саме базове почуття, яке забезпечують із народження батьки, кохаючи й приймаючи дитину. Воно дає дитині можливість почувати себе і в сім'ї, і в цілому світі як у себе «вдома». Мінковський говорив про те саме, як про «життєвий простір» – чим він ширший (починаючи зі свого тіла, будинку, міста, країни, і закінчуючи всесвітом), тим менше перешкод для розгортання своєї активності,

самовіддачі, творчості, установлення стосунків та інших видів експансії зсередини назовні. У патогенній ситуації «життєвий простір» звужений до границь тіла людини. Ворожим і протипоставленим їй «я» – стає все, що «не-я», усе, що перебуває назовні стосовно її тіла. Однак тіло – досить уразлива й ненадійна фортеця. Людина почуває, начебто вона постійно знаходиться на «мінному полі», у стані війни один на один з навколишнім світом. Замість прагнення бути присутньою у світі, взаємодіяти з ним, – бажання, властиві людині з почуттям онтологічної безпеки й вкоріненості у світі – людина прагне бути відсутньою, втекти з ворожого світу.

Спираючись на концепцію аутизму Мінковського й на концепцію «уявлюваного я» і «реального я» Сартра, – Лейнг створює концепцію двох «я»: «внутрішнього» («істинного») і «зовнішнього» («хибного»). Як ми побачимо далі, «хибне я» формується в «нормі» в усіх як соціально-прийнятний образ себе. За Лейнгом, «внутрішнє Я» ховається за раціонально сконструйованим «хибним Я», що формально бере участь у житті. «Хибне я» стає посередником між «внутрішнім я» і світом. Тоді як «внутрішнє я» живе фантазіями й «спостерігає за хибним я, яке одне є залученим у життя в «розділюваному з іншими світі»» [9, 138]. Розростання «хибного я» і повне придушення й витіснення їм «внутрішнього» і призводить до хвороби. Будучи відчуженим, «внутрішнє я» поступово стає нереальним, «уявлюваним я», а його світ стає «усохлим і збіднілим». Придушення реальних почуттів, екзистенції людини призводить до повного внутрішнього спустошення. «Хибне я» стає порожньою оболонкою без реального змісту, а «внутрішнє я» згодом мертвіє.

Однак своїм тілом і переживаннями людина неминуче пов'язана з навколишнім світом. Як показав ще Марсель, тіло є найбезпосереднішим зв'язком між «я» і світом. Воно існує на межі, виражає мене назовні й приймає сигнали із зовнішнього світу, передаючи їх усередину. Як таке, воно є провідником, по-

середником, засобом зв'язку чи «енерго-інформаційного обміну» (термін екзистенціального психіатра А.Кемпінського). Людина у стані онтологічної небезпеки жадає заблокувати цей зворотний зв'язок, аж до повного його розриву. Але тіло виявляється перешкодою. Людина починає відчувати себе заручницею свого тіла. Так народжується образ тіла як в'язниці.

Останнє місце, де людина ще може укритися від світу, – це її свідомість. Свідомість дає людині можливість розтотожнитися із власною тілесністю, психікою, характером, професією, ідентичністю, національністю. Із будь-якою сутністю, визначенням, іменем і функцією. Саме виходячи з цього, Сартр назвав її Ніщо, маючи на увазі, що свідомість не є «Що», вона не-предметна.

Сартр виходить із первинного розриву між людиною (як «буттям-для-себе») і світом (як «буттям-в-собі»). Людино-реальність ототожнюється Сартром зі свідомістю, яку він розвів не лише з тілом, а й з «его». У своїй книзі «Трансценденція его...» він прямо заявляє: «Для більшості філософів Его – це «мешканець» свідомості... Ми ж спробуємо тут довести, що Его ні матеріально, ні формально не перебуває у свідомості – воно перебуває поза, у *світі*, це істота, що належить світу, як і Его іншого» [18, 13]. Его – це «річ серед речей», що лежить у зовнішньому матеріальному світі, цілком чужому свідомості – як тільки може бути чужим невідільне вільному, суще не-сущому. Власне *его* виявляється чужим свідомості, «буттям-для-іншого», – чимось створюваним поглядом інших, що намагаються мене об'єктивувати й уречевити. Це прямий аналог «хибного я» Лейнга, з тією відмінністю, що воно створюється не моїми зусиллями, а зусиллями Чужого Погляду. І від цього «хибного я», що уречевлює мене, і прагне вислизнути свідомість Сартра в ім'я абсолютної свободи.

В.В. Лях пов'язує це з феноменологічним (гусерліанським) джерелом екзистенціалізму Сартра: «А оскільки предметом дослідження у феноменології є «свідомість смислу», то зовнішній просторово-часовий світ розглядається як щось чуже свідомості

людини, що протистоїть їй. Саме з цієї точки зору буття і буде здаватися чимось масивним, інертним, непідвладним людині, тобто чимось протилежним свідомості» [12, 74]. Тобто, філософія Сартра є підсумком шляху, початого Декартом і продовженого Гусерлем, вона є абсолютизацією і Декартового сумніву з протиставленням свідомості світу, і Гусерлевої феноменологічної редукції, що виносить усе предметне (світ і саме тіло) за дужки.

Світосприйняття героїв Сартра різуче нагадує світо- і життє-заперечливе світосприйняття шизофреніка, описане Мінковським. Для монологічної свідомості протиставлення себе світу неминуче. Як бачимо, проблема полягає у відчуженні свідомості від переживання, або, говорячи мовою Ясперса, – розсуду від екзистенції. За Мінковським, саме гіпертрофія Ratio призводить до шизофренії. Раціоналіст ототожнює себе зі своїм Ratio, тоді як усе, що перебуває поза ним, включаючи його тіло, – є чужим. Тому Габель стверджує, що можна говорити про шизофренічний характер західної ідеології раціональності. І що шизофренія є лише індивідуальною формою цієї «ідеології». Раціоналізм зводить усе до «так і ні», «чорного і білого», «істинного і хибного». Таке мислення Мінковський називає «антитетичним». В антитетичній настанові: «Будь-який акт життя розглядається з погляду раціональної антитези: так і ні, або добре – погано, дозволено – заборонено, або корисно і даремно. У цьому сенсі ми говоримо про *антитетичну настанову*. Вона є результатом нестачі ірраціонального почуття гармонії із самим собою й з життям... і в такий спосіб спричиняє повне зникнення поняття границь і міри. Індивід спрямовує своє життя винятково згідно з ідеями й стає в крайньому ступені доктринером. Така поведінка може приносити користь, якщо йдеться про математичні проблеми, але приносить шкоду, стаючи хворобливою і небезпечною там, де наша думка є прагматичною й керує нашими рішеннями й вчинками. Тому, що тут метою повинен бути пошук зго-

ди з життям, а не з абстрактними ідеями й правилами чистої логіки... Життя відстоїть далеко... від сталих і загальних принципів» [15, 54]. Слідом за Мінковським, Габель вважає чорно-біле, дихотомізоване сприйняття реальності, яке ділить усе на «мoje» і «чуже», властивим колективній та індивідуальній формам егоцентризму.

Однак і в «нормі» формування «хибного я» як соціально-прийнятної маски також є елементом самозахисту від зазіхань соціуму на внутрішній світ людини. За Лейнгом, з утворення «хибного Я» починається відчуження людини, що розуміється Лейнгом не як економічне, а як *екзистенційне відчуження* від самої себе («*self-estrangement*»). Як коментує дослідник Лейнга Д.Бурстон, «... у мікросоціальному масштабі Лейнг стверджував, що наше самовідчуження опосередковано, зокрема, нашою нездатністю привласнювати або навіть спитувати нашу активну співучасть у соціальних і міжособистісних процесах, що робить нас чужими самім собі... Відчуження – це не просто те, що відбувається з нами в результаті зовнішніх соціальних сил; це також щось, що ми робимо самі із собою в інтересах адаптації до них» [2, 288]. Тут з'являється мотив свідомого придушення, навіть зрадництва свого «внутрішнього я» заради пристосування до соціуму. Зрадництво свого «я» відбувається в обмін на уявне почуття «безпеки» і «заспокоєння», і рятування від екзистенційної тривоги (базових тривог «провини й смерті» за Тілліхом, та тривоги «свободи» за Сартром), яке обіцяє успішне пристосування до соціуму. Термін «екзистенційне відчуження» застосовується мислителями (E. van Deurzen, D.Burston, D.Moran, D.Bonevac) до Гайдеггерівської концепції «несправжнього існування» (Man). З погляду справжнього (автентичного) буття Dasein, існування в соціальній емпірії є падінням у несправжній світ Das Man, тобто є деградацією, викривленням існування людини. Названі мислителі підкреслюють зв'язок відчуження із «занедбаністю» у світі. Однак усередині світу Man людина, що виконує свої функції як налагоджений механізм, суть норма. У

класичній психопатології «норма» і розуміється саме як високий рівень адаптації до навколишнього середовища. Тільки при наявності «другого поверху» можна судити про «нереальність» чи «несправжність», «хибність» першого. Таким поверхом стає «внутрішнє» або «істинне Я», протиставлюване Лейнгом «хибному».

Лейнг відзначає: «Те, що ми називаємо «нормальним», – це результат витіснення, заперечення, розщеплення, проекції, інтроекції та інших форм деструктивного впливу на переживання... Воно є радикально відчуженим від структури буття... «Нормально» відчужена особистість уважається психічно здоровою на тій підставі, що вона поводить себе більш-менш так само, як інші. Інші форми відчуження, які не узгоджуються з пануючим станом відчуження, «нормальною» більшістю позначаються як погані або божевільні» [10, 23–24].

За Габелем, те, що з погляду соціуму є «нормою», є існуванням в «уречевленому Всесвіті», існуванням в якості знаряддя, функції: «У результаті, людина з рефікованого всесвіту живе в нелюдському світі... Рационалізована праця дисоціює особистість працівника; це фактор атомізації. У своїх книгах, прямо натхненних читанням Лукача, Бердяєв наполягає на цій «атомізації» сучасного життя... Таким чином, *людина з уречевленого світу зустрічається з ворожим всесвітом, де продукти її власної діяльності постають перед нею у вигляді чужорідних сил, які її пригнічують*» [7, 461] (Виділено мною. – А.З.). Жозеф Габель називає Мінковського «великим теоретиком відчуження» [6, 167] і поширює його концепцію «хворобливого раціоналізму» за межі психопатології – на «патології соціальні», які є проявами «хибної свідомості». Він наводить приклади шизофренізації політики (феномен «тоталітаризму»), суспільства (феномен «утопічної свідомості», «ідеологізованої свідомості», расизму, релігійного фанатизму) і культури. Габель розглядає рефікацію, термін Маркса, Лукача, Манхейма й Лефевра – як соціальне уре-

чевлення людини, перетворення її на річ, готовий продукт, знаряддя – що означає випадіння людини і з часу свого життя, і з історії (Габель надає поняттю часу Мінковського історичний зміст) – у простір. Час відчуженого існування – більше не конкретна тривалість живої творчої активності, але просторовий час – час не життя, а виживання, «реїфікованого існування», існування-для-інших, які використовують людину: «Таким чином, тимчасовість втрачає свій якісний, мінливий, плинний характер; вона перетворюється на чітко визначений жорсткий континуум, заповнений кількісно вимірними «речами»... воно перетворюється на простір. Хіба нам не здається, начебто ми читаємо цитату з Мінковського? Тимчасовість реїфікованого світу тепер постає перед нами істинно шизофренічною тимчасовістю» [7, 461].

Отже, суспільство проголосило «нормою» одні форми відчуження, і «патологією» – інші, що представляють небезпеку для перших форм. На думку Лейнга, спроба подолання відчуження (наприклад, у «трансцендентальних», містичних переживаннях), скидання маски соціально-прийнятного «я» – розцінюється суспільством як «патологія», «божевілля». Психіатрія виконує репресивну роль придушення всякого відхилення від «соціально-прийнятних» форм відчуження, усякого «іншого». Можна зрозуміти бунт постмодерністських авторів (Ж.Дельоз і Ф.Гваттарі), що захищають «радикально іншого», не схожого на нас безумця і бунтують проти репресивної ролі психіатрії того часу (М.Фуко). Але залишається відкритим питання, чи не психопатологізує Габель і Лейнг (разом зі згаданими постмодерністськими авторами) сучасний їм соціум і його мешканців.

Уявляється, що ранній Лейнг у «Розділеному я» ототожнює внутрішнє й істинне «я». Виникає питання – чи народжуємося ми з уже закладеним у нас істинним «я»? Чи є воно споконвічним? Якщо так, то у процесі соціалізації воно пригнічується і витісняється зовнішнім «я». Однак сам Лейнг наполягає, що процес соціалізації починається з першого дня життя людини у малому соціумі сім'ї. Тоді звідки в людині з'явиться «внутріш-

не я»? Коли ми говоримо про «внутрішнє я», ми маємо на увазі якийсь суб'єкт, існуючий всередині. Але насправді ми бачимо, що у цілком соціалізованій людини, яка раптом переживає психоз, звільняються лише безлічні архаїчні сили, які вона не може контролювати чи направляти. І що за соціально-сформованим «зовнішнім я» не ховався ніякий «справжній» суб'єкт. Тут існує два можливих висновки: або йдеться про справжнє як досуб'єктивну й доревлексивну екзистенцію у розумінні Сартра. Тоді психоз – це звільнення екзистенції від соціальних масок, від тиску соціуму та Ratio. І треба говорити про «справжню екзистенцію», яка є «безсуб'єктною» і не може бути зведена до «справжнього я», чи навіть первісного архаїчного «ми», або «колективну свідомість». Бо вона культивувалася у членів первісного суспільства завдяки ініціації і приєднанню до певної міфологічної культури. Тобто «сліпа» й «стихійна» екзистенція оформлялася, «олюднянувалася» й контролювалася через первісну культуру. Або – йдеться про індивідуальне, особливе «я», яке у підлітковому віці протиставляється «усім»: іншим, звичайним, безликим. Тоді доходимо висновку, що істинним є усе, що є анти-соціальним і унікальним. Цей висновок зробили послідовники Сартра, бунтівники 1968 року. Вони набували себе «від протилежного» – через анти-соціальні і контр-культурні акти. Але, як ми бачили, свідомість, що протиставляє себе усьому світу й людству, виявляється порожнечою без змісту. Тоді «індивідуалізоване я» так само хибне, як і «зовнішнє я», породжене соціумом. За пізнім Лейнгом, шизофренія вже є шляхом до набуття «істинного я», якого не було до хвороби. Він називає це «екзистенційним відродженням». На цьому шляху в людині вмирає її «хибне я», «его». Подорожуючи в глибини себе, людина набуває своє «істинне я», «самість». У кінці в неї знов з'являється нове «его», яке служить уже не соціуму, а «самості», але дає можливість виживати серед людей.

Таким чином, за пізнім Лейнгом, шизофренія може відігравати позитивну роль у подоланні відчуження. Таку саме «романтизацію» шизофренії як способу супротиву соціуму ми знайдемо і у Ж.Дельоза й Ф.Гваттарі, і в С.Грофа. Якщо для епохи модерну найпоширенішою соціально-психічною патологією був невроз, що пов'язувався (починаючи із З.Фрейда) з репресивністю соціуму, то після бунту 1968 р. і уявного зникнення тиранії соціуму, ми спостерігаємо тенденцію оголосити новою нормою шизофренічний стан. Теоретичне обґрунтування цього знаходимо в теорії «множинності я» (Р.Дж. Ліфтон, Дж. Огілві), «номадизму» невикоріненої людини-кочівника (Ж.Дельоз, Ф.Гваттарі), «деіндивідуалізації» (М.Фуко), «децентрації» (Ж.Лакан), «дивідності» суб'єкта (Ж.Лакан, Дж. Рауніг). На новому витку історії, щоб уникнути опредмечувального погляду «іншого» і соціуму як «Великого Брата», уперше з'явився новий вихід: замість індивідуалізму – розпад «дивіда» на молекули. Якщо суб'єкт зник, його не можливо спіймати й контролювати. Він весь час у процесі, у становленні, він багатоликий й мінливий, він містить у собі багато ідентичностей і не є нічим конкретним. Як такий, він більш не вловимий. Адже тільки суб'єкт може стати об'єктом впливу. Постмодерністська плинна й мінлива суб'єктивність стає невловимою для влади. Ми ж, слідом за Мінковським, вважаємо, що шизофренія – це глухий кут, гранична форма відчуження – раціоналізованого розсуду від переживання, життя, світу. Тобто, якщо існування в соціумі відчужене, то тут відчуження розсуду від екзистенції доходить до абсолюту. І «винним» у ньому виявляється не соціум, а сама людина, що обрала такий спосіб втечі від реальності свого життя, її викликів і відповідальності за неї. І Мінковський, і Бінсвангер, і ранній Сартр однодушні в одному: психопатологія є результатом вибору людини.

Відхід у шизофренію як відхід в архаїчні глибини підсвідомості може здатися виходом тільки, якщо крім норми соціальної (як легалізованої форми відчуження) – не існує норми надсоціальної. Якщо є лише рівень екзистенції й рівень свідомості,

що перебуває у «владі структур» і маніпуляцій соціуму, то залишається лише виплеск екзистенції як бунт, протест проти тиранії Ratio (або, говорячи мовою Фрейда, проти «супер-его», що виступає впровадженням у людину агентом соціуму). У Мінковського і Марселя крім екзистенціального й соціального виміру, крім екзистенції й Ratio – існує над-соціальний вимір духу. Дух розуміється ними як загальнолюдське, або «надіндивідуальне» (Мінковський) в нас. Якщо йдеться про дух – то, звісно, він не є споконвічним. Саме народження духу («друге народження», за Мінковським) і є народженням «істинного я». Із появою нового рівня духу знімається відчуження екзистенції від розсуду. Втрачений «життєвий контакт із реальністю», в якому перебуває дитина на початку свого шляху (до утворення его-свідомості), відновлюється на духовному рівні в новій якості – не безпосередньо, але через причетність людини до всього людства, її культури. Також, прямо за законами тріади, у дусі досягається єдність протилежностей: розуму й екзистенції. Це відзначав і Ясперс, говорячи про їхні діалогічні відносини й можливу тимчасову єдність. Нове істинне «я», як універсальне, не є *моїм*, але воно ближче мені, більш *моє*, ніж власне часткове *его*. І стверджуючи через себе і в собі загальнолюдське, я стверджую справжнього себе. А не навпаки. Отже, істинного я ще немає. Йому тільки треба народитися і культивуватися. Подібним чином, за Сартром, справжнє людяне – завжди попереду. Воно не може бути прописане, раціоналізоване, визначене. Ми можемо до нього лише прагнути. Але якщо, за Сартром, ідеал людяності настільки не заданий, що будь-який кривавий «зигзаг» історії може виявитися наближенням до нього, поштовхом до досягнення людяності на даному етапі, то, за Мінковським, існує вузький коридор людяності – її межі й міра, по той бік яких людина перестає бути людиною. Вони теж не прописані й не можуть бути введені раціонально, як догма. На цьому шляху нас веде інтуїція, почуття міри й меж (Е.Мінковський), або совість (В.Франкл).

Отже, вихід – не в знищенні суб'єкта, не в розпаді «дивіда» на «молекули» (що скоріше є розпадом ядра на елементарні частки), а в подоланні відчуження своєї свідомості від світу й людей, у трансцендуванні свого часткового «єго». Марсель і Мінковський долають дихотомію свідомість-vs-світ (і -vs-тіло), прагнучи *розтотожити людину з її свідомістю*. Вони повертають свідомість у тіло, розглядаючи людину не просто як втілену свідомість, але як єдність тіла-екзистенції-свідомості-духа. І на цьому шляху абсолютизація свободи виявляється перешкодою. Людина, включена у світ (тілесно, почуттєво), і у людство (екзистенційно, духовно) – неминуче від них залежить.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Beveridge A.* Portrait of the Psychiatrist as a Young Man. The Early Writing and Work of R.D. Laing, 1927–1960. – London: Oxford University Press, 2011. – 384 p.
2. *Burston D.* Cyborgs, Zombies, and Planetary Death: Alienation in the 21st Century // *The Humanistic Psychologist*, 42, 2014. – P. 283–291.
3. *Власова О.А.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. – М.: Территория будущего, 2010. – 640 с.
4. *Deurzen E. van.* Existentialism and Existential Psychotherapy // C.Mace (Ed.), *Heart and soul: The therapeutic face of philosophy*. – Florence, KY, US: Taylor & Frances/Routledge, 1999. – P. 216–235.
5. *Gabel J.* Anthropologie et dialectique [Georges Lapassade, L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme] *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 19^e année, № 2, 1964. – P. 345–353.
6. *Gabel J.* Eugene Minkowski and the problem of alienation / *Ideologies and the Corruption of Thought*. – New Brunswick: Transaction, 1997. – P. 165–174.
7. *Gabel J.* La Réification: Essai d'une psychopathologie de la pensée dialectique // *Esprit Nouvelle Série*, No. 183 (10) (Octobre 1951). – P. 459–482.

8. *Lacan J.* Psychologie et esthétique // *Recherches philosophiques* 1935, fac. 4. – P. 424–431.
9. *Laing R.D.* The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness. – London: Penguin Books, 1990. – 218 p.
10. *Laing R.D.* The Politics of Experience and the Bird of Paradise. – London: Penguin Books. 1967. – 156 p.
11. *Laing R.D., Cooper D.G.* Reason & violence: a decade of Sartre's philosophy 1950–1960. – London & New York: Routledge, 1990. – 133 p.
12. *Лях В.В.* Критика інтуїтивізму сучасної буржуазної філософії. – К.: Наукова думка, 1975. – 111 с.
13. *Лях В.В., Лях Р.В.* Свобода в контексті визначення людського існування: «онтологічна» структура і форма самореалізації // Свобода: сучасні виміри і альтернативи. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – С. 157–203.
14. *Merleau-Ponty M.* Les Sciences de l'homme et la phénoménologie. – Paris: CDU, 1961.
15. *Minkowski E.* Au-delà du rationalisme morbide. – Paris: L'Harmattan, 1997. – 259 p.
16. *Pélicier Y.* Introduction. Vivre le temps: Eugène Minkowski // *Minkowski E. Le temps vécu. Études phénoménologique et psychopathologiques.* – Paris: PUF, 2013. – P. V–XI.
17. *Плокк С. дю.* Работа с неизлечимым: построение терапевтического альянса с хроническим шизофреником // *Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия.* – 2015. – № 1/2015 (26). – С. 121–129.
18. *Sartre J.-P.* La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1965. – 134 p.
19. *Sass L.A.* Self and World in Schizophrenia: Three Classic Approaches // *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, Vol. 8, № 4, Dec. 2001, Johns Hopkins University Press. P. 251–270.
20. *Spiegelberg H.* Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A Historical Introduction. Evanston: Northwestern University Press, 1972. – 410 p.

21. *Tatossian A. Eugene Minkowski ou l'occasion manquee // Psychiatrie et existence. Paris: Jerome Million, 1991. – P. 11–22.*

Зіневич А.С. Погляди послідовників Є.Мінковського Р.Д. Лейнга і Ж.Габеля на екзистенційне відчуження.

У статті розглядається розвиток концепції «хворобливого раціоналізму» Є.Мінковського, як причини відчуження свідомості від переживання, його послідовниками Р.Д. Лейнгом і Ж.Габелем. Р.Д.Лейнг розглядає екзистенційне відчуження як відчуження «хибного», або «зовнішнього я» від «істинного», «внутрішнього я». «Хибне я», за Лейнгом, утворюється в процесі соціалізації як соціально-прийнятний образ себе, який поступово придушує й витісняє істинний образ. За Ж.Габелем, концепцію «хворобливого раціоналізму» треба поширити на «нормальний» стан людини, яка не живе, а веде відчужене уречевлене існування, як річ, знаряддя, соціальна функція. І Лейнг, і Габель згодні в тому, що «норма» є лише соціально легалізованою формою відчуження, тоді як психопатологія є всім, що відрізняється від першої. Але якщо Лейнг вважає шизофренію шляхом звільнення від соціальних масок, повернення до справжнього себе, то для Мінковського шизофренія, як бунт екзистенції проти насилля розсуду, не є виходом. Вихід можливий лише з появою нового, над-соціального рівня духа, який зніме відчуження розсуду від екзистенції.

Ключові слова: екзистенція, відчуження, Є.Мінковський, Р.Д. Лейнг, Ж.Габель.

Zinevych A. The views of the followers of E.Minkowski R.D. Laing and J.Gabel on existential alienation.

The article deals with the development of E.Minkowski's concept of «morbid rationalism», as a cause of the alienation of consciousness from lived experience, by his followers R.D. Laing and J.Gabel. R.D. Laing considers the existential alienation as the alienation of the «false» or «outer self» from the «true» or «inner self.» According to Laing, «false self» forms in the process of socialization as a socially acceptable image of thyself, which gradually suppresses and supersedes the true image. According to J.Gabel, the concept of the «morbid rationalism» should be extended to the «normal» state of a person, who doesn't live, but leads an alienated rei-

fied existence as a thing, instrument, and social function. Both Laing and Gabel agree, that the «norm» is only a socially legalized form of alienation, while psychopathology is all, that differs from the first one. But if Laing considers schizophrenia to be the way to freedom from social masks, to return to the true self, for Minkowski schizophrenia, as a rebellion of existence against the violence of reason, is not a solution. For him, only with the emergence of a new, supra-social level of spirit it is possible to overcome the alienation of reason from existence.

Key words: existential, alienation, E.Minkovsky, R.D. Leing, J.Gabel.

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 291.23 29: 008 : 94

Н.В. Іщук,

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії, біоетики та історії медицини,
Національний медичний університет ім. О.О. Богомольця*

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ КОНТЕКСТИ РОЗВИТКУ КОЙНОНІЙНОЇ СОЦІАЛЬНОСТІ

Духовна ситуація сучасної доби не викликає ілюзій щодо перспектив домінування парадигми койнонійної соціальності в постмодерному суспільстві. Справді, досить риторично звучить питання про соціальний потенціал парадигми, «носієм» якої є громади віруючих, що сповідують християнський універсалізм, перебуваючи у статусі субкультурних утворень, «острівців» християнських цінностей у плюральному світі. Звісно, у даному випадку йдеться не про сподівання на панування християнських відносин та християнського соціального ідеалу у майбутньому. Питання звучить інакше: як «приналежні народу Божому» зможуть якщо не відтворювати, то хоча б не спотворювати цей ідеал у світі «швидких» та «чистих» стосунків, часів самопосідання особи, дистанціювання її від соціуму, аутолегітимацією нею власного автономного буття. Якими повинні стати християнська громада та церква в описаних нами вище умовах, з одного боку, розквіту споживацтва та ринку, всеохопної кризи соціальності, а з іншого – комунікативно активного, віртуалізованого, візуально насиченого інформаційного суспільства? Та, що надзвичайно важливо, в який спосіб християнська громада може актуалізувати свій євангелізаційний потенціал? Відповіді на ці питання потребують звернення до історії християнської соціальності через ретроспективу розвитку християнської громади.

У цій статті розглянемо етапи становлення та розвитку традиції християнської громади-койнонії як діалогічної форми соціальності.

Найбільш ранньою діалогічною формою колективності були громади послідовників Христа перших двох століть: в очікуванні близького есхатону, згуртована спільною вірою в Царство Боже та очолювані пастирями – духовними лідерами, визнаними громадою, але не привілейованими нею. Проповідуючи віру в Христа, перші християни не сподівалися змінити світ чи навіть розширити громаду, але жили у переконанні, що в історичному бутті немає такої спільності, до якої міг би належати християнин, крім самої християнської громади, яка покладає єдиний праведний спосіб життя. Приналежність до будь-якої іншої спільності та участь у суспільному житті вважалася зрадою християнських ідеалів.

Особливе значення в становленні християнської соціальності цього періоду мали апостольські часи. В їх хронологічних межах була сформована ідентичність учнівства, заснована на глибокій відданості Вчителю – Ісусу Христу. Особливо помітно це стало за часів Іоанна, завдяки текстам якого ідея учнівства перейшла на післяапостольські часи [5, 28]. У найкращій спосіб ідентичність учнівства передається через метафору овець у Божій отарі (Марк 6:34). Учителство в цій метафорі виступає не як передавання знання, а як намагання поділитися з іншими правдою життя; наставництво та готовність вести підопічних істинним шляхом. Учні не завжди можуть досягнути Христову мудрість та сповнені довірою та готовністю прямувати за Вчителем. Так само, наслідуючи свого Вчителя, поводирами для пастви стали апостоли у свідченні, що Син Божий скоро повернеться. Показово, що в цей період члени християнської громади ніколи не називали один одного християнами, ідентифікуючи себе та своїх однодумців як братів, віруючих, учнів, обраних [3, 92] чому, безперечно, сприяли ясність мети та безпосередність спілкування.

Як відзначає Кирило (Говорун), апостольський період пов'язаний також і з парадигмою братства, коли Церква стала братством людей, які поділяють спільні переконання. За тих умов учнівство не могло існувати без братства, яке досягалося лише у спільності [5, 54]. А брати, чи то учні, чи вчителі, мали єдину «почесть» – бути гнаними, страждати та можливо померти в ім'я Христа, що згуртовувало внутрішню єдність, сприйняту вороже у чужих християнським громадам язичницьких суспільств та державі. Соціальний статус тогочасних християнських громад вдало проявляється через локацію місць богослужіння, які відбувалися у міській церкві, облаштованій в катакомбах, на кладовищах, у приватних будинках тощо. Показово, що в епоху поневірян християнські громади існували майже виключно в містах. Не випадково, латинське слово «*paganus*», яке спочатку означало сільських жителів, пізніше набуло значення «язичник» – «поганий» [12, 44].

Есхатологічні громади існували на засадах койнонії, синергії та агапічної любові; тобто в умовах безпосереднього близького, не відчуженого спілкування. Цитуючи авву Дорофея Палестинського, через їх близькість до Бога – чим ближче до Бога, тим ближче один до одного. І чим ближче... один до одного («... кожний намагайтеся мати єднання один з одним»), тим більше вони з'єднуються з Богом. Натомість, віддаляючись від Бога й повертаючись до зовнішнього, віддаляються й один від одного [7, 71]. Люди всередині громади були «закваскою» народу Божого й перебувала у стані досконалого діалогу – між собою. Відносини «християнська громада – світ» склалися через поляризацію людності на дві частини: «тих, хто Христові цінності поділяє» – християни (внутрішнє коло есхатологічної соціальності) та «тих, кого Христові цінності розділяють» – ворожий, нехристиянський світ (зовнішнє коло соціальності).

Поза всяким сумнівом, перші християнські громади були спільнотами (в тому сенсі слова, в якому його застосовував Ф.Тьоніс) [10]. Продовжуючи його аналогії, вони були, по-перше, спільнотами духу (через поєднання вірою); спільнотами крові

(завдяки спів-причастю, яке робило членів громади спів-тілесниками Христа-Церкви) та спільностями місця. Підкреслимо, у цей період акценти були саме такими: еволюція від спільності духу у співпричасті до спільності місця. У поєднанні спільності духу та співпричастя Дарами й виникало братство. Адже, в чому полягає сутність братства? У поєднанні крові (локус родинності) та дружби (локус духу).

За мірою утвердження християнства, з початку III ст. та особливо в IV ст., коли цей процес добігав свого завершення, поступово була сформована християнська спільнота, більш «розсіяна» просторово й темпорально, проте «скріплена» аксіологічно. Йдеться про часи, коли, як зауважив Г.Флоровський, поступово був завершений процес формування нової соціальної реальності «всеосяжного Християнського Суспільства – одночасно й Церкви, і Держави» [11, 265]. Інституалізація еклезії супроводжувалася інституалізацією та формалізацією православної громади-койнонії, що набула статусу парафії. Нагадаймо, під парафією зазвичай мається на увазі нижча територіально-адміністративна одиниця християнської церкви (у православ'ї й католицизмі), що має власний храм та суб'єктно складається зі священника та пастви.

Так би мовити, парафіянізація християнських громад особливо помітно стала проявлятися в IV ст., після видання Міланського едикту (313 р.). Із будівництвом та стрімким зростанням кількості християнських храмів відбулося звернення до християнства селян [12, 28], що сприяло значному збільшенню численності християнської громадськості.

Послугуючись уже згаданим нами методом «ключових слів» Г.Вежбицької відзначимо, що процеси, які відбувалися в тогочасній християнській громаді, вдало прояснюються через аналітику динаміки відповідної семантичної терміногрупи. Зокрема, в перші століття християнська громада самовиявлялася як братство та для її позначення застосовувався переважно термін

«койнонія» (κοινωνία) або ж, більш ситуативно, у зв'язку з локалізацією християнських осередків у містах та для позначення міських громад на чолі з єпископом – термін «парафія» (з грецьк. – *παροικία*), звісно, в його топологічному ключі. Смыслова пов'язаність місця та громади посилилася у часи «після Міланського едикту», коли християнські громади почали позначатися здебільшого терміном «*παροικία*» в значенні спільноти віруючих, які моляться в одному храмі, а відтак складають парафію [12, 56]. Ще одним словом-альтернативою для позначення громади став термін «еклезія» (грецьк. – «*ἐκκλησία*»). Він застосовувався для позначення як парафіяльної, так і єпископської громади [12, 61], знов-таки за територіальним критерієм. Це, на нашу думку, засвідчує наявні у суспільній свідомості зміни, а також семантичний «дрейф» – від сприйняття християнської громадськості як братерства у бік його топологічного (такого, що прикріплено до певного місця) або ж організаційного (такого, що прикріплено до організації) сприйняття.

Поза всяким сумнівом, очільники громад-парафій намагалися відтворити парадигму міжособистісних стосунків громад-койноній. Паства віддавала належне авторитету священника, священник же виконував своє служіння, відтворюючи вже згаданий нами взірць «пастуха» для «овець» [8]. В основу життя парафії покладалося служіння, коли під керівництвом пастирів парафіяни намагалися утворити єдину духовну сім'ю. Наскільки це їм вдавалося? Висловимо припущення, що навряд чи громади-парафії у своїй повсякденності змогли наблизитися до релігійної пристрасті есхатологічних громад. Скоріше, з послабленням есхатологічної напруги відбувся парадигмальний зсув християнської громадськості від «спільності за духом» (братства) у бік «спільності за місцем» (за Ф.Тьонісом – сусідства). З огляду на те, що всі миряни були прикріпленими до певного храму, їх згуртовувала не лише віра, а й спільна звичка, ритуальний темпоритм еклезіального життя. Що й нагадувало мирне

співбуття сусідів на загальній вже обжитій території як атрибутівної якості сусідства.

Звісно, це формалізувало не лише існування християнських громад, а й канони еклезіального спілкування, в цілому уніфікувавши принципи та правила літургійних відправ. Якщо раніше церква суть християнська громада перебувала у стані внутрішньої відкритості – між братами у вірі та несприйнятті зовнішньої соціальності, тепер її діалогічний вектор звернувся назовні – до держави. А держава стала визнаватися не антагоністичною християнському ідеалу реальністю, а партнером у завданні сумісної євангелізації суспільства. На чому, власне, й наполягала так звана симфонія, узадаєнена у 6-й новелі Юстиніана (VI ст.), декларуючи сакральне походження й місію влади, співіснуючих між собою як тіло та душа, або, за «Епанагоєю» (IX ст.), – частини єдиного церковно-державного організму [6, 16]. Важливими культурно-історичними та духовними наслідками «симфонії» стали такі: поступовий відхід церкви від актуальних в попередні століття ідеї м'якої ієрархії – учительства; ускладнення церковної ієрархії – не влади авторитету, а авторитета влади; підсилення процесів патерналізації християнської громадськості. Зауважимо, не вбачаючи в патерналізмі суто негативний феномен, очевидними є загрози його негативних трансформацій, що в еклезіальному контексті рівнозначно перетворенню мирян на об'єкт впливу, позбавлений «права голосу» не лише щодо парафіяльного, а й (в умовах клерікалізації) суспільного життя.

Можна з упевненістю стверджувати, що саме в означені часи були закладені «зерна» усупільнення християнської релігії. Сприяли цьому: на Сході – намагання держави «привласнити» церкву (модель цезаропапізму) та на Заході – намагання церкви «привласнити» владу (модель папоцезарізму), що однаково спотворювало християнський соціальний ідеал. Показово, що за таких умов навіть семантика слова «церква» корелювалася з цивілізаційним дискурсом. Приміром, якщо грецьке слово «ecclesia»

означало зібрання вірних, живих та мертвих, з'єднаних в церкві Христовій, що надалі отримало свій розвиток в ідеї соборності як зразка православної соціальності, то латинське тлумачення слова «церква» означало священну ієрархію, яка протистоїть світській владі», що в майбутньому унаочнилось у папоцезарістській моделі взаємодії Католицької Церкви та держави. Побіжно зауважимо, що у подальшому найбільш вразливими для загроз усупільнення виявилися саме політично-центровані парадигми, такі як християнський патріотизм, православний народ, православний цар тощо та їхні подальші трансформації.

Виявом кризових явищ у християнстві цього періоду стало поширення християнського аскетизму та чернецтва як намагання християн відокремити громадянську історію від релігійної та відтворити моральний клімат ранніх часів [3, 226–227], рішуче протиставляючи християнську спільність християнізованому, але не християнському суспільству. Намагаючись у локальний спосіб повернути взірць есхатологічного християнства, вітаючи той спосіб життя та вчинки, які засвідчували б іншоприродність християн: їхній ескапізм та аскетизм, зневагу до життєвих благ, надбань та перспектив. Що досить вдало ілюструють слова Ісуса: «Якщо хочеш бути досконалим, піди, продай маєток твій та подай жебракам; і будеш мати скарби на небесах; і приходиь та прямуй за Мною» (Матв., 19, 21).

Щодо самого «усупільнення» феномена християнської громадськості, то ці процеси ми пов'язуємо з добою Середньовіччя, яка характеризувалася монопольним становищем релігійної ідеології та церкви. У цей період стали виявлятися певні ознаки християнської «суспільності». Повертаючись до Ф.Тьоніса, серед них такі: перевага волі вибору, що призводило до укладання в суспільстві договорів, статутів, конвенцій тощо [4, 48]. Ретроспективно, в ці часи християнство почало нагадувати щось на зразок суспільного договору, конвенційно затвердженого раніше, взаємно підтвердженого всіма значущими сторонами угоди, а значить закритого для коректури навіть за умов

складності життя та змінності обставин. Так би мовити, *формою універсальності з ознаками формальності*, обов'язковою для виконання всіма. Із цих міркувань навряд чи християнство цього часу можна було б назвати, послуговуючись термінологією А.Бергсона, відкритою, «динамічною релігією» [1]. Скорше йдеться про динамічні цінності, замкнені у статичній формі, коли прийняття конформістської форми стало даниною, принесеною на «вівар» інституалізації християнства. Пристосування ж до реалій життя супроводжується стримуванням творчості та життєвого пориву, які не сумісні із заскорузлою формою, що сприяє не розквіту життя, а тільки його збереженню. Водночас християнство справді пропонувало певний привабливий та охоче сприйнятий тогочасною більшістю ідеал «суспільства в любові, любові у Бозі, Бога у суспільстві» [9, 45], що, апіорі, не дало можливості перетворити його на «суто суспільне», конформістське явище хоча б у світлі визнання унікальності та цінності кожної людини перед обличчям Бога.

Якщо зробимо невеликий відступ, то побачимо, що така середньовічна «квазісуспільність», через вироблення ментальних «навичок» універсальності з ознаками формальності, підготувала ґрунт для новочасної секулярної суспільності, конституювання якої припало приблизно на XVII ст. Власне, більшість ідеологічних систем, які «являлися» світові потому, зазвичай уособлювали певний редукований (звільнений від ідеї Бога) ідеал, що приховано містив у собі елементи християнської спільності у спілкуванні, наприклад, в його ліберальному варіанті рівності, братерства, свободи, права на життя тощо або комуністичному – у надії на «світле майбутнє», так би мовити, царства Божого на землі.

Повертаючись до нашої проблеми, ідеї та ідеали доби Відродження, Реформації та, загалом, Нового часу започатковують бунт проти суспільності в релігії, діалогізуючи її через ідеї синергії як співтворчості з Богом (Відродження); особистого вибору,

відповідальності та «мирської аскези» перед Його Лицем (Реформація).

Підкреслимо, Реформація мала колосальний вплив на християнську інституалізовану традицію (звісно, в її західному варіанті), деклерикалізуючи та демократизуючи її та повертаючи еклезію від парадигми ієрархічної інституції до моделі громадськості вірних, подекуди відтворюючи ідеал ранньохристиянської громади-койнонії. Водночас, запропонувавши й принципові положення, ніби несумісні між собою. Так, з одного боку, примат посилення ваги окремої особистості та навіть можливість індивідуального спасіння, а з іншого – примат передвизначення, який, здається, виносив вирок цим зусиллям. Звісно, з огляду на різноманітність поглядів усередині протестантського середовища, ідеї передвизначення не поділялися усім реформаційним загалом. Водночас з'явилися й такі, що набули визнання в усіх. Зокрема, лідери Реформації Мартін Лютер, Жан Кальвін, Ульріх Цвінглі, Томас Мюнцер наполягали на первинності громади віруючих та любові між братами, порівняно зі структурами церкви. Виступали проти клерикалізму та тогочасної еклезіальної нерівності між священством та мирянами, наголошуючи на церковній повносправності як перших, так і других. У реформаційному русі втілювався вже згаданий нами раніше заклик М.Лютера до «руйнування стін»: між кліром та мирянами; світською та церковною владою; мирянами та Писанням. Серед найбільш вагомих позицій руху: ідея загального священства, покладеного за правом хрещення; спрощення обрядовості з одночасним більш активним залученням мирян не лише до літургійного дійства, а й до церковного життя (що посилювало їхню суб'єктність та надихало на взаємне служіння один одному); примат вірності Богові у малому (праці) як свідчення вірності у великому (вірі); важливості для спасіння душі діяльного служіння та допомоги ближньому тощо.

Підсумовуючи, Реформація поєднала християнську соціальну традицію з новою, капіталістичною реальністю, що, до ре-

чі, досить детально описав М.Вебер, розмірковуючи про протестантське підґрунтя «духу капіталізму» Механізмом узасадничення протестантизму в духовному просторі соціуму стала подвійна адаптації: християнського вчення – до вимог нового суспільства та суспільства – до вимог євангельської моралі. Як результат цих обоюсторонніх процесів виник синтез – тезаурус євангельських, але в особливий спосіб обґрунтованих та легітимізованих норм, приписів, заборон і чеснот, що давали християнам можливість пристосуватися до нових умов, залишаючись при цьому християнами. Важливо, що при цьому протестантські громади не «замикалися» від світу, як це було за часів есхатологічного християнства, а намагалися донести власну істину до загалу, зокрема й через праксис, розбудовуючи «острівці» християнського життя. У спільній справі та в житті внутрішня згуртованість мала істотні переваги – взаємної підтримки перед викликами індивідуалізованого й сповненого конкуренцією суспільства. Склалися умови, коли стосунки всередині громад, які розвивалися через налагодження горизонтальних зв'язків, стали суттєвим фактором не лише поширення протестантизму, а й мирської успішності самих протестантів, які нібито стверджували можливість несуперечливого поєднання релігійної віри та реалій повсякденного життя.

Не меншого значення набули секуляризаційні процеси Нового часу, які, ідеологічно делегетимізуючи релігію, «розсуспільнили» віру в Бога, перетворивши її на предмет особистого вибору. У такий спосіб породивши вироблену самостійно життєву позицію віри чи невір'я: в молитві до Бога чи в мовчанні «до Того, кого ніби немає». Звернімо увагу, не обмежуючи людину в «інструментарії», через який вона, якщо того забажає, може виправдати Його існування. Маємо на увазі те, що суспільна конвенція з приводу відсутності Бога, передбачаючи тезаурус доказів Його відсутності, не могла обмежити свободи щодо способів доказу Його присутності. Означеними способами стали як поте-

нційно існуючі в минулому, так і нові, актуалізовані за тогочасних умов. В історії християнства на рівні релігійної психології ними були індивідуальний містичний досвід сприйняття людиною божественних енергій, різноманітні споглядальні духовні практики. Серед традиційних способів – еклезіальний досвід як локус явлення Бога; моральний, коли Бог бачить та чує, віддаючи належне за добро та зло; естетичний – через переживання творчого натхнення та вдячного прийняття дару таланту (що актуалізувалося в добу Відродження); успішність у справах та матеріальне благополуччя (що засвідчувало Божу прихильність у добу Реформації).

Означені секуляризаційні процеси, разом з кризою традиційного суспільства та розпадом усталених раніше моделей соціальної взаємодії, сприяли посиленню персональної складової віри. Особисто сприйнята віра намагалася віднайти особисті «докази» Його буття. Середньовічна людина вірила в Бога «за традицією», переданою їй оточенням через повсякденну sacramentalну ритуальність. Тоді як новочасна людина, відірвана від традиційної громади, занурившись у ритуальну повсякденність капіталістичного суспільства, мала особисто забажати, щоб Бог існував. Важливо відзначити, що західна теологічна думка доби Нового часу не створила значущих мегамоделей християнської соціальності. Навпаки, Реформація породила, так би мовити, «фокус-групи» християнської соціальності – автономні протестантські конфесії, які, маючи спільний ціннісний «знаменник», пропонували різні за «відтінками» екземпляристські соціальні програми.

Щодо Православної Церкви, то тут мегапроект існував та й існує дотепер. Йдеться про намагання відтворення койнонії, але на загальноправославному рівні, пов'язаному із вченням соборності. Соборність же виступає складовою частиною православного вчення про суспільство, що втілює найоптимальнішу модель колективного життя. Насамперед, термін «соборність» (кафолічність) стосується самої православної церкви, символізує

єдність містичного тіла церкви та її підпорядкованість єдиній меті. Свідченням цього є Нікео-Константинопольський символ віри, в якому церква проголошується «Єдиною Святою, Соборною Апостольською». Соборність (кафолічність) церкви означає, що вона: по-перше, в географічному сенсі осягає весь всесвіт; по-друге, проповідує повну істину; по-третє, охоплює всю людську спільноту, не враховуючи класової, професійної та іншої приналежності людей; по-четверте, взаємодіє зі всією повнотою людської моральності як у позитивному, так і в негативному проявах.

Соборність як діалогічна парадигма соціальності має відношення не лише до еклезіального життя, а й до взаємодії християнської громадськості до «надособистісних» структур: держави, народу, класу, а також до суспільства в цілому. Серед передумов створення соборного суспільства релігійними філософами виокремлювалися такі: рівність, свобода, справедливість, братерство, благочинність як основа спільного життя (І.Вишенський); цілісність суспільства на основі вільного підкорення особистостей абсолютним цінностям, які засновані на любові до цілісності, до церкви, народу, Бога, держави; вільна єдність основ церкви у спільному розумінні ними правди та пошук ними шляхів спасіння (О.Хом'яков); співзвучність свободи та єдності багатьох людей на основі їх загальної любові до тих самих абсолютних цінностей (Ю.Самарін); вільне єднання всіх у досконалому добрі (В.Соловйов); внутрішня всеєдність, первинна гармонія та узгодженість людського життя (С.Франк), коли зцілення окремого людського індивідууму було можливе лише через зцілення людського роду в його органічній сукупності (Є.Трубецкой).

Отже, підсумовуючи, культурно-історичний аналіз койнонічного типу соціальності довів, що, сформувавшись за часів есхатологічного християнства, християнські громади виступили як громади-койнонії – спільноти, засновані на безпосередньому не відчуженому спілкуванні в модусах «учнівство» та «братство». Із трансформаціями християнської громадськості за часів імпе-

ратора Костянтина та перетворенням християнства на державну релігію, відбулося підсилення діалогу церкви з державою. Християнська громадськість перетворилася на об'єкт впливу й патерналістського піклування з боку означених комунікуючих сторін. Поступово формалізувався й статус православної громади, яка набула топологічних і організаційних конотацій: спочатку у зв'язку з її міським розташуванням; потім із приналежністю до певного храму як осередку громади. Це й ознаменувало поступовий перехід від громади-койнонії до сучасної моделі – громади-парафії. Більш точно, враховуючи не лише парафіяльний, а й рівень єпископської громади – громади-еклезії. Що й узасадничило семантичний «дрейф» – від співжиття християнської громадськості як братерства у бік його топологічного (такого, що прикріплено до певного місця) або ж організаційного (такого, що прикріплено до організації) функціонування.

Крім цього, протягом історії християнської громадськості були намічені декілька векторів діалогічної взаємодії, що найбільш просто диференціюються за принципом: внутрішній/зовнішній діалогізм. Починаючи з раннього християнства – перебування перших громад у дискурсі внутрішнього діалогу та розділення зі світом, тобто домінанта на спілкуванні в койнонії-громаді. Починаючи з часів Костянтина – поступова діалогізація відносин церкви з державою, коли ці процеси відбувалися паралельно до процесів укріплення церковного кліру та десуб'єктивізації громади, суть гальмування «внутрішнього» діалогу. Проте, з часом, завдячуючи механізмам традиції, це почало сприйматися як належне. Універсальними є й те, що на всіх етапах розвитку християнства тенденції формалізації віри супроводжувалися відцентровими тенденціями у намаганні повернути «чистоту» першого зразка. У вигляді чернецтва як намагання зберегти лакуни есхатологічної соціальності, що, на нашу думку, не дало очікуваного результату. У вигляді реформаторського руху XVI ст. як бунту проти клерикалізму та ієрархічного свавілля з метою створення нового консенсусу між кліром та громадою. Що

мало результат. Та у подальшому породило адаптацію протестантських церков до новочасних умов, сприяючи утворенню церков – у діалозі як з державою, так і з громадянським суспільством.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994. – 384 с.
2. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61–272.
3. *Донини А.* У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). – М.: Политиздат, 1989. – 365 с.
4. *Кардинал Гьофнер Йозеф.* Християнське суспільне вчення. – Львів: Свічадо, 2002. – 304 с.
5. *Кирило (Говорун).* Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви / Кирило (Говорун), архимандрит. – К.: Дух і Літера, 2018. – 328 с.
6. *Николин А.* Церковь и государство (история правовых отношений). – Издание Сретенского монастыря, 1997. – 430 с.
7. *Преп. Дорофей, авва Палестинский.* Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсонофия Великого и Иоанна Пророка. – Минск: Изд-во «Белорусский Дом печати», 2006. – 208 с.
8. Релігієзнавчий словник // [Електронний ресурс] / – Режим доступу: <http://www.ukr.vipreshebnik.ru/religieznastvo/2415-religieznastvo-slovnik-p.html>
9. *Сковорода Г.* Сочинения: В 2-х тт. – Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – 486 с.
10. *Тьоніс Ф.* Спільнота та суспільство. – К.: Дух і Літера, 2005. – 262 с.
11. *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства. – 1998. – 487 с.
12. *Цыпин В.А.* Церковное право. – М.: Изд-во МФТИ. – 1996. – 442 с.

Ицук Н.В. Культурно-історичні контексти розвитку койнонійної соціальності.

Досліджується становлення та розвиток традиції християнської койнонії-громади як діалогічної форми соціальності: від часів перших століть християнства до доби Нового часу. Доведено, що койнонійний тип соціальності, сформувавшись за часів есхатологічного християнства, заснований на безпосередньому не відчуженому спілкуванні в мودусах «учнівство» та «братство». За мірою трансформацій християнської громадськості та перетворенням християнства на державну релігію, відбулося посилення діалогу церкви з державою. Християнська громадськість перетворилася на об'єкт впливу й патерналістського піклування з боку означених комунікуючих сторін. Поступово формалізувався й статус православної громади, яка набула топологічних і організаційних конотацій: спочатку у зв'язку з її міським розташуванням; потім із приналежністю до певного храму як осередку громади. Це й ознаменувало поступовий перехід від громади-койнонії до сучасної моделі – громади-парафії. Більш точно, враховуючи не лише парафіяльний, а й рівень єпископської громади – громади-еклезії. Що й узаasadничило семантичний «дрейф» – від співжиття християнської громадськості як братерства у бік його топологічного (такого, що прикріплено до певного місця) або ж організаційного (такого, що прикріплено до організації) функціонування. Реформація поєднала християнську соціальну традицію з новою капіталістичною реальністю. Реформаторський рух XVI ст., ставши бунтом проти клерикалізму та ієрархічного свавілля, утворив новий консенсус між кліром та громадою, намагаючись відтворити первинний зразок громади-койнонії. У подальшому відбулися процеси адаптації протестантських церков до новочасних умов – у діалозі як з державою, так і з громадянським суспільством.

Ключові слова: діалог, громада-койнонія, громада-парафія, громада-еклезія, соборність.

Ishchuk N. Cultural and Historical Contexts for the Development of Coinonious Sociality.

The formation and development of the tradition of the Christian coinonia-community as a dialogical form of collectivity, from the time of the first centuries of Christianity to the time of modern times, is researched.

It has been proved that the coinonious type of sociality, formed during the times of eschatological Christianity, based on direct, not alienated communication in the modes of «apprenticeship» and «brotherhood». With the transformations of the Christian community and the transformation of Christianity into state religion, the dialogue between the church and the state became more intensified. The Christian community became an object of influence and paternalistic care on the part of the identified communicating parties. The status of the Orthodox community, which acquired topological and organizational connotations, gradually formalized: first, due to its urban location; then with belonging to a certain temple as a community center. That fact marked the gradual transition from the community-coinonia to the modern model – the community-parish. More precisely, taking into account not only the parish, but also the level of the bishopric community – the community of ecclesia. What also became the reason for the semantic «drift» – from the co-existence of the Christian community as a fraternity toward its topological (that is attached to a certain place) or organizational (that is attached to the organization) functioning. The Reformation united the Christian social tradition with a new capitalist reality. The reformist movement of the sixteenth century, becoming a rebellion against clericalism and hierarchical tyranny, formed a new consensus between the clergy and the community, trying to reproduce the original pattern of the community-coinonia. Subsequently, the processes of adaptation of the Protestant churches to the modern conditions – in dialogue with both the state and civil society – took place.

Key words: dialogue, community-coinonia, community-parish, community-ecclesia, conciliarism.

УДК 165.191:141.7 2-264 : [1 + 159]

М.В. Лукашенко,
кандидат філософських наук,
практичний психолог ВМК імені акад. Д. К. Заболотного

ТРАНСФОРМАЦІЇ ВІДОБРАЖЕННЯ МІФІЧНОСТІ СВІТУ У ДЗЕРКАЛІ ФІЛОСОФІЇ І ПСИХОЛОГІЇ

Питання зачаклованості світу, його розчаклованості та появи нових модерних «чарів» цікавило як перших соціологів (М.Вебер, Е.Дюркгайм), так і сучасних соціальних мислителів (Т.Адорно, М.Горкгаймер, М.Маффесолі, Ч.Тейлор). Так, М.Вебер описав розчаклований модерний світ, божественне якого Е.Дюркгайм знаходив у самому соціальному, в силі, що поєднувала людей у суспільство. Проте Т.Адорно і М.Горкгаймер вже визнали створену просвітницькими міфами реальність за ще більше чаклунство, а М.Маффесолі вічну «зачарованість», ірраціональність світу вбачає у духовній складності самих взаємовідносин між людьми.

Згадані бачення соціального світу пояснюються модерною вірою і постмодерною зневірою у прогресивній поетапності розвитку та ускладнення суспільства, світогляду людей, а також прагненням знайти правильні демаркаційні лінії між виокремленими періодами. На важливості визначення межі початку того чи іншого часу наголошував І. Валлерстайн, описуючи «тривале шістнадцяте століття», що по-іншому визначає особливості «світ-системи Модерну», ніж коли початок модерного періоду пов'язують з наступними століттями.

Ілюстрацією поетапної стратегії історично-наукового мислення є формулювання О.Контом закону «трьох стадій», відповідно до якого у будь-якій науці можна виокремити теологічний, метафізичний і науковий періоди, коли кожна наступна стадія є завершенням попередньої і суттєво відрізняється від неї. Розгля-

немо дану стадійність на прикладі соціально-психологічних знань. Із такої позиції міф уявлявся як «спрощена» форма донаукового сприйняття складного світу, а філософський період створив умови для розвитку наукового знання, етап якого почався зі зміни методології на природничо-наукову. Саме таке бачення дало М.Еббінгаузу можливість узагальнити, що психологія має тривале минуле, але досить коротку історію.

Подібне виокремлення трьох періодів розвитку психології (міфологічний, філософський і науковий), зустріло з боку частини фахівців методологів заперечення. Так, на думку М.С. Роговіна, всі три позиції формування психологічних знань, які він визначає як донаукову, філософську і наукову психологію, продовжують співіснувати та здійснювати взаємний вплив [5, 6]. Таке бачення можна порівняти з хвилями, що накривають одна одну на кшталт цивілізаційних хвиль Е.Тофлера. Доводячи дану тезу, як не остаточне зникнення властивих попереднім етапам світоглядних, методологічних та сутнісних їх особливостей, а як фонове існування з можливими флуктуаціями та новими інтерпретаціями, розглянемо кожний з означених періодів як у визначених історичних рамках, так і в сучасності, зокрема крізь призму змін ставлення до феномена міфів у світі.

Першим виокремлюється міфологічний, або теологічний, донауковий період розвитку психології. М.С. Роговін пов'язує його з пошуком та розвитком понять щодо діючих причин у житті людини, яка почала приписувати можливі інтерпретації буттю, основною формою чого стали міфи. Початком цього періоду вважається час близько 70–30 тисяч років тому, коли відбулась Когнітивна революція, що характеризувалась появою нових способів мислення, типу мови та спілкування [9, 34]. Людина розумна вже володіла гнучкою мовою, яка забезпечує соціальну взаємодію, співпрацю і дає можливість передавати, отримувати інформацію про світ і своє місце у ньому, розповсюджувати плітки. Проте найголовнішою унікальною рисою людської

мови Ю.Н. Харарі вважає «здатність передавати інформацію про речі, яких взагалі не існує», коли з'являються спільно уявлені легенди та міфи [9, 38]. Завдяки колективній уяві спільні міфи та віра в них створюють уявні реальності, які змінюють світ та дають умови для успішної співпраці у великих групах незнайомих людей. Такий внутрішній об'єднуючий принцип дав Б.Андерсену можливість описати модерний феномен націй як уявлені спільноти, що підтверджує тезу про не зникнення законмірностей, властивих попереднім етапам розвитку психологічних знань, а їх можливе ускладнення та зміни у філософській та науковій парадигмах.

Від періоду Осьового часу починається філософський період розвитку психологічних знань. За М.С. Роговіним для філософської психології властиво шукати пояснювальний принцип психічного та його загальні закони [5, 6]. Проте зв'язок соціального і міфологічного був і залишається таким щільним, що відчувався як розчинення, скрізь-присутність міфу у конструюванні соціальної реальності людьми. Тому час, який у згаданій періодизації психології названий «філософським», більше характеризувався прагненням відокремити реальне від примарного, справжнє буття від ілюзорного. Проте для міфологічної свідомості міф і є конкретною, максимально інтенсивною, напруженою реальністю, що має свою істинність (О.Лосев). Відчуття такої справжності сформованої реальності пов'язано з людською потребою в орієнтації, описаною Е.Фромом, яка стимулює цікавість до пізнання та розуміння світу.

Розглядаючи історію психології крізь принцип вчинків, В.А. Роменець підкреслює відмінність першого міфологічного етапу від наступних через пізнання людиною самої себе. Спочатку вона пізнає себе через відокремлення від навколишнього світу, а на другому етапі розвитку психологічних знань – корелюючи з навколишнім світом, що відкриває з часом можливість шукати єдність психічних феноменів [6, 42–43]. Такий підхід дав можливість по-іншому описати етапи трансформацій історико-

психологічних феноменів, зокрема як: «ситуацію значень: міфологічна і народна психологія», «ситуацію конфлікту: Стародавній світ», «ситуацію колізії: Середні віки», через «принцип мотивації: психологія Відродження», «принцип прийняття рішення: психологія епохи Просвітництва» і «образ людини» в академічному і колізійно-драматичному стилі (XIX–XX ст.).

За часів філософського періоду психології було створено широке поле психологічних знань, отриманих методом спостереження, інтроспекції, рефлексії та сформувалась ситуація готовності до зміни парадигми, появи нової методології і початку наукового етапу. Він був пов'язаний з визнанням, що зміни тенденцій розвитку суспільства залежать від змін мислення його членів і знаменувався боротьбою зі старими міфами. Хоча саме за часів Просвітництва окрім збереження частини традиційних міфів, активно продукувалися нові наукові, економічні, політичні міфи. Сьогодні ж знов актуалізується парадигма Просвітництва, хоча у новій його формі, з новими цінностями. Так, члени виконавчого комітету Римського клубу пишуть про необхідність нового Просвітництва, яке підходило б для всього «повного світу», про зміну напрямку прогресу, про зміну гуманізму, який має перестати бути примітивно антропоцентричним [11].

Після войовничо-наукового періоду «полювання» на міф як на форму донаукової інтерпретації та пізнання світу, він знов повертається до методологічного тезаурусу дослідників, займаючи чільне місце в картині постмодерного бачення світу. З одного боку, Л. Вітгенштайн оголошує віру у сплетення причинно-наслідкових взаємозв'язків марновірством, коли за пошуком каузальності стоїть спрощення картини світу, а з іншого – міф Р.Бартом визначається як комунікативна система, форма соціальності. Іншими дослідниками міф визнається як засіб соціальної інтеграції людей, тим, що дає відчуття єдності, сягає колективного несвідомого (М.Маффесолі, Ж.Сорель, Ю.Н. Харарі),

або навіть є формою ідеології (П.Гуревич). Знаходить своє осмислення міф і як своєрідна форма свідомості (Фуркало) [7, 25].

Так, сьогодні констатується міфологічність свідомості, метафоричність мислення сучасної людини, нова зачаклованість світу. Про це свідчать не лише запити людей різного рівня освіченості та соціального статусу на отримання інформації від «спеціалістів» з паранормального (астрологи, шамани, гадалки, екстрасенси і т.п.), популярність фантастичних фільмів про надприродне, серіалів, телевізійних шоу, а й саме міфологічне сприйняття світу, наприклад, бізнескорпорацій, у яких юристи є «могутніми чаклунами» [9, 42–43].

Така міфологізація уявленого сучасного світу націй, держав, корпорацій тощо дає дослідникам можливість у парадигмі постсучасності розглядати міф не лише як фактор соціокультурних змін, а й як прагматичний ресурс майбутнього. Хоча з позиції концепції міфів, сама постсучасність також є міфом. Так, Ю.Н. Харарі відзначає, що «оскільки масштабна співпраця людей базується на міфах, спосіб співпраці можна міняти шляхом зміни міфів – розповідаючи інші історії» [9, 48]. Тобто ставлення до міфу сьогодні розглядається з позиції його свідомого використання у сфері управлінських впливів. На державному рівні розглядається можливість регульованого відродження ролі міфічно-символічних конструкцій, традиційних міфологем з метою формування стимулу розвитку суспільства, застосування одночасно як механізмів міфотворення, так і деміфологізації, «за рахунок цілеспрямованого введення характеристик ідеального як об'єктивної реальності» [10, 21–24]. Легітимація використання міфу у суспільство-творенні та керуванні ним відбувається шляхом проголошення існування таких вимірів буття, які створюються, і які освоюються засобами міфу. Адже міфи мають як стимулюючий, так і стримуючий ефекти впливу на розвиток у певному напрямку з горизонту можливостей. Вони також зумовлюють динаміку трансформацій суспільства, що пов'язано з його історичною пам'яттю, традиційними та новітніми культурними

кодами. Тобто боротьба за міфологеми минулого є результатом вибору стратегії досягнення бажаного майбутнього, адже міфи відчутно впливають на процес прийняття рішення, позицій та дій громадян.

У сучасній психотерапії також широко застосовується «спадок» з міфологічної та філософської психології. Наприклад, системною психотерапією у роботі з сім'ями як системами, сімейними історіями, міфами, симптомами, які розглядаються як метафоричний спосіб комунікації. Зокрема, засвоюючи певний набір наративних моделей, людина вростає у культурний канон, але не всі історії, які ми про себе розповідаємо, які створюють нашу особистість, є ресурсними і тому потребують деконструкції (М.Уайт), а деструктивні внутрішні конструкти проблеми мають пройти екстерналізацію. Тобто міфологічність не знецінюється як «донауковість» і філософські методи широко використовуються у науковій психології.

Циркуляція ідей, методів між філософською, експериментальною і практичною психологією яскраво ілюструється на прикладі відображення соціальності у соціальній філософії, психології, соціології. Так, стан кризи соціальності в індивідуалізованому суспільстві описується у термінах «смерті соціального» (Ж.Бодріяр), його «трансформацій» та «трансфігурацій» (М.Маффесолі), коли наголошується на тому, що народжується нове на зміну тому, що зникає. Від періоду, коли перенасичення модерного суспільства структурами, які його скріплюють, досягло надміри, і їхня кількість та якість змінилась, перетворивши суспільство на постмодерне, змінюється характер соціальності. М.Маффесолі зауважує появу феномена трайбалізму як зростання кількості малих груп екзистенціальної мережі, який базується на локалізмі і має релігійний дух [3, 277]. Якщо, описуючи сучасне суспільство, З.Бауман визначальною його рисою обирає індивідуалізованість та плинність соціальних практик, то М.Маффесолі бачить ознаки завершення цивілізації, основаної

на індивідуалізмі. Він наголошує на спільності чуття, що підштовхує людей до об'єднань, локальних варіантів солідарності, скріплених «громадянською релігією», однією пристрастю, ідентифікованою особою якої може стати зірка, спортивна команда тощо. Нові інформаційні мережі багато в чому відновлюють і посилюють зв'язок між людьми, пристрасть до надзвичайного в таких групах, розповсюдження спільного міфу.

Тут варто згадати значення терміна «religio», як відновлення зв'язку. Проте і для психології та психотерапії одним з основних завдань є встановлення внутрішньо-особистісного, інтерсуб'єктивного, соціального зв'язків. Психотерапію можна розглядати як лікувальний вплив слова на психіку, а через неї – на весь організм людини, а можна як і лікування душі («психо» – душа). Але у будь-якому випадку це лікування стосунками, тим, що відбувається «між»: між терапевтом і клієнтом, між членами групи, між людиною і Богом (коли християнство розглядається як медична наука [1, 18]). Саме сфера «між» визначається діалогічно спрямованими філософами як найбільш значуща, в якій народжуються ідеї, яка є місцем спів-буття, спів-творчості, народження етики. Хоча первинне значення етики відображає місце перебування людини, яке і є простором присутності Бога [8, 348].

Зв'язки один з одним і з Богом мають доцентрово-вертикальний і спільний горизонтальний рівень, що притаманно койнонії. Цей феномен сьогодні розглядається як причастя людини і спільноти до Бога та як природна і надприродна спільність людей один одному у Бозі [2]. Певна спільність койнонії та психотерапевтичних груп створила умови для повернення практичної психології з її інструментарієм у життя релігійних спільнот. Йдеться про повернення, адже початок наукового періоду, який визначається зміною методології на природничу, пов'язаний з Київською духовною академією, де у 1862 р. М.Троїцьким при кафедрі психології була створена перша в світі психологічна лабораторія. Сьогодні ж нові релігійні спільноти

(наприклад, молодіжні групи «Молодь не байдужа» в Українській Православній Церкві, рух неокатекуменату у Католицькій Церкві) послуговуються психологічним інструментарієм групової психотерапії, Т-груп тощо.

У ювілейній доповіді Римського клубу, посиляючись на слова Папи Франциска, червоною лінією проходить ідея кризи, зокрема і цінностей, і філософської думки, сучасних переконань, які формувалися за часів «пустого світу». Підіймається питання висвітлення в ЗМІ позитивної ролі релігій, визнання впливу християнства на соціальну солідарність, вибудовування системи «західних цінностей», що лежать в основі держави всезагального добробуту [11]. Епохальна праця Е.Вайнзеккера і А.Війкмана «Come On! Капіталізм, короткозорість, населення і руйнування планети» у самій назві містить натяк на дві позиції розгляду сучасної ситуації кризи. Перша відображає розмовне значення «С'тон» («не намагайся обманути мене») і свідчить про усвідомлення та протидію звичним описам дійсності та порадам, які не здатні зробити світ краще, застарілим доктринам. Друга – «Come on» («приєднуйся до нас») – висвітлює реальні рішення та варіанти виходу із сучасної ситуації кризи.

Певним чином дана доповідь перегукується з іншим, достатньо категоричним і традиціоналістичним, документом – Паризькою декларацією «Європа, в яку можна вірити», яка була оприлюднена у жовтні 2017 р. У ній європейськими мислителями констатується, що спільна батьківщина перебуває в кризі, викликаний станом розуму і уяви, хибним розумінням себе і своєї історії, ідеологічними перверзіями і розтриньканням цивілізаційної спадщини. У ній позиціонуються тези щодо відродження автентичної Європи, відмови від «фальшивого» прототипу «універсальної спільноти, яка насправді не є ні універсальною, ні спільнотою», повернення до християнських ідеалів, коренів, на відміну від «сентиментів псевдорелігійного універсалізму», відновлення національної єдності і солідарності [4]. Тобто со-

годні на суспільному рівні підіймається питання місця релігії у суспільному розвитку. Як пов'язана подібна увага із сучасною соціальністю?

Одним із соціально помітних аспектів відмінностей у контексті життя людей, які є членами певної християнської спільноти, є сотеріологічний, який визначає різне бачення горизонтів майбутнього та того, що чекає за ними, надання трансцендентному майбутньому іншого значення. Симптомом же сучасності є прагнення концентруватися на переживаннях «тут і тепер», зменшуючи значення планів та цілей, які виглядають невизначеними у плинному бутті сьогодення, а також відсутність мети, яка виходила б за межі буття. Іншим наслідком орієнтованості сучасної людини на «тут і тепер» є зміна домінанти з раціонального, спрямованого на прогрес інтелекту, на його емоційну форму та інгрес (М.Маффесолі). Симптомами таких змін є не лише збільшення моделей клінічних розладів психоемоційної сфери та епідемічне розповсюдження деструктивних станів (наприклад, депресія як одна з основних причин непрацездатності), а й поява емоційно-фокусованих психотерапевтичних напрямів, зокрема подружньої терапії (С.Джонсон, Л.Грінберг), філософських та богословських праць, в основі парадигм яких лежать емоції та почуття, естетичні переживання (Д.Гарт), вивчення емоційного інтелекту.

Проаналізувавши етапи розвитку психологічних знань крізь призму відображення їх перших міфічних форм у наступних парадигмах, можна зробити висновок не лише про не зникнення міфів, а й про новий розвиток та свідоме використання. Тобто сьогодні поділ на міфологічні, філософські та наукові психологічні знання має історичний характер, відображає трансформації методології, проте є умовним, адже між ними відбувається постійна циркуляція інформації та методів. Так, філософська психологія узагальнює знання, отримані експериментальною, а практична психологія, психотерапія інтегрує філософські методи. А міфи сьогодні перестали бути лише об'єктами науко-

вого вивчення, вони стали частиною практичної соціально-психологічної методології.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Влахос И.* Православная психотерапия: святоотеческий курс врачевания души / Митрополит Иерофей (Влахос). – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. – 368 с.
2. *Ицук Н.В.* Літургія як здійснена койнонія // Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії. – 2017. – Вип. 12. – С. 67–73.
3. *Маффесоли М.* Околдованность мира или божественное социальное // СОЦИО-ЛОГОС. – М.: Прогресс, 1991. – С. 274–283.
4. Паризька декларація: «Європа, в яку можна вірити» [Електронний ресурс]. – Збруч, 6.11.2017. [Електронний ресурс]: Режим доступу: <https://zbruc.eu/node/72673>
5. *Роговин М.С.* Элементы общей и патологической психологии в построении психологической теории [Текст]: автореферат диссертации д-ра педагогических наук. – М, 1968. – 28 с.
6. *Роменець В.А.* Історія психології. Стародавній світ. Середні віки. Відродження. – К.: Либідь, 2005. – 915 с.
7. *Фуркало В.І.* Міфологічний аспект ідеї соціальної справедливості // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2012. – № 10 (118). – С. 24–32.
8. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 348–350.
9. *Харарі Ю.Н.* Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього. – Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2018. – 543 с.
10. *Шедяков В.Є.* Міфічність розвитку contra використання міфу з метою розвитку // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2013. – № 3 (121). – С. 21–30.
11. *Weizsacker E.U., Wijkman A.* Come On! Capitalism, Short-termism, Population and Destruction of the Planet – A Report to the Club of Rome / Ernst Ulrich von Weizsacker, Anders Wijkman. – NY: Springer Science+Business Media LLC, 2018. – 220 p.

Лукашенко М.В. Трансформації відображення міфічності світу у дзеркалі філософії і психології.

У статті розглядається історично динамічне відображення феномена «зачаклованості» соціального світу у міфологічних, філософських і наукових психологічних знаннях. На прикладі ставлення до міфів та їхнього місця у психологічних знаннях показано не лише співіснування та взаємний вплив різних парадигм знань, а й циркуляція між ними інформації та методів роботи з нею. Спільно уявлені міфи від часів Когнітивної революції до сьогодні створюють уявні реальності, які є умовою успішної співпраці людей у групах будь-яких розмірів. Розкриваються причини боротьби з міфами з метою «розчаклування» світу та одночасне виникнення їх нових форм. Сучасні міфи розглядаються з позицій соціальності, ресурсів суспільства, психотерапії та її методів.

Ключові слова: міф, етапи розвитку психології, психотерапія, релігія, соціальність.

Lukashenko M. Transformations of mythicity of the world image in philosophy and psychology.

The article deals with the historically dynamic reflection of the phenomenon of the social world conception in mythological, philosophical and scientific psychological knowledge. For example, the attitude toward myths and their place in psychological knowledge shows not only the coexistence and mutual influence different paradigms of knowledge, but also the circulation of information and methods of work. Jointly presented myths from the time of the Cognitive Revolution to today create imaginary realities that are a prerequisite for the successful cooperation of people in groups of any size. The reasons for struggling against myths and the appearance of their new forms were described. Modern myths are considered from the point of view of sociality, society's resources, psychotherapy and its methods.

Key words: myth, stages of development of psychology, psychotherapy, religion, sociality.

УДК 111. 83 : 2 : 001] Прокопович

З.І. Нікітіна,
*здобувач Інституту філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України*

РЕЛІГІЙНА ТА НАУКОВА ІСТИНА У ВЧЕННІ ТЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА

Сучасна історія філософії пропонує дослідникові численні можливості для зміни власної оптики у вивченні філософської думки в Україні як складової частини загальноєвропейського процесу розвитку філософії. У цьому контексті в аналізі української філософії Нового часу набуває нової актуальності і дослідження епістеміологічної проблематики.

Метою та головним завданням цієї розвідки є дослідження поглядів Теофана Прокоповича на природу знання і пізнавальної діяльності людини. Автор прагне надати оцінку цим поглядам у контексті загальноєвропейського історико-філософського процесу Нового часу.

Філософія Нового часу запропонувала принципово новий підхід до розуміння знання у порівнянні з минулою добою. Як відзначають українські дослідники, «нова філософія мала власний зміст, у своїх теоретичних побудовах вона віддзеркалювала нові реалії суспільного життя, і не просто підсумовувала духовний досвід попередніх століть, а й пішла далі, формулюючи власні проблеми й розв'язуючи власні завдання» [2, 6]. Питання щодо походження людського знання набуло особливої актуальності за Нового часу, коли система знання не могла доконечно задовольнятися жодним з існуючих постулатів, і потребувала подальшого висвітлення та раціонального обґрунтування. Особливу увагу почали звертати на джерело істинних ідей та механізми їхнього отримання. «Зробивши ставку на наукове пізнання,

філософія розглядає розум як головне знаряддя пізнавальної діяльності і головного суддю всіх без винятку суспільних та духовних явищ» [2, 10]. З'являється теорія вроджених ідей, а невдовзі і її ґрунтовна критика. Від того часу майже кожен філософ, що долучався до вивчення теорії знання, неодмінно мав сформулювати власне ставлення щодо визначення джерела людського знання.

У різних творах, кожен з яких мав стилістичну і жанрову специфіку та належав до певного інтелектуального контексту, Теофан Прокопович пропонує власне розуміння того чи іншого аспекту теорії знання як однієї з найважливіших складових європейської філософії. Як відзначають сучасні дослідники, релігійна складова пізнавальної діяльності людини мала важливе значення у системі поглядів мислителя: «Між Божим одкровенням, законами природи і розумом людини... не повинно бути суперечностей, бо вони гармонійно пристосовані одне до одного своїм творцем» [1, 56]. Твір Теофана Прокоповича «Розмірковування про безбожжя» загалом засвідчує його релігійну позицію щодо розуміння істинності знання та його підстав. Починаючи з огляду здобутків своїх попередників, він намагається віднайти недоліки у кожній концепції і критикує їх, називаючи різновидами атеїзму. Зрештою, кожен історичний етап становлення філософської думки отримує у цій праці критичну оцінку та унаочнення тих хибних міркувань, що були властиві створювачам таких концепцій. Зважаючи на жанрову особливість «Розмірковування про безбожжя», Теофан Прокопович, тим не менше, намагається аргументовано спростувати такі міркування, наголошуючи на неможливості релігійного обґрунтування їхньої істинності.

Цей аспект надалі і буде предметом нашої статті, оскільки допоможе розкрити специфіку розуміння Теофаном Прокоповичем теорії знання та гносеологічних проблем того часу. Цікаво, що розгляд вродженості ідей, тобто, їхнього джерела, саме і було представлено у його праці «Розмірковування про безбожжя». На перший погляд, може здатися нечітким чи некоректним поси-

лання на твір, сама назва якого говорить про його принципову тематичну обмеженість. Одначе, таке застереження може стосуватися більшості творів Теофана Прокоповича, оскільки кожен з них містив необхідні елементи, яких вимагав час та умови написання, а також власне бачення та світогляд мислителя.

Як традиційно зазначають дослідники творчості Теофана [3, 126–127], погляди мислителя не можна оцінювати однозначно. Багато в чому залишаючись прихильником православної культури, він все ж робить значний відступ у бік католицизму, як і більшість професорів Києво-Могилянської академії того часу. Цей факт засвідчує світоглядну та ідейну неоднорідність в інтелектуальному середовищі, до якого належав мислитель. «Немає сумнівів, що інший час дав би інше спрямування великому дару, який мав Теофан. При вищому, чи принаймні, спокійнішому стані суспільства, замість того, аби розраховувати час на процеси у Таємній канцелярії, він використав би його на користь Церкви, більш відповідно до образу християнського священика» [6, 577]. Тож зрозуміло, що релігійна складова мала важливе місце в інтелектуальній діяльності Теофана Прокоповича. Намагаючись унаочнити необхідність гармонізації суспільних процесів через узгодження наукової, релігійної, політичної та культурно-просвітницької діяльності, він часто використовував й різні жанри для всебічного висвітлення конкретної проблеми. Так, його публічні промови, проповіді, хвалебні виступи та «науково-богословські» публікації частіше за все виявлялися складовими елементами у побудові багаторівневої аргументації на користь тієї чи іншої ідеї, яку він намагався відстоювати. Підпорядковуючи таким чином різні жанри одному завданню, філософ отримував значно кращі результати, ніж його опоненти, які, критикуючи його діяльність, не помічали цілісності його світорозуміння.

Тому наша увага і буде зосереджена на цих аспектах та вищезгаданому першоджерелі, яке займало важливе місце у кор-

пусі творів інтелектуала та відіграло значну роль у формуванні того суперечливого ставлення до його постаті, про яке ми дізнаємося, наприклад, від дослідників ідейної спадщини Теофана Прокоповича, що працювали у XIX ст. [6].

Якщо прослідкувати за думкою Теофана Прокоповича, то одразу ж на перших сторінках досліджуваного твору ми зустрінемо чітке та однозначне переконання його автора у вродженості ідеї Бога: «Знання про Бога у людини вроджене, і в серці її написане, а отже, у всіх народів, скільки їх не існує, є згода у сповідуванні верховного Божественного правління» [7, 6]. Однак далі у цьому самому творі ми знаходимо своєрідне обґрунтування емпіричного методу та його ролі у процесі пізнання. Філософ наголошує на необхідності безпосереднього досвідного підтвердження будь-яких ідей. Так, для того, вірування у справедливість або ж істинність тієї чи іншої позиції, Теофан Прокопович проголошує те, що людина (дослідник) неодмінно повинна бути свідком того, що він фіксує, або про що свідчить.

Така позиція може видатися суперечливою. Однак, з огляду на те, що подібні міркування зустрічаються на диво часто на сторінках праць Теофана, можна припустити й існування певної закономірності його мислення. Або точніше – певну специфічну манеру побудови філософського твору та спосіб викладу аргументації.

Тут потрібно зауважити і те, що більшість творів українського інтелектуала мали публічний характер або присвяту певній події чи постаті. Саме цим можна пояснити незмінно релігійну складову більшості вихідних положень у його працях. Більше того, вони мали чітко виражене православне забарвлення. Проте, рухаючись за логікою своєї думки, філософ часто-густо доходив й неоднозначних, або ж і зовсім протилежних висновків, частина з яких орієнтувалися й на протестантські настанови. І ця специфічна побудова тексту може вважатися особистою філософською манерою роздумів Теофана Прокоповича. На цьому неодноразово наголошували й дослідники його спадщини. Загалом

стиль Теофана Прокоповича істотно відрізнявся від традиційної шкільної риторики та барокової манери викладу, яким мислитель протиставляв чіткість, ясність і логічність викладу думок [5, 57].

На останніх сторінках «Розмірковування про безбожжя» знаходимо й послідовний виклад обґрунтування неможливості вроджених ідей та ствердження щодо необхідності обґрунтування будь-якого свідчення, отриманого людиною у межах безпосереднього досвіду. «Сам розум людський дає нам настанову, щоб ми вірили тим свідкам, котрі самі добре знають про те, про що свідчили, і у свідченнях своїх жодних пристрастей, притаманних хибним свідченням, не мають» [7, 34]. Наведена цитата свідчить про спільні мотиви у поглядах Теофана Прокоповича на природу людського пізнання і на роль емпіричного досвіду з поглядами представників європейського Модерну. Зокрема, з ідеями Дж.Локка, які, зважаючи на критику ним «вроджених ідей», набули широкого розголосу у тогочасних філософських колах. Утім, зовнішня подібність таких ідей не спростовує й існування змістовних розбіжностей, що мали місце у поглядах цих інтелектуалів. Тому зробимо кілька уточнень, аби не склалося враження, що ідеї Теофана Прокоповича є звичайною, без жодного переосмислення, ретрансляцією поглядів Локка.

По-перше, на думку Теофана Прокоповича, лише істинна віра може гарантувати істинне знання і лише істинне знання може породжувати та підкріплювати істинну віру. На цьому філософ наполягав ще на початку своєї науково-викладацької діяльності. «А бог є першою найголовнішою причиною і йому підпорядковані всі інші, отже, й так далі» [8, 166]. Теофан Прокопович демонстрував взаємозалежність релігійної та епістеміологічної складових людського пізнання, чого ми не знаходимо у Локка, для якого, як для прихильника деїзму, присутність Бога завершалася у момент першого поштовху – життєдайного контакту зі світом, а далі людина жодним чином не детермінувалася

Богом. Тоді як Теофан Прокопович наполягав на невпинному і постійному русі людини до Бога за допомогою пізнання, тобто, на можливості отримання істинного знання через залучення людської істоти до божественної істини.

По-друге, Теофан Прокопович, на противагу Локку, приймав інститут свідчення та свідка як гаранта істинного знання і, відповідно, істинної віри. Для нього було цілком природним те, що кожна істина могла бути прийнята за таку лише на підставі свідчень очевидця, якому можна довіряти. У цьому контексті і Святе Письмо могло бути розцінено як певний компендіум «свідчень перевірених свідків», кожен з яких сам був очевидцем того, про що сповіщає. І таким чином, усі, хто надалі сприймав би на віру цю істину, перетворювалися б на учасників системи взаємної гарантії.

Таке значення достовірності свідчень підкреслювало вагомість істинності знання у розумінні Теофана Прокоповича, а не лише його наявності. Цього ми не знаходимо у Локка, для якого важливішим був механізм отримання знання, а не визначення його істинності чи хибності.

І по-третє, Теофан Прокопович не просто взаємозумовлює істини релігійну і наукову, а й робить «правильну» віру запорукою достеменного пізнання і навпаки. Тобто, людина, яка є прихильником «хибної» віри (відповідно до переконання мислителя), не може мати істинного знання, оскільки вона не може свідчити про істинність цього знання. Адже єдиною запорукою щирості свідка може вважатися те, що він підтвердить свої слова божественною істиною, а у тому випадку, коли він «недостатній» у вірі, то й істина набуває відповідної якості – вона не може бути справжньою. На цьому філософ наголошував ще під час викладання у Києво-Могилянській академії: «бог, немов художник і творець, будуючи всесвіт, вважав людину кінцевою метою, і все створив заради неї. Разом з тим, той самий бог, як бог, і тому що він є богом, і людину і весь світ створив заради себе і своєї слави» [8, 312].

Дж.Локк та Теофан Прокопович дотримувалися відмінного погляду на сутність Бога. Розуміння Теофаном Прокоповичем атеїзму ґрунтувалося на визнанні хибної релігії (неповноцінного вірування) передвихідною (теоретичною) настановою, яка породжує й хибне знання, тобто, призводить до заперечення Бога, а отже, й надалі продукує неістинну віру, яка жодним чином не наближає людину до її головної мети – пізнання Бога. «Атеїсти, або безбожники, що не вірять в буття Бога, є загально відомими та вивченими, або ж викритими, не можуть допускатися до управління військовими, громадянськими та іншими справами, оскільки їм вірити не можна, а вірити не можна тому, що вони не мають чим підтвердити свою віру, оскільки не можуть закликати у свідки Бога, у буття якого не вірять» [7, 2–3]. Однак, для нас значно цікавішими є не лише «зовнішньо» подібні чи відмінні формулювання, але те змістовне навантаження, яке кожен з філософів у них вкладав. Розглянемо, наприклад, тезу стосовно простоти і чіткості побудови міркування. На перший погляд, не може бути нічого не зрозумілого у цьому процесі, однак контексти, в яких ці процеси відбуваються, є суттєво різними. У праці Дж.Локка «Досвід про людське розуміння» знаходимо, наприклад, чіткі, послідовні докази того, що вроджених ідей не існує і існувати не може. Філософ переконаний у тому, що наші знання ґрунтуються винятково на наших ідеях. Адже єдиним джерелом всіх думок і міркувань людського розуму, на його глибоке переконання, є ідеї, які людина формує самотійно на підставі власного досвіду [9]. Більше того, Дж.Локк вважає, що людина народжується без жодних сформованих знань, уявлень чи переконань, а все, чим вона послуговується у житті: ціннісні орієнтири, норми та правила – вона опановує в процесі безпосереднього емпіричного засвоєння світу. І лише власний унікальний досвід може впливати на формування у людини конкретної ідеї. Жодні настанови чи вказівки, в істинності яких вона не переконалася самотійно, нічого для неї не важать.

Тож, бачимо, що звертаючись до однієї тези про досвідне походження знання, і Дж.Локк, і Теофан Прокопович знаходять свої власні аргументи для її пояснення і, більше того, сама ця теза в їхніх концепціях слугує конкретному завданню – обґрунтуванню унікальної людської здатності – пізнання. Локк постулює, що «вказати шлях, яким ми приходимо до будь-якого знання, цілком достатньо для доказу того, що воно не вроджене» [9]. І вся його критика вроджених ідей виходить з того, що будь-яке знання потрапляє до свідомості людини шляхом, який можна відстежити. Головне завдання філософа у цьому випадку полягає в унаочненні простого і зрозумілого шляху, яким людина отримує нове знання. Тобто, простота і зрозумілість для британського філософа є необхідними чинниками в обґрунтуванні досвідної природи будь-якого знання.

Схожі тези зустрічаємо і на сторінках праць українського філософа, однак їхнє призначення тут принципово відрізняється. Теофан Прокопович вказує на безпосередню залежність між істинністю знання та його простотою і очевидністю. Так, мислитель зауважує, що лише людина, сила розуму якої здатна до істинного пізнання, спроможна розрізнити істинне та хибне, те, що належить до духовної зваби і штовхає людину на помилковий шлях [7, 1–2].

Таким чином, можна зробити й попередні висновки. По-перше, кожний з досліджуваних нами мислителів неодноразово висловлював прихильність до чітких, структурованих форм отримання та передавання знання. По-друге, у їхній творчості знайшла відображення й новочасна тенденція до дотримання логічної послідовності та максимальної обґрунтованості знання, що ми й спостерігали на сторінках аналізованих філософських творів. Водночас, такий підхід лише частково можна вважати власною позицією цих мислителів, оскільки до певної міри він може розглядатися і в якості данини відповідним парадигмальним настановам доби Нового часу.

Якщо ж припустити, що таке ставлення до знання все ж таки є виявом авторської позиції філософів, то очевидним стає і те, що ми маємо справу зі «змістовним та методологічним перетином» у поясненні ними сутності пізнавальної діяльності людини. Якщо для українського філософа чіткість і однозначність є безпосередньою вказівкою на істинність знання (за умови дотримання інших вимог до пізнавального процесу), то британський філософ не вбачає принципової різниці у тому, яке знання ми отримуємо. Для нього важливим є інша характеристика знання, а саме – його досвідне походження. Хоча у цей самий час він не відкидає і можливості того, що чітке і логічне знання, процес отримання якого можна простежити, буде істинним. Тобто, частково істинність знання теж залежить від прозорості пізнавального процесу, однак не детермінується лише ним.

Спільні моменти, які ми простежили у трактуванні критики концепції вроджених ідей кожним з мислителів, повною мірою можуть вважатися відповіддю на запит доби. Ті питання, які у період Нового часу ставило філософське середовище, не могли залишатися поза увагою Ф.Прокоповича та Дж.Локка. Однак, кожен з них, шукаючи відповіді на ці питання, спирався на власний емпіричний досвід, що не могло не відобразитися і у їхніх філософських творах.

Теофан Прокопович визнавав «наявність» у людини «єдиної вродженої ідеї». І вона мала у нього особливий статус, оскільки була ідеєю Бога. Таке трактування було прийнятним для православного Єпископа, тоді як в європейській філософській традиції зустрічаємо інший підхід. Прикладом можна вважати бачення Декарта, згідно з яким вроджені ідеї ні чим не відрізняються від ідей набутих, або сконструйованих людиною. І їх наявність не є чимось особливим, а радше закономірним і звичним.

Однак, цим відмінності не вичерпуються, оскільки саме розуміння досвіду у Дж.Локка та Теофана Прокоповича було лише частково подібним. Український мислитель наголошував на не-

обхідності безпосереднього досвідного підтвердження будь-яких ідей. Проте, досвідом він був згоден вважати не лише те, до чого мав безпосередню причетність, а й достовірні свідчення іншого. Так, для того, аби вірити комусь, здобувач, або ж отримувач істинного знання неодмінно повинен був бути і свідком того, про що саме свідчилося.

Теофан Прокопович обирає власні «параметри» для визначення спроможності чи неспроможності особи бути гарантом істинності безпосереднього досвіду, який знаходиться у підґрунті пізнавальної діяльності. Саме атеїстів Теофан Прокопович вважав носіями хибних, помилкових знань, які не мають нічого спільного з істинним пізнанням. І пояснював це тим, що атеїст не може закликати у свідки Бога, оскільки не вірить у нього, а, відповідно, й усі його власні знання не можуть визнаватися істинними, оскільки їх носій не має вродженої ідеї Бога. Таким чином, з одного боку, не може бути істинного знання у системі координат неістинної віри, а з іншого – атеїзм не здатен породити достовірне знання. І лише той, кому відкрилося Святе письмо, здатен до пізнання, однак лише, пізнаючи істину, людина спроможеться наблизитися до Бога.

Ми повертаємося до тези про взаємозумовленість істини релігійної та істини наукової. Більше того, ми побачили, що цей мотив є невід’ємною складовою філософських поглядів українського мислителя. За що його й критикували сучасники, зокрема Стефан Яворський та його однодумці [4].

Таким чином, можемо підсумувати, що позиція стосовно вроджених ідей Теофана Прокоповича ґрунтується на визнанні наявності у людини єдиної вродженої ідеї Бога та спростуванні вродженості будь-яких інших ідей. Крім того, для філософа принциповими є спосіб отримання та істинність знання. І це так само невід’ємна складова його поглядів, яка формує цілісну філософську позицію.

Що ж стосується Локка, то його аргументація стосовно вроджених ідей є однозначною і неспростовною. І це цілком за-

кономірно, оскільки британський філософ, будучи прихильником досвідного пізнання, прагнув спростувати будь-які наперед визначені засади пізнавальної діяльності. До того ж, на відміну від Прокоповича, він не мав жодного зовнішнього примусу для визнання вродженості ідеї Бога. Однак, не можна не зважати й на протестантські мотиви у поглядах Теофана Прокоповича [3, 126–127] та Локка, які, безперечно, впливали на становлення їхнього світогляду.

Підсумовуючи наведені вище аргументи, можемо з певністю констатувати, що розмірковування стосовно теорії знання відіграли важливу роль у становленні філософських поглядів Теофана Прокоповича. Про це свідчать неодноразові звернення мислителя до цієї проблематики у багатьох його творах, кожен з яких становить важливий елемент цілісного розуміння цієї актуальної філософської проблеми. Зокрема, принципово значущим для філософа виявилось обґрунтування джерела людського знання та узгодження пізнавальної діяльності людини з релігійними орієнтирами, на які спирався мислитель. Про що свідчить його інтерпретація вроджених ідей та критика на адресу прихильників інших способів обґрунтування походження істинного знання.

ЛІТЕРАТУРА

1. Білецький В.С. Українська національна еліта XVII–XVIII ст.: Феофан Прокопович // Схід. – 1997. – № 9–10(18–17). – С. 53–57.
2. Гусев В.І. Західна філософія Нового часу. XVII–XVIII ст.: Підручник. – К.: Либідь, 1988.
3. Идеиные связи прогрессивных мыслителей братских народов: XVII–XVIII вв. – К.: Наукова думка, 1978. – 190 с.
4. Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники. – М., 1844.

5. *Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – К.: Наукова думка, 1982. – 349.
6. *Чистович И.* Феофан Прокопович и его время. – СПб., 1868. – 577 с.
7. *Феофан [Прокопович].* Рассуждение о безбожии. – М., 1774.
8. *Феофан Прокопович.* Філософські твори в трьох томах. – К., 1979. – Т. 2. – 552 с.
9. *Locke John.* Works, Vol 1. – London: Taylor, 1722.

Нікітіна З.І. Релігійна та наукова істина у вченні Теофана Прокоповича.

У статті розглядається запропонований Теофаном Прокоповичем спосіб пояснення природи людського знання, своєрідне співвідношення істин релігії і науки. Досліджується значення гносеологічних поглядів Теофана Прокоповича у контексті новоєвропейської філософії. На основі порівняння поглядів українського мислителя з поглядами британського мислителя Дж.Локка розглядається теорія «вроджених ідей» в якості одного з основних способів пояснення пізнавальних здібностей людини. Досліджується специфіка звернення Теофана Прокоповича до «вродженої ідеї Бога» і обстоювання ним принципової потреби людини в істинному знанні. Автор акцентує увагу і на необхідності переорієнтації дослідницьких орієнтирів, які дають можливість більш точно відтворити інтелектуальне середовище філософії Нового часу та особливості її розвитку в Україні як частині європейської інтелектуальної парадигми.

Ключові слова: вроджені ідеї, релігійна істина, наукова істина, пізнавальна здатність людини.

Nikitina Z. Religious and scientific truth in the teachings of Theophan Prokopovich.

The article examines the relationship of religion and knowledge as the main elements of the conception of Theophan Prokopovych. We consider the theory of innate ideas as one of the leading explanations for knowledge in modern philosophy. The article focuses on the cognitive activity of man and Theophan Prokopovych's understanding of it. The text

compares the views of Prokopovych and Lock to sources of human knowledge and demonstrates that innate idea of God is not common to both thinkers. Proved that philosophers were in common philosophical context, so that they have common views on the nature of human knowledge. In addition, made evident differences in the views of philosophers associated with the interpretation of true knowledge and its importance to humans. Found that truth of knowledge is important for Theophan Prokopovych because it is directly linked with the true faith of man. As a result, the necessity to consider the philosophical views of a thinker in the context of European philosophy is soundly.

Key words: innate ideas, religious truth, scientific truth, human knowledge.

УДК 140.8: 27

В.М. Рубський,
кандидат богословських наук,
старший викладач кафедри практичної психології
Одеського національного морського університету

ЕКСТЕРІОРИЗАЦІЯ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ (НА ПРИКЛАДІ ХРИСТІЯНСЬКОЇ МІСІЇ)

У сучасному богослов'ї актуальною постає науково-практична проблема співвідношення релігійної та матеріалістичної картин світу, особливостей їхніх взаємостосунків, що простежується, зокрема, у спілкуванні людей різних світоглядних парадигм. Прояви ж релігійного життя у своєму вираженні нерідко містять внутрішні полемічні моменти, котрі стосуються специфіки оприявлення власного віровчення для світу та самого розуміння духовного життя, зокрема співвідношення усамітненого чернечого життя та активної місії для секуляризованого суспільства. В українському богослов'ї та релігієзнавстві проблема екстеріоризації релігійного життя на прикладі християнської місії не аналізувалася. У нашій статті звертатимемося до праць вітчизняних та зарубіжних вчених, які досліджували особливості сучасного релігійного життя (В.Акентьев, Д.Гусев, В.Мартинович, К.Прохоров), а також розуміння наукового світогляду (Н.Ростова, П.Слотердайк, К.Фріт).

Метою цієї наукової статті є дослідження богословсько-філософської проблеми екстеріоризації релігійного світогляду на прикладі християнської місії.

Різні модуси екстеріоризації світогляду як елемента соціальної самосвідомості неминучі, а також доводиться констатувати їхню різноманітність відповідно до цілей і завдань висловлювань про власну картину світу. Відзначимо, що фундаментальні праці, які окреслюють базисні положення того чи іншого світогляду [2; 6; 10], поступаються в популярності полемічним, апо-

логетичним та місіонерським модусам самовираження [1; 8; 12]. Релігійна й антирелігійна місія в цілому є найбільш яскравим модусом екстеріорізації світогляду, який, за умови спрямування зовні – в середовище тих, що мислять інакше, – за необхідністю завжди редукований відповідно до полемічного або компенсаторного завданням світоглядної експлікації.

Матеріалістські типи світогляду представляють картину світу таким чином, що в ній відсутня метафізична мотивація втрачати час і сили на напоумлення істиною атеїзму нейронну мережу інших людей. Якщо світ мислення являє собою еволюційний засіб для виживання, то при ослабленні такого завдання роль мислення представляється множинністю черепних коробок із виручними в них «бульбашками мікросфер» П.Слотердайка [10, 88]. Якщо ми справді живемо в ілюзії свободи волі й епіфеномені свідомості, то не залишається сенсу доводити це чужому мозку.

Матеріалістична картина світу в контексті сучасності не потребує істини віри або невіри як спасительної, як це представлено в релігійному вимірі мислення. Якщо людині комфортніше перебувати в тій чи іншій ілюзії, то комфорт і зручність самі можуть виступати критеріями якості сприйняття життя. Істина про те, що матеріальний світ не пронизаний Богом, не може мати переваги для суб'єкта феноменів буття, оскільки набір індивідуальних переживань у будь-якій картині світу за суттю точно афективний у відношенні до горезвісного «як воно є насправді».

Д.А. Гусев відзначав так про співвідношення теоретичного й емпіричного у свідомості: «теоретичний рівень не виростає органічно з емпіричного, теорія не впливає з фактів, оскільки з них загалом нічого не впливає, вони ні на що не вказують, ні про що не говорять» [3, 115]. Тим паче, що думка фізикалістів полягає в наступному: «Ніякої різниці між внутрішнім світом людини і матеріальним світом насправді немає. Різниця між ни-

ми – ілюзія, створювана нашим мозком... Приховуючи від нас всі несвідомі висновки, яких він доходить, наш мозок створює у нас ілюзію безпосереднього контакту з матеріальним світом» [11, 39].

Філософське мислення в рамках суворого матеріалізму важко класифікувати інакше як «інтелектуальну мастурбацію» або аддикцію. Кожен казанок кипить по-своєму поки в ньому проходять певні хімічні реакції, молекулярно це абсолютно неповторювано, але онтологічно абсолютно одноманітно. Якщо немає точки незалежного від процесів мозку судження (Бога), то заняття філософією є тим самим процесом, що й інші види когнітивних залежностей або розваг. Скажімо, можна метафорично цей висновок порівняти таким чином: свистять чайники один – так, інший – інакше, але пар їхній не кращий і не гірший. Саме такий статус філософського мислення в матеріалізмі, якщо його не міфологізувати. М.М. Ростова пише про це таким чином: «Відсутність Бога ставить під питання можливість антропологічного феномена. Бог як трансценденція є «виступом» з природної детермінованості, позначення того розриву світу, в якому може виникнути суб'єктивність. Без цього розриву людина перетворюється на елемент світу наявного» [9, 239]. Тому і питання про мотиви екстеріоризації її світогляду залишається відкритим.

Набагато змістовніший у нашому питанні розгляд релігійного типу світоглядів із властивою більшості світових релігій і нових релігійних рухів (НРР) присутністю імперативу екстеріоризації свого погляду на світ. Проте, внутрішня теза про необхідність місії вступає у досить відчутну суперечність з фундаментальними положеннями експлікованого світогляду. Ми відзначили це в матеріалізмі, розглянемо це саме і на прикладі християнства, зокрема – православної традиції.

У плані органічності місія, тобто активна реклама своєї віри широкій аудиторії невіруючих та іновірців, у православній традиції займає місце інородного тіла. Простежується певний конфлікт церковності та місії. Максими цього антагонізму такі:

або традиційна церковність пригнічує місію, або місія пригнічує традицію, підпорядковуючи її своїм завданням. Останнє спостерігалось в постпротестантизмі, особливо з періоду 90-х і нульових років у розвинених країнах.

Упродовж останнього десятиліття у православних академіях і семінаріях інтенсивно вводиться курс місіології, що давно присутній у духовних навчальних закладах інших конфесій. У певному сенсі, таке запізніле омісіювання РПЦ і УПЦ симптоматичне. Чимало місіонерів намагаються просто перенести неопротестантські методики в православ'я, виявляючи цим своє значне системне відставання. Резонно поставити такі питання: чому будь-яка постпротестантська організація, як правило, в рази активніша цілих православних єпархій? Чому перспектива виходу на вуличну проповідь викликає у православних ментальне відторгнення? Було б великим спрощенням як відповідь на ці питання говорити про лінощі, дурість або неорганізованість православних. На хресні ходи і спільні постування цей тип ментальності мотивований значно сильніше.

Отже, виділимо, на нашу думку, принципові пункти непокінченості православ'я і того варіанту місії, яким воно екстеріоризується в сучасних місіонерських рухах:

1) *Схема співвідношення християнин-нехристиянин*. Християнська місія починає з того, що всі інші люди гинуть і їх треба неодмінно й терміново спасати. Сама ця стартова схема вже ставить християнина *над* оточуючими: «відкрити їм очі, щоб вони навернулись від темряви в світло та від сатаниної влади до Бога» (Діян. 26,18). «Рятуйтеся від цього лукавого роду!» (Діян. 2,40). Вихідна позиція «ми – світло світу, сіль землі!» (пор. Мф. 5,13–14) переносить цей принцип у церковну керигму з категоричними постулатами: ми в світлі, вони – в темряві (пор. Діахе 1,1).

Таким чином, свідомість, що себе експлікує, виходить із передумови своєї переваги релігійним знанням і досвідом,

сформульованим у відповідності з цим знанням. Якщо я – світло і сіль, то, відповідно, інші – темрява і гниль. Це ще не емоційна зарозумілість, але позиційно структура місії їм загрожує. Звідси не випадкові рекомендації такого типу: «А як місто яке вас не прийме, і не послухають вас, то, виходячи звідти, обтрусить порошок, що в вас під ногами, на свідчення супроти них. Поправді кажу вам, легше буде Содому й Гоморрі дня судного, аніж місту тому!» (Мк.6,11; Мф.10,14; Лк.9,5). «Обтрусить порошок, що в вас під ногами» – симптоматичний рудимент давньої ксенофобської самосвідомості, який превентивно очорнює інші світогляди тільки за те, що ті не виявляють бажання прийняти їхній варіант християнського як норматив.

У цьому контрастному уявленні про завдання місіонера здійснює свій вплив іудейське уявлення про пришестя Господа: «День Господній є темрявою», Він прийде та жорстко покарає поганих (тобто тих, хто нам не подобається та не приймає наш світогляд). Про це, особливо в корпусі малих пророків, сказано набагато більше, ніж про радість праведників (див. Соф. 1гл). Тому, коли християни стали проповідувати пришестя Господа, то не могли мислити поза стереотипним комплексом уявлень про останні події цього світу.

«Радійте того дня й веселіться, нагорода бо ваша велика на небесах. Бо так само чинили пророкам батьки їхні» (Лк 6,23) – так пропонується мислити про себе і невдалим місіонерам. Але, на жаль, історія вчить нас, що якщо вас женуть, зневажають і б'ють, то це ще не означає, що ви – кращі за інших. Найбільш ймовірна відповідь на такі ситуації така: ви варті такого відношення і сприйняття з точки зору їх культури, зокрема й релігійної. Але християни заздалегідь канонізували свої страждання.

Завдання екстеріоризації світогляду продукує дискурс спасіння інших, властивий місіонерським проектам. У матеріалістичному варіанті це – спасіння від невігластва і забобонів. Це забезпечує мотивацію і модус комунікації світоглядів.

2) *Ксенофобія*. Прагнення всіх змінити, привівши у відповідність з ідеалами проповідника, є ще одним невинним стрижнем сучасної місії. Християнська любов до людини заснована на релігійному сприйнятті ближнього в Бозі (у Христі). Щоб приймати людину як таку, потрібно, як мінімум, зняти з неї завдання відповідності привнесеним параметрам («стань як ми»), але сучасна форма місії ґрунтується саме на цій установці.

3) *Розуміння духовного життя*. З одного боку, Євангеліє розлого й різноманітно говорить про те, що духовність християнина не повинна орієнтуватися на зовнішнє схвалення: «А як молитесь, то не будьте, як ті лицеміри, що люблять ставати й молитися по синагогах та на перехрестях, щоб їх бачили люди. Поправді кажу вам: вони мають уже нагороду свою! А ти, коли молишся, увійди до своєї комірчини, зачини свої двері, і помолися Отцеві своєму, що в таїні; а Отець твій, що бачить таємне, віддасть тобі явно»; «коли чиниш ти милостиню, не сурми перед себе» (Мф. 6,5–6; 6,2). Проте водночас звучить і місіонерське: «Отак ваше світло нехай світить перед людьми, щоб вони бачили ваші добрі діла, та прославляли Отця вашого, що на небі» (Мф. 5,16).

По-іншому можна зробити висновок, що добродіяння треба творити якщо не з метою, то, принаймні, з оглядкою на зовнішній ефект: «що скажуть оточуючі?», «чи прославлять Отця?» Християнство – інтровертне, місія – екстравертна. Зовсім не випадкове історичне відкидання чернецтва місіонерським протестантизмом. Чернечо орієнтоване православ'я і сучасні зразки місії справді несумісні.

«Спочатку полюби тих, кому хочеш розповісти про Христа, потім зроби так, щоб вони тебе полюбили, а потім говори їм про Христа» [7, 136]. Попри усю благість цієї поради свт. Інокентія Аляскінського початкуючому місіонеру свт. Миколаю Японському не можна не помітити, що в запропонованому контексті навіть любов перетворюється на засіб поши-

рення своєї релігійної ідентифікації. В Євангелії ідентифікація «християнин» впливає з любові до ближнього, тобто треба бути християнином, щоб любити, а не навпаки – любити, щоб пропонувати християнство. Ця рекомендація «полюби» підпорядкована більш важливій меті – місії – та структурно є її маніпулятивним інструментом.

Святі отці пропонували такий метод поширення власного світобачення: «спасайся сам, і (якимось чином) навколо тебе спасуться тисячі». Преп. Іоан Ліствичник рекомендує починати духовний шлях зі зречення від світу. Преп. Арсеній також радив доволі категорично: «уникай людей і спасешся» [4, 44]. Виразні соціопатичні установки ми знаходимо в більшості аскетичних трактатів. Наприклад, Антоній Великий пише: «Кожен, хто бажає бути істинно духовним подвижником, повинен намагатися тримати себе далеко від галасливого натовпу і не наближатися до нього, щоб бути і тілом, і серцем, і розумом поза сум'яттям. Господь наш показав нам зразок відсторонення від людей і усамітнення, коли один особливо сховався на гору для молитви. У світі ворогові зручніше тіснити нас своїми знаряддями і зовнішніми, і внутрішніми: так, повертаючи до себе деяких людей як посібників і підручників, йому слухняних, він за допомогою їх веде боротьбу проти вірних» [4, 49]. Преп. Ісаак Сирин відзначав: «Хто любить співбесіду з Христом, той любить бути усамітненим. А хто любить залишатися з багатьма, той друг світу цього. Якщо любиш покаяння, возлюби безмовність. Бо поза безмовністю покаяння не досягає досконалості» [5, 110].

Таким чином, у православній чернечій традиції закорінена дисоціальна лінія поведінки, що має антисоціальне (соціопатичне) коріння. Їй протистоїть інша модель екстеріоризації світогляду – місія, яка однією зі своїх основ має ксенофобію. У цьому ключі як місія, так і віддалення від світу, є різними формами подолання іншого світосприйняття.

4) *Просвіт між аргументом та мотивацією.* Місіонер не може відтворити справжню причину свого власного релігійного

навернення. Це завжди дуже особисте і в переповіданні для інших малопереконливе. Із цієї причини проповідники змушені використовувати штучні прийоми аргументації для зовнішньої аудиторії. Можна порівняти проповідь ап. Петра в Єрусалимі (Діян. 2, 14–40) і особисте звернення Симона-Петра. Це – початок виразних маніпуляцій, розвиток яких ми бачимо в подальшій християнської місії (Діян. 21, 20–26; Гал. 2, 11–14).

5) *Прийоми маркетингу* з усією їхньою прагматичністю «за замовчуванням» включені в рецепт місіонерського успіху на релігійному ринку. Тут і *демпінг* – «кожен, хто покличе Господне Ім'я, буде спасений» (Рим. 10, 13) «Я змагався добрим змагом, свій біг закінчив, віру зберіг. Наостанку мені призначається вінок праведности» (2 Тим. 4, 7–8); і *самореклама* – у будь-якому з творів ранніх апологетів. А також і лицемірні *акції милосердя* напоказ, молитви пасторів по ТБ, реклама чудес, їхня «розкрутка» в ЗМІ тощо.

На все вищевикладене є готовий мотив-припис: «Ідіть по цілому світові, та всьому створінню Євангелію проповідуйте! Хто увірує й охреститься, буде спасений, а хто не увірує засуджений буде» (Мк. 16, 15–16). Але його інтерпретація повинна враховувати, що для іудеїв першого століття активна зовнішня місія була чимось інноваційним. Тому місіонерське посланництво апостолів самими першохристиянами сприймалося як якийсь тимчасовий захід. Адже вважалося, що ось-ось, вже зовсім скоро закінчиться вся історія світу: «Поправді кажу вам, не встигнете ви обійти міст Ізраїлевих, як прийде Син Людський» (Мф. 10, 23). «[Провідаючи], промовляйте до них: Наблизилося Царство Боже до вас! А як прийдете в місто яке, і вас не приймуть, то вийдіть на вулиці його та й кажіть: Ми обтрушуємо вам навіть порошок, що прилип до нас із вашого міста. Та знайте оце, що наблизилося Царство Боже!» (Лк. 10, 9–12); «... і зорі спадатимуть з неба, і сили небесні порушаться... І побачать тоді Сина Людського, що йтиме на хмарах із великою потугою й сла-

вою... Поправді кажу вам: не перейде цей рід, аж усе оце станеться!» (Мк. 13,25–26,30). «Ось кажу я вам таємницю: не всі ми заснемо, та всі перемінимось, раптом, як оком змигнути, при останній сурмі: бо засурмить вона і мертві воскреснуть, а ми перемінимось!.. Мусить бо тлінне оце зодягнутись в нетління, а смертне оце зодягтися в безсмертя» (1Кор. 15,51–53). Таким чином, міра, прийнята як екстраординарна (пожежна) в зв'язку з її минустістю, не передбачалася бути вічним атрибутом християнства. Рано чи пізно вони повинні були увійти в конфлікт, який саме і висвітлюється в цій нашій статті.

Отже, ми розглянули деякі аспекти поширення світоглядних тез, які несумісні з низкою фундаментальних посилок ортодоксії. Матеріалістичний пафос освіти також позиціонує свою вихідну перевагу, що також входить у внутрішню суперечність з матеріалістичним світоглядом. Щоб уникнути цього антагонізму, потрібен новий тип екстеріоризації світосприйняття, відмінний від релігійної місії сучасного зразка і боротьби з заобонами (К.Хітченс, П.Куртц К.Ламонт та ін.). Вважаємо, що імплантування протестантської (ранньохристиянської) місії в православ'я ігнорує відмінність ментальності й культурні параметри епох.

Розробка нового типу експлікації і поширення свого світогляду – тема набагато ширша від проблеми релігійної або атеїстичної місії. Необхідно уникнути як ксенофобського мовлення «зі світла в темряву», так і цільового модифікування світоглядних положень із наміром знайти горезвісні «спільну мову» і «точки дотику» з цільовою аудиторією.

Тут ми можемо запропонувати тільки кілька посилок для його створення. Представникам релігійного типу світогляду, так само як і їхнім опонентам, можна порекомендувати сприймати базис і надбудови своєї картини світу так само природно, як свої тіла. Атеїсти також нерідко сприймають свій атеїзм помесіанськи. Вірно зауважив у цьому контексті К.Ясперс: «в категоричному запереченні Бога ще занадто багато від біблійної тра-

диції» [13, 227]. Це призводить до викривлення експлікованого світогляду заради додання йому аподиктичності або толерантності з метою його поширення.

Отже, природність сприйняття своїх метафізичних тверджень, відсутність високого градусу його винесення в конкурентне середовище, пов'язане з імперативом його поширення, могла б сприяти більш конструктивному діалогу світоглядів та, якщо необхідно, і світоглядним дискусіям. На наше переконання, необхідно шукати спільне поле діалогу різних ментальних світів, що робить неможливою ситуацію звеличування, коли цінність певного світогляду сприймається як єдино вірна й ексклюзивістська. Віра або невіра не повинні бути денотатом у парадигмах людських стосунків, зокрема в діалозі світоглядів. Світогляд за своєю сутністю є системою вимірювання «за замовчуванням». Потрібно спокійно сприймати прояви віри або невіри, оскільки в сьогоденні вони втратили частину свого значення як непримиренних антагоністів.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Акентьев В.* Операция на сердце или из баптизма в Православие. – Кемерово: 2004. – 210 с.
2. *Алфеев И., митр.* Православие. В 2 томах. – М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2016. – 1864 с.
3. *Гусев Д.А.* Религия, атеизм и наука: интерпретации взаимодействий и эвристических возможностей // Вопросы философии. – 2018. – № 6. – С. 108–118.
4. *Древний Патерик.* – М.: МП, 1991. – 232 с.
5. *Исаак Сирин, преп.* Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 2006. – 204 с.
6. *Мартинович В.А.* Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. – Минск: Минская духовная академия, 2015. – 560 с.

7. *Миссиология*. Учебное пособие. Издание 2-е исправл. и дополн. – М.: Миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010. – 410 с.
8. *Прохоров К.* Русский баптизм и православие. – М.: ББИ, 2017. – 460 с.
9. *Ростова Н.Н.* Науки о человеке // Философская антропология, 2016. – Т. 2. – № 1. – С. 221–245.
10. *Слотердайт П.* Сферы: Микросферология. Т. I. Пузыри. – СПб.: Наука, 2005. – 653 с.
11. *Фритт К.* Мозг и душа: Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. – М.: Астрель : CORPUS, 2010. – 335 с.
12. *Чернышёв В.М.* Меч обоюдоострый. – К.: Книга по требованию, 2011. – 138 с.
13. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М. : Республика, 1994. – 528 с.

Рубський В.М. Екстеріоризація релігійного світогляду (на прикладі християнської місії).

У статті розглянута філософська проблема винесення світогляду в конкурентне середовище, пов'язана з імперативом його поширення в соціумі. Представлено аналіз компонентів мотивації поширення своїх переконань у найбільш полярних позиціях – атеїзмі й теїзмі. На прикладі екстеріоризації релігійної картини світу, зокрема православної місії, продемонстровано внутрішнє протиріччя ідеї місії і базових основ православ'я. Розглянуто питання про розробку конструктивного типу експлікації і поширення світогляду. Доведено, що природність сприйняття власних метафізичних тверджень, відсутність високого градусу його винесення в конкурентне середовище, що пов'язано з імперативом його поширення, могла б сприяти більш конструктивному діалогу світоглядів і, за необхідності, світоглядним дискусіям.

Ключові слова: екстеріоризація, світогляд, місія, релігія, ксенофобія, християнство.

Rubsky V. Exteriorization of the religious worldview (on the example of the Christian mission).

The article deals with the philosophical problem of the worldview in a competitive environment associated with the imperative of its dissemination in society. The analysis of components of the motivation of spreading their beliefs in the most polar positions – atheism and theism – is presented. On the example of the exteriorization of the religious worldview, in particular the Orthodox mission, the internal contradiction of the idea of the mission and the basic foundations of Orthodoxy has been demonstrated. The question of developing a constructive type of explication and propagation of the worldview is considered. It is proved that the adequacy of perception of own metaphysical assertions, the absence of a high degree of its passage into a competitive environment, due to the imperative of its dissemination, could contribute to a more constructive dialogue of worldviews and, if necessary, ideological discussions.

Key words: exteriorization, worldview, mission, religion, xenophobia, Christianity.

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК 37.014(477) "1917/1991"

О.І. Якимчук,
кандидат філософських наук,
старший викладач НПУ імені М.П. Драгоманова

ОСНОВНІ ОЗНАКИ ТА СУПЕРЕЧНОСТІ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ ОСВІТИ ЗА РАДЯНСЬКОГО ПЕРІОДУ

Проектом «Нова українська школа» передбачено остаточне звільнення української освіти від колишньої «радянщини». І це не випадково. Незважаючи на низку конструктивних кроків зі створення національної системи освіти, сучасна українська освіта, на жаль, усе ще перебуває під певним тиском тієї традиції, що залишилася від часів СРСР. Це зумовлює необхідність постійного аналізу особливостей і суперечностей радянської системи освіти з метою визначення адекватних пріоритетів і цілей сучасної української освіти. Аналізуючи проблему розбудови національної системи освіти в Україні зупинимось на основних суперечностях освіти колишнього СРСР та необхідності виходу української освіти із системи цих суперечностей. На нашу думку, ключовими характеристиками були ідеологізація системи, надмірна централізація, денационалізація, підпорядкування військово-промислового комплексу. Подолання тоталітарного спадку в освіті є неодмінною передумовою прогресу в цій царині, успішної «європеїзації» національного освітнього простору на основі вітчизняних традицій.

У цій статті проаналізуємо та розглянемо основні ознаки та суперечності розвитку української освіти в радянський період.

Серед учених, які досліджували основні ознаки та суперечності розвитку української освіти в радянський період, відзначимо В.О. Огнев'юк, О.Сергійчук, О.Тевікова та ін.

Ідеологізація системи освіти у СРСР полягала у підпорядкуванні змісту й форми навчально-виховного процесу постулатам та директивам комуністичної партії. На думку науковців, аналіз навчальних програм та навчально-методичної літератури радянського періоду засвідчує, що вони розроблялися відповідно до прийнятих партійних (державних) документів. Державна ідеологія визначала напрям розвитку науки та освіти в зазначений період. У своїй науковій та навчально-виховній роботі професорсько-викладацький склад першочергово мав дбати про підвищення ідейно-теоретичного рівня лекцій та семінарів, підвищення інтернаціонального, комуністичного, патріотичного та атеїстичного виховання студентів. Для освітнянської сфери в УРСР, зокрема вищої освіти, це означало ще більше підпорядкування союзному Міністерству освіти, посилення ідеологізації та політизації змісту навчання. Матеріали останніх Пленумів ЦК КПРС, з'їздів та інші важливі партійні документи перебували у центрі уваги на лекціях і семінарських заняттях, оперативно включалися в списки обов'язкової літератури з історичних дисциплін. Ці документи впливали на складання різноманітних стендів, виставок та інших наочних матеріалів. Знання цих матеріалів були обов'язковою вимогою на заліках і екзаменах [14, 17].

Ідеологізація системи освіти у СРСР передбачала сувору централізацію навчання та його науково-методичного забезпечення. Тому ідеологізація та централізація в освіті являли собою два взаємодоповнювальних процеси. Як стверджує А.Білик, централізація влади і становлення системи адміністративно-командного керівництва неухильно вели до утворення у суспільстві духовно-ідеологічного монополізму. Складався певний політико-ідеологічний комплекс, коли духовне життя розглядалося лише через політику, а політика в усіх випадках підкріплювалася ідеологією. Під ідеологічний тиск підпадали всі галузі культури, зокрема й освіта [3, 63]. Важливу роль у політизації та ідеологізації установ освіти відігравала Академія педагогічних наук

СРСР. Ця установа мала широкі повноваження. Вона проводила науково-педагогічні конференції, які в дусі партійних настанов визначали шляхи розвитку національних культур, освіти і педагогіки неросійських народів. Академія координувала підготовку навчальних програм, контролювала зміст підручників, посібників тощо. Навчальна література готувалася, зазвичай, російськими авторами і надсилалася в союзні республіки. Україна тільки в 1953 р. одержала з Росії 116 назв підручників загальним тиражем 9,6 млн. примірників. Чимало тем, викладених у шкільних підручниках і запропонованих для засвоєння учнями, мали політизований характер. У політизації навчання та виховання особливе місце відводилось суспільним дисциплінам. Студенти ВНЗ мали вивчати марксистсько-ленінську філософію, політекономію, історію КППС, які вводилися в 50-х роках, з часом – науковий комунізм. Їх вивчення обмежували пізнавальні можливості студентів, сприяли догматичному розумінню розвитку цивілізації, людського суспільства. В Україні великі за обсягом і тиражем видання присвячувалися позбавленій наукового обґрунтування концепції «розвинутого соціалізму». Серед суспільствознавців точилися безплідні дискусії щодо періодизації «розвинутого соціалізму та його характерних ознак [4, 53].

Ідеологізація та надмірна централізація у системі освіти СРСР знайшли своє втілення й у кадровій політиці того періоду, що відобразилося у різноманітних партійних постановах. Зокрема, на пленумі ЦК КП(б) у листопаді 1951 р. розгорнулася нова кампанія ідеологічного наступу тоталітарної системи проти минулого України. Прийнята на ньому постанова «Про заходи поліпшення викладання суспільних наук у вищих навчальних закладах» зобов'язала місцеві партійні органи контролювати стан викладання суспільних наук у вищій школі, наукову роботу і підготовку кадрів. Обкомам і міськкомам партії доручалося безпосередньо займатися питаннями укомплектування викладацькими кадрами кафедр суспільних наук, персонально затверджувати кожного викладача, звільняти з роботи осіб, що не відповідають

за своїми політичними і діловими якостями вимогам вищої школи [6, 78].

Відзначимо, що надмірна централізація освіти у СРСР мала негативні прояви, а саме – відсутність гнучкості щодо задоволення соціальних потреб у спеціалістах певного профілю, уповільнене впровадження інновацій в освітній сфері.

Л.Гаєвська щодо цього зауважує, що успадкована від Радянського Союзу система освіти виявилася неефективною навіть у контексті центрального планування. І хоча забезпечення освіти було переважно монополією держави, остання фінансувала цю галузь нераціонально, недостатньо координовано й узгоджено. Програми професійної підготовки були вузькоспеціалізованими, обмежені ресурси часто-густо розпорошувалися, витрачалися на дублювання навчальних закладів, факультетів, відділень, спеціальностей. Поряд із цим спостерігалася відсутність будь-яких стимулів для ефективного використання ресурсів, низька відповідальність перед споживачами освітніх послуг [7, 75].

Фахівці констатують, що в умовах тоталітарного режиму ідейний зміст викладання дисциплін був значно важливішим, ніж науковий. Викладачі не могли використовувати досягнення зарубіжної науки. Нормою стало переслідування науковців, які недостатньо прославляли радянські відкриття або мали точку зору, відмінну від прийнятої у вищих інстанціях. Відбувалися неоднозначні та суперечливі процеси: з одного боку, увага до розвитку педагогічної освіти постійно зростала, робилися неодноразові спроби вдосконалити навчально-виховний процес, а з іншого – здійснювалася жорстка централізація та ідеологізація вищих педагогічних навчальних закладів України. Вказівки партії обмежували ініціативу педагогічних інститутів, працівники перебували під постійним ідеологічним тиском. Освіта залишалася уніфікованою та орієнтованою на випуск великої кількості спеціалістів [13, 296–297].

Отже, освіта за радянських часів перебувала під потужним ідеологічним тиском, а система управління нею базувалась на жорстко централізованій та бюрократизованій ієрархії, що своєю чергою зумовлювало денационалізацію навчально-виховного процесу в республіках колишнього СРСР.

На думку М.Дмитренко, денационалізація національно-культурного життя органічно властива будь-якому тоталітарному державному устрою. Політичним і соціально-економічним підґрунтям денационалізації за радянських часів виступала всеохоплююча централізація державного управління. Ідеологічною основою процесу служила теорія злиття націй, створення нової історичної спільноти – радянського народу. Каналами денационалізації слугували органи державного управління, армія, культурні заклади, освіта [9, 336].

Своєю чергою, школа – як вища, так і середня – виступала дієвим інструментом русифікаторської політики комуністичної партії та радянської влади. Офіційна мовна політика виходила із загальних засад ідеологічної концепції тоталітарної системи й активно протидіяла використанню мови як чинника утвердження національного фактора в суспільно-політичному житті. Реалізація дискримінаційної мовної політики ідеологічних структур призводила до постійного звуження сфери застосування української мови та відкритих русифікаторських заходів. Характер і сутність цих процесів негативно впливали на розвиток культурно-освітньої сфери та рівень суспільної і національної свідомості. Внаслідок приниження ролі української мови процес національно-культурного будівництва в республіці позбувався національної спрямованості. Як наслідок, з'являвся нігілізм, зневага до здобутків національної культури, рідної історії, народних традицій. Відбувалася тенденція приниження функцій і розвитку української мови як «периферійної» та «хуторянської» перед російською мовою [17, 89].

Вочевидь, одним з найефективніших інструментів денационалізаторської політики радянської влади протягом усього пері-

оду існування тоталітарної держави було позбавлення національних культур та освітніх закладів можливості розвиватися на основі національно-мовного ґрунту, який є феноменологічно-семантичним джерелом розвитку будь-якої культури. Без національної мови освіта, культура, громадянськість втрачають будь-яке енергетично-духовне джерело власного розвитку. А освіта в радянській системі використовувалася саме як інструмент русифікаторської політики [11, 184].

Денаціоналізація освіти проявлялася також і в тому, що у навчальних програмах навіть не було поняття «український народ». Україна не розглядалася як держава, не вивчалася її історія, географія тощо. Зміст освіти перетворився на інструмент реалізації суспільно-політичних ідеологем та планів тоталітарного режиму – стерти національну свідомість українського народу, замінивши її на загальнорадянську [2, 237–238].

Дослідники наголошують на нищенні національної школи в цілому, підтвердженням чого стали постанова ЦК КПРС «Про подальше вдосконалення вивчення і викладання російської мови в союзних республіках» (1978), рекомендації Всесоюзної науково-практичної конференції з проблеми: «Російська мова – мова дружби і співробітництва народів СРСР» (Ташкент, 1979), скорочення україномовних видань. У вищій школі значна частина дисциплін викладалась російською мовою. У 1984 р. було окреслено і прийнято основні напрями шкільної реформи, де передбачалося підвищення якості освіти і виховання; поліпшення трудового виховання і професійної орієнтації учнів; «зміцнення навчальної дисципліни» і розвиток учнівського самоврядування; піднесення громадського престижу і авторитету педагога, покращення його теоретичної і практичної підготовки тощо [10, 114].

Як бачимо, серед названих напрямів шкільної реформи немає місця розвитку національної школи, національної мови та культури, оскільки денаціоналізаторська політика тоталітарного

режиму передбачала «злиття націй, нівелювання етнонаціональних особливостей народів, що мешкали на теренах СРСР.

Фахівці відзначають, що до XXI з'їзду КПРС (1959) русифікація відбувалася у двох напрямках. Перший – наближення української мови до російської, другий – «підміна» української мови російською. Процес десталінізації, хоча тривав недовго, усе ж сприяв відновленню руху на захист рідної мови. Політика, яку проводив уряд щодо наближення української мови до російської з «перспективою» подальшого злиття мов, зазнала краху. Як наслідок, було вирішено приділити головну увагу другій програмі русифікації – впровадженню російської мови як мови міжнаціонального спілкування [18, 175].

Протягом другої половини 50-х та першої половини 60-х років відбувався інтенсивний процес русифікації вищої школи. У ВНЗ викладання здебільшого відбувалося російською мовою. На початку 50-х років викладання російською мовою було запроваджено навіть в Українській сільськогосподарській академії, що її студенти були переважно вихідцями із сіл, тобто були переважно україномовними. У Київському медичному інституті з 50 кафедр 45 користувалися російською мовою, у Ворошиловградському й Сталінському педінститутах навіть на українських відділеннях усі предмети, крім української мови і літератури, викладали російською мовою [16, 4].

Отже, виразна тенденція до закріплення у СРСР панівної ролі російської мови зумовлювала послідовне обмеження використання української мови в економіці, суспільно-політичному житті, у сферах освіти, науки й культури. Як наслідок, за даними соціолінгвістичних обстежень, переважна більшість російського населення республіки не володіла українською мовою (й не бажала це робити), а близько половини українців, які мешкали в містах, мали лише російськомовні навички спілкування на роботі, хоча вдома користувалися рідною мовою. Помітні обмеження сфери функціонування української, пропаганда «виняткової ролі» всього російського призводили до закріплення у суспільній

свідомості уявлення про меншовартість, «непрестижний» суспільний статус української мови. Вочевидь, двомовність в УРСР, на противагу декларованій у радянській соціолінгвістиці постулатам, мала риси не гармонійності й «добровільності», а обструкції та диглосії – мовної ситуації з обов'язковим оціночним протиставленням наявних у суспільстві двох функціональних різновидів мови: «високого» (в тому числі офіційно-урочистого, літературного), який асоціювався з російською мовою, і «низького» («простого», розмовного, «селянсько-мужицького»), який зусиллями влади відводився українській мові [15, 145–146].

Денаціоналізація освіти призводила до духовного нищення українського народу, стирання його культурно-історичної пам'яті, формувала комплекс мовної та етнонаціональної меншовартості.

Крім ідеологізації, надмірної централізації та денаціоналізації значною вадою освіти у СРСР було її підпорядкування військово-промислому комплексу. Такий стан справ був зумовлений кількома факторами. По-перше, одним з ідеологічних постулатів комуністичної партії Радянського Союзу була ідея перманентної революції, яка передбачала, зокрема, й військові дії для встановлення влади пролетаріату в інших країнах. По-друге, у СРСР вважалося, що капіталістичні країни постійно готуються до військового нападу на «країну рад», тому необхідно зміцнювати обороноздатність країни, зокрема й шляхом підготовки відповідних наукових та професійних кадрів у закладах освіти. По-третє, Радянський Союз був втягнутий у гонку озброєнь, у змагання з країнами Заходу за першість у військовій сфері, що, відповідно, передбачало мілітаризацію освіти та науки.

Фактично уряд СРСР провадив підготовку до можливої війни. Із цією метою, відповідно до закону «Про загальний військовий обов'язок» від 1 вересня 1939 р., у школах почали здійснювати початкову військову підготовку у 5, 6, 7 класах та допризовну підготовку у 8–10 класах. Також в Україні, як і в усьо-

му СРСР, починають діяти військово-морські та військово-повітряні школи. Популярними серед юнацтва стають військово-спортивні змагання, вводяться вимоги ГПО та інші нормативи, обов'язковим стає вивчення російської мови [12, 53].

Фахівці констатують, що з перших років утвердження радянської влади одним з головних засобів формування мілітаристської суспільної свідомості була система військово-патріотичного виховання підростаючого покоління, втілювати яку повинні були насамперед заклади освіти. Військово-патріотичне виховання молоді вважалося складовою частиною комуністичного виховання, завданням якого було формування в радянських людей готовності й здатності самовіддано захищати соціалістичну вітчизну. Уже на початку 1920-х рр. наркомат освіти дає розпорядження відділам народної освіти і педагогічним радам усіх навчальних закладів звернути особливу увагу на підготовку учнів до свідомого захисту революційної республіки [1, 144].

Безперечно, протягом усього існування СРСР спостерігалась чітка тенденція до підпорядкування освіти військово-промислому комплексу, а навчально-виховний процес мав обов'язкову мілітарну складову.

Як зауважує В.Дем'яненко, передвоєнний, воєнний і післявоєнний періоди у системі військово-патріотичного виховання характеризуються посиленням прикладного характеру як навчальної, так і позаурочної роботи: вогнева, стройова, фізична підготовка, військові вправи на витривалість, долавання перешкод, оволодіння спеціальностями радистів, зв'язківців, санітарів, дружинників ППО. На уроках і в позашкільній роботі учнів виховували на прикладах стійкості й героїзму радянських воїнів; уся виховна робота була просякнута ідеями воєнного патріотизму – від руських билинних героїв до сучасників. Робота шкільних гуртків, вивчення історії краю, відзначення революційних свят, зустрічі з ветеранами громадянської й Великої Вітчизняної війни, тимурівський рух, воєнізовані ігри підлітків («Зірниця»)

та юнаків («Орлятко») – усе було просякнuto мілітарним духом. Крім того, форми, стиль, внутрішня структура й правила діяльності дитячих і шкільних організацій відзначалися воєнізацією (однострої, шиккування, девізи, стройові пісні, ієрархія й дисципліна, колективна відповідальність) [8, 122].

Можна стверджувати, що потреби військово-промислового комплексу диктували логіку державного та соціального розвитку СРСР. Мілітарні настанови були вплетені також і в освітні програми, систему підготовки фахівців різного профілю.

Науковці підкреслюють, що мілітаризація проявляє себе у двох проекціях. Традиційно це явище розглядають як пристосування суспільства до військових потреб, залучення всіх боків життєдіяльності у військові приготування. При цьому військова еліта виступає ключовим учасником владних відносин. Водночас, у процесі мілітаризації неминуче відбувається і цілеспрямоване або стихійне поширення принципів, методів і технологій військового мистецтва за межі збройних сил [5, 38–39].

Відзначимо, що підпорядкованість освіти військово-промислому комплексу проявлялась:

- у пріоритетності матеріально-технічного забезпечення військових та інженерно-технічних навчальних закладів;
- у фінансуванні переважно воєнноорієнтованих наукових розробок та досліджень (порівняно з гуманітарними);
- у формуванні соціального та економічного престижу професій воєнного спрямування тощо.

Отже, українська освіта за радянського періоду перебувала під загальним пануванням централізованої ідеології, яка ґрунтувалась на мілітаризації та денаціоналізації суспільної свідомості. Це неодмінно слід враховувати при виробленні принципів і орієнтирів новітньої національної системи освіти.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антология по истории педагогики в России (первая половина XX в.): учеб. пособие для студ. пед. учеб. заведений. – М.: Изд. центр «Академия», 2000. – 384 с.
2. Березівська Л.Д. Реформування шкільної освіти в Україні у XX столітті. – К.: Богданова А.М., 2008. – 406 с.
3. Білик А. Вища військова та цивільна освіта в Україні у передвоєнні та перші повоєнні роки // Воєнна історія. – 2011. – № 3. – С. 62–67.
4. Брехунець Н.С. Політизація навчально-виховного процесу в закладах освіти України 50–80-х років XX ст.: до історіографії проблеми // Наукові записки [Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського]. Серія: Історія. – 2004. – Вип. 8. – С. 52–57.
5. Бучин М.А. Особливості та тенденції мілітаризації/демілітаризації сучасного світу в контексті агресивної зовнішньої політики Росії // Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія. – 2015. – № 5. – С. 37–45.
6. Вища школа Української РСР за 50 років: у двох частинах (1917–1967 рр.). Ч. 2: (1945–1967). – К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1968. – 540 с.
7. Гаєвська Л.А. Управління освітою: нові пріоритети // Проблеми та перспективи входження України в європейський інтелектуальний простір: освітні аспекти: зб. наук.-експертних матеріалів. – К.: НІСД, 2009. – С. 73–79.
8. Дем'яненко В.М. Мілітаризація суспільної свідомості в СРСР // Література та культура Полісся. – 2016. – Вип. 83. – С. 117–128.
9. Дмитренко Н.М. Політика денаціоналізації культурного життя в Україні: місцеві музеї північного лівобережжя – співучасник чи жертва? (кінець 20-х – 30-ті роки XX ст.) // Сіверщина в історії України. Збірник наукових праць. – К.-Глухів, 2010. – Випуск 3. – С. 336–342.

10. Лаврут О.О. Українська школа Донбасу радянського періоду: сучасна історіографія проблеми // Чорноморський літопис. – 2011. – Вип. 3. – С. 109–116.
11. Левіт Д.А. Денаціоналізація та «мілітаризація» культурного простору університетів як ознака їх життєдіяльності у тоталітарному суспільстві // Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія 18: Економіка і право. – 2013. – Вип. 22. – С. 183–189.
12. Огнев'юк В.О. Освіта в системі цінностей сталого людського розвитку. – К.: Знання України, 2003. – 450 с.
13. Околович О.В. Організаційно-змістові аспекти підготовки вчителів іноземних мов у педагогічних інститутах України (1950–1960 рр.) // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: Педагогіка і психологія. – 2013. – Вип. 39. – С. 293–297.
14. Пантук М. Ідеологізація змісту вищої історичної освіти в Україні у 60–70-х роках ХХ ст. // Молодь і ринок. – 2016. – № 6. – С. 13–17.
15. Парахіна М.Б. Особливості русифікації в УРСР у другій половині 1950 – першій половині 1960-х рр. (з історії мовної проблеми) // Український історичний журнал. – 2014. – № 4. – С. 128–146.
16. Сергійчук О. Мовна ситуація у вищих навчальних закладах України (1955–1965) // Етнічна історія народів Європи. – 2000. – Вип. 6. – С. 4–7.
17. Тевікова О. Русифікаторська політика радянської влади в галузі освіти в роки тимчасової лібералізації тоталітарної системи // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету: збірник наукових праць. – Рівне: РДГУ, 2008. – Випуск 13. – С. 84–89.
18. Україна: друга половина ХХ століття: нариси історії. – К.: Либідь, 1997. – 350 с.

Якимчук О.І. Основні ознаки та суперечності розвитку української освіти в радянський період.

Українська національна система освіти і сьогодні перебуває під тиском залишкових ідеологічних та практичних ознак колишньої радянської освіти, яка була надмірно централізованою, ідеологізованою, денаціоналізованою та мілітаризованою. Стаття присвячена аналізу проблем, пов'язаних із тим, як перелічені суперечності впливають на сучасний розвиток української освіти. Робляться висновки про необхідність уникнення проблем, які рудиментарним чином успадковані українською системою освіти від попередньої.

Ключові слова: людина, освіта, культура, система освіти, радянська система освіти, ідеологізація, мілітаризація, денаціоналізація, централізація.

Yakymchuk O. The main features and contradictions of the development of ukrainian education in the soviet period.

Today Ukrainian national system of education is still under the high pressure of the residual ideological and practical features of former Soviet education. The latter one was excessively centralized, ideological, denationalized, and militarized. It should be noted that the excessive centralization of education had negative manifestations in the USSR, namely, the lack of flexibility concerning the satisfaction of social needs in specialists of a certain profile and the delayed introduction of innovations in the educational sphere. The article is devoted to the analysis of problems related to the question how mentioned above contradictions affect the modern development of Ukrainian education. An analysis of Ukrainian education has resulted, that the educational process was under the strong ideological pressure in Soviet times. Educational management system was based on a rigid, centralized and bureaucratized hierarchy, which in turn led to the denationalization of the educational process in the republics of the former USSR. Attention is drawn to the denationalization of education, which led to the spiritual destruction of the Ukrainian people, «the erosion of its cultural and historical memory, formed a complex of linguistic and ethno-national inferiority». The author concludes that there is a need to avoid problems which the rudimentary Ukrainian system of education inherited from the previous one. Ukrainian education was under the full reign of centralized ideology of

the Soviet period, which was based on the militarization and denationalization of social consciousness. This fact should be taken into account when developing the principles and guidelines of the newest and modern national education system. Further analysis will be concentrated on the issues such as how modern Ukrainian education would get rid of the controversial Soviet heritage and wouldn't repeat the corresponding mistakes.

Key words: person, education, culture, educational system, Soviet system of education, ideologhizovanist, militarization, denationalization, centralization.

УДК 378.147:34

*Н.М. Сімакова,
здобувач НПУ імені М.П.Драгоманова*

ПРАВОВА ОСВІТА У ПІДГОТОВЦІ СУБ'ЄКТА ЗАКОНОТВОРЕННЯ

Правова освіта є дієвим засобом розвитку правової культури та правосвідомості суспільства, освітянської громадськості, зокрема. Питання правової освіти в освітньому просторі нашої країни набуває останнім часом значної актуальності, насамперед у процесі підготовки суб'єкта законотворення. У цій статті розглянемо правову освіту у підготовці суб'єкта законотворення у сучасному трансформаційному суспільстві.

Важливим підґрунтям для вивчення теми правової освіти у підготовці суб'єктів законотворення є праці таких науковців, як Б.І. Андрусишин, Л.В. Висоцька, І.Ю. Зінько, В.В. Одарій, Ю.Кислицька, С.В. Болонина, С.В. Соколова та ін.

Досліджуючи цю тематику, науковці виявили низку суперечностей, які стримують розвиток правової освіти, її ефективність. Аналізуючи законодавчу базу та публікації вітчизняних науковців Л.Висоцька визначає правову освіту як структурний комплексний компонент освіти України, що являє собою:

- діяльність органів влади, юстиції та освіти, спрямованої на розробку і запровадження напрямів, програм, рекомендацій, механізмів інформаційного та методологічного характеру із забезпечення правової освіченості населення;

- комплекс виховних, навчальних та інформаційних заходів, спрямованих на створення належних умов для набуття населенням правових знань та навичок;

- процес засвоєння правових знань, умінь і навичок з метою формування правової свідомості, правової культури особис-

тості для реалізації правових поведінкових настанов існування соціально неоднорідного суспільства [1, 278].

На думку І.Зінько, правова освіта є обов'язковим компонентом професійної педагогічної підготовки, адже компетентність, ерудиція, професіоналізм, культура вчителя значною мірою визначають і рівень освіченості й особистісні властивості учнів. Правова освіта – це засіб трансляції правової культури, спосіб орієнтації в соціально-правовому просторі, пом'якшення конфліктності українського суспільства. Майбутній учитель з високим морально-духовним потенціалом та фаховою підготовкою спроможний кваліфіковано оцінити правову поведінку вихованця та буде сприяти формуванню внутрішньої особистої поведінки на основі правових переконань. Педагогічна підготовка у вищому навчальному закладі повинна формувати особистість учителя з високою педагогічно-правовою культурою, соціально-активною, свідомою позицією – професійно-правовою свідомістю [2, 224–225].

Заходи з правової освіти не лише мають на меті надання інформації представникам освітянської громадськості щодо чинних законів, піднесення їхнього рівня правової культури, а й сприятимуть утвердженню правової поведінки, передусім серед учнівської та студентської молоді. Правове просвітництво дасть суб'єктам законотворення в галузі освіти можливість більш фахово формулювати пропозиції щодо реформування цієї галузі, демонструвати належну культуру роботи з правовою інформацією.

Щодо цього В.Одарій відзначає, що змістовими показниками правової культури професійної діяльності педагога слід вважати:

– систему знань про зміст та призначення основних міжнародних і державних документів щодо прав людини й дитини; прав і обов'язків дитини як особистості і громадянина України; про порядок реалізації цих прав, можливості і методи захисту

прав дитини як особистості; про зміст основних правових документів щодо прав людини й дитини в освіті; про дії і вчинки, що складають загрозу безпеки життя і здоров'я дитини як особистості, правила охорони безпеки дитини від підступних дій; правила поведінки в соціумі, що засновані на повазі прав і свобод інших людей;

- систему практичних дій щодо вміння реалізовувати свої права на практиці, керуючись правовими нормами, що існують: уміння застосовувати правові знання, проєктуючи свої правомірні дії і дії своїх учнів у різноманітних життєвих ситуаціях і ситуаціях, що виникають в освітньому середовищі, вміння давати правову оцінку явищам життя, корегувати власні дії і дії своїх учнів, інших людей відповідно до правових норм, що існують;

- систему моральних орієнтирів, що стверджують гуманістичні цінності; цінність права як засобу захисту особистості в суспільстві і самого суспільства як такого; цінність законослухняності як способу толерантної життєдіяльності особистості [3, 11].

На сьогодні в Україні, правова освіта – це обов'язковий елемент навчально-виховного процесу в усіх дошкільних виховних, середніх загальноосвітніх, професійних навчально-виховних, вищих навчальних закладах, закладах підвищення кваліфікації та перепідготовки кадрів. Вона спрямовується:

- на підвищення рівня правової підготовки населення, насамперед учнівської та студентської молоді, громадян, які перебувають на державній службі, обрані народними депутатами України, депутатами місцевих рад, викладачів правових дисциплін та журналістів, які висвітлюють правову тематику;

- створення належних умов для набуття громадянами знань про свої права, свободи і обов'язки;

- широке інформування населення про правову політику держави та законодавство;

- забезпечення вільного доступу громадян до джерел правової інформації;

– вдосконалення системи правової освіти населення, збереження та розвиток вітчизняних традицій у цій сфері [4, 25].

Відповідно названі заходи сприяють формуванню правосвідомості та правової культури майбутніх і діючих суб'єктів законотворення в освітній сфері. Водночас, важливо подолати формалізм та не системність у проведенні правоосвітніх заходів серед освітянської громадськості, сповнити їх реальним змістом, показати шляхи застосування правових знань.

На переконання науковців, особливо актуальним є здійснення правового просвітництва у негуманітарних та неюридичних навчальних закладах, в яких навчально-виховний процес сконцентрований на фаховій підготовці, а навчальні дисципліни правознавчого спрямування мають необов'язковий характер (як правило за вибором студентів).

Так, С.Болоніна у своєму дисертаційному дослідженні дійшла висновку про те, що метою викладання правових дисциплін у неюридичних вищих навчальних закладах має бути формування позитивно орієнтованої правової свідомості майбутніх фахівців як системи юридичних знань, умінь, навичок і ціннісних орієнтацій, правових настанов, що регулюють поведінку особистості в юридично значущих ситуаціях. При цьому зміст правових дисциплін має базуватися на концепції природних прав людини і охоплювати знання правового становища особистості у суспільстві (конституційні права та обов'язки людини і громадянина), знання окремих галузей права і законодавства, що безпосередньо пов'язані з майбутньою професійною діяльністю студентів [5].

Розглядаючи означену проблематику в контексті інженерно-педагогічної освіти, С.Соколова зауважує, що теоретичні знання, акумульовані в різних галузях права, можуть забезпечити соціально-економічний, політичний і духовний розвиток студентів – майбутніх інженерів-педагогів. Зміцнення законності, правопорядку, дотримання правових норм сприятимуть соціаль-

ному прогресу, забезпечать функціонування матеріального виробництва, налагодять ефективне управління, стимулюватимуть розвиток особистості. Теоретичні правові знання мають стати підтвердженням високоморальної за своєю природою сутності права. Існування людини, суспільства, їх розвиток неможливі без дотримання і вивчення сутності, структури правових норм – норм суспільних відносин, які склалися як досягнення загальнолюдської культури протягом багатьох тисячоліть [6, 78–79].

Водночас, фахівці наголошують на існуванні низки кадрових, організаційних, матеріально-технічних та інших проблем під час здійснення правової освіти у вітчизняних навчальних закладах.

Так, на думку Б.Андрусишина, потреба у викладачах правознавства для загальноосвітніх шкіл та навчально-виховних закладів, які здійснюють підготовку молодших спеціалістів, нині залишається вельми гострою. Обсяг і зміст обов'язкового курсу з правознавства визначається для загальноосвітніх навчальних закладів потребою суспільства у вихованні правосвідомого громадянина, а для професійно-технічних, вищих навчальних закладів і закладів післядипломної освіти, крім того, – ще й високими вимогами до освітньо-кваліфікаційного рівня особистості. Однак на державному рівні відсутні програми підготовки корпусу відповідного викладацького складу, спроможного виконувати означені завдання: професійна підготовка таких вчителів і викладачів повинна поєднувати базову юридичну освіту і ґрунтовну психолого-педагогічну підготовку [7, 107].

Уваги потребують і вузівські курси правознавства та інших правознавчих дисциплін, які викладаються для студентів неюридичних спеціальностей. Питання таких галузей права, як трудове, цивільне, сімейне, фінансове, пенсійне стали найактуальнішими в суспільстві [8, 98].

У цілому правоосвітні заходи мають підвищити (сформулювати) суспільно-необхідний рівень правової компетентності освітянської громадськості як суб'єкта законотворення, зміцнити

підґрунтя його правової культури. І.Романова визначає правову компетентність як комплексну характеристику соціальної дії, в якій в єдності виявляються знання, навички, цінності, особисті установки і свобода поведінки [9, 30].

Вочевидь, високий рівень правової компетентності суб'єкта законотворення в галузі освіти є запорукою його плідної нормотворчої діяльності за сучасних умов реформування вітчизняної освіти.

Узагальнюючи різноманітні наукові джерела, О.Канарова виокремлює компоненти у структурі правової компетентності:

- мотиваційно-ціннісний (особистісна та професійна потреба у правовій інформації, позитивне ставлення до права; потреба в правовій самоосвіті; правові переконання; правомірна поведінка; позитивне ставлення до правового навчання та виховання дітей; здатність до застосування правових знань на практиці);

- когнітивний (комплекс знань з основ Конституції України; законів, що регулюють освітню діяльність; прав і свобод людини і громадянина; основ теорії держави і права, конституційного, адміністративного, цивільного, трудового, екологічного, кримінального й сімейного права; правових основ захисту прав і свобод людини і громадянина; специфіки проведення позакласних заходів);

- комунікативний (наявність комунікативних здатностей: уміння розуміти дітей, їхніх батьків, колег, їхні особистісні особливості та ціннісні правові настанови);

- діяльнісно-рефлексивний (уміння аналізувати, порівнювати, узагальнювати, відбирати правову інформацію для вирішення завдань правового навчання та правового виховання дітей; інтерпретувати текст правових джерел, оперувати поняттями з різних галузей права, оцінювати позитивні властивості та недоліки правової інформації та доводити її до своїх колег, учнів

і їхніх батьків; уміння здійснювати пошук у комп'ютерних правових системах [10, 114–115].

Ефективність правового просвітництва у навчальних закладах багато в чому залежить від підготовленості викладачів до такого роду діяльності. У зв'язку з цим підготовка педагогічних кадрів має супроводжуватися наданням їм необхідних знань, методів та методик для проведення правової освіти.

О.Іваній констатує, що оскільки підготовка майбутнього вчителя до правової освіти і правового виховання учнів включає, крім правового, загальнокультурний, психолого-педагогічний, навчально-методичний компоненти, то умовою ефективності цього процесу є врахування принципів безперервності, міждисциплінарності та використання інтегративного підходу у професійній підготовці майбутнього педагога. Дослідниця стверджує, що ефективність формування правової компетентності у майбутніх учителів можлива при обов'язковому дотриманні створених у процесі професійної підготовки студентів педагогічних умов:

- наявність у вищому навчальному закладі освітнього (правового) середовища, яке підтримує правові установки й соціально-правові цінності (повага до права, до прав і свобод людини, законність та ін.);

- реалізація правової освіти (правового навчання та правового виховання) студентів протягом усього періоду їх навчання в межах навчально-професійної, наукової, соціокультурної діяльності та діяльності в період педагогічних практик;

- доповнення змісту навчальних дисциплін психолого-педагогічного та соціально-гуманітарного циклів питаннями професійно-правового характеру;

- запровадження спецкурсу «Формування правової компетентності майбутнього вчителя» як узагальнюючої ланки системи теоретичної та практичної правової підготовки студентів [11, 164].

Правове просвітництво освітянської громадськості має базуватися на різноманітних методах, які потрібно творчо застосо-

увати залежно від вікових, регіональних, гендерних та інших особливостей аудиторії.

На думку О.Попадич, методи правової освіти можна розділити на три групи. До першої належать різноманітні види викладу й повідомлення інформації (роз'яснювальної та інструктивної). Цю групу інформаційних впливів називають методами переконань. Тому для формування моральних настанов, мотивів, відносин, уявлень, понять, ідей використовують розповідь, бесіду, пояснення, діалог, лекцію, доповідь, диспут, інструктаж, доведення, репліки, звернення-заклики тощо. До другої групи методів належать різні завдання, пов'язані з діяльністю (індивідуальною і груповою). Це методи вправ (привчань). Для формування звичок, які визначають той чи інший тип поведінки, використовують вправи, тренування, привчання, вимоги, заохочення, громадську думку, доручення, вирішення правової ситуації, змагання, показ зразків і прикладів, створення ситуації успіху тощо. До третьої групи належать різні види заохочень, зауважень, покарань, ситуацій контролю й самоконтролю, ситуацій довір'я, критики й самокритики. Це – методи оцінки й самооцінки [12, 190].

Названі методи мають сприяти формуванню правових знань у представників освітянської громадськості (викладачів, студентів, школярів та ін.), розвивати їх правосвідомість та правову культуру.

Розмірковуючи над формуванням правосвідомості студентів засобами правової освіти Н.Ткачова зауважує, що вибір методів навчання залежить від конкретних цілей, змісту й обсягу знань, які повинні засвоїти студенти, від наявності часу для роботи, матеріальних коштів, можливості педагогів, їх кваліфікації, об'єктивних умов, за яких проводиться робота. У всіх випадках потрібно враховувати вже наявні у студентів правові знання й переконання, правовий досвід та навички [13, 315].

Л.Рябовол, своєю чергою, виокремлює такі завдання шкільної правової освіти:

- сприяння особистісному розвитку учня, формуванню його компетентностей, передусім правової предметної компетентності;

- стимулювання пізнавального інтересу школярів до правознавства як навчального предмета, формування вмінь задовольняти його у процесі навчання, зокрема самостійно;

- формування в учнів системи правових знань, вироблення умінь та навичок одержувати з різних джерел (нормативно-правових актів, словників, довідників, засобів масової інформації) і переробляти правову інформацію, застосовувати знання, набуті у процесі вивчення правознавства, у навчальній та позанавчальній діяльності – розвиток правового, критичного й творчого мислення;

- формування в учня: а) на основі національних та загальнолюдських цінностей системи гуманістичних і демократичних правових цінностей, орієнтирів й ідеалів, в якій пріоритетними є права і свободи людини та їх гарантії, верховенство права; б) переконаності у необхідності й соціальній значущості держави, права і законодавства, у справедливості й доцільності вимог правових приписів та готовності дотримуватися їх повсякденно; в) глибокого усвідомлення взаємозв'язку між ідеями свободи, правами й обов'язками людини та громадянина, усвідомлення невідворотності особистої відповідальності за конкретний негативний вчинок;

- виховання поваги до Конституції, права і законодавства України, державної символіки, формування демократичного правового світогляду, громадянських якостей та громадянської позиції особистості, здатності громадянина – патріота України – до свідомого суспільного вибору;

- формування в учнів основної школи готовності до свідомого вибору суспільно-гуманітарного (правового) профілю навчання, в учнів старшої – юридичної професії;

– формування правомірної активності учня як члена громадянського суспільства, підготовка його до життя в умовах ринкових відносин, сприяння активному життєвому і соціальному самовираженню особистості, її соціалізації, активному включенню в соціально-політичне та економічне життя суспільства, свідомому вибору і підготовці до майбутньої професійної діяльності [14, 147].

Отже, правове просвітництво у різних його формах сприяє формуванню та осучасненню правових знань, розвиває правову компетентність та правову культуру освітянської громадськості, дає її суб'єктам можливість професійно формулювати пропозиції для вдосконалення освітньої галузі в нашій державі.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Висоцька Л.В.* Правова освіта в соціокультурному просторі громади // Педагогічні науки: теорія, історія, інноваційні технології. – 2015. – № 8. – С. 273–283.
2. *Зінько І.Ю.* Правова освіта як елемент формування професійної компетентності майбутніх педагогів // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: Педагогіка і психологія. – 2015. – Вип. 43. – С. 222–225.
3. *Одарій В.В.* Правова культура професійної діяльності педагога як педагогічна проблема // Наша школа. – 2002. – № 5. – С.11–13.
4. *Кислицька Ю.* Проблеми формування правосвідомості вчителів в системі їх професійної підготовки в сучасній Україні // Вісник Інституту розвитку дитини. Сер.: Філософія, педагогіка, психологія. – 2014. – Вип. 34. – С. 23–30.
5. *Болонина С.В.* Научно-методические основы преподавания правовых дисциплин в неюридических вузах: автореф. дисс. на соискание научной степени канд. пед. наук. – Москва, 2000. – 25 с.

6. *Соколова С.В.* Професійна мобільність як складова правової культури майбутніх інженерів-педагогів // Педагогіка вищої та середньої школи. – 2017. – Вип. 1. – С. 75–85.
7. *Андрусишин Б.І.* Новітні методики викладання у правничій школі як засіб вдосконалення правової освіти // Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія 18 : Економіка і право. – 2013. – Вип. 22. – С. 104–115.
8. *Андрусишин Б.І.* Кадри для освітньої галузі: проблеми підготовки // Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія № 18: Економіка і право. зб. наук. праць. – К.: Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2005. – Вип. 2. – С. 96–105.
9. *Романова І.А.* Компетентнісний підхід до правової підготовки студентів // Педагогіка та психологія. – 2008. – Вип. 33. – С. 26–35.
10. *Канарова О.В.* Формування правової компетентності майбутніх педагогічних працівників дошкільного навчального закладу // Педагогіка формування творчої особистості у вищій і загальноосвітній школах. – 2015. – Вип. 45. – С. 111–116.
11. *Іваній О.* Формування правової компетентності майбутніх учителів у процесі професійної підготовки // Проблеми підготовки сучасного вчителя. – 2013. – № 7. – С. 162–167.
12. *Попадич О.О.* Методики формування правових знань майбутніх магістрів педагогіки, викладачів вищої школи під час навчання у вищому навчальному закладі // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Педагогіка. Соціальна робота. – 2016. – Вип. 2. – С. 189–192.
13. *Ткачова Н.О.* Педагогічні основи формування правосвідомості учнів у закладах професійно-технічної освіти: дис. на здобуття наук. ступеня д-ра пед. наук: 13.00.04. – Київ, 2002. – 565 с.
14. *Рябовол Л.Т.* Мета та завдання шкільної правової освіти: поняття, сутність, структура // Збірник наукових праць Хмельницького інституту соціальних технологій Університету «Україна». – 2011. – № 4. – С. 144–148.

Сімакова Н.М. Правова освіта у підготовці суб'єкта законотворення.

Процес законотворення у будь-якій галузі є проблемою, розв'язання якої під силу тільки фахівцям, котрі мають відповідну освіту, рівень загальної і правової культури, необхідний соціальний досвід. Людина, яка не має належної правової освіти, виокремити, сформулювати, а тим більше – обґрунтувати необхідність тієї чи іншої правової норми навряд чи спроможна. У статті обстоюється думка, що творенням законів мають займатися фахівці, а суспільство має забезпечити їх правову підготовку, насамперед через надання високоякісної правової освіти. У цьому контексті здійснюється аналіз ролі й місця правової освіти (просвітництва) освітянської громадськості як потужного джерела й контролера правових трансформацій в освітньому просторі України.

Ключові слова: людина, культура, освіта, право, закон, законотворення, правова освіта.

Simakova N. Legal education in the preparation of law-making specialist.

The process of law-making is a problem in any area, the solution is only possible for specialists who have the appropriate education, the level of general and legal culture, the required social experience. A person who does not have the proper legal education would be hardly capable to isolate, formulate, and even more so – to substantiate the necessity of one or another legal norm. Specialists must deal with creation of laws; society must ensure their legal training, first of all, through the provision of high-quality legal education. In this context, it would be advisable to analyze the role and place of legal education (enlightenment) of the educational community as a powerful source and controller of legal transformations in the educational space of our country. The author believes that it is important to overcome formalism and randomness in conducting law-education activities among the educational community, to fill them with the actual content, to show the ways of application of legal knowledge. Particularly relevant is the implementation of legal education in non-humanitarian and non-legal educational institutions, where the educational process is focused on professional training, but educational disciplines of the law-oriented direction are

optional (as a rule, at the students choice). The effectiveness of legal education in educational institutions largely depends on the preparedness of teachers to this type of activity. In this regard, the training of teaching staff should be accompanied by providing them with the necessary knowledge, methods and techniques for conducting legal education. Legal education, in its various forms, contributes to the formation and updating of legal knowledge, develops the legal competence and legal culture of the educational community, allows its subjects formulate proposals professionally for the improvement of the educational field in our state.

Key words: people, culture, education, right, law, law-making, legal education.

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Ситніченко Л.А.</i> ІДЕНТИЧНІСТЬ, ВИЗНАННЯ ТА СПРАВЕДЛИВІСТЬ У СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЧНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ	3
<i>Шевченко З.В.</i> ЧУЖИЙ ЯК ЧИННИК ТВОРЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ (ТРАДИЦІЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ СОЦІОЛОГІЇ)	19
<i>Колінько М.В.</i> ТОПОС ЯК ПОНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ТОПОЛОГІЇ	32
<i>Тімашова О.С.</i> ЕКОЛОГІЯ УРБАНІСТИЧНОГО СЕРЕДОВИЩА У КОНТЕКСТІ ПОВЕДІНКОВИХ ПАТЕРНІВ ГОРОДЯН	45
<i>Рибакова К.М.</i> АДАПТИВНІ МОЖЛИВОСТІ ФІЛОСОФІЇ В СОЦІАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ У СУЧАСНОМУ СВІТІ	57
<i>Ніколаєнко Н.В.</i> БІОЛОГІЧНА ЗБРОЯ ЯК ЗБРОЯ ТЕРОРУ СУЧАСНОГО СВІТУ	67

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Дробович А.Е.</i> КАТЕГОРІЯ «СВОБОДА» У ТВОРЧОСТІ АЛЬБЕРТА ЕЙНШТЕЙНА	76
<i>Савонова Г.І.</i> ОНТОЛОГІЯ ДОБРА І ЗЛА В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ М.БУБЕРА: ПОШУК ДІАЛОГУ МІЖ БОГОМ І ЛЮДИНОЮ	85

Ніколенко Г.С.

МОДЕЛІ ПОСТ-ГЛОБАЛЬНОГО ВІДКРИТОГО
СУСПІЛЬСТВА В КОНЦЕПЦІЯХ ДЖ.СОРОСА
ТА ДЖ.РІФКІНА

101

Зіневич А.С.

ПОГЛЯДИ ПОСЛІДОВНИКІВ Є.МІНКОВСЬКОГО
Р.Д. ЛЕІНГА І Ж.ГАБЕЛЯ НА ЕКЗИСТЕНЦІЙНЕ
ВІДЧУЖЕННЯ

118

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Ицук Н.В.

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ КОНТЕКСТИ РОЗВИТКУ
КОЙНОНІЙНОЇ СОЦІАЛЬНОСТІ

136

Лукашенко М.В.

ТРАНСФОРМАЦІЇ ВІДОБРАЖЕННЯ МІФІЧНОСТІ СВІТУ
У ДЗЕРКАЛІ ФІЛОСОФІЇ І ПСИХОЛОГІЇ

152

Нікітіна З.І.

РЕЛІГІЙНА ТА НАУКОВА ІСТИНА У ВЧЕННІ
ТЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА

163

Рубський В.М.

ЕКСТЕРІОРИЗАЦІЯ РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ
(НА ПРИКЛАДІ ХРИСТИЯНСЬКОЇ МІСІЇ)

176

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

Якимчук О.І.

ОСНОВНІ ОЗНАКИ ТА СУПЕРЕЧНОСТІ РОЗВИТКУ
УКРАЇНСЬКОЇ ОСВІТИ ЗА РАДЯНСЬКОГО ПЕРІОДУ

188

Сімакова Н.М.

ПРАВОВА ОСВІТА У ПІДГОТОВЦІ СУБ'ЄКТА
ЗАКОНОТВОРЕННЯ

202

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ (нагадування для авторів)

Редакція філософського альманаху «Мультиверсум» приймає до друку статті з різних аспектів філософії.

1. Статті подаються українською або англійською мовами.
2. Текст статті має бути набраний у редакторі MS Word у форматі *.doc, *.docx або *.rtf; шрифт Times New Roman; кегль 14; міжрядковий інтервал – полуторний; поля – 2 см; вирівнювання по ширині; абзацний відступ – 1,25 см; без нумерації сторінок; без колонтитулів; без переносів. Обсяг статті не має перевищувати 12 стор. формату А4 друкованого тексту (20 тис. знаків із урахуванням пробілів).
3. На першій сторінці статті українською необхідно вказати: УДК статті; прізвище, ім'я та по-батькові автора (повністю); науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання).
4. У списку літератури вказати лише ті джерела, на які є посилання в тексті. Всі посилання в тексті статті мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера сторінки й узяті в квадратні дужки. Джерела у списку літератури не повторювати.
5. Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тесті лише у форматі *.bmp чи *.jpg (бажано надавати їх ще й окремим файлом на електронному носії). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word, не допускаються. Формули виконують у редакторі формул Microsoft Equation чи подаються у форматі рисунка. Таблиці подаються у книжній орієнтації.
6. До статті на окремих носіях додаються:
 - а) відомості про автора із зазначенням контактного телефону та адреси електронної пошти;
 - б) анотації до статті двома мовами – *українською та англійською* – із зазначенням (відповідно двома мовами): ПІПБ автора, назви статті, ключових слів;

в) рецензія, в якій міститься рекомендація статті до друку, підписана кандидатом (доктором) філософських наук.

7. Статтю з додатками подають у редакцію на електронному та паперовому (A4) носіях в одному примірнику (з вказаними прізвищем автора, назвою статті та датою написання). Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мають бути ідентичними.

8. Редакційна колегія залишає за собою право на редакційні виправлення без узгодження з автором. Відповідальність за достовірність поданої інформації та точність цитованого тексту несе автор статті.

ЗРАЗКИ ПОСИЛАНЬ НА ЛІТЕРАТУРНІ ДЖЕРЕЛА

На книги:

Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.

На статті з журналів і газет:

Жулай В. Аналіз створення контексту у С.Кіркегора // Філософська думка. – № 3. – 2006. – С. 46–64.

На статті з книг:

Ясперс К. Комунікація // *Ситніченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 132–148.

Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. – С. 260–420.

Редакція попереджає, що статті, оформлені з порушенням цих вимог, до друку не прийматимуться.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
Включено до Переліку наукових фахових видань України

**Мультиверсум.
Філософський альманах
ВИПУСК 3–4 (165–166)**

Літературні редактори: *Л.Я. Ловкая, Я.Б. Попова,*
Комп'ютерна верстка: *І.Б. Ничай*
Обкладинка: *В.С. Соловійова*

Підписано до друку 30.11.2018.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 10,26. Обл.-вид. арк. 13,69.
Наклад 300 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2018