

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 5–6

(спецвипуск)

КИЇВ - 2019

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 5–6 (спецвипуск). К., 2019. 202 с.

Головний редактор – *В. В. Лях*, доктор філос. наук, професор
Заст. головного редактора – *А. В. Усик*, кандидат філос. наук
Відповідальний секретар – *Р. В. Самчук*, кандидат філос. наук

Редакційна колегія:

<i>Б. Вальденфельс</i>	д-р філос. н., проф. (м. Бохум, Німеччина)
<i>В. Г. Воронкова</i>	д-р філос. н., проф. (м. Запоріжжя, Україна)
<i>Декомб Венсан</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Р. О. Додонов</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Єрмоленко</i>	чл.-кор. НАНУ, д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>Ю. Ю. Завгородній</i>	д-р філос. н., ст. наук. співроб. (м. Київ, Україна)
<i>Крепон Марк</i>	д-р філос. н., проф. (м. Париж, Франція)
<i>Я. В. Любимий</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>А. М. Малівський</i>	к. філос. н., доцент (м. Дніпро, Україна)
<i>Т. В. Матусевич</i>	к. філос. н., доцент (м. Київ, Україна)
<i>В. В. Мельник</i>	д-р філос. н., доцент (м. Слав'янськ, Україна)
<i>Ніко Скерано</i>	д-р філос. н., проф. (м. Нюрнберг, Німеччина)
<i>Л. О. Филипович</i>	д-р філос. н., проф. (м. Київ, Україна)
<i>В. В. Хміль</i>	д-р філос. н., проф. (м. Дніпро, Україна)

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України (протокол № 9 від 19 листопада 2019 р.)

Свідцтво 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: article@multiversum.com.ua web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

© В. В. Лях, 2019

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2019

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 177.9+325.1

DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.01

С. П. Балінченко,

кандидат філософських наук, доцент,

доцент кафедри філософії,

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

м. Чернівці, Україна

e-mail: sp.balinchenko@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8345-0522>

СПІВВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ І (СУПЕР)РІЗНОМАНІТНІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ СУЧАСНИХ ДИСКУСІЙ ПРО ІНТЕГРАЦІЮ

Актуальність теми реструктуризації спільнот під тиском міграційних процесів, зокрема у сучасній Європі, зумовлює виникнення в академічних колах дискусій щодо трансформації ідентичностей під впливом міграції, а також переосмислення інтеграції. Сприйняття інтеграції змінилось: від ідеї адаптації Іншого до простору Свого – до різноманітності і суперрізноманітності, відмови від національної моделі інтеграції, та визнання інтеграції відношення як комунікативного пошуку об'єднавчих соціальних та культурних маркерів, без інструментальної уніфікації громадян. У статті представлено питання та висновки диспуту «Кому потрібна інтеграція?», а також осмислення інтеграції в контексті дискурсивного Д-принципу та статичної/динамічної ідентичностей. Розглянуто практичні дискурси в Україні стосовно інтеграції/реінтеграції, зумовлені ситуацією масового тривалого внутрішнього переміщення внаслідок агресії з боку Російської Федерації. На основі статистичних даних досліджень громадської думки в Україні (2017–2019) визначено нагальні міграційні виклики та особливості постконфліктного регулювання реструктурованих війною спільнот.

Ключові слова: інтеграція, реінтеграція, ідентичність, соціальна згуртованість, співвідповідальність, суперрізноманітність.

Уточнюючи в контексті (ре)інтеграції виклики, що впливають з міграційних процесів у сучасній Європі, зокрема в Україні, варто вдатися до переосмислення, в контексті реакції на зазначені виклики, відомого питання Дж. С. Мілля «Чи зобов'язане суспільство відмовитись підтримувати тих, хто відверто не підходить для такого суспільства?» (Переклад мій. – С. Б.) [10, с. 152], через зумовленість інтеграційних процесів практичними дискурсами, і розглянути проблему ігнорування/асиміляції/відторгнення спільнотами «чужорідних» для них комунікативних акторів. Відтак, міграційні процеси сьогодення потребують уваги до особливостей взаємодії груп у складі спільнот, з огляду на кооперацію чи актуалізацію інакшості, а також до того, яким чином узгоджується реструктурований внаслідок міграції соціокультурний простір, з урахуванням намірів та очікувань місцевого населення та мігрантів, а також міфологем єдності та інакшості, поширюваних в інформаційному просторі.

Із метою висвітлення названих аспектів інтеграції, у статті наведено теоретичні соціально-філософські розвідки щодо інтеграційних та диференційних процесів сучасності, зокрема з огляду на імміграційні процеси в Європі (А. Бадью, З. Бауман). На основі публікацій Л. Кларенбека, Ф. Майснера, Р. Пеннінка, С. Сахарсо, А. Фавелла, Л. Хадж-Абду та У. Шінкеля, в межах дискусії «Кому потрібна інтеграція?» 2019 року, розглянуто проблемні поля та актуальні питання дослідження інтеграції в термінах радше суперрізноманітності, ніж громадянського інтеграціонізму, і це перегукується з підходом А. Бадью та прогнозами дослідників перебігу інтеграційних та диференційних процесів в Україні (Т. Булах, В. Додонова, Р. Додонов, О. Гарань та ін.).

Таким чином, у перспективі подальшого дослідження, актуальні для сучасної соціальної філософії дослідження переваг та недоліків інтеграції, асиміляції та супердиференціації/суперрізноманітності, можуть бути уточненими в контексті міграційної ситуації, що склалась у сучасній Україні (1 427 211 внутрішньо

переміщених осіб (ВПО), станом на 02.12.2019 р. [6, с. 1]) і, в перспективі, знайти практичне застосування у розробці та апробації проектів урегулювання конфліктної актуалізації інакшості, зокрема з огляду на нагальну потребу у критичній оцінці наявних уже сьогодні державних програм з післяконфліктної реінтеграції та примирення, з урахуванням дискурсивного Д-принципу, а отже – і аргументів усіх комунікативних акторів, на яких ці програми здійснюватимуть системний вплив.

Самовідповідальність і співвідповідальність в контексті інакшості.

Оскільки раціональні дискурси стосовно рівності, включення у соціокультурні дискурси та відкритості потребують звернення до кращого аргументу, поза будь-якими ієрархічно організованими моделями, інституційно засвоєними у ході історичного розвитку спільнот, інтеграційні процеси підпадають під дію так званого дискурсивного принципу, Д-принципу, що є нормою згідно з трансцендентально-прагматичним напрямом комунікативної філософії. Цей принцип дає можливість припустити, що «валідними є лише ті норми, що отримують чи можуть отримувати, схвалення з боку всіх, на кого впливає ситуація, регульована такими нормами, як на учасників практичного дискурсу» (Переклад мій. – С. Б.) [17, с. 90]. Своєю чергою, Д. Бюлер у книзі «Відповідальність і майбутнє з глобальної перспективи» ([2009] 2014), наголошує на потребі у дотриманні Д-принципу, адже останній спирається саме на ідею аргументативного консенсусу, і отже – діалогічного морального принципу, і є почасти критерієм принципу відповідальності Г. Йонаса [21, с. 52]. Також важливим для дослідження інтеграції в контексті міграційних процесів є те, що Д. Бюлер вказує на чинник середовища комунікації і тотожність між обмеженням природних чи соціокультурних умов життя і «обмеженням соціокультурних або природних умов існування або реалізації дискурсів, а тим самим і комунікативної свободи і відповідальності як виправдання (Rechtfertigung)» [21, с. 53]. Таким чином, позиція кожного комунікативного актора як партнера у певному дискурсі не тільки не потребує ієрархії задля оцінки значущості аргумента, за Д-принципом, а й виключає (або, за Д. Бюлером, ставить на останнє місце) кри-

терій значущості аргумента залежно від ролі партнера у дискурсі [21, с. 54], відтак поєднуючи відповідальність у метафізичному сенсі, за Г. Йонасом, і комунікативні сенси прагматичного дискурсу, за Ю. Габермасом та К.-О. Апелем. Тож саме інтеграція як комунікативний процес, а не інструментальне об'єднання груп, потребує додаткового осмислення в контекстах самовідповідальності та співвідповідальності.

Проблему відсутності цілісного сприйняття комунікативного простору учасниками комунікації, вже у сучасному соціально-політичному контексті Європи, розглянуто в лекції «Один світ», проголошеній Аланом Бадью в Афінах 25 січня 2014 р. Філософ наголосив на тому, що за доби глобального ринку «справжнього світу, створеного чоловіками і жінками, що живуть на цій планеті, просто не існує» [18, с. 173]. Імміграційні процеси, на думку автора, є всесвітньою проблемою, що ставить під сумнів загальну демократичну єдність; водночас, посилюються архаїчні тенденції відокремлення «нашого» від «іншого», а також поляризація Ми та Вони в конфліктних оцінках.

Іммігранти, «іноземці», «прибульці з іншого світу», на думку Бадью, викликають стривоженість на кшталт: «Скільки вже їх серед нас, скільки чужинців у нашому світі?» [18, с. 175]. Чужинцю протиставляється мандрівник, «який приїздить до нас у гості й зупиняється неподалік від нашого дому» [18, с. 175], поки він не втручається в «наш» простір і не потребує відповідальності за ситуацію його прибуття й перебування. Порівнюючи такого мандрівника з «туристом», а «іммігранта» – з бродягою (за З. Бауманом), з огляду на те, яким чином вибір переміщення залежав від власне зацікавленості суб'єкта чи обставин, чи переміщення було вимушеним і чи йдеться про можливість повернення до початкового пункт.

Оцінювання інакшості і намагання підпорядкувати її власному соціокультурному простору, якщо Інший стає його частиною, а також оцінювання відмінностей з позиції «сумісності/несумісності» з комунікативним простором спільноти-реципієнта – не сприяє самооновленню Ми, оскільки інтеграція як відмова від специфічної ідентичності «іноземців» є, по суті, дискурсивно сум-

нівною вимогою до Іншого відректися від його власного самооновлення на угоду чужій ідентичності.

Задовго до сучасного імміграційного вибуху в Європі, у 80-х роках ХХ століття, дослідник когнітивних механізмів обробки дискурсів Т. А. ван Дейк, на основі дискурсивного аналізу, наводить приклад типової моделі етнічної ситуації у пам'яті членів спільноти, де на макрорівні Ми – позитивні, толерантні і завжди готові допомагати, а Вони («іноземці») – негативні, небезпечні, такі, що спричиняють проблеми. Очікувано, на мікрорівні, «їх» дії зображуються негативно, а «наші» – позитивно. Але цікавим висновком є те, що наслідком такої міжгрупової комунікації є руйнація норм, оцінок та цілей Ми-групи [22, с. 184], що утворює ієрархію «ліпших/гірших» учасників конфліктного епізоду, намагаючись, за термінологією М. Бубера, спиратися на дві точки одночасно, замість продуктивного пошуку причини конфлікту в собі і відняття сфери дискурсивної самовідповідальності [20, с. 249–250].

Повертаючись до ідеї «єдиного світу» А. Бадью, в контексті загострення конфліктного сприйняття інакшості «іноземців» і спроб уніфікування ідентичностей в Європі, згадаємо концепцію статичного і динамічного інваріантів ідентичності: відмінність від усього іншого і неспроможність стати іншим [18, с. 180]. Розширення ідентичності, в першому випадку, і конфліктне протиставлення інакшості – в другому, пов'язані зі зміною сприйняття нових учасників комунікації у спільнотах, що роблять вибір між інтеграцією (акомодацією чи асиміляцією) нових членів з відмінним соціальним капіталом, та самооновленням, за якого відмінності тих, хто прибуває, стають потенційним джерелом для внутрішніх змін у спільноті та актуальних практичних дискурсів, що стосуються всіх учасників комунікативного процесу, без поділу на Ми- та Вони-групи, оскільки наслідки рішень цих дискурсів є спільною відповідальністю (наприклад, у сферах збереження багатоманітності світу, соціального капіталу та придатного для проживання довкілля). Так, протистояння інтеграції, обмеження «очисної» реакції щодо прибулих та розвиток творчої ідентичності, за А. Бадью, можливий за умов нескінченної гри ідентичностей і відмінностей: «Просто потрібно визнати, що ці ідентичності мають відсувати на задній план свій негативний вимір (протиставлення «іншому») й висунути

на передній план позитивний вимір (розвиток «того самого»))» [18, с. 184].

Таким чином, міжкультурна взаємодія членів спільноти-реципієнта та іммігрантів, носіїв відмінних соціокультурних кодів прийнятного та чужорідного, відбувається за інструментальним сценарієм примусової асиміляції («вони повинні засвоїти наші цінності, щоб жити у нашому просторі») чи за комунікативним сценарієм зацікавленості інакшістю як соціальним капіталом, а не загрози. Комунікативна самовідповідальність учасників взаємодії передбачає баланс «іншого» і «того самого», коли вимушене переміщення є контекстом самооновлення всіх учасників на підставі зміни їх комунікативного досвіду під впливом міграційних процесів. Дискурсивний підхід до вирішення соціокультурних суперечностей і напружень внаслідок міграції потребує залучення усіх учасників комунікації, на яких впливають наслідки практичних дискурсів, до обговорення адаптаційних проблем іммігрантів та спільнот-реципієнтів.

Переосмислення інтеграції з урахуванням сучасних міграційних процесів. Дискусія «Кому потрібна інтеграція?» (2019)

Серед сучасних досліджень інтеграційних процесів в Європі привертає увагу дискусія «Кому потрібна інтеграція? (Who needs integration?)» у виданні «Comparative Migration Studies» (2019), ініціатором якої був У. Шінкель [15]. У своїй публікації «Дослідження міграції: обов'язки (заперечення)», У. Шінкель вказує на термінологічний транзит у дослідженнях міграції, зокрема імміграції в Європі, від вивчення «меншин» і навіть «міжрасової взаємодії», до «інтеграції» чи «асиміляції». А втім сучасний стан дослідження міграційних процесів, на думку автора, дає можливість оперувати поняттями «різноманітність» (diversity) та суперрізноманітність (super-diversity) [15]. Під час дебатів, що відображують реакцію дослідників на сформульовану в такий спосіб проблему невизначеності термінології та загального вектору розвитку дослідження інтеграції, важливо прослідкувати зміни у дискусійних питаннях, що стосуються інтеграції.

Першу трансформацію, від питання «Кому потрібна інтеграція?» до уточненого питання «Що є інтеграція? (What is integra-

tion?)» можна прослідкувати в контексті публікацій А. Фавелла, Л. Кларенбека, Л. Хадж-Абду та Р. Пеннінкса. За А. Фавеллом, варто розмежовувати поняття «інтеграція» та дотичний кластер концептів, що включає «залучення» (insertion), «включення» (inclusion), «адаптацію» (adaptation); ці концепти використовуються, на думку А. Фавелла, у соціології та соціальній філософії з метою спрощення статистичних даних [2]. Л. Кларенбек, своєю чергою, вказує на функціональну неповноту концепту «інтеграція», з огляду на сучасні контексти його вжитку, а також на необхідність трансформації практик і методів дослідження інтеграційних процесів. Зокрема, традиційний для такого наукового дискурсу вжиток «інклюзивності» критикується Л. Кларенбеком на тій підставі, що це спричиняє актуалізацію проблемних політичних дискурсів, що спираються на ідею громадянського інтеграціонізму (civic integrationism) [8], і відтак маніпулюють суспільною думкою за допомогою звернення до єдності та інакшості. Таким чином політизоване і дискурсивне водночас сприйняття суспільства можна прослідкувати у творі ще одного учасника цих дебатів, Л. Хадж-Абду. На його думку, інтеграція у сучасному світі і, зокрема, в Європі, поступово втрачає кроскультурне і аксіологічне навантаження як пріоритетні, і радше відображує особливості політики уряду. Зсув дослідницької проблематики відтак відбувається від розвідок конфлікту цінностей, релігійних та соціокультурних маркерів груп мігрантів та спільнот, що їх приймають, – до вивчення економічного впливу та доцільності, наприклад, інтеграції мігрантів, з огляду на стимулювання економічного розвитку країни. Таким чином, на думку Л. Хадж-Абду, сучасні дослідження інтеграційних процесів є дослідженнями, першою чергою, технологій державного управління [4]. Р. Пеннінкс, своєю чергою, вбачає потребу вирізнити уточнені аналітичні концепти процесу інтеграції, а також його рівні та виміри, які потребують додаткового осмислення, і, важливо, повинні бути відокремленими від політичного застосування як концепту інтеграції, так і досліджень, пов'язаних з ним. Дослідження інтеракцій між групами мігрантів і місцевими спільнотами, а також результатів такої взаємодії, відбувається, на думку Р. Пеннінкса, на трьох рівнях: індивідуальному, колективному та інституціональному; кожен з рівнів потребує урахування таких вимірів: юридич-

ного, соціоекономічного та культурного/релігійного [12]. На цій основі, дослідження практичних аспектів інтеграції у суспільствах, а також формулювання неупереджених висновків про доцільність та обсяг інтеграційних процесів стає можливим як уточнення концепту у практичному дискурсі.

Наступна трансформація питання цих дебатів прослідковується у статті А. Фавелла і формулюється таким чином: «Хто бере участь в інтеграції, і до чого вона веде? (Integration of whom and into what?)» [2]; і уточнюється Л. Кларенбеком через питання про приналежність до спільноти як ознаку інтеграції: «Хто належить до спільноти? (Who belongs?)», та «Хто є легітимним громадянином? (Whose citizenship is legitimate?)» [8]. На думку дослідників, критиці, першою чергою, підлягає сам концепт «національної інтеграції», який, наприклад, А. Фавелл називає «абсурдним анахронізмом» (absurd anachronism) [2], хоч у пострадянських суспільствах цей концепт почасти міфологізувався у спрощену модель єдності, яка через брак механізмів створення фактичного спільного простору та вирішення проблем інакшості залишається популярним політичним гаслом, хоча й контрфактичним.

Модель всеохопної інтеграції (full integration), на думку А. Фавелла, передбачає актуалізацію таких явищ, як відмова від суспільної гнучкості, конформізм, фіксовані критерії диференціації та закритість спільноти [2]. Відтак, відповідаючи на питання про очікуваний результат інтеграції, особливо коли йдеться про інтеграцію переміщених осіб та іммігрантів в історично сформовані та усталені спільноти, слід звернутися також до структурної асиміляції як варіанту інтеграції. Операціональний підхід, за якого індивід повинен засвоїти моделі та норми, які є провідними для даної спільноти чи суспільства в цілому, і «вбудуватися» в них, стає об'єктом критики з боку сучасних дослідників інтеграції (А. Фавелла, Ф. Майснера, С. Сахарсо), які у своїх публікаціях звертають увагу на те, що структурна асиміляція не відбувається належним чином без взаємного співвіднесення цінностей та культурних очікувань індивіда і спільноти, до якої цей індивід приєднується внаслідок переміщення. Так, на думку А. Фавелла, громадянство в контексті інтеграції потребує, поміж іншим, «когнітивної здатності, знання, самоусвідомлення, і повного визнання автономії мора-

льного індивіда» [2]. Ф. Майснер, своєю чергою, вказує на тенденцію помітного зсуву від етноцентричного (ethno-focal) підходу до нових методологічних відповідей на виклики у дослідженні інтеграції та питань, пов'язаних із суперрізноманітністю (super-diversity) [9], і, таким чином, подолання кліше, пов'язаних з міфологемами національної інтеграції цілком відповідає загальному тренду переорієнтації від етносу, раси, національної держави, до більш глобального розуміння інтеграції, з урахуванням різноманітності очікувань і намірів комунікативних акторів у спільному соціо-культурному просторі, поза архаїчним поділом на «ми – вони». За С. Сахарсо (наводимо його статтю також у зв'язку з названими дебатами «Кому потрібна інтеграція?»), національна інтеграція є, по суті, національною *моделлю* інтеграції, а не відповідним описом реальності, оскільки національні стратегії у сфері інтеграції є не лише передбачуваним і навіть очікуваним наслідком втілюваних раніше інституціональних моделей, а радше результатом політичних процесів, спрямованих на саморозуміння, встановлення національної Я-концепції, з урахуванням засвоєних пресупозицій та моделей [14].

Повертаючись у цьому контексті до концепції А. Фавелла, відзначимо, що, на його думку, центральною ідеєю незалежності (heart of sovereignty) є зміна політичної риторики від використання категорій «міграція» / «переміщення» / «інтеграція переміщених осіб/іммігрантів» до риторикимобільності, здатної відкрити нові можливості для пошуку відповіді на міграційні виклики, не в націоцентричному розумінні, а з урахуванням глобальної потреби подолання ефекту так званої лотереї народження (birthright lottery), за якої, попри заклики та проекти глобального громадянства, 80% життєвих шансів у сучасному світі залежать від громадянства (nationality), визначеного за фактом народження, поза сферою інтенцій та можливостей впливу індивіда [2]. Така позиція перегукується з візією інтеграції відношення (relational integration), за Кларенбеком, в основі якої – не визначення відмінностей та шляхів збільшення чи зменшення соціальної дистанції за шкалою «Свій – Інший – Чужий», а пошук об'єднавчих соціальних та культурних маркерів [8]. Цей підхід дає можливість прослідкувати вплив символів та усталених інституціональних протоколів дій на інтеграційні

процеси, а також визначити можливі шляхи протидії «деіндивідуалізований індивідуалізації» (deindividualized individualization) [8], оскільки такий інструментальний підхід поділу переміщених осіб та місцевих спільнот на групи, без урахування негомогенності комунікативних намірів осіб у складі груп, не може бути адекватним описом реальності в контексті міграційних викликів.

Співвідповідальність і (супер)різноманітність у контексті міграційних викликів у сучасній Україні

З огляду на ситуацію у сучасній Україні, актуальним виявляється питання-уточнення з дебатів про інтеграцію, запропоноване Л. Хадж-Абду: «Яку мету переслідують урядові структури, або, ширше, актори управління, коли вони «управляють» інтеграцією?» [4], адже за умов збройної агресії з боку Російської федерації і відповідної гібридної війни, зокрема в інформаційному просторі як підконтрольних (ПУТ), так і непідконтрольних (НПУТ) Києву територій України, управління інтеграцією містить перспективний аспект також і реінтеграції як постконфліктної програми, розробка якої триває вже з 2016 р.

В Україні кількість осіб, міграція яких пов'язана з конфліктом, становить близько 4% населення в цілому, хоча специфічне явище «гібридного переселення» [7, с. 28], коли громадяни продовжують проживати в НПУТ, хоч і зареєстровані як переміщені особи в ПУТ, впливає на точне визначення фактичного масштабу переселення. У наукових дослідженнях і офіційних документах, присвячених міграційним викликам внутрішнього переміщення в Україні, досягнення соціальної згуртованості розглянуто у двох темпоральних вимірах: поточному, коли йдеться про інтеграцію ВПО у місцевих спільнотах; і відтермінованому – з огляду на перспективи реінтеграції та подолання наслідків гібридної війни, не визначені достеменно, оскільки збройний конфлікт ще триває.

Згідно з даними звітів Національної системи моніторингу ситуації з внутрішньо переміщеними особами (2019), взаємодію ВПО та місцевих спільнот характеризує, з одного боку, довіра 61% ВПО-інформантів до місцевого населення [25, с. 46] та достатній рівень інтегрованості – 51% опитуваних вважають себе інтегрованими у спільноту [25, с. 43]; а з іншого боку, попри те, що 72%

опитуваних відчувають сильну/помірну приналежність до поточного місця проживання, 48% інформантів рідко або ніколи не покладаються на місцеве населення [24, с. 44]. Цей парадокс високого рівня довіри і низького – соціальної згуртованості, можна прослідкувати також у ширшому контексті, в концептуальній моделі соціальної згуртованості у Східній Україні, наприклад, у таких групах даних, як внутрішньогрупові відношення (взаємодія груп і відкритість), а також громадянська активність і цінності (з огляду на підтримку в спільноті, співвіднесення цінностей, та баланс громадянського оптимізму й толерантності), у дослідженні індексів толерантності і соціальної відповідальності в Україні [26, с. 2]. Також проблему підпорядкування інакшості, з огляду на міграції, можна пов'язати з поширенням спрощеної моделі управління інтеграцією в категоріях визначення групи ВПО як «тягаря» для місцевої спільноти [16, с. 8; 30, с. 34, 40; 32, с. 114; 29], чи ігнорування пов'язаних з переміщенням та посилених переміщенням проблем (за термінологією Р. Сабатес-Вілер: «displacement-specific disadvantages» / «displacement-intensified disadvantages» [13]) у спільнотах, де відсоток переміщених осіб є відносно низьким [11, с. 39], а на імідж ВПО впливають негативні міфологеми, пов'язані з регіоном походження [7; 1; 23].

Таким чином, в умовах тривалого переміщення, ВПО вже не «прибульці з іншого світу», а сприймаються як «носії інших цінностей» у спільнотах переміщення [7, с. 37]. Актуальна для сучасних міграційних досліджень специфіка інакшості громадян однієї країни прослідковується в міграційній ситуації в Україні і демонструє, як віктимізація і стигматизація співіснують в умовах суперечливої політичної ситуації [7, с. 31; 1, с. 28; 28].

Висновки. Перспективи дослідження інтеграційних процесів в Україні

Єдність світу як комунікативна проблема також потребує подальшого вивчення, зокрема з огляду на процеси внутрішньої міграції та наступні утворення ділянок Ми–Вони у спільнотах. Ця проблематика є надзвичайно актуальною не лише в контексті європейських трансформацій ідентичності під впливом міграційних

процесів, а й з урахуванням суперечливих практичних дискурсів щодо інакшості в Україні.

Проблематика постконфліктної реінтеграції і пов'язаних з нею проектів урядового управління інтеграційними процесами в Україні потребує додаткового дослідження, і охоплює низку аспектів, які окреслюють перспективи цієї теми.

1. Проблема повернення. Відповідно до звітів Національної системи моніторингу ситуації з внутрішньо переміщеними особами, 19–20% переміщених осіб повертаються до НПУТ через відсутність житла і можливостей для працевлаштування [24; 25]. Однак, як зазначено у звіті «Україна. Оцінка відновлення та розбудови миру»: «Крім викликів щодо повернення, спричинених фізичним руйнуванням домівок та інфраструктури, занепадом послуг та можливостей щодо врядування, присутність недержавних політичних утворень, а також політичних конфлікт, могли назавжди змінити соціальний ландшафт, і тому повернення до місць походження може стати неможливим для деяких груп» [31, с. 48]. Відповідно, успішність реінтеграції як урядової стратегії значною мірою залежить від адекватної оцінки реструктурованих війною спільнот у НПУТ, яка наразі, за умов збройного конфлікту, є неможливою.

2. Амністія як поступка і проблема. На реінтеграцію впливають «червоні лінії» – межі припустимості поступок [5]: з одного боку, значно зросла вже у 2018 р. готовність жителів ПУТ до діалогу з жителями НПУТ (за даними індексів соціальної згуртованості та примирення), а з іншого – зменшилася підтримка рішень, які залишили б НПУТ непідконтрольними Україні [27, с. 3, 8–9], і 75% респондентів в опитуваннях щодо ставлення громадян до реінтеграції висловились проти того, щоб особи, задіяні у владних структурах так званих республік, посідали посади після реінтеграції НПУТ. Важливим у цьому контексті є також парадокс шкодування про неморальні дії в минулому з одночасним їх виправданням («небажання щось змінити у минулому, якби була така можливість») [3], який теж заслуговує на окреме дослідження в контексті постконфліктного регулювання.

3. Громадянська освіта та соціальна інженерія. У Національному плані дій з виконання резолюції Ради Безпеки ООН 1325 передбачено розробку освітніх планів, зокрема з реінтеграції, і

проведення шести навчань для фахівців освіти (для порівняння: 96 навчань – для держслужбовців [29]).

Таким чином, залишається відкритим питання про формування достатнього рівня громадянської обізнаності, протистояння міфологемам та проведення реінтеграції з урахуванням названих вище змін соціального ландшафту внаслідок збройного конфлікту, оскільки для розуміння і прийняття інакшості у спробі відбудови «єдиного світу», системні вказівки, що втілюються інструментально на рівні урядових програм, неспроможні охопити комунікативні аспекти розуміння і прийняття носіїв інакшості не як таких, що потребують пристосування до простору, а радше як таких, що здатні узгодити (супер)різноманітність з метаправилами про правила функціонування спільного простору; також на особливу увагу дослідників інтеграції заслуговують, безперечно, ціннісні та дискурсивно-зумовлені девіації спільного простору в процесі зіставлення «червоних ліній» усіх учасників як конфлікту, так і потенційного примирення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Bulakh T. «Strangers among ours»: state and civil responses to the phenomenon of internal displacement in Ukraine. In *Migration and the Ukraine Crisis. A Two-Country Perspective*. Edited by Agnieszka Pikulicka-Wilczewska & Greta Uehling. E-International Relations Publishing. Bristol, England, 2017. P. 49–61.
2. Favell A. Integration: Twelve Propositions after Schinkel. *Comparative Migration Studies*. 2019. No 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0125-7>.
3. Golub C. Making Peace with Moral Imperfection : The Problem of Temporal Asymmetry. *Journal of Ethics and Social Philosophy*. 2019. No 16, November. P. 116–132. <https://doi.org/10.26556/jesp.v16i2.767>
4. Hadj Abdou L. Immigrant integration: the governance of ethno-cultural differences. *Comparative Migration Studies*. 2019. No 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0124-8>
5. Haran O., Yakovlyev M., and Zolkina M. Identity, war, and peace: public attitudes in the Ukraine-controlled Donbas. *Eurasian Geography and Economics*. 2019. No 7. P. 684–708. doi: 10.1080/15387216.2019.1667845
6. IOM's Assistance to Conflict-affected People in Ukraine. Bi-monthly Report. *IOM Ukraine*. 2019. October – November. URL:

http://iom.org.ua/sites/default/files/iom_ukraine_assistance_report_november-october_2019_eng.pdf

7. Ivashchenko-Stadnik K. The social challenge of internal displacement in Ukraine: the host community's perspective. In *Migration and the Ukraine Crisis. A Two-Country Perspective* : 25–48. Ed. by Agnieszka Pikulicka-Wilczewska & Greta Uehling. E-International Relations Publishing. Bristol, England.

8. Klarenbeek L. M. Relational Integration: a Response to Willem Schinkel. *Comparative Migration Studies*. 2019. No 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0126-6>.

9. Meissner F. Of straw figures and multi-stakeholder monitoring – A response to Willem Schinkel. *Comparative Migration Studies*. 2019. No 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0121-y>.

10. Mill J. S. On Liberty. The Walter Scott Publishing Co., Ltd. London and Felling-on-Tyne; New York and Melbourne, 2011. Accessed: [Project Gutenberg EBook #34901]. Release Date: January 10, 2011. URL: <http://www.gutenberg.org/files/34901/34901-h/34901-h.htm>

11. Monitoring Report on Regional IDP Integration Programmes in Ukraine in 2018–2019. Liaison Officer (Radnyk) on IDPs, 2018. URL: https://www.humanitarianresponse.info/sites/www.humanitarianresponse.info/files/2019/05/Regional-IDP-integration-programmes-in-Ukraine-in-2018-2019_eng.pdf

12. Penninx R. Problems of and solutions for the study of Immigrant Integration. *Comparative Migration Studies*. 2019. No 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0122-x>.

13. Sabates-Wheeler R. Mapping differential vulnerabilities and rights: ‘opening’ access to social protection for forcibly displaced populations. *Comparative Migration Studies*. 2019. No 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0142-6>

14. Saharso S. Who needs integration? Debating a central, yet increasingly contested concept in migration studies. *Comparative Migration Studies*. 2019. No 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0123-9>

15. Schinkel W. Migration Studies: an Imposition (Rejoinder). *Comparative Migration Studies*. 2019. No 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0136-4>

16. Thematic report. Internal Displacement in Ukraine. OSCE, Special Monitoring Mission to Ukraine, 12 August 2014. URL: <https://www.osce.org/ukraine-smm/122620?download=true>

17. Thomassen L. Habermas: A guide for the perplexed. A&C Black. 2010.

18. Бадью А. Похвала політиці (Бесіди з Од Ланслен). Статті та виступи. Львів : Видавництво Анетти Антоненко ; Київ : Ніка-Центр, 2019. 224 с.
19. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства (1998) / З. Бауман; пер. з англ. І. Андрущенко. К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 109 с.
20. Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням. К. : Дух і Літера, 2012. 272 с.
21. Бьолер Д. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу. К. : Стилос, 2014. 157 с.
22. Ван Дейк Т. А. Язык. Познание. Коммуникация. М. : Прогрес, 1989. 312 с.
23. Додонова В. І., Додонов Р. О. Монологи про Донбас. Вибрані праці з проблематики східноукраїнського конфлікту. К. : Видавець Руслан Халіков, 2018. 336 с.
24. Звіт Національної системи моніторингу ситуації з внутрішньо переміщеними особами. Березень, 2019. URL: http://ukraine.iom.int/sites/default/files/nms_round_13_ukrainian.pdf
25. Звіт Національної системи моніторингу ситуації з внутрішньо переміщеними особами. Червень, 2019. URL: http://iom.org.ua/sites/default/files/nms_round_14_ukr_web.pdf
26. Індекс соціальної згуртованості і примирення ООН для східної України. Толерантність та соціально відповідальна громадянська позиція. UNICEF, 2017. URL: https://www.scoreforpeace.org/files/publication/pub_file/16/Tolerant%20AndSociallyResponsibleCitizenship_UKR.pdf
27. Індекс соціальної згуртованості та примирення ООН для східної України. Головні зміни з 2017 по 2018 рік. United Nations – Ukraine. URL: https://use.scoreforpeace.org/files/publication/pub_file/Trends2018_UA.pdf
28. Деякі питання здійснення соціальних виплат внутрішньо переміщеним особам. Постанова Кабінету Міністрів України, № 365-2016-п від 8 червня 2016 р.; поточна редакція від 30.08.2019. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/365-2016-%D0%BF#n33>
29. Про затвердження Національного плану дій з виконання резолюції Ради Безпеки ООН 1325 «Жінки, мир, безпека» на період до 2020 року. Розпорядження Кабінету Міністрів України № 113-р від 24 лютого 2016 р. Поточна редакція від 05.09.2018 р. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/113-2016-%D1%80>

30. Про схвалення Концепції Державної цільової програми відновлення та розбудови миру в східних регіонах України. Розпорядження Кабінету Міністрів України, № 892-р від 31 серпня 2016 р. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/892-2016-%D1%80#n9>

31. Україна. Оцінка відновлення та розбудови миру: аналіз впливу кризи та потреб на Східній Україні. Зведений звіт, 2015. URL: http://www.un.org.ua/images/RPA_V1_Ukr.pdf

32. Цілі Сталого Розвитку: Україна. Національна доповідь, 2017. Міністерство економічного розвитку і торгівлі України. URL: http://un.org.ua/images/SDGs_NationalReportUA_Web_1.pdf

REFERENCES

Bulakh, T. (2017). “‘Strangers among ours’: state and civil responses to the phenomenon of internal displacement in Ukraine.” In *Migration and the Ukraine Crisis. A Two-Country Perspective* : 49-61. Edited by Agnieszka Pikulicka-Wilczewska & Greta Uehling. E-International Relations Publishing. Bristol, England.

Favell, A. (2019). Integration: Twelve Propositions after Schinkel. *Comparative Migration Studies*, 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0125-7>.

Golub, C. (2019). Making Peace with Moral Imperfection : The Problem of Temporal Asymmetry. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 16: 116-132. <https://doi.org/10.26556/jesp.v16i2.767>

Hadj Abdou, L. (2019). Immigrant integration: the governance of ethno-cultural differences. *Comparative Migration Studies*, 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0124-8>

Haran, O., Yakovlyev, M., & M. Zolkina. (2019). Identity, war, and peace: public attitudes in the Ukraine-controlled Donbas. *Eurasian Geography and Economics* 60: 684-708. doi: 10.1080/15387216.2019.1667845

IOM's Assistance to Conflict-affected People in Ukraine. (2019). Bi-monthly Report. IOM Ukraine, October-November 2019. http://iom.org.ua/sites/default/files/iom_ukraine_assistance_report_november-october_2019_eng.pdf

Ivashchenko-Stadnik, K. (2017). “The social challenge of internal displacement in Ukraine: the host community’s perspective.” In *Migration and the Ukraine Crisis. A Two-Country Perspective* : 25-48. Edited by Agnieszka Pikulicka-Wilczewska & Greta Uehling. E-International Relations Publishing. Bristol, England.

Klarenbeek, L. M. (2019). Relational Integration: a Response to Willem Schinkel. *Comparative Migration Studies*, 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0126-6>.

Meissner, F. (2019). Of straw figures and multi-stakeholder monitoring – A response to Willem Schinkel. *Comparative Migration Studies*, 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0121-y>.

Mill, J. S. ((1859) 2011). On Liberty. The Walter Scott Publishing Co., Ltd. London and Felling-on-Tyne; New York and Melbourne. Accessed: [Project Gutenberg EBook #34901]. Release Date: January 10, 2011. <http://www.gutenberg.org/files/34901/34901-h/34901-h.htm>

Monitoring Report on Regional IDP Integration Programmes in Ukraine in 2018-2019. Liaison Officer (Radnyk) on IDPs, (2018). https://www.humanitarianresponse.info/sites/www.humanitarianresponse.info/files/2019/05/Regional-IDP-integration-programmes-in-Ukraine-in-2018-2019_eng.pdf

Penninx, R. (2019). Problems of and solutions for the study of Immigrant Integration. *Comparative Migration Studies*, 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0122-x>.

Sabates-Wheeler, R. (2019). Mapping differential vulnerabilities and rights: ‘opening’ access to social protection for forcibly displaced populations. *Comparative Migration Studies* 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0142-6>

Saharso, S. (2019). Who needs integration? Debating a central, yet increasingly contested concept in migration studies. *Comparative Migration Studies*, 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0123-9>

Schinkel, W. (2019). Migration Studies: an Imposition (Rejoinder). *Comparative Migration Studies*, 7. <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0136-4>

Thematic report. Internal Displacement in Ukraine. (2014). OSCE, Special Monitoring Mission to Ukraine, 12 August 2014. <https://www.osce.org/ukraine-smm/122620?download=true>

Thomassen, L. (2010). *Habermas: A guide for the perplexed*. A&C Black.

Badiou, A., Lancelin, A. ((2017) 2019). *Éloge de la politique*. Repa, A. (Transl.). Kyiv-Lviv : Nika-Centre. [In Ukrainian].

Bauman Z. ((1998) 2008). *Globalization: The Human Consequences Globalization*. Kyiv, Vyd. Dim “Kyievo-Mohylianska akademia”. [In Ukrainian].

Buber, M. ((1937, 1950) 2012). *I and Thou. The Way of Man, According to the Teaching of Hasidism*. Kyiv, Dukh i Litera. [In Ukrainian].

Böchler, Dietrich. (2014). *Global Ethics and Moral Responsibility: Hans Jonas and his Critics*. Kyiv, Stylos, 2014. [In Ukrainian].

Van Dijk, T. (1989). *Language. Cognition. Communication*. (Yazyk. Poznanie. Kommunikatsia). Moscow, Progress. [In Russian].

Dodonova, V., Dodonov, R. (2018). *Monologues on the Donbas*. Selected Works on the Conflict in Eastern Ukraine. Kyiv, Vydavets Ruslan Khalikov. [In Ukrainian].

National Monitoring System Report on the Situation of Internally Displaced Persons. (2019). Round 13, March. http://iom.org.ua/sites/default/files/nms_round_13_eng.pdf. [In English and Ukrainian].

National Monitoring System Report on the Situation of Internally Displaced Persons. (2019). Round 14, June. http://iom.org.ua/sites/default/files/nms_round_14_eng_web.pdf. [In English and Ukrainian].

Tolerant and socially responsible citizenship. UN SCORE for Eastern Ukraine. (2017). https://use.scoreforpeace.org/files/publication/pub_file/14/Tolerant%2520AndSociallyResponsibleCitizenship_ENG.pdf. [In English and Ukrainian].

2017-2018 main changes. UN SCORE for Eastern Ukraine. (2018). https://use.scoreforpeace.org/files/publication/pub_file/Trends2018-UA.pdf. [In English and Ukrainian].

Some issues of social benefits for internally displaced persons. ((2016) 2019). Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine, No. 365 of 7 August 2016, amended as of 30 August. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/365-2016-%D0%BF#n33>. [In Ukrainian].

On Approval of National strategy on implementation of UNSCR 1325 ‘On Women, Peace and Security’, for the period till 2020. (2016). Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine, No. 113-r, as of 24 February. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/113-2016-%D1%80>. [In Ukrainian].

On Approval of the Concept of the Targeted State Program for Recovery and Peacebuilding in the Eastern Regions of Ukraine. (2016). Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine, No. 892-r, as of 31 August. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/892-2016-%D1%80>. [In Ukrainian].

Ukraine. Recovery and Peacebuilding Assessment. Analysis of Crisis Impacts and Needs in Eastern Ukraine. (2015). Volume 1: Synthesis Report March. https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/V1-RPA_Eng_rev2.pdf [In English and Ukrainian].

Sustainable development goals: Ukraine. (2017). National Baseline Report http://www.un.org.ua/images/SDGs_NationalReportEN_Web.pdf. [In English and Ukrainian].

Svitlana Balinchenko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor of the Philosophy Department of Yuriy Fedkovych Chernivtsi national University, Chernivtsi, Ukraine; e-mail: sp.balinchenko@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8345-0522>

Co-responsibility and (super)diversity: philosophical aspects of the contemporary discussions on integration

Abstract

The topicality of the issue on communities being restructured as a result of migration processes, in particular in Europe nowadays, leads to academic discussions on identity transformations under the pressure of the migrations, as well as to integration rethinking. The approach to integration has changed significantly, and the idea of the Other as an individual or a group in need of being adjusted to the social-cultural space of We has faded away, while being substituted by the recent shift from diversity to superdiversity, the nation-focused models of integration considered outdated. Integration emerges as a relation-based process aimed at communicative and discursive discovering of the social and cultural markers disclosing the possibilities for citizens to reach social cohesion advantages, without the latter being instrumentally imposed through unifying efforts of those in power. The article dwells upon the questions, issues and conclusions of the recent discussion “Who needs integration?”; and the discursive aspect of integration based on D-principle and migration-related aspects of its implementation has been paid due attention as well. Static and dynamic identity issues have been studied in the context of conflict-related migration situation in Ukraine. The challenges and practical discourses implying integration have been reviewed through the surveys’ data,

2017–2019, on the protracted displacement, relations between displaced persons and host communities, tolerance and civic engagement. Post-conflict reintegration problems have been outlined in the conclusions, through the issues on “return vs. integration” choice, “red lines”, and educational means and limitations of influence on the restructured communities, – as the perspectives for further research in the framework of the study.

Keywords: *integration, reintegration, identity, social cohesion, co-responsibility, superdiversity.*

УДК 124.5:321.011.5]:316.3(=161.2)
DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.02

Є. О. Рябека

здобувач Національного педагогічного університету

імені М. П. Драгоманова

м. Київ, Україна

e-mail: riabeka20@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9812-0574>

ПРОБЛЕМИ УТВЕРДЖЕННЯ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ДЕМОКРАТИЧНОЇ АКСІОЛОГІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Зміцнення незалежності української держави пов'язане з необхідністю вирішення низки загальних економічних, політичних, соціокультурних проблем. У царині політики ці проблеми концентруються навколо поняття «демократія». Зміцнення демократії неодмінно посилить відкритість українського суспільства, сприятиме звеличенню свободи. Автор статті обґрунтовує тезу, що коли йдеться про утвердження в Україні демократично-правового суспільства, інститутів, правил і процедур, одним з фундаментальних питань є повноцінне закріплення європейських демократично-гуманістичних цінностей у суспільній свідомості, ментальності українців. Відзначається, що історично українці є європейською нацією, однак протягом тривалого часу перебували у складі державного утворення, в якому аксіологічні орієнтири значно різнилися від європейських, що, звісно, гальмувало інтеграцію України в єдину сім'ю європейських народів. У статті аналізуються різні проблеми світоглядно-аксіологічного стану українського суспільства, які перешкоджають поступу до європейських цінностей демократичного суспільства.

Ключові слова: *людина, цінності, культура, виховання, демократія, європейська ідентичність.*

Як йдеться в головних нормативно-правових документах, що визначають напрями розвитку української держави, зокрема у Конституції України, європейський вибір – це стратегічний вибір України. І це не випадково, як відзначає В. П. Андрущенко, адже «історично Україна завжди була в Європі. Ментальність українців європейська. Стиль життя українців, мислення і світогляд європейські. На жаль євроінтеграційні процеси відбуваються повільно і суперечливо. Дехто намагається вибудувати штучні бар'єри, загострити суперечки, спричинити конфлікти. Але Україна рано чи пізно здолає всі перепони й посяде достойне місце серед народів європейського простору як надійний і цікавий з погляду культурних традицій партнер» [1, с. 147].

Водночас, шлях утвердження демократичних цінностей європейської культури на теренах України є досить проблематичним. Проблемами утвердження європейської демократичної аксіології українського суспільства займалися українські та зарубіжні дослідники, серед яких В. П. Андрущенко, А. Аслунд, О. В. Бабкіна, В. Буцевський, В. В. Кривошеїн, Н. В. Лютко, О. П. Полисаєв, О. Траверсе та ін. В. Д. Воднік розглядав питання щодо ментальних трансформацій у сучасному українському суспільстві. Т. Б. Мадрига досліджує європейські цінності та ціннісні орієнтації українського суспільства та проблеми їх співвідношення.

Метою цієї статті є розгляд та аналіз проблеми утвердження європейської демократичної аксіології в українському суспільстві.

На нашу думку, в Україні немає іншого шляху розвитку та становлення як самостійної держави, крім наполегливого просування в бік Європи. Ми обстоюємо щодо цього руху оптимістичну точку зору, незважаючи на наявність у нашої країни суттєвих як внутрішньодержавних, так і геополітичних проблем і перепон. Сьогодні потреба демократії для українського трансформаційного суспільства є питанням фактичного збереження України в якості держави, нації, соціокультурного суб'єкта світових процесів. Саме на аналізі цієї потреби зосередимо увагу у цьому дослідженні.

Як відзначає М. Михальченко, з аксіологічної точки зору Україна, безперечно, є «розділеною цивілізацією». До того ж цей розділ відбувається не за географічним, а феноменологічно-культурним принципом. З одного боку, українцям властиві такі

риси європейської ментальності, як демократичність та людиноцентричність. Але з іншого, ми ще тривалий час не будемо спроможні позбавитися тих патерналістських та етатистських звичок, поглядів, життєвих пріоритетів, які глибоко вкорінилися як наслідок тривалого перебування у складі Російської імперії та СРСР. «Поступово відроджуються традиційні риси української національної культури – народоправство, толерантність, ліберальне ставлення до держави (держави для людини й нації, а не людина й нація для держави). Одночасно спостерігаються прояви еґо- і громадоцентризму, які притаманні українській ментальності. За цивілізаційно-культурними ознаками сучасній Україні загалом притаманна прихильність до західноєвропейських політичних цінностей, хоча помітну роль у політичному житті народу відіграють риси ментальності й культури, що властиві Східній цивілізації. Імперський та радянський періоди історії України обумовили відповідне ставлення до держави (етатизм та патерналізм), її глави (установка на харизматичного лідера), політичних прав і свобод особистості (підданство, общинність), системи влади (авторитаризм), ролі церкви в політичному житті суспільства (підпорядкованість церкви державі)» [2, с. 46]. Отже, в такій складній світоглядно-аксіологічній ситуації український народ має обрати пріоритети свободи, відповідальності, солідарності, гідності і права. Цей вибір значно ускладнюється через жебрацький стан національної економіки та загальну бідність широких верств населення. Крім того, існує значна кількість перепон, що мають глобальний характер.

Щодо цього зауважимо, що на сучасному етапі розвитку інформаційно-технологічної цивілізації людині важко займатися самовихованням, ціннісною самоосвітою, адже їй пропонується безмежна кількість образів дій, етичних та естетичних варіацій. При цьому демократично-правовий аксіологічний вибір українців має бути здійсненим у найближчій перспективі. Така потреба існує з двох причин. По-перше, тягар колишніх ціннісних патернів (імперського і комуністичного) може призвести до повернення України у простір безпосереднього і потужного впливу Росії. По-друге, Європа з часом може виявитися просто недосяжною для відсталोї периферійної країни. «Українське суспільство не має можливості вчитися на своїх і чужих помилках так довго, як деякі країни в ми-

нулому, адже світова динаміка суспільних трансформацій набула такого прискорення, що навіть прогаяне десятиліття здатне позбавити країну, що наздоганяє, історичної перспективи та приректи її на маргінальне існування» [3, с. 33]. Отже, потреба демократії для українського трансформаційного суспільства є не лише проголошеним орієнтиром, а й нагальною потребою, від якої фактично залежить саме виживання українців як самостійної, автентичної, самодостатньої та цікавої для інших країн європейської нації.

У сучасному глобалізованому світі успіх певної країни значною мірою залежить від того, до якого геополітичного кластеру вона відноситься. Україна, на жаль, опинилася на перетині таких кластерів, які різняться не лише в економічній чи політико-стратегічній, а й у світоглядно-ціннісній сфері. Саме вибір демократичного світогляду є ключовою умовою приєднання українців до цілісності (нехай навіть не у формальному плані ЄС) європейських народів. «Чітке визначення геополітичних пріоритетів, консолідація в масовій свідомості базових національних інтересів є одними з найважливіших передумов стабільного розвитку будь-якої сучасної держави. У більшості випадків геополітичні пріоритети виводяться з базових цінностей суспільства, таких як виживання, свобода, демократія, економічний добробут розвиток, соціально-культурні традиції і орієнтації, інші внутрішні (національна ментальність і домінуюча ідеологія, економічна система та інші) та зовнішні (міжнародне середовище, в тому числі геополітичне, союзи блоки історичний досвід і традиції міжнародних відносин та ін.) параметри. Приналежність України до Європи не можна заперечувати – це об'єктивна реальність, як і та, що український народ належить до сім'ї європейських народів» [4, с. 286]. Однак складний та суперечливий масив національної аксіології та ідеології призводить до суттєвих ускладнень на шляху євроінтеграції. Українці на рівні цінностей все ж не повністю ідентифікують себе як європейці. Для такої повноцінної самоідентифікації має бути завершений проект наскрізної демократизації соціуму, держави, громадянського суспільства.

У цьому й полягає потреба демократії для українського трансформаційного суспільства. Показово, що в розбудові держави на рівні гасел, партійних програм та навіть загальнодержавних доку-

ментів конституційного й законодавчого рівнів демократичне влаштування держави є фундаментальним постулатом і пріоритетом. «Конституція України дуже чітко підтвердження принципів плюралістичної демократії. Вона проголошує народ сувереном та єдиним джерелом влади. Вона надає громадянам індивідуальні права і свободи, але механізми гарантування цих прав далекі від ефективних» [5, с. 9]. А демократія проявляється саме у практичній реалізації зафіксованих правових гарантій. На цьому шляху українці зробили потужний ривок, здійснивши дві антикорупційні та демократично орієнтовані революції. Але в буденній практиці державної, громадської, правозастосувальної тощо дії ми не перетворилися на демократів, адже аксіологічно, ментально, культурно не готові до цього.

Аналізуючи пострадянську історію нашої держави можна стверджувати, що Україна періодично демонструє потребу в демократії, але на регулярній основі, в повсякденному політичному і громадському процесі, гальмує і скочується в авторитаризм. Як відзначає Пол Д'Аньєрі: «У 1994 році Україна показала себе найдемократичнішою країною серед пострадянських республік. Відбувся мирний трансфер влади від одного президента іншому. До конкурентної виборчої процедури були допущені всі претенденти. Це вигідно вирізняло Україну на тлі Росії 1993 року. Однак уже в 1999 році цілком проявили себе потужні авторитаристські риси. Адміністрація президента Кучми застосувала всі можливі засоби, щоб позбавити вибори конкурентності. Тепер почали застосовуватися терміни «делегативної демократії» та «конкурентного авторитаризму» щодо української держави» [6, с. 20]. Так само відбувалися відкочування до посилення авторитаризму після пафосно-демократичних Майданів. Чому українці наприкінці третього десятиліття незалежності так і не змогли утвердитися в якості демократично-правової держави? На нашу думку, головна перепона тут перебуває саме у площині аксіологічної розмежованості, коли в ціннісно-феноменологічній матриці змушені уживатися свободолюбство і патерналізм, громадський активізм і етатизм, прагнення до законності, права і потужний непотизм, що корупційно просто знищує державу.

Україна особливо гостро переживає цю аксіологічну амбівалентність. Більшість республік колишнього СРСР вже визначилися з подальшими перспективами розвитку: демократичними, авторитарними, тоталітарними. А в соціально-ціннісному полі українців поєднується багато протилежних аксіологічних установок. Тоді як реальна демократична трансформація може бути повноцінно здійсненою лише за умов чіткої пріоритетності цінностей свободи, відповідальності, права, гідності, миролюбства, толерантності тощо. «Особливість розвитку суспільств перехідного типу (від однієї моделі розвитку до іншої) пов'язана зі змінами як об'єктивних умов, так і соціальних пріоритетів, цінностей та орієнтацій. Трансформування світоглядних орієнтацій тривалий час перебуває в стані амбівалентності (поєднання протилежних, суперечливих тенденцій), руйнування попередніх світоглядних стереотипів і формування нової або реконструкції існуючої системи цінностей. За цих умов значно ускладнюється орієнтація громадян у політичному житті суспільства, у визначенні індивідуальних позицій до тих чи інших суспільних процесів. Ми будуємо демократичне суспільство, а демократія – це особлива культура ставлення до суспільного життя, яка ґрунтується на визнанні фундаментальної гідності людини» [7, с. 318]. Питання успішної трансформації, що потягне за собою інтенсифікацію процесу євроінтеграції України, перебуває виключно у площині цінностей, які домінують у нашому соціумі. Поки зберігається домінування патерналістської та непотистської свідомості, важко сподіватися на те, що наша країна сприйматиметься в якості повноцінного суб'єкта європейського демократично-правового простору.

Таким чином, потреба демократії для українського трансформаційного суспільства є зрозумілою і очевидною, але реальна демократизація суттєво гальмується через світоглядно-аксіологічну неготовність українців. Національна свідомість тривалий час перебувала під потужним тиском тих феноменологічних, аксіологічних, соціокультурних установок, які є далекими від демократії. «Відсутність демократичних передумов у нашій країні не могла не відбитися на ментальності українського народу. Тривале панування тоталітаризму деформувало уявлення про демократію. Необхідний довготривалий досвід успішної діяльності демократичних інститу-

тів, щоб у національному характері утвердились такі риси демократії, як терпимість, готовність до співробітництва з людьми, що мають інші політичні та ідейні погляди, повага прав особи і меншин, усвідомлення громадянами принципу «держава для громадянина», дотримання закону усіма громадянами, незалежно від посади, статусу тощо» [7, с. 318]. Чи є в України шанс на такий досвід, адже він може з'явитися лише після проведення реальних демократизаційних реформ, подолання надмірної корупції? Поки що не лише на цьому шляху було здійснено замало кроків, а й у світоглядно-ціннісній матриці українців не ствердилися пріоритети демократично-правового мислення.

У зв'язку з цим актуалізується проблематика дослідження основних викликів на шляхах становлення демократії в Україні. Тут, на нашу думку, проблема поділяється на два взаємопов'язаних блоки. Перший має практичний характер і виявляється в інституційній, процедурально-правовій, управлінській, законодавчій, економічній дисфункціональності української держави і суспільства. У цьому контексті Андерс Аслунд відзначає, що «Україна страждає від трьох взаємопов'язаних хвороб. По-перше, можливості захисту фундаментальних прав людини далекі від персональних та соціальних очікувань на закон і порядок. По-друге, українські уряди край малоефективні. По-третє, корупція залишається край потужною та руйнівною» [8, с. 258]. Але цей блок проблем має під собою міцне підґрунтя, що і являє собою другий блок. Він виявляється у світоглядно-ціннісних орієнтаціях українців, які орієнтовані на корупційність, непотизм, антидержавницькі ідеологеми, культурну денаціоналізованість тощо. На нашу думку, саме зі світоглядно-аксіологічної сфери, яка становить основу сучасної української ментальності, випливають практичні проблеми неможливості розвитку власної держави, економіки, соціуму.

А звідси постають й інші проблеми. Наприклад, якщо українці спромоглися на два Майдани, то чому внаслідок них не відбулося якісних зрушень у демократизаційній та правовій сфері? Незважаючи ні на що, не відбулося революції у свідомості народу, в його аксіологічній сфері, не змінилися індивідуальні, громадські, суспільні орієнтації. Також у соціумі і політикумі не виникло елітного прошарку, що міг би позитивно вплинути на трансформацію

аксіологічного простору українців. «Українська політична еліта лише певною мірою змінилася внаслідок революцій. Формально визнавши та частково зрозумівши принципи політичного життя за демократії, вона й далі демонструє неспроможність забезпечити верховенство закону і діяти за правилами демократичної політичної гри. Її групи відрізняються тільки мірою своєї незрілості для переходу до стійкої, консолідованої демократії» [3, с. 136]. А як засвідчує історія більшості суспільств, які здійснили успішний тривало-історичний чи реформаційно-трансформаційний перехід до демократії, головним імпульсом для зміни соціальних цінностей та орієнтирів завжди була позиція політичних, громадських, соціокультурних еліт.

Ключовим викликом на шляху становлення демократії в Україні, на нашу думку, є ціннісна розбіжність з досить суперечливих напрямів. Поступово набирає сили аксіологічна орієнтація на цінності європейські, демократичні, гуманістично-правові, але потужним залишається світоглядно-ментальний масив, сформований в імперські і радянські часи. У структуру останнього гармонійно вписані патерналізм, етатизм, прагнення до корупційного збагачення, меншовартість, прагнення до того, щоб бути таким, як усі. «Декларуючи євроінтеграційні прагнення, Україна, так чи інакше, рухається у напрямі утвердження гуманістично-демократичних цінностей. Однак особливість ціннісної ідентифікації сучасної України полягає в тому, що вона у культурному та цивілізаційному плані є і євразійською, і європейською державою, а зовнішньополітичні орієнтири на європейський простір тривалий час пригнічувались набутими завдяки комуністичному режимові рисами «євразійськості». Тому ціннісна система включає в себе, з одного боку, елементи патерналістських, етатистських, егалітаристських цінностей комуністичного минулого, а з іншого – демократичних, орієнтованих на індивідуалізм, інноваційність, конкурентоспроможність, самостійність в мисленні, виборі та діяльності, прагнення успіху і достатку тощо. Одночасно недостатньо сформовані, а в частини населення загалом відсутні такі цінності як згода, толерантність, громадянськість, які в транзитологічних теоріях виступають необхідною структурною передумовою консолідації демократії» [9, с. 100]. Отже, в аксіологічному полі українського суспільства, по суті, поєднують-

30

ся непокєднувані ціннісні імперативи та орієнтири. Така хаотична світоглядно-аксіологічна система є суттєвою перепорою на шляху розвитку справжньої демократії європейського типу. «Конгломеративна, неструктурована та неієрархізована система (скоріше сукупність) українських цінностей, що містить взаємовиключні елементи (індивідуалізм-колективізм, патерналізм – індивідуальна автономія, ринок-єгалітаризм і т.і.) є значною перешкодою формування ціннісного консенсусу і системи суспільних цінностей, прийнятної для більшості населення. Такими безумовними цінностями, які структурують інші цінності, політичний простір і принципи політичних відносин, вчені називають свободу та людину як найвищу цінність» [10, с. 156]. Саме з огляду на останнє твердження можна розвивати певну оптимістичну модель аксіологічних трансформацій в українському суспільстві, адже національні традиції, культурний менталітет, побутова та громадська поведінка українців завжди були зорієнтовані на аксіологічний пріоритет свободолюбства та людиноцентризму. Без цих традиційних ціннісних основ важко взагалі було б сподіватися на наполегливий рух України до Європи.

Але є в традиційних українських цінностях й інші наративи, що скоріше заважають утвердженню європейської аксіології та справжній, а не декларативній демократизації. Одним з таких наративів є так зване кумівство, непотизм, що за останні десятиліття призвів до суттєвого погіршення якості людського капіталу в Україні. В абсолютній більшості сфер соціального, економічного та політичного функціонування держави і суспільства ключову роль відіграють не компетентність спеціалістів, а їх родинні зв'язки. Це особливо стосується національного політикуму. «Особливості української політичної еліти визначаються багатьма чинниками. Насамперед, це характер утворення національного істеблішменту. Найпоширенішим способом просування особистості «нагору» у вітчизняному політикумі є можливість стати членом команди, що працює на впливового політичного лідера. Іншими словами, типовою моделлю формування української політичної еліти є клієнтарна модель. Найбільша вада її полягає в тому, що між такими лідерськими командами та всередині них постійно точиться відверта або прихована («підкилимна») боротьба (зазвичай

боротьба «компроматів»» [11, с. 65]. Важко собі уявити, що людина, яка отримала певний соціальний статус виключно завдяки зв'язкам, а не компетентностям, стане провідником демократичної, гуманістично-правової, аксіології і буде обстоювати цінності гідності, рівності, справедливості. «Відтак провідну роль в успішному просуванні кар'єрними сходінками відіграють не особисті чесноти, а належність до «команди», сім'ї, клану, соціальної групи. Саме вони «виштовхують на поверхню» потрібних їм лідерів» [12, с. 30]. На нашу думку, в цьому полягає одна з ключових перепон на шляху становлення справжньої європейської демократії в Україні. Даний виклик є дуже важливим і потужним саме через те, що nepотизм і кумівство є доволі вкоріненою українською звичкою, яка цілком відповідає національній аксіологічній матриці і лежить в її основі.

Усі ці виміри засвідчують значні проблеми, які постають на шляху утвердження європейської демократичної аксіології в українському суспільстві. Серед цих проблем вважаємо основними цивілізаційну розділеність за феноменологічно-культурним принципом, наявність патерналістських та етатистських властивостей, успадкованих від попередніх етапів розвитку українського суспільства, що помножується на перебування на межі геополітичних кластерів, котрі належать до різних світоглядно-аксіологічних заasad. Проблемність ситуації окреслюється ціннісною розділеністю між взаємосуперечливим світоглядно-аксіологічним напрямом – домінуванням патерналістської та nepотистської свідомості, аксіологічних орієнтацій на патерналізм, корупційність, nepотизм, антидержавницькі ідеологеми, культурну денационалізованість тощо, з одного боку, а з іншого – європейською аксіологічною ідентичністю, що полягає в пріоритеті цінностей свободи, відповідальності, солідарності, права, гідності, миролюбства, толерантності, індивідуалізму, інноваційності, конкурентоспроможності, самостійності. Такий розкол породжує стан, коли Україна опиняється в інституційній, процедурально-правовій, управлінській, законодавчій, економічній дисфункціональності української держави і суспільства, а це загрожує не лише поверненням України у простір безпосереднього і потужного впливу Росії, а й глобальним системним безнадійним відставанням від країн Першого світу. Моніторинг аксіоло-

гічних преференцій засвідчує, що українці на рівні цінностей не повністю ідентифікують себе як європейці. Для такої повноцінної самоідентифікації має бути завершений проект наскрізної демократизації соціуму, держави, громадянського суспільства. Тож сьогодні потреба демократії для українського трансформаційного суспільства є питанням фактичного збереження України в якості держави, нації, соціокультурного суб'єкта світових процесів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андрущенко В. П. Світанок Європи: Проблема формування нового учителя для об'єднаної Європи XXI століття. К. : Знання України, 2011. 1099 с.
2. Кривошеїн В. В. Вплив «Революції гідності» на політичну та правову культуру українського суспільства // Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Серія : Політологія. 2016. № 2 (29). С. 37–58.
3. Полисаєв О. П. Соціальні інститути перехідних суспільств: специфіка трансформаційних процесів // Наукові записки НаУКМА. 2016. Т. 186, Політичні науки. С. 30–37.
4. Бабкіна О. В. Передумови переходу до демократії: ризики транзитивного суспільства // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 22. Політичні науки та методика викладання соціально-політичних дисциплін. Збірник наукових праць. 2015. Вип. 17. С. 3–11.
5. Transition to democracy. Constitutions of the New Independent States and Mongolia / Edited by The International Institute for Democracy. Strasbourg : Council of Europe Publishing, 1997. 508 p.
6. D'Anieri P. Understanding Ukrainian Politics: Power, Politics, and Institutional Design. London : Routledge, 2015. 312 p.
7. Воднік В. Д. Ментальні трансформації в сучасному українському суспільстві // Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». Серія: Політологія. 2017. № 2 (33). С. 317–320.
8. Aslund A. How Ukraine Become a Market Economy and Democracy. Washington : Peterson Institute for International Economics, 2009. 345 p.
9. Мадрига Т. Б. Європейські цінності та ціннісні орієнтації українського суспільства: проблеми співвідношення // Думка. Прикарпатський вісник НТШ. 2015. № 3(31). С. 96–103.

10. Лютко Н. В. Політична реклама та ціннісні орієнтації суспільства в контексті електорального вибору громадян // Нова парадигма. Філософія. Політологія. Соціологія. К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова. 2010. Вип. 94. С. 155–163.

11. Буцевицький В. Проблеми політичної культури в Україні в процесі державотворення // Нова політика. 1999. № 1. С. 48–51.

12. Траверсе О. Політичне лідерство, національна еліта і практика модернізації суспільства // Політичний менеджмент. 2006. № 1. С. 27–36.

REFERENCES

Andrushchenko, V. P. (2011). *The Dawn of Europe: The Problem of Forming a New Teacher for a 21st Century United Europe*. Kyiv: Znannia Ukrainy. [In Ukrainian].

Kryvoshein, V. V. (2016). Impact of the Revolution of Dignity on the political and legal culture of Ukrainian society. *Visnyk Natsionalnoho universytetu "Iurydychna akademiia Ukrainy imeni Yaroslava Mudroho". Seriya: Politohiia. (Bulletin of the National University "Yaroslav the Wise Law Academy of Ukraine". Series: Political Science)*. Kharkiv : Pravo, № 2 (29), 37-58. [In Ukrainian].

Polysaiev, O. P. (2016). Social Institutions of Transition Societies: The Specificity of Transformational Processes. *Naukovi zapysky NaUKMA. (NaUKMA Scientific Notes)*, V. 186, Politychni nauky, 30-37. [In Ukrainian].

Babkina, O. V. (2015). Prerequisites for transition to democracy: risks of a transitive society. *Naukovyi chasopys Natsionalnoho pedahohichnoho universytetu imeni M. P. Drahomanova. Seriya 22. Politychni nauky ta metodyka vykladannia sotsialno-politychnykh dystsyplin. Zbirnyk naukovykh prats. (Scientific journal of M. P. Dragomanov National Pedagogical University. Series 22. Political Science and Methods of Teaching Socio-Political Disciplines. Collection of scientific works)*. Kyiv: Vydavnytstvo NPU imeni M. P. Drahomanova, V. 17, 3-11. [In Ukrainian].

Transition to democracy. (1997). *Constitutions of the New Independent States and Mongolia*. Strasbourg: Council of Europe Publishing7.

D'Anieri, P. (2015). *Understanding Ukrainian Politics: Power, Politics, and Institutional Design*. London: Routledge.

Vodnik, V. D. (2017). Mental transformations in modern Ukrainian society. *Visnyk Natsionalnoho universytetu "Iurydychna akademiia Ukrainy imeni Ya-*

roslava Mudroho". Serii: Politolohiia. (Bulletin of the National University "Yaroslav the Wise Law Academy of Ukraine". Series: Political Science). Kharkiv: Pravo, № 2 (33), 317-320. [In Ukrainian].

Aslund, A. (2009). *How Ukraine Become a Market Economy and Democracy*. Washington: Peterson Institute for International Economics.

Madryha, T. B. (2015). European values and values of Ukrainian society: problems of correlation. *Dumka. Prykarpatskyi visnyk NTSh. (Opinion. Precarpathian Bulletin of the NTSh)*, № 3 (31), 96-103. [In Ukrainian].

Liutko, N. V. (2010). Political advertising and values of society in the context of electoral choices of citizens. *Nova paradyhma. Filosofiia. Politolohiia. Sotsiolohiia. (A new paradigm. Philosophy. Politology. Sociology)*. Kyiv: Vyd-vo NPU im. M. P. Drahomanova, V. 94, 155-163. [In Ukrainian].

Butsevyskyi, V. (1999). Problems of political culture in Ukraine in the process of state formation. *Nova polityka. (New policy)*, № 1, 48-51. [In Ukrainian].

Traverse, O. (2006). Political leadership, national elite and the practice of modernizing society. *Politychnyi menedzhment. (Political management)*, № 1, 27-36. [In Ukrainian].

Yevhenia Riabeka

external doctorate student of National Pedagogical Dragomanov University Kyiv, Ukraine; e-mail: riabeka20@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9812-0574>

Problems of the european democratic axiology development in the ukrainian society

Abstracts

The strengthening of the independence of the Ukrainian state relates to the need to solve several urgent economic, political, socio-cultural problems. In politics, these problems are concentrated on the concept of "democracy". Strengthening democracy with the need to strengthen the openness of the Ukrainian society will contribute to the glorification of freedom. Let's take a closer look at that. When it comes to the establishment of a democratic society, governed with the rule of law, and to the institutions, rules, and procedures in Ukraine, one of the fundamental issues is the full consolidation of the Europe-

an democratically humanistic values in the public consciousness, the mentality of the Ukrainians. Of course, historically we are a European nation, but we have been part of other states and cultures for a long time, where axiological guidelines differed significantly from those of Europe, which, in our view, hinders the integration of our country into the single family of European nations. The author analyses various dimensions of Ukrainian values' ambivalence which creates big struggles within Ukrainian society, so these are predetermined not by regional or national identity, but ideological and axiological preferences. The author claims that in such a complex worldview and axiological situation the Ukrainian people should choose the priorities of freedom, responsibility, solidarity, tolerance, dignity, and rule of law. This choice is greatly complicated by the poverty of the national economy and the general poverty of the population. In addition, there is a significant number of global obstacles. In modern information and technological civilization, it is difficult to be engaged in self-education, value self-education because an unlimited number of ways of action, ethical and aesthetic variations are offered. Beside such a pluralism of ways of doing and living the development speed of the First World countries could disable the nations which belong to other geopolitical and axiological clusters to overtake the developed countries and could condemn them to permanent degradation outside of the progress. This analysis and consideration of the problem of the European democratic axiology development allows to draw a conclusion that the necessity of democracy for the Ukrainian transformational society is not only the declared reference point but also the vital necessity on which the survival of the Ukrainians as independent, authentic, self-sufficient nation actually depends which is interesting for other European countries.

Keywords: *human, values, culture, education, European identity, democracy.*

УДК 141.7:614.253

DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.03

М. В. Лукашенко,

*кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
факультету історії та міжнародних відносин ДонНУ*

імені Василя Стуса;

м. Вінниця, Україна

e-mail: marina.look@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5430-0808>

СОЦІАЛЬНІСТЬ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ МОДЕЛЕЙ МЕДИЧНОЇ ЕТИКИ

У статті обґрунтовується логіка формування моделей медичної етики в контексті змін поглядів на природу людини та парадигм соціальності. Показано, що хвороби і лікування здавна виконували соціальні функції. З Осьового часу можна виокремити моделі медичної етики. У давньогрецькій медицині постає модель Гіппократа з принципом «не нашкодь», у якому відображається тогочасне природне бачення соціопорядку. Патерналістична модель Парацельса формується навколо принципу «роби добро» в ієрархічно структурованому суспільстві, порядок персоналізованих зв'язків у якому був укорінений у трансцендентному. В обох традиційних моделях лікар як інструмент у руках Бога мав допомагати відновлювати встановлену Творцем гармонію. Індустріальне суспільство, як створене людьми, підносить деонтологічну модель «виконання обов'язку» людиною-творцем. Біоетичний принцип «поваги прав і гідності людини» переважає у мережевому інформаційному суспільстві, виходячи за межі медицини і поширюючись на всі сфери життя. У сучасній медицині сьогодні співіснують в індивідуальній лікарській практиці всі означені моделі медичної етики.

Ключові слова: *соціальність, тілесність, моделі медичної етики, біоетика, деонтологія.*

Багатовимірність людського життя робить особистість своєрідним онтологічним вузлом, який пов'язує соматичну, психічну, духовну і соціальну площини буття. Нестача благополуччя в одній із них потребує лікування, яке є важливою сферою людської діяльності, що виникає за часів праісторії людства і проходить шлях розвитку та трансформацій відповідно до нових знань, культурно-історичних та соціальних змін. Так, ставлення до людини, її тілесності та психічного здоров'я, до самого життя перебуває у кореляції із соціальністю та пануючими світоглядними уявленнями, філософськими концепціями, що визначають погляди на природу людини та спільнот. Сутнісна близькість медицини і філософії дає можливість простежити історичний шлях змін моделей медичної етики та форм соціальності крізь призму змін філософських концепцій.

На початковому етапі розвитку лікувального досвіду системно проаналізувати та відтворити у дзеркалі філософської традиції його взаємозв'язок із соціальністю складно. Складність такого завдання пов'язана з тим, що сформованих соціальності і медичної етики ще не існувало, але зв'язок між ними прослідковується. Це може засвідчувати, наприклад, висновок археологів, що лікувальні властивості природних речовин люди почали використовувати раніше, ніж ховати померлих. Тобто йтиметься більше про можливі інтерпретації археологічних знахідок у контексті протосоціальності та протоморалі. Так, на ранніх етапах організації спільнот виокремлюються соціальні функції хвороб та смерті, через способи їх освоєння. Зокрема, результати розкопок засвідчують, що архантропи, палеоантропи, неандертальці не кидали своїх одноплемінників при інвалідизуючих хворобах (екзостоз, сліпота, артрит, ампутація кінцівки), а турбувалися про них, використовували лікарські рослини, завдяки чому хворі жили багато років. Такі факти свідчать про зв'язок між становленням лікувального мистецтва і соціальних відносин.

У періоди первісних спільнот лікування було колективною справою, уявлення про хворобу мали міфічно-магічний характер, а емпіричний досвід та моральність, як постійний вибір до будь-яких правил, із часом сповнювався сакральністю, ритуалами, системою приписів і табу. На думку Р. Каюа, табу, як негативний категорич-

ний імператив, «має на меті підтримувати цілісність організованого світу й водночас добрий стан фізичного й духовного здоров'я тієї істоти, яка його спостерігає. Воно перешкоджає цьому світу вмерти, а тому світу – повернутися до хаотичного й розсіяного стану, без форми й без відпочинку, яким він був до того, як боги-творці або стародавні герої увірвалися у нього, щоб утвердити порядок і міру, усталеність і регулярність» [5, с. 38–39].

Важливо наголосити, що світоглядною основою первісного суспільства були уявлення про єдність тілесності й соціальності. Цілісність та єдність клану пов'язувалась із тілесністю та частогусто мала не чіткі межі, означені смертю. Так, часто смерть людини сприймалась спільнотою як загроза її родичам, адже пільма смерті могла через кровну єдність, зв'язок поступово досягнути їх і тим самим убити. Відповідно, необхідно відкупитися від неї якоюсь частиною, наприклад, відрубати собі палець, аби зберегти ціле [5, с. 45]. Водночас, смерть виринає людину зі спільноти живих, а ритуал поховання наближує її до спільноти мертвих, тому небіжчик стає благою силою з виконання ритуалу, коли він уже прийнятий до нової групи іншого світу.

Але з часом лікувальні знання та здібності стали ознакою «інакшості» людини, визначаючи її особливе положення в соціумі (наприклад, жрець, священик) або поза ним, коли переродження шамана часто виключає його зі спільноти. Так, у давніх індійській, вавилонській, персидській, єгипетській, іудейській, еллінській культурах лікарське мистецтво пов'язувалося з божественною благодаттю, обраністю, а видатні лікарі з часом обожнювалися. У Мемфісі був храм-лікарня і, одночасно, медична школа на честь єгипетського бога Імхотепа (жерця-цілителя), у Пергамі – храм бога Асклепія, який був і санаторієм, і лікарнею, і хоспісом. У второканонічній Книзі Премудрості Ісуса, сина Сірахова Старого Заповіту є гімн лікарю [Сір. 38: 1–15], який починається словами: «Вшановуй належно потрібного тобі лікаря, бо й він існує з Господньої установи: від Всевишнього здатність лікаря, а й цар його обдаровує». Тобто, у даний період починається протоінституалізація медицини і зародження особливої етики. Там, де цього не відбувається, «цілитель» частково виключається із суспільства.

Як ми вже відзначали, по-іншому складалась доля шаманів. Змінювалась не лише соціальність людини-чаклуна, а й її тілесність: духи «змінити його життєві органи й увели до його тіла шматки гірського кришталю, де містяться сили, що роблять його страшним» [5, с. 75]. Сам же процес такого лікування К. Леві-Стросс пов'язує з міфом, за допомогою якого шаман відновлює втрачену хворим впорядковану систему світу, надаючи хворобі місце й сенс у житті людини, після чого вона приймає хворобу і виліковується. Механізм дії пов'язаний як з трансовими сугестивними методиками, так і з внутрішніми відносинами між міфом, чудовиськом і хворобою, які є відносинами символу й об'єкту, що він символізує.

Так, у сучасній психотерапії методи роботи з метафорами, історіями є одними з найефективніших, адже людина, саме оповідаючи про власний досвід, може взаємодіяти з ним, формувати власну життєву історію, персональну ідентичність. Але проблеми, хвороби у наративній психотерапії екстерналізуються, виводяться за межі людини, сім'ї, їх не патологізують, а у процесі створення історії вписують у традиційний та мультикультуральний контекст. Формується «безпечна територія ідентичності», ресурсів, де будь-яка історія реальна настільки, наскільки у неї вірять. Приклади застосування таких терапевтичних історій та інших технік описані у творі М. Уайта «Карти наративної практики» [11]. Тобто, сьогодні серед сучасних лікувальних методів та психотерапевтичних концепцій є такі, що мають певний зв'язок з давніми практиками, хоча побудовані на новій науковій основі. Фахівці ж, які їх використовують у практиці, вже не мають особливого положення в суспільстві, а лише виконують свою професійну соціальну роль. Це свідчить про зміну зв'язку між соціальністю та лікувальним мистецтвом та професійною етикою, яка у згаданих історичних контекстах лише формувалась, а сьогодні виконує роль соціального інституту.

Формування специфічних моделей медичної етики та їх виокремлення стає можливим з періоду, який К. Ясперс назвав Осьовим часом, коли співіснували як медичні школи, так і були можливості для розвитку лікарського мистецтва та нових властивостей стосунків між лікарем і пацієнтом. Серед основних моделей медичної етики, притаманних західноєвропейському світогляду, що і

сьогодні співіснують у різних своїх якостях в індивідуальній практиці сучасних лікарів. І. Силуянова виокремлює модель Гіппократа, основним моральним принципом якої є «не нашкодь»; патерналістичну модель Парацельса з принципом «роби добро»; деонтологічну модель з «виконанням обов'язку» та біоетичний принцип «поваги прав і гідності людини» [8, с. 36]. Такі самі моделі Б. Карвасарський застосовує, розглядаючи етико-деонтологічні аспекти психотерапії [7, с. 140].

Так, перший зразок професійної медичної етики пов'язується з ім'ям Гіппократа, який формулює основні моральні принципи лікування та колегіальності. «Клятва» відображає основи античної соціальної реальності, і починається посиланням до богів, що вкорінює її у вищому часі. Заклик до богів і прийняття їх у свідки є не просто ознакою релігійності того часу – це відчуття їх співприсутності у момент лікування, ореол колишньої сугестивності лікування (наприклад, «цілющий» сон у храмі бога Асклепія), символ медичної етики, екстерналізований образ моралі самого лікаря і всього співтовариства. Саме принцип колегіальності, спеціалізації постає другим принципом професійної етики. Центром лікування стає благо пацієнта, прагнення не нашкодити йому в процесі лікування. Лікарю забороняється розголошувати не лише медичну таємницю, а й будь-яку особисту інформацію, яка стала відома у процесі взаємодії з пацієнтом. Забороняється вступати в інтимні стосунки з хворим чи його рідними. Цінність життя людини підкреслюється відмовою від абортів та евтаназії. Проте біфукарційна зміна медичної етики Гіппократа безпосередньо не відобразилась у Клятві, а залишилась її контекстом – це відмова від надання статусу пацієнта хворим лише за їх соціальною роллю та статками. Можна сказати, що дана модель медичної етики створює атмосферу соціальної довіри.

Відображення політикоцентризму античного суспільства можна знайти у феномені виборів лікаря поліса громадянами на агорі, шляхом голосування за чи проти, відповідно до його лікарського мистецтва. За переказами, відомий лікар не був осторонь політичного та філософського життя тогочасної Греції й заступився за Демокріта на суді, врятувавши його від смертної кари, що загрожувала філософам, які занадто радикально змінювали соці-

льність або не відповідали правилам і очікуванням громади їхнього полісу. Проте, як підсумував П. Адо, Гіппократ «протиставляє себе тим, хто намагається заснувати медицину на загальній та глобальній теорії людини, що розглядає її у цілісності процесів «природи» та надихається філософією досократиків» [1, с. 31].

Більш помітне нівелювання значення соціального статусу, статі, соціальних ролей не лише для лікаря, а й для суспільства в цілому відбулося після виникнення християнства, коли в контексті спасіння зникає значення ідентичності елліна чи іудея, чоловіка чи жінки, раба чи вільної людини. Саме ж християнство постає «медичною наукою», в ціннісному полі якої формується друга модель медичної етики, названа на честь Парацельса, який на межі Середньовіччя і Відродження узагальнив лікарську практику, в якій етичне ставлення до пацієнта і є найважливішою терапевтичною стратегією [8, с. 44].

Метафізична основа тогочасного суспільства мала вертикальний вимір, спрямований до Бога. Ієрархічний порядок персоналізованих зв'язків у державі був укорінений у первинному вищому часі, у трансцендентному, єднання з яким відбувалося через вершину (король, цар, імператор), формуючи вертикальний світ непрямого доступу, так зване станове суспільство, що не виключало існування мереж [10, с. 336]. Таке домодерне суспільство мало щільні соціальні зв'язки, засуджувало соціальну мобільність, а благодійність, обов'язок ділитися, опікуватися кимось був умовою існування спільнот. Саме названі цінності, властивості спільнот та суспільства відобразилися у патерналістичній моделі Парацельса, в якій відносини між лікарем і пацієнтом схожі до родинних зв'язків, зв'язку Бога та людини, є тісними та вертикальними. Основним принципом даної моделі став імператив творення добра, а процес лікування став сповненням тепла, близькості, в якому увага приділялась важливості душевного контакту.

Щоправда, постать Парацельса є не так традиційно релігійною, як містичною. Його життя і смерть оточені загадками, а таємничі історії продовжують народжуватися і в сучасності, прикладом чого є оповідання Х. Л. Борхеса «Троянда Парацельса», в якому символічно постають філософські питання буття, віри, поваги, до-

віри, близькості, самотності, смертності та безсмертя в короткому діалозі вчителя і учня, які так і не впізнали один одного.

Сьогодні патерналістична модель може як зберігати традиційно християнський погляд на причини хвороб, убачаючи їх зв'язок із сакральним, так і не бути пов'язаною з релігійною основою. У першому випадку, крім лікування тіла, людина через таїнства євхаристії, покаяння, соборування має бути включена у Церкву, де відновлюється втрачений через гріх зв'язок із Богом та спільнотою вірних, і таким чином зцілюється тілесність, душа і соціальність. А коли патерналістичні стосунки лікаря і пацієнта втрачають сакральність, тепло, вони стають вихолощеними та перетворюються на тотальну установку щодо безумовного пріоритету та первинності авторитета лікаря, на парадоксальну установку його відповідальності за пацієнта, яка притаманна авторитарним суспільствам. Така патерналістичність є важкою як для лікаря, так і для хворого. Пацієнт повністю покладається на медпрацівників, його власні установки щодо здоров'я блокуються, а при безперспективному лікуванні провина лягає на лікаря та медсестру [4, с. 21].

Моделі Гіпократ і Парацельс виникли у світі, соціальність якого сприймалась як природня, створена Богом, тому лікар мав лише допомагати утримувати та відновлювати встановлені Творцем баланс і гармонію здоров'я людини, як інструмент у Його руках. У модерний же період виникає інше бачення соціальності та значення людини-творця. Соціальність тут постає як завдання, як реальність, над якою потрібно працювати, проектувати і створювати. Виникають проекти соціальних утопій, втілюються ідеї соціальних експериментів, змін, а людина стає інженером нового світу, в якому лікар отримує обов'язок творця. Протилежними образами цієї доби постають лікар-гуманіст, який їде в епіцентр епідемій, на собі випробовує ліки від невиліковних хвороб, в якого немає останньої години прийому, а є останній пацієнт; і лікар-лібертен, найпотворнішим алегоричним образом результату роботи якого є Франкенштейн. Тому в Новий час формується філософське підґрунтя для виникнення деонтологічної медичної моделі, з принципом дотримання обов'язку. У деонтології, як вченні про належну поведінку, відображається установка на морально-етичну досконалість,

а суспільство випробовує створення таких форм, за яких людина не могла б поводитися неетично.

Важливим контекстом виникнення модерної філософії, перебудови суспільства, революційного формування соціальності з іншими властивостями, появи націй як нових уявлених спільнот, утопічних моделей та ідей прогресу – стала дерегуляція-зіндивідуалізацією (З. Бауман), розсипаність природної соціальності, стан, коли людина людині постала вовком, а держава – Левіафаном. У цей період на певний час починають переважати горизонтальні зв'язки, суспільство продукує нові способи уявного прямого доступу, коли кожний член безпосередньо пов'язаний з цілим, попередні «мережеві» ідентичності змінюються на «категоричні», які є проявами модерної рівності та індивідуалізму. Останній означає не втрату належності до спільнот чи суспільства, як при індивідуалізмі аномії, а уявлення себе приналежним до широких безособових спільнот нації, держави, людства [10, с. 338]. Тому виникнення такого новочасного феномена, як нація, пов'язують з пошуком нової інтерсуб'єктивної єдності, необхідної людям, які втратили традиційну спільнотність.

У цей час Є. Бентам створює образ Паноптикуму – ідеальної тюрми, який пізніше стає символом постмодерного суспільства для З. Баумана, Е. Гідденса, Г. Стендінга, М. Фуко, Ф. Фукуями та ін. Але початок прихованого спостереження, коли кожний пересічний громадянин гіпотетично в будь-який момент часу може бути під наглядом, почався саме в модерний період. М. Фуко назвав його епохою великого закриття, коли, зокрема, хворі люди за ознаками стану фізичного та психічного здоров'я, вікових обмежень закриваються у спеціалізованих лікарнях та будинках, які перетворюються на карцерні системи. Цікаво, що в даний період поряд з класичною медициною виокремлюється і розвивається соціальна, які відрізняються між собою баченням джерел хвороби. Так, у класичній моделі об'єктом розгляду є пацієнт та його властивості, а в соціальній – навколишнє середовище та його умови. Така медицина стає соціально-політичною наукою, причасною до формування проєктів соціальної інженерії, яка перебудовує не лише на суспільство, а й проєктує його громадян (розвиток євгеніки).

За таких соціальних умов деонтологічна модель виникла як секуляризований еквівалент релігійної медичної етики. Її принципи були оформлені у вигляді правил, алгоритмів, дотримання яких зменшить кількість помилок, зловживань, ятрогенних захворювань. Вони містять як високо етичні взірці стосунків між лікарем і пацієнтом, так і жорсткі правові обмеження. Так, привид паноптикону просвічується у сучасних деонтологічних правилах, етичних кодексах лікарів, медичних сестер, що передбачає обов'язкове повідомлення у професійну асоціацію про випадки порушення кодексу колегами. Для прекаріату сучасне суспільство, як похідне від модерного, стає «суспільством-паноптиконом», реалізованим у всіх соціальних сферах [9]. Люди не знають, коли саме за ними спостерігають, відчуваючи себе під постійним контролем. Г. Стендінг продовжує ідею паноптикону у майбутнє, де вторгнення спостереження відбувається і всередину людського тіла, за допомогою сучасних таблеток, які будуть проводити моніторинг, який може стати обов'язковим для отримання страховки.

За принципом утилітаризму Є. Бентама, держава має забезпечити щастя усім, проте не виключено, що меншість може і постраждати заради щастя більшості. У медицині він знайшов своє жакливе відображення у медичних експериментах, частина яких описана в «Записках лікаря» В. В. Вересаєва, у «дослідженнях» лікарів у концтаборах, жакливі результати яких фігурували на Нюрнберзькому процесі. Хоча в основі подібних зловживань у медицині лежить й інший феномен модерної соціальності – лібертен, як хворобливий продукт романтизму та просвітництва, яким його бачив Б. Рассел. Філософський аналіз феномена лібертена, зокрема з позиції ставлення до тілесності, знаходимо у працях М. Енаффа, зокрема у книзі «Маркіз де Сад: Винахід тіла лібертена».

Останньою у даному переліку моделей медичної етики постає біоетика, яка з ХХ ст. стрімко розвивається і набирає дедалі більшої потужності у контексті сьогодення, коли медицина, за словами Дж. Вілл'ємса, «як ніколи раніше, суспільна, а не строго індивідуальна діяльність» [6, с. 67]. Це етична модель, яка охоплює не лише медицину, а й усю сферу існування людини і світу. Основною її категорією постає спільна відповідальність. У медицині біоетична модель реалізується через принцип поваги прав і гіднос-

ті людини. Але тут людство знов повертається до вічного питання визначення сутності людини. Наприклад, чи є ембріон людиною? Якщо так, тоді як вирішувати конфлікт прав плоду на життя і права жінки на вибір. У медичній практиці біоетична установка проявляється як співпраця лікаря і пацієнта – двох суб'єктів лікувальної діяльності – з метою відновлення здоров'я чи зменшення страждань. Априорі кожен з них розглядається як компетентна особа у своїй професійній діяльності та у своєму житті, які об'єднані спільною метою і мають рівні права щодо прийняття лікарського рішення.

Проте небезпека даної форми медичної етики міститься навіть не в можливій формі прихованого делегування відповідальності від лікаря до пацієнта, що кидається в очі пацієнтам, які звикли до інших моделей, а в самому феномені біоетики, її назві та формах існування (комітетах). До таких небезпек закликає придивитися А. Бадью, який ключовим словом у принципах даної моделі вбачає «гідність». Так, «гідна смерть» є трагічним рішенням проблеми страждання та деградації, які «не відповідають створеному нами гладенькому, молодому, вгодованому образу Людини та її прав», коли живим стає нестерпно споглядати старість і смерть, коли смерті не протиставляється Безсмертя спротиву [2, с. 107]. Тобто потенційно небезпечним є саме визначення моделі «гідного життя», невідповідність якій відкриває шлях до «гідної смерті».

Такі позитивні, ресурсні, але водночас і потенційно небезпечні конструкти біоетики пов'язані з властивостями сучасної соціальності, яка одночасно має як властивості другого періоду дерегуляції-з-індивідуалізацією, так і мережевої самоорганізації; як атомізації, так і інтеграції; як конкуренції, так і солідарності тощо. Але, на думку З. Баумана, небезпекою сучасної соціальності є постава мисливця, для якого не є важливою рівновага речей, відновлення ресурсів, у тому числі соціальних, вичерпання яких стає проблемою інших, а головним стає вдале полювання [3, с. 149]. Саме тому сьогодні існує страх перед такими лікарями, які розглядають пацієнтів у грошовому еквіваленті і лікуватимуть їх доти, доки в останніх не закінчатся гроші. Проте саме в межах біоетики сьогодні часто розвивається «екологічна свідомість», коли лікар поважає саме життя, а не лише «гідне», коли лікарі без кордонів за

покликом серця знаходяться саме там, де в них є гостра потреба, а не за розрахунком там, де є доступ до ресурсів.

Проаналізувавши зв'язок між соціальністю та моделями медичної етики, можна зробити висновок про їх взаємозв'язок. Зміни етичних парадигм, поглядів на людську природу безпосередньо пов'язані зі змінами соціальності та панівних філософських концепцій. Усі розглянуті моделі медичної етики відбивають безперервне становлення та зміни морально-етичних поглядів на природу людини, її призначення, яке має допомогти лікарю і пацієнту у визначенні й дотриманні власних моральних цінностей та зобов'язань. Тому сьогодні серед лікарів можна зустріти фахівців, які обирають для себе моделі медичної етики, що були притаманні попереднім епохам, але відповідають їхнім уявленням про світ, людину та своє призначення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Адо П. Покривало Ізиди. Нарис історії ідеї Природи. К. : Новий Акрополь, 2016. 470 с.
2. Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла. К. : Комубук, 2016. 192 с.
3. Бауман З. Плинні часи: життя в добу непевності. К. : Критика, 2013. 176 с.
4. Гнездилов А. В. Психология и психотерапия потерь. Пособие по паллиативной медицине и сказкотерапии для врачей, психологов, волонтеров и всех интересующихся проблемой. К. : АДЕФ-Украина, 2013. 256 с.
5. Каюа Р. Людина та сакральне. К. : Ваклер, 2003. 256 с.
6. Підручник з лікарської етики: Світове Лікарське Товариство. К. : БФ «Третє Тисячоліття», 2009. 138 с.
7. Психотерапия: Учебник для вузов. СПб. : Питер, 2012. 672 с.
8. Силуянова И. Этика врачевания: современная медицина и православие. М. : Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. 319 с.
9. Стэндинг Г. Прекариат: новый опасный класс. М. : Ад Маргинем Пресс, 2014. 328 с.
10. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша. К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. 664 с.
11. Уайт М. Карты нарративной практики: Введение в нарративную терапию. М. : Генезис, 2010. 326 с.

REFERENCES

- Hadot, P. (2016). *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Badiou, A. (2016). *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Bauman, Z. (2013). *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Gnezdilov, A. (2013). *Psychology and Psychotherapy of Losses*. Kyiv. [In Russian].
- Caillois, R. (2003). *Man and the Sacred*. Kyiv. [In Ukrainian].
- Medical Ethics Manual. (2009). J. R. Williams, World Medical Association. Kyiv. [In Ukrainian].
- Karvasarskij, B. (2012). *Psychotherapy*. St. Petersburg. [In Russian].
- Siluyanova, I. (2001). *Ethics of healing: modern medicine and Orthodoxy*. Moscow. [In Russian].
- Standing, G. (2014). *The Precariat. The New Dangerous Class*. Moscow. [In Russian].
- Taylor, Ch. (2013). *A Secular Age*. Kyiv. [In Ukrainian].
- White, M. (2010). *Maps of Narrative Practice*. Moscow. [In Russian].

Maryna Lukashenko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor of the Department of Philosophy Faculty of History and International Relations of DonNUU named after Vasyl Stus, Vinnitsa, Ukraine; e-mail: mari-na.look@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5430-0808>

Sociality and its influence on the formation of medical ethics` models

Abstract

In the article, the peculiarities of the relationship between social transformations and changes in medical ethics models are described. Basic ethical principles are analyzed from the perspective of philosophical concepts of different eras. The logic of the formation of medical ethics` models in the context of changes of views on the nature of man and paradigms of sociality, historical features of realization, mutual influence of biotechnologies and social engineering are justified. Transformations of the basic principles of medical ethics in the social perspective are revealed. It has been shown that already at the initial stage of humanity's emergence, illness and treatment have fulfilled social functions. The healing process was sacralized and filled with prescriptions and taboos. Over time, protoinstitutionalization of medicine takes place, new roles are identified, which place the one who heals in a special place in society (priests) or exclude him (shamans). From Axial Age, one can trace the interdependence between the type of sociality and models of medical ethics, the first of which in ancient Greek medicine is the Hippocrates model. The principle of «do no harm» becomes the basic moral setting, which reflects the natural vision of that time of social order and the place of man in it. Paracelsus's paternalistic model is formed around the principle of «do good» in a hierarchically structured society, the order of personalised relationships in which was inveterated in the transcendental. In these models, the physician, as an instrument in the hands of God, had to help restore the harmony of health established by the Creator. A modern society, which was seen as created by humans, presents a deontological model of «fulfilment of responsibilities» by the human-creator. The bioethical principle of «respect for human rights and dignity» prevails in the postmodern networked informational society, going beyond medicine, extending to all spheres of life in the human world and others. However, in modern medicine, apart from bioethics, all significant models of medical ethics of the past coexist in individual medical practice.

Keywords: sociality, bodility, medical ethics` models, bioethics, deontology.

УДК 001.82:316.75

DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.04

З. В. Шевченко,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
м. Черкаси, Україна
e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9980-4372>

СТАНОВЛЕННЯ МЕТОДОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ ДО СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІЙ СОЦІОЛОГІЇ

Статтю присвячено аналізу становлення феноменологічної соціології як синтезу класичної феноменології та елементів методології символічного інтеракціонізму – на прикладі розгляду проблеми пошуку адекватного методологічного підходу до дослідження соціальної ідентичності. Зроблено припущення, що соціальна ідентичність, відповідно до логіки феноменологічної соціології Альфреда Шюца, закріплюється при переході від одних «Ми-зв'язків» до інших «Ми-зв'язків» зі збереженням наступності життєсвіту. Цю ситуацію Пітер Бергер і Томас Лукман назвуть переходом до інституалізації у процесі кристалізації соціальних зв'язків, як основним шляхом вторинної соціалізації. Логіка становлення методології феноменологічної соціології у дослідженні соціальної ідентичності підводить до необхідності аналізу цієї ідентичності засобами інституційного аналізу.

Ключові слова: соціальна ідентичність, соціальна самість, соціальні знання, інституалізація, феноменологічна соціологія, методологічний підхід.

Класичним вважають протиставлення соціальної ідентичності як заданої і створеної у феноменології та символічному інтеракціонізмі. У феноменології первинними є чисті феномени, а комунікація між людьми постає як результат застосування цих феноменів до конкретних життєвих ситуацій. Тому і соціальна ідентичність постає, по суті, як задана цими чистими смислами, а створеними виявляються лише її варіації. Тоді як у символічному інтеракціонізмі навіть задане є створеним, просто попередніми поколіннями, тут усі змісти свідомості виявляються лише результатом набутого досвіду соціальної взаємодії – поза цією взаємодією смисл зникає. Тим більш цікавим є проект феноменологічної соціології, в якому, як видається, прагнуть поєднати ці два, нібито протилежні, підходи – коли із чистих смислів світ твориться непередбачуваним чином, коли соціальні структури лише у найбільш загальних рисах, як рамочні конструкції, є заданими, а сповнення цих структур конкретними смислами виявляється все ж справою самих учасників комунікації. Таким чином, феноменологічна соціологія розкриває широкі теоретико-методологічні можливості для пояснення феномена множинної соціальної ідентичності.

У феноменології важливими є тексти німецьких філософів Едмунда Гусерля та Мартіна Гайдегера: передусім, «Картезіанські роздуми» першого і «Буття і час» другого. У символічному інтеракціонізмі варто звернутися передусім до праць американських теоретиків Чарльза Гортон Кулі і Джорджа Герберта Міда – «Людська природа і соціальний лад» першого та «Дух, самість і суспільство» другого. А в традиції феноменологічної соціології варто зупинитися та «Структурах життєсвіту» Альфреда Шюца і «Соціальному конструюванні реальності» Пітера Бергера і Томаса Лукмана, які і за своєю біографією, і за філософською позицією поєднують німецьку (передусім, феноменологічну) філософію і американську школу філософування.

Спробуємо простежити, якою мірою феноменологія, символічний інтеракціонізм і феноменологічна соціологія можуть розкрити тему множинної соціальної ідентичності.

Прийнято вважати, що саме Мід є автором концепції творення власної соціальної ідентичності на основі запозиченого досвіду, який людина отримує у безпосередній взаємодії з іншими людьми.

Однак, ще раніше, інший американський дослідник, Чарльз Кулі формулює концепцію «дзеркальної самості» [4], в якій розкриває важливий механізм утворення соціальної ідентичності, який Мід далі удосконалює. «Дзеркальна самість» є умінням людини адаптуватися до реакції інших людей на її поведінку: інші постають як своєрідне дзеркало, в якому ми вчимося впізнавати себе – не такими, як нам видається у наших фантазіях і бажаннях, а такими, як ми зуміли показати себе фактично іншим: «Я не є таким, яким я про себе думаю. Я не є таким, яким ви про мене думаєте. Я є таким, яким я думаю, ви думаєте, я є» (I am not what I think I am. I am not what you think I am. I am what I think you think I am). Далі Кулі наводить приклад цієї логіки: «... ми соромимося здаватися нещирими в присутності прямодушної людини, боягузами – в присутності хороброго, грубими – в очах людини з тонкими манерами тощо. Ми завжди уявляємо уявлення інших про нас, поділяємо судження іншої свідомості. Перед одним людиною стане хизуватись своїм вчинком, про який їй буде соромно розповісти іншому» [3, с. 317]. Кулі застосовував метод дослідження, який він назвав «симпатичним самоспостереженням» (sympathetic introspection): дослідник має уявити себе у ролі іншої людини, буквально відчувати себе нею. Така метода не є чимось надто складним, адже, як бачимо з прикладів, які наводить Кулі, всі люди схильні «заражатися» соціальним середовищем, переймати його характеристики і непомітно зливатися з ним – чим триваліше в ньому знаходяться. Тим самим Кулі відкриває можливість припустити: у скількох соціальних середовищах перебуває почергово людина, такі свої «віддзеркалення» вона може отримати. Це можуть бути не лише окремі соціальні ролі, хоча такий спосіб структурування соціальної ідентичності є найбільш типовим, а й цілісні і відносно самодостатні соціальні світи, в кожному з яких відбувається впізнавання себе зовсім іншим.

Уже наприкінці XIX ст. у романі шотландського письменника Роберта Льюїса Стівенсона «Дивна історія доктора Джекіла і містера Хайда» викладена ситуація, коли людина живе подвійним життям, і не підозрює про це [8]. Цей випадок став хрестоматійним прикладом психічного розладу – а скільки в реальності трапляється історій, коли люди свідомо живуть подвійним життям: шпигуни,

революціонери-підпільники, таємні коханці, скільки відомо випадків подвійної бухгалтерії, подвійних стандартів, подвійної моралі! Однак, Кулі так далеко ще не заходить, хоча вже він фіксує розбіжності між внутрішнім баченням людиною себе і тим образом себе, який знаходить у свідченнях інших людей. У Стівенсона роздвоєння особистості є результатом свідомого експерименту «безумного вченого» над самим собою. Психіатрія розглядає такі роздвоєння як правило, як несподівані зміни у структурі особистості. Однак, визрівають вони все ж у будь-якому разі тривалий час – людина не може перейняти на себе повністю чи частково особистість, яка для неї є зовсім чужою, невідомою. Скоріше відбувається розщеплення набутого соціального досвіду на відносно автономні частини – особливо у випадках наростання внутрішніх гострих суперечностей всередині цього досвіду.

Мід додає до розуміння соціальної самості аналіз внутрішньої динаміки її становлення. Це дає можливість відстежувати ті зміни, які раніше здавалися раптовими і безпідставними. З'ясувалося, що сама людина плекає в собі свою соціальну самість, а інші лише підштовхують її у різних напрямках: якщо ці зовнішні спрямовування є когерентними, тоді і соціальна самість людини має усі шанси залишитися цілісною, якщо ж соціальне середовище людини доволі гетерогенне, тоді і виникають ситуації, коли людина отримує можливість дуже по-різному визначати свою соціальну самість: «Голосовий жест стає значимим символом (неважливий, якщо є просто елементом емоційного боку досвіду), коли здобуває такий же вплив на індивіда, який його продукує, як і той, що він виявляє на індивіда, котрому адресується, чи того, хто явно реагує на нього, і таким чином він передбачає відношення до самості продукуючого його індивіда. Значимий жест взагалі, і голосовий жест зокрема, означає той чи інший об'єкт всередині сфери соціальної поведінки, об'єкт спільного інтересу для всіх індивідів, залучених до даної соціальної дії, таким чином спрямованої до даного об'єкта чи на нього. Функція цього жесту в тому, щоб зробити можливим взаємоузгодження серед індивідів, залучених до будь-якої даної соціальної дії стосовно об'єкта чи об'єктів, з котрими ця дія пов'язується; і значимий жест чи значимий символ надає значно більші можливості для такого взаємного налаштування і перелаш-

тування, ніж просто не значимий жест, тому що він викликає в індивіді, котрий його продукує, ту ж налаштованість до нього (чи до його значення), яке він викликає у інших індивідів, які разом з першим індивідом беруть участь в даній соціальній дії, і таким чином робить цього індивіда свідомим їхньої налаштованості до даного жесту (як компонента його поведінки) і дає названому індивіду можливість пристосувати свою подальшу поведінку до їхніх у світлі цієї налаштованості»» [6, с. 41]. Однак, за Мідом, здається, це все ж завжди буде одна соціальна самість – людина може змінювати її, і доволі радикально, однак дві соціальні самості в одній людині все ж увияти в межах теорії Міда неможливо. Однак, цілком можливо використати цю теорію для пояснення, як ці різні соціальні самості можуть з'являтися.

Загалом, сам пафос символічного інтеракціонізму, здається, саме і полягає у тому, щоб пояснити, як з множини соціальних впливів і виконання множини соціальних ролей особистість формує власну соціальну самість як щось єдине, як певний стрижень, довкола якого і обертаються усі ці соціальні взаємодії: саме полюс «І», тобто «я» людини як суб'єкта діяльності є джерелом спонтанності, активності, творчості. Саме цей полюс узгоджує різноманітні джерела смислу, надаючи їм єдину, послідовну, наскрізну інтерпретацію. У цьому взагалі полягає можливість утворення соціальної самості: без такої єдності смисли не просто розпадалися би на множину різноманітних даних, вони не могли б навіть виникати – адже, за Мідом та іншими символічними інтеракціоністами, смисли вперше виникають у соціальній взаємодії як інтерпретація жестів. Отже, немає жестів – немає смислів, тож немає й з чого творити конкретну соціальну самість.

Пізніше у гендерних теоріях часто спостерігаємо аналогічну логіку: не біологічна стать жорстко визначає гендер, а саме те, як людина використовує свої біологічні дані, визначає гендер, тобто гендер має принципово функціональну природу, на противагу субстанційності біологічної статі [12]. Гендер є сконструйованою ідеїтичністю, так само, як і соціальна самість: він не є повністю вигаданим, однак може суттєво переформатовувати свої наперед задані біологічні передумови. І переформатовує їх саме завдяки соціально-культурним засобам, а тому гендер слід розглядати як важливу

складову соціальної самості особистості. Людина також не може бути водночас носієм двох гендерів, як не може бути носієм двох самостей одномоментно. Утім, усередині соціальної самості, як і всередині гендеру, як нам видається, цілком можливі доволі розмаїті форми структурації, а їхнє виникнення також може бути успішно пояснене тими механізмами, які аналізував Мід для формулювання концепції соціальної самості.

Утім, наявність одних і тих самих, або дуже подібних змістових характеристик соціального досвіду може мати не лише еволюційне пояснення, до якого, вочевидь, схиляє теорія Міда, а й версію пояснення, яка базується на конститутивній спільності цих характеристик, яка має трансцендентальні засади. У будь-якому разі, саме до цього веде класична феноменологія Гусерля та його ортодоксальних послідовників. Символічний інтеракціонізм припускає, що навіть найскладніші змісти нашого досвіду мають своє походження від найпростіших змістів – але у дуже віддаленому моменті історичного часу: так ми переймаємо вже доволі складні конструкції соціального досвіду від наших попередників, але вони переймали дещо простіші – від своїх, а ті ще трошки простіші – ще від більш віддалених попередників, і так у історичній регресії можна дійти (гіпотетично) до елементарних соціальних смислів, які були у прадавні часи вперше передані нашими першопредками за допомогою елементарних соціальних жестів. Можливо, це була протомова, а можливо її жестовий аналог. У будь-якому разі, соціальний досвід дуже повільно, але неухильно ускладнювався в процесі еволюції людства – до того ж зростав не лише кількісно, а й якісно. Якщо ж звернути увагу на позицію феноменологів, то вони наполягають, що найважливіші смисли є не лише найпростішими, «чистими» від емпіричних нашарувань, а й незмішаними між собою (як ідеї Платона). Такі прості і чисті смисли уможливають функціонування людської свідомості завжди – і нині, і у далекому минулому, і у далекому майбутньому: вони не еволюціонують, адже еволюціонувати можуть лише їхні емпіричні втілення. Утім, щоб уникнути метафізики, феноменологи також визнають світ інтерсуб'єктивності як носія цих смислів, хоча все ж і не як їхнє джерело.

У «Картезіанських розмислах» Гусерль ставить питання розрізнення свого і чужого у сфері змістів свідомості: адже якщо речі матеріального світу ми відносно легко можемо розділити на власні, наші, і чужі, які нам не належать, або належать лише частково, як взяті у користування, то у сфері свідомості провести такі кордони набагато складніше, майже неможливо. Як смисли, які в основі своїй є трансцендентальними, можуть ставати власними або бути чужими, має дослідити генетична феноменологія, до якої звертається Гусерль. Однак, генезис у феноменології і еволюція у природі – зовсім різні речі: у природі еволюціонують матеріальні об'єкти, а у свідомості, яку досліджує феноменологія, відстежується генезис складних переживань із переживань простих – тобто в межах самої свідомості. Більше того, зв'язки з матеріальним світом тут також, по суті, не аналізуються, адже замість них феноменологи аналізують зв'язок актів свідомості і предметністю, яку усвідомлюють: замість класичної взаємодії суб'єкта (людини) і об'єктів (матеріального світу) феноменологи досліджують перехід від активного синтезу до пасивного синтезу всередині самої свідомості. Вийти з цього соліпсизму свідомості Гусерль намагається за допомогою концепту Іншого як іншого *ego*, який Гусерль розгортає у п'ятій медитації, коли ставить питання про досвід Іншого: «Маємо все ж зробити для себе приступною ту експліцитну і імпліцитну інтенційність, у якій на ґрунті нашого трансцендентального *Ego* заявляє про себе і проголошує себе *alter ego*; як, у яких інтенційностях, у яких синтезах, у яких мотиваціях смисл *іншого Ego* утворюється в мені і під назвою узгодженого досвіду чужого засвідчує себе як суще і навіть як те, що саме себе підтверджує специфічним чином» [2, с. 118]. Як бачимо, *реальна* взаємодія з іншим підміняється тут *досвідом* чужого, замість реального іншого *Ego* аналізується *alter ego* всередині самого *Ego*, який зовсім не обов'язково може виявитися адекватним, але має бути безумовно внутрішньо когерентним з усім іншим досвідом *Ego*. Можливо, саме тому Гусерль приходить до ідеї феноменологічної монадності, за якої різні *Ego* співіснують як замкнені в собі, а узгоджена взаємодія між ними пояснюється не реальною соціальною взаємодією (як у символічному інтеракціонізмі), а спільною природою цих *Ego*, яка ство-

рює ситуацію, аналогічну наперед встановленій гармонії у монадології Вільгельма Ляйбніца.

У цьому контексті дещо «підвішений» у повітрі статус набувають розмисли Гусерля про «духовну Європу» в його відомій праці «Криза європейського людства і філософія» [3], адже якщо немає чіткого зв'язку навіть з конкретним Іншим, тоді як можна говорити про спільність усієї Європи? Достеменно – лише як про уявну, таку, що є досвідом самого Гусерля, який він засвідчує своєю працею. До речі, текст цих доповідей Гусерль читав у 1935 році у Відні, а не в Німеччині – вочевидь тому, що фактично Європа навіть для Гусерля вже втратила свою єдність, навіть якщо її і мала до того: нацистська Німеччина стала для нього духовно чужою, як і він для неї.

Тому особливу увагу привертає версія феноменології Мартина Гайдегера, яку він виклав у праці «Буття і час» [9], в якій німецький мислитель аналізує усе соціальне буття лише як суще, лише як можливість виходу до справжнього буття *Dasein* як ось-буття, яке відкривається особистості, а не масам, заглибленому у філософські питання і ангажованому екзистенціалами мисленню, а не чуткам, теревеням та іншим проявам анонімної соціальності *das man*, тобто людей взагалі: «Люди є екзистенціалом і належать як вихідний феномен до позитивного облаштування ось-буття. Вони мають самі знову ж різні можливості своєї ось-буття-розмірної конкретизації. Наполегливість і вираженість їх панування можуть історично змінюватися. Самість повсякденного ось-буття є людино-самість, яку ми відрізняємо від власної, тобто власне взятої на себе самості. Як людино-самість ось-буття завжди розсіяне в людях і має себе спершу знайти» [9, с. 152–153]. Таким чином, Гайдегер бачить соціальну взаємодію доволі інструментально – це лише неминучий шлях до себе, до своєї самості. Німецький мислитель зберігає центрованість феноменології на самості – нехай вона вже не є *Ego*, а є ось-буття, але у будь-якому разі інші люди виявляються завжди чимось додатковим до цього ось-буття, цієї самості.

Випадок Гайдегера чітко артикульовано і експліковано засвідчує, що для класичної феноменології самість по суті ніколи не є соціальною самістю. Для феноменологів соціальність взагалі є лише одним з феноменів поруч з іншими – наприклад, улюбленими

для феноменологів кольорами або емоційними переживаннями, найбільш глибокі з яких Гайдегер іменує екзистенціалами. У цьому полягає не лише обмежене розуміння соціальної ідентичності як чогось поверхневого для цієї індивідуальної самості, чогось не самодостатнього, а й взагалі радикальна онтологічна і аксіологічна недооцінка суспільства феноменологами. Протиставлення символічного інтеракціонізму і класичної феноменології постає відповідно як протиставлення акцентування на соціальному і індивідуальному началах при визначенні ідентичності. Якщо символічні інтеракціоністи надають зовеликого значення соціальній взаємодії у формуванні соціальної ідентичності, то класичні феноменологи явно занижують значущість соціальної взаємодії у формуванні соціальної ідентичності. Утім, у феноменології теж є важливий потенціал, який згодом розкрив соціальна феноменологія: соціальна взаємодія має свою структуру, і аналіз структур усвідомлення соціальної реальності у соціально орієнтованій феноменології дає можливість зафіксувати складні структури соціальної взаємодії як структури смислові.

Крім того, базова методологічна дилема індивідуального і соціального при визначенні сутності соціальної ідентичності має ще один суттєвий аспект. Ця дилема, як у символічних інтеракціоністів, так і у класичних феноменологів, виникає при аналізі свідомості і в межах філософії свідомості: і ідентичність, і самість, і соціальна ідентичність, і соціальна самість є конструктами свідомості.

Соціально орієнтована феноменологія має кілька версій свого втілення, головною серед яких є феноменологічна соціологія. Не можна також відкидати значущості феноменології тілесності, передусім у філософії Моріса Мерло-Понті та Емануеля Левінаса, та особливого перформативного підходу до соціальності у так званій постфеноменології Жан-Люка Маріона, Анрі Мальдіне та Марка Рішіра [7]. Окрему важливу лінію у соціальній феноменології являє собою аналіз соціального феномена Чужого, здійснений передусім Альфредом Шюцем і Бернгардом Вальденфельсом, який ми раніше вже аналізували [10]. Однак, вирішальний внесок у розгорнуте феноменологічне розуміння соціальної ідентичності здійсни-

ли саме Альфред Шюц, Пітер Бергер та Томас Лукман, яких об'єднував проект так званої феноменологічної соціології.

У своїй праці «Соціальне конструювання реальності» Бергер і Лукман здійснюють відвертий синтез феноменології і символічного інтеракціонізму: «Ідентичність, безумовно, є ключовим елементом суб'єктивної реальності. Як будь-яка суб'єктивна реальність, вона знаходиться в діалектичному взаємозв'язку із суспільством. Ідентичність формується соціальними процесами. Після того, як одного разу викристалізувалася, вона підтримується, видозмінюється або навіть переформовується соціальними відносинами. Соціальні процеси, пов'язані з формуванням і підтриманням ідентичності, детермінує соціальна структура. І навпаки, ідентичності, створені завдяки взаємодії організму, індивідуальної свідомості і соціальної структури, реагують на дану соціальну структуру, підтримуючи, модифікуючи або навіть переформовуючи її» [1, с. 278]. Як бачимо, феноменологічна соціологія додає до опозиції «індивід-люди» ще й опозицію «біологічне-соціальне».

Для феноменологічної соціології соціалізація вже не є якоюсь сумнівною реальністю, яка нерідко обертається неминучим злом або химерою, як це траплялося у Гусерля і Гайдегера, але – магістральним напрямом становлення будь-якої ідентичності. Вони відкидають его-центроване поняття самості і зосереджуються на понятті ідентичності. І тоді з'ясовується, що іншого шляху для людини, як перейти із суто біологічного статусу у власне людський, крім соціальності, не існує: «У повністю соціалізованого індивіда наявний безперервний внутрішній діалектичний зв'язок ідентичності з її біологічним субстратом. Індивід продовжує сприймати себе як організм, що є відособленим, а іноді і такий, що протистоїть соціально виведеним об'єктиваціям себе самого. Часто цю діалектику розуміють як боротьбу «вищого» і «нижчого» Я, які прирівнюють відповідно до його соціальної ідентичності та до-суспільної, можливо анти-суспільної, тваринності. «Вище» Я повинне постійно стверджувати себе в боротьбі з «нижчим», іноді настає час критичної перевірки його сил» [1, с. 278]. При переході до поняття соціальної ідентичності як одного з базових феноменологічних соціологи апелюють до марксистського розуміння діалектики соціальних процесів, однак суттєво переосмислюють його на

манер соціології знання, коли вже не матеріальне виробництво, а виробництво повсякденного знання стає базовим, визначальним соціальним процесом. Таким чином, Бергер і Лукман досягають успішного розв'язання дилеми індивідуального і соціального завдяки відходу від філософії свідомості і зверненню до теми соціального знання.

Утім, ще раніше Альфред Шюц наголошував на важливості переходу від аналізу соціальних знань до аналізу соціальних діянь – від теорії до практики. Його погляди останніх років систематизував Томас Лукман і вже по смерті Шюца видав у співавторстві з ним програмну роботу «Структури життєсвіту». Дилему «індивідуальності» вони долають за допомогою не діалектики, а праксеології: «Є люди, які можуть щось вчинити або утриматися від цього. І люди є людьми – та взагалі вперше стають людьми – лише серед таких, як вони. Іншими словами, людина, яка діє, існує в суспільстві» [11, с. 433]. Шюц і Лукман наголошують, що діяти людина може лише разом з іншими людьми, до того ж обов'язково у режимі відтворення їхнього спільного життєсвіту як світу їхньої повсякденності: «Це поняття походить із царини, в якій завжди діє найважливіше з пов'язаних зі суспільністю життєсвіту припущень, а саме припущення взаємності перспектив (можливості обміну точками зору та конгруентності систем релевантностей). Якщо ми не хочемо повністю спростити смисл поняття дії, ми не можемо застосовувати його навіть до всіх людських одиничних досвідів, а тим паче до всіх як завгодно організованих подій у світі. Якщо його переносять на щось позалюдське, то це завжди відбувається у настанові, яка звільнена від безпосередніх вимог повсякденності. Разом із тим не можна заперечувати, що позаповсякденні теорії впливають на здоровий людський глузд. Але ще до будь-якої теорії у природній настанові повсякденного життя діють лише люди» [11, с. 433].

Для Шюца і Лукмана соціальна ідентичність – це не абстрактна соціальна єдність, а спільна соціальна релевантність, яка утворюється на основі взаємного визнання зустрічних соціальних стратегій конкретних людей. Сам термін «соціальна ідентичність» вони в цій роботі не вживають, однак надають багатий матеріал для раціональної реконструкції соціальної ідентичності на основі діяння.

Важливу роль у формулюванні орієнтованих на іншого стратегій діяння та досягненні порозуміння відіграє мова: «У подальших домовних, а потім також мовних процесах інтерсуб'єктивного віддзеркалювання у конкретних Ми-зв'язках не лише розвивається, посилюється та змінюється персональна ідентичність, а й водночас формується здатність до складних діянь. Можна також наголосити, що домовне, взаємно комунікативне діяння у безпосередності Ми-зв'язків утворює неодмінну передумову здобуття мови й опосередкованого цією мовою релятивно-природного світоспоглядання» [11, с. 446]. Власне соціальна ідентичність, вочевидь, виникає, коли індивіди переходять від взаємно-безпосереднього діяння до взаємно-опосередкованого діяння [11, с. 458], тоді як суспільно орієнтоване діяння стає вже надто абстрактним для встановлення соціальної ідентичності. Можна припустити, що соціальна ідентичність, відповідно до логіки феноменологічної соціології, закріплюється при переході від одних «Ми-зв'язків» до інших «Ми-зв'язків» зі збереженням наступності життєсвіту. Цю ситуацію згодом, у вже згаданій нами роботі Бергер і Лукман назвуть переходом до інституалізації у процесі кристалізації соціальних зв'язків, як основним шляхом вторинної соціалізації: «... соціальна взаємодія між вчителями та учнями може бути формалізована. Вчителям не треба бути значущими іншими в будь-якому сенсі слова. Вони – інституційні функціонери, формальним призначенням яких є передавання соціального знання. При вторинній соціалізації ролі характеризуються високим ступенем анонімності, тобто вони досить віддалені від їх індивідуальних виконавців» [1, с. 230].

Таким чином слід визнати, що логіка становлення методології феноменологічної соціології у дослідженні соціальної ідентичності підводить до необхідності аналізу цієї ідентичності засобами інституційного аналізу. Утім, на відміну від класичного інституціоналізму, такий інституціоналізм має розглядати соціальні інститути не як «поцейбічні трансценденції», автономну щодо індивідів реальність, але як спосіб їх свідомого і активного, творчого облаштування власного життєсвіту. До такого розуміння інституціоналізму наближається неоінституціоналізм, однак це вже має бути предметом окремого дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / пер. с англ., вступление Е. Д. Руткевич. М. : Медиум, 1995. 324 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. М. : Академический проект, 2010. 229 с.
3. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія / пер. з нім. Є. Причепій. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями*. Хрестоматія / упорядники В. В. Лях, В. С. Пазенок. К.: Ваклер, 1996. С. 62–94.
4. Кули Ч. Социальная самость / пер. с англ.. *Американская социологическая мысль: Тексты* / ред. В. И. Добренкова. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 316–330.
5. Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок / пер. с англ. М. : Идея-Пресс, 2000. 309 с.
6. Мід Дж. Г. Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста / пер. з англ. Т. Корпало. К. : Український центр духовної культури, 2000. 374 с.
7. (Пост)феноменологія: нова феноменологія во Франції і за її межами / Сост. С. А. Шолохова, А. В. Ямпольская. М. : Академический проект, 2014. 288 с.
8. Стивенсон Р. Л. Странная история доктора Джекила и мистера Хайда / пер. с англ.. М. : Восточная книга, 2013. 368 с.
9. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. Х. : Фолио, 2003. 503 с.
10. Шевченко З. В. Чужий як чинник творення соціальної ідентичності особистості (традиція феноменологічної соціології). *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2018. Вип. 3-4 (165–166). С. 19–30.
11. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту / пер. з нім. Вахтанга Кебуладзе. К. : Український Центр духовної культури, 2004. 560 с.
12. Boichenko M., Shevchenko Z., Pituley V. The role of biological and social factors in determining gender identity In: *Anthropological measurements of philosophical research*. 2019. № 15. P. 11–21.

REFERENCES

- Berger, P., Lukman, T. (1995). *Social construction of reality: A treatise on the sociology of knowledge*. Moscow: Medium. [In Russian].
- Husserl, E. (2010). *Cartesian meditations*. Moscow: Academic project. [In Russian].

Husserl, E. (1996). The Crisis of European Humanity and Philosophy. In: *Modern foreign philosophy. Currents and directions*. Reader. 62-94. [In Russian].

Cooley, Ch. H. (1996). Social self. In: *American Sociological Thought*. V. I. Dobrenkova. (Ed.). Moscow: Moscow State University Publishing House. Pp. 316-330. [In Russian].

Cooley, Ch. H. (2000). *Human nature and social order*. Moscow: Idea-Press. [In Russian].

Mead, G. H. (2000). *Mind, Self and Society. From the point of view of the social behaviorist*. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture. [In Ukrainian].

(Post) Phenomenology: New Phenomenology in France and Beyond. (2014). S. A. Sholokhov, A. V. Yampolskaya (Comp.). Moscow: Academic project. [In Russian].

Stevenson, R. L. (2014) *Strange story of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. Moscow: The Eastern Book. [In Russian].

Heidegger, M. (2003). *Being and time*. Harkiv: Folio. [In Russian].

Shevchenko, Z. V. (2018). Alien as a Factor of Creating Social Identity of Personality (Tradition of Phenomenological Sociology). *Multyversum. Filosofskyy almanakh. (Multiversum. Philosophical almanac)*, Vol. 3-4 (165-166). [In Ukrainian].

Schutz A., Lukman T. (2004). *Structures of lifeworld*. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture. [In Ukrainian].

Boichenko, M., Shevchenko, Z. & Pituley, V. (2019). The role of biological and social factors in determining gender identity. *Anthropological measurements of philosophical research*, Vol. 15, 11-21. [In English]

Zoya Shevchenko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor, Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies Cherkasy National University named after Bogdan Khmelnytsky; Cherkasy, Ukraine; e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9980-4372>

Formation of a methodological approach to social identity in phenomenological sociology

Abstracts

The article is devoted to the analysis of the formation of phenomenological sociology as a synthesis of classical phenomenology and elements of the methodology of symbolic interactionism – by examining the problem of finding an adequate methodological approach to the study of social identity. Mead adds to the understanding of social self an analysis of the internal dynamics of its formation. This makes it possible to track changes that previously seemed sudden and unwarranted. The person himself cherishes his social self, while others only push him in different directions. The task of symbolic interactionism is to explain how, from the multiplicity of social influences and the fulfillment of the multiple social roles, the individual forms his own social self as something, as a core, around which all these social interactions revolve. Symbolic interactionism is based on the evolutionist assumption that even the most complex meanings of our experience originate from the simplest meanings – but at a very distant moment in historical time. The juxtaposition of symbolic interactionism and classical phenomenology appears, respectively, as a juxtaposition of the emphasis on social and individual principles in defining identity. If symbolic interactionists attach great importance to social interaction in the formation of social identity, then classical phenomenologists clearly underestimate the importance of social interaction in the formation of social identity. The basic methodological dilemma of the individual and the social in determining the essence of social identity, both in symbolic interactionists and in classical phenomenologists, arises in the analysis of consciousness and within the philosophy of consciousness: and identity, and self, and social identity, and consciousness, and social identity, and social identity. In the transition to the concept of social identity as one of the basic phenomenological sociologists appeal to the Marxist understanding of the dialectics of social processes, but significantly rethink it in the manner of sociology of knowledge, when it is no longer material production, and the production of everyday knowledge becomes a basic, determining social. For Alfred Schütz and Thomas Luckman, social identity is not an abstract social unity, but a shared social relevance, which is formed on the basis of mutual recognition of counter-social strategies of specific people. The term "social identity" is hardly used, but it provides rich material for the rational reconstruction of social identity through action. The assumption is made that social identity in accordance with the logic of the phenomenological sociology of Schütz is fixed during the transition from one "We-connections" to other "We-connections" while maintaining the continuity

of the life world. Berger and Thomas Luckman will call this situation the transition to institutionalization in the process of crystallization of social ties, as the main way of secondary socialization. The logic of the formation of the methodology of phenomenological sociology in the study of social identity leads to the need to analyze this identity by means of institutional analysis.

Keywords: *social identity, social self, social knowledge, institutionalization, phenomenological sociology, methodological approach.*

УДК І(621.397.13:811)

DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.05

С. В. Гулевський,

*аспірант кафедри теоретичної і практичної філософії
імені професора Й. Б. Шада,*

*Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
м. Харків, Україна*

e-mail: sgulevsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9819-7432>

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ТЕЛЕІНДУСТРІЇ: ВІД ДИСКУРСУ ДОМІНАНТНИХ СТРУКТУР ДО ДОМІНУВАННЯ ДИСКУРСУ

Статтю присвячено розгляду телеіндустрії під філософським кутом зору. Зокрема, здійснено аналіз критичних теорій щодо економічних основ телеіндустрії, її функціонування як медіа та особливості означування у соціокультурному просторі. Розглянуто концепції масової культури Макса Горкгаймера і Теодора Адорно, дослідження інструментального характеру мас-медіа Гербертом Маркузе, суспільства спектаклю Гі Дебора, телематичного екрану Жана Бодрієра, неотрайбализму Мішеля Маффесолі. Телеіндустрія постає як один з найбільш характерних проявів масової культури, а з іншого боку – як центральний елемент сучасної культурної індустрії. Розглянуто телесеріали як один з найбільш впливових елементів телеіндустрії, який здійснює вагомий вплив на формування цінностей та світогляду сучасної людини. Свого часу телебачення швидко набуло соціальної домінантності і частково витіснило інші види впливу масової культури на людину. Телебачення дедалі більшою мірою адаптується до новітніх засобів масової комунікації, зокрема вторгається у царину мережі Інтернет. Телеіндустрія формує не лише смаки, а й домінантний у суспільстві дискурс, через який непомітно і владно формує життєві принципи і стратегію поведінки споживача телевізійного «продукту».

Ключові слова: *масова культура, телеіндустрія, соціальна комунікація, дискурс, домінантність, телесеріал.*

Теоретично-філософські розвідки стосовно місця та ролі телебачення у культурному просторі не так вже й віддалені від нас у часі, тому діахронний зріз відповідних досліджень поступається різноманітності підходів синхронного принципу вивчення телебачення і, зокрема, телевізійного серіалу. Навряд чи можна говорити про певну традицію дослідження телебачення, тут швидше маємо ситуацію незавершеного дискурсу як невпинного взаємного обміну і взаємного впливу різних, підчас несумісних, в усякому разі, на перший погляд, теорій і концепцій. Водночас, такий стан чимало науковців вважають не тимчасовим, властивим лише початковому етапу досліджень, а типовим, притаманним як сучасній філософській думці, так і самому її предмету, у цьому конкретному випадку – телебачення [11; 12].

У своєму дослідженні будемо фокусувати увагу на особливому способі функціонування телебачення – телеіндустрії, а не розглядати феномен телебачення в цілому. Телеіндустрія постає як спроба взяти глядача під свій контроль – не просто забезпечити його потреби як споживача, але, як сказали б раніше, «заволодіти його душею», тобто визначати весь його спосіб життя. Телеіндустрія формує не просто смаки, але непомітно і владно формує цінності, світогляд, життєві принципи і стратегію поведінки споживача телевізійного «продукту». Під впливом телебачення люди купують речі, обирають друзів, одружуються, обирають президентів і парламенти, піддаються ейфорії і паніці.

Це трапилося не одномоментно – сучасне суспільство тривалий час еволюціонувало у напрямі посилення зворотного зв'язку між особистістю і масовою культурою, цей зв'язок ставав дедалі інтенсивнішим, жорсткішим, багатолінійним [5; 9]. Телеіндустрія у певний момент сконцентрувала у собі найбільш розвинені форми впливу масової культури на особистість і нині лише частково ділить пальму першості такого впливу з мережею Інтернет. Насправді, телеіндустрія давно зайшла на територію Інтернету і нині опановує деякі його специфічні можливості: навряд чи колись телеіндустрія зможе поглинути Інтернет, однак вона значною мірою спрямовує нині те, як саме людина користується ним. Для нових поколінь телеіндустрія все ж поступається пріоритетом порівняно з привабливістю віртуального світу Інтернету, однак за рівнем про-

фесійності, досконалості і організованості впливу Інтернет ще тривалий час не зможе наздогнати телеіндустрію.

Сучасну добу характеризують подеколи епохою постмодерну, інколи постіндустріальним суспільством, а коли й інформаційним суспільством або ж добою диджиталізації, хоча йдеться про той самий проміжок часу – починаючи з другої половини ХХ ст. до нашого часу. Оскільки телевізійний серіал веде свій початок з появи комунікаційної ери прямої трансляції, тому він невіддільно пов'язаний із супутніми особливостями виробництва та відтворення матеріальних благ. Водночас, вважаємо недоцільним обмежуватися виробничим детермінізмом, бо він тільки створює можливості, так би мовити, технічні умови для реалізації тієї чи іншої варіації культури. Соціокультурне середовище виступає не просто доволі важливим фактором для існування, розвитку чи трансформації будь-якої інструментальної інновативної системи, а базовою умовою для самого її виникнення і існування. Тримаючи у фокусі телевізійний серіал як предмет дослідження, проаналізуємо критичні теорії щодо економічних основ телеіндустрії, її функціонування як медіа та особливості означування у соціокультурному просторі.

Практично одночасно з появою телебачення, як інструменту масової медіакомунікації, представники Франкфуртської школи Теодор Адорно та Макс Горкгаймер запропонували термін «культурна індустрія», який позначав серійні процеси та стандартизовані продукти, що виробляються на радіостанціях, кіностудіях та в редакціях популярних газет і журналів. Німецькі мислителі доводили абсолютну технологічну подібність та повну економічну залежність монополій культурної індустрії та промислового виробництва, а відтак – їх уніфікованість. Важливо зазначити, що їх праця створювалася у добу панування односторонньої (аналогової) телевізійної та радіо трансляції.

На момент написання «Діалектики Просвітництва» [10], телевізійних серіалів ще не було, а телебачення демонструвало тільки несміливі спроби «прагнути до синтезу радіо і фільму» [10, с. 154]. Щоправда, існували радіо серіали, так звані мильні опери, які критикувалися франкфуртцями у загальному негативному ключі у такий спосіб, що «... драматична інтрига «мильних опер» на радіо перетворюється у підсумку на морально повчальний приклад по-

долання технічний складнощів, що долаються однаковим чином» [10, с. 152]. Вони зазначали їх циклічність, «зашкарублу інваріантність», похідні характеристики сюжетного змісту [10, с. 152]. Автори «Діалектики Просвітництва» не вважали, що медіа виробництво враховує побажання публіки (рекурс до бажань публіки). Вони пояснювали такий підхід вимогами технологічного процесу та економічним відбором, натякаючи на «змову» вищого менеджменту монополій у сфері культури з метою не виробляти нічого з того, що не відповідає їх уявленням про споживача. Слід відзначити, що, на думку Т. Адорно та М. Горкгаймер, вся продукція культурної індустрії/машинерії була націлена на відтворення на екрані саме реального життя, що сприяло пригнічуванню фантазії і думки глядача.

Проблеми розвинутої індустріальної цивілізації як західного типу культури, так і тоталітарно-деспотичної радянської системи розглянув інший представник франкфуртської школи – Герберт Маркузе. Ідеться про його найбільш відому працю «Одновимірна людина. Дослідження ідеології розвинутого індустріального суспільства» [7]. У цій праці висвітлюється інструментальний характер мас-медіа, насамперед як засобів масової інформації, у формуванні стандартизованого «одномірного мислення і поведінки» [7, с. 16]. У цьому контексті телебачення постає дуже ефективним засобом реалізації тотального економіко-технологічного контролю та маніпуляції свідомістю індивідів з боку істеблішменту, як позначив Г. Маркузе, або незначної частини суспільства, що володіє виробничим апаратом. За радіо і телебаченням закріплюються дві ідеологічні функції: «пом'якшення від отупіння» після непотрібної роботи і вирівнювання класових відмінностей між босом та робітником, оскільки всі дивляться один і той самий телепродукт чи слухають радіотрансляцію [7, с. 10–11]. Уся інформаційна індустрія нав'язує певні моделі інтелектуальних, емоційних реакцій, які перетворюються на суспільний і приватний способи життя. При цьому висока культура і мистецтво відхиляються, за висловом Г. Маркузе, а медіа створюють мішанину з того ж таки мистецтва, політики, релігії та реклами, яку приводять «до спільного знаменника – товарної форми» [7, с. 74]. Виразну приземленість, що стирає відмінності між художньою та соціальною реальностями,

впроваджує медіа індустрія під тиском технологічного суспільства, тому мистецтва стають «гвинтиками культурної машини» [7, с. 83].

Аналіз ролі радіо та телебачення на радянському просторі у книжці Г. Маркузе відсутній, що не дивно. Проте, на власному досвіді, можемо твердити про абсолютну заідеологізованість та пропагандистський характер медіа продуктів у радянські часи. Це вписується у загальну ідею тотального координування та маніпуляцій індустріальної доби, за тим винятком, що ніякої «Держави Благополуччя» на цій території не існувало, а вся ідеологія трималася на тому, що державу оточують вороги.

Найкритичніші ідеї щодо суспільства розвинутої економіки викладені у творі Гі Дебора «Суспільство спектаклю» [4], де існуючий порядок речей і стосунків між людьми характеризується за допомогою концепту «спектаклю», який було створено під впливом марксистської критики хибної свідомості. Перш за все, поява «спектаклю» – це не просто рандомний епізод історії європейської цивілізації, ініційований неймовірним технічним удосконаленням медійних засобів. На думку автора цього концепту, він укорінюється у найдавнішій спеціалізації влади «говорити від імені інших» [4, с. 29]. «Спектакль» заміщає реальність у будь-якому ієрархічному суспільстві, тож не буде хибою вважати «спектакль» Дебора знаком (оскільки замітник) владного істеблішменту. В умовах держави розвинутої економіки суспільство спектаклю – це «необмежене правління ринкової економіки, що досягла статусу нікому не підзвітнього суверенітету, і системою нових технологій управління» [4, с. 120].

У Гі Дебора «спектакль» – це псевдосвіт, псевдочас, псевдожиття і, звісно, псевдорай. Дебор називає спектаклем хибну ідеологію, яка уніфікує життєвий світ через видовище, через акцентуацію одного з видів перцепції – бачення. У середовищі спектаклю справжнє життя і справжні зірки – це товари, які самі по собі теж не надто реалістичні, бо, на думку Г. Дебора, являють собою ілюзії, а знаменитості тільки репрезентують різноманітні товари споживання і не мають істинного життя. На верхівці цього «айсберга» стоять медіа – найбільш яскраве втілення ситуації «спектаклю», які забезпечують його функціонування та самовідтворення. Слід зазначити, що медіа, а також їх частина телебачення, не були виок-

ремлені Дебором в якийсь особливий блок міркувань, проте їх відсутність як окремого об'єкта критики вказує на їх тотальний характер у суспільстві спектаклю, основу його діяльності, хоча й не ставить знак рівності між ними. У своїх «Коментарях до «Суспільства спектаклю» французький теоретик підкреслив інструментальний характер мас-медіа, застерігши, що не варто плутати «спектакль» та засоби масової інформації, які начебто, як новий суспільний сервіс, професійно керують «комунікаційним достатком» та інколи породжують окремі, часткові спектаклі: «спектакль-політика, спектакль-юстиція, спектакль-медицина» [4, с. 122]. За таких умов, спектакль можна було б представити як побічний ефект мас-медіа, натомість реальний суспільний «спектакль» – це централізуюча, деспотична влада «власників світу» [4, с. 122]. Ідеї Гі Дебора значно вплинули на наступні покоління теоретиків культури та мас-медіа і важливі для розуміння витоків теоретичних розмислів багатьох постмодерністів, зокрема Жана Бодрійяра.

Як своєрідна екстраполяція творчого доробку марксистів франкфуртської школи і Гі Дебора була написана одна з праць постмодерніста Жана Бодрійяра, присвячена аналізу кінця зв'язного та осмисленого соціального простору [1]. Саме до такої розв'язки призвело функціонування «одновимірного» суспільства, «одновимірної» людини, суспільства спектаклю та культіндустрії разом із маніпулятивними медіа, коли формується особливий стан «маси», на противагу народу/спільноті. «У тіні мовчазної більшості» французький філософ також дав критичну характеристику населення сучасних країн, де будь-яка репрезентація, смисл, економіка, інформація та інше просто зникає, бо на його думку, маса володіє такою характеристикою, як імплузивність, та не може бути досягнута «будь-якою практикою і будь-якою теорією» [1, с. 7]. Зазначаючи, що маса жадає видовищ, Ж. Бодрійяр дуже скептично оцінює роль телебачення у намаганнях влади структурувати аморфну масу населення через певну циркуляцію інформації, з чим неможливо не погодитись. Усе навпаки – телебачення тільки погіршує ситуацію, бо автоматично примножує масу, яка категорично «нечутлива до змісту самої інформації» [1, с. 32].

Майже діаметральний переверот у сприйнятті суб'єкта/об'єкта комунікації відбувається за умови комунікації че-

рез екран машини, яка погіршує всю чуттєвість людини. Ж. Бодрійяр, здається, гіперболізує, коли стверджує, що «всі наші машини – це екрани, внутрішня активність людей стала інтерактивністю екранів» [2, с. 80]. Але як не погодитися, що така комунікація годиться для абсолютно абстрактної форми спілкування. Телематичний екран – один із видів у низці машинних екранів, який створює особливий просторовий вимір, відмінний від людського, де неможливо розрізнення між суб'єктом і об'єктом, між зовнішнім та внутрішнім. У своєму есеї «Ксерокс і безкінечність» Ж. Бодрійяр пропонує концепт Людини Телематичної, як символу функціональної зчепленості людського тіла та апаратної машини штучного розуму і стверджує, що віднині не існує «ні дії, ні події, які б не заломлювалися в технічному зображенні або на екрані, ні однієї дії, яка б не відчувала бажання бути сфотографованою, зафільмованою на плівку, записаною на магнітофон, яка б не прагнула злитися з цією пам'яттю і здобути всередині неї невичерпну здатність до відтворення» [2, с. 84]. Тож телебачення для Людини Телематичної, разом з іншими засобами апаратної комунікації, відіграє роль своєрідного протеза інтелектуально-вольової діяльності.

Щоправда, мас-медіа самі сприяли тому, що простір соціального перетворився на суцільну симуляцію, бо там, де повинні бути повідомлення, ідея, істина «панує медіум, ідол і симулякр» [1, с. 43]. Комунікація, телебачення як її частина, спричинили «нейтралізацію смислу», анулювавши зв'язок означника з означуваним, спустошивши культурні знаки. Політика – ігри та спектакль, економіка – потерпає від руйнівного впливу маси, кіномистецтво – все пішло у сферу уявного, бо справжній медіум – це маса, яка «медіум набагато більше потужний, ніж всі засоби масової інформації разом узяті» [1, с. 52].

Не маса, але й не організоване суспільство, де панує індивідуалізм та людина є творцем історії, а сучасний «неотрайбалізм» (поняття, запропоноване Мішелем Маффесолі) характеризує кінець часу раціональності, модерну, що може свідчити не лише про завершення однієї певної епохи, а й позначати початок нової. Саме масовізація сприяла актуалізації спонтанного «спільного буття», де випадковим чином формуються малі спільноти. Мішель Маффесолі досить оптимістично оцінює ситуацію, коли органічна, природна

душа людини, яка апіорі схильна до чуттєвості, тілесності, спільних переживань радості та болю, ніби звільняється від тиску «іудео-християнства» та буржуазності та, на його думку, «знов повертається до життя» [8, с. 29]. Характеристики нової форми солідарності, насправді, просто приховано використовують найдавніші форми усупільнення, які ґрунтуються на спільних емоційних переживаннях. М. Маффесолі пропонує не драматизувати сучасну соціальну ситуацію і через вивчення таких категорій, як невизначена громада, безликий натовп і трайбалізм спробувати углядіти зародки нового відродження цивілізації. Він стоїть на позиції, що хоч би як це виглядало фантастично, але «можливо, необхідно показати (як це зробили деякі письменники-романісти), що особистість більше не є основою субстанціалізму» [8, с. 44].

Отже, дивлячись «відкритими очима» на всі складнощі сучасності постмодерну, Мішель Маффесолі просто означає цей період історії як емпатичний, на відміну від абстрактно-раціонального, і закликає досліджувати наше співвідношення один з одним у методологічному полі проксеміки. Для його характеристики він використовує поняття «естетична парадигма» як дещо спільно пережите та відчуте, відсутність диференціації та розчинення у колективному суб'єкті або «неотрайбалізм» [8, с. 45]. До речі, низка телесеріалів, а саме: «Друзі» (Friends) каналу NBC, «Універ» каналу ТНТ та «Спільнота» (Community), що перші 5 сезонів також випускав канал NBC та фінальний 6-й сезон Yahoo!Screen яскраво демонструють, наскільки мистецтво може миттєво відображати реалії соціального життя, значно випереджаючи наукових теоретиків.

Основою новітньої соціальності є нестабільні, відкриті емоційні спільноти. М. Маффесолі вважає, що головна відмінність спільноти від суспільства полягає у тому, що спільнота не надто переймається своїм майбутнім, а здебільшого теперішнім, в якому концентрована вся її енергія. Цю енергію спільнота витрачає на самостворення та самовідтворення через такий тип взаємин, що «по своїй суті не має завершеної форми, тобто кінцевої мети; навпаки, він гарантовано повторюється», практично через обряд [8, с. 53]. Це настільки очевидно, що автору «Часу племен» доводиться говорити про релігійність, проте релігійність у контексті

неотрайбалізму набуває архаїчних ознак і мислиться як емоційне об'єднання, «чуттєва туманність», що повинна символізувати сучасну соціальність. Такого типу релігійність, як зауважує М. Маффесолі, «вільно співіснує з технологічними засобами та підкріплюється ними» [8, с. 127]. Відзначимо, що вже у цьому пункті постає питання: а чи не перемістився змістовний акцент з релігійності на технологічні засоби? Видається, що саме технологічні засоби стають центром, генератором соціальності штибу «чуттєвої туманності» та конструюють соціальні зв'язки і спільноти – новітні трайби (племена).

Проте телебачення, навіть у контексті «глобального села» (Маффесолі наводить приклад з опорою на концепт М. Маклюена), є тільки мобілізаційним чинником колективних емоцій для членів спільнот, хоча й у планетарному масштабі, підтримуючи різноманітні волонтерські рухи, громадські об'єднання тощо. Оскільки Мішель Маффесолі всіляко підкреслює важливість колективних, спільних емоцій, то трансляція та агрегація цих емоцій здійснюється завдяки мас-медіа, головним серед яких в його праці видається телебачення. Французький мислитель постулює, що «єдиною причиною існування неотрайбалізму є спільне переживання колективного теперішнього часу» [8, с. 122], що справді може забезпечити телевізійна трансляція, зокрема одночасний перегляд нових епізодів серіалу. Водночас, Мішель Маффесолі відзначає, що слід провести належне дослідження телекомунікаційних мереж, щоб підтвердити майбутні перспективи новітніх трайбів, що існують у мегаполісах на основі спільних почуттів, досвіду та переживань.

Отже, телебачення у ролі комунікаційного чинника, що діє не тільки, а на разі і не стільки у звичному форматі аналогового транслявання, а й через цифрові мережі, у праці М. Маффесолі постає поєднальним елементом розрізнених груп і створює згуртовану масу. Маса у М. Маффесолі або «неотрайб» має позитивні конотації, на відміну від маси Ж. Бодрійяра та деяких інших теоретиків. Інтернет мережа тільки посилює цю здатність усупільнення завдяки інтерактивності мереж, оскільки у такий спосіб можна створювати «комунікаційну матрицю, в якій групи з різними цілями з'являються, розвиваються і зникають» [8, с. 201]. Такий погляд відкриває новий простір для осмислення феномена телесеріалу у

контексті формування спільнот як з погляду проксемики, на чому наголошує М. Маффесолі, так і з позиції обрядовості.

Український дослідник М.Бойченко звертає увагу на владний характер дискурсивних практик, розвиваючи ідеї Мішеля Фуко: «Дискурсивні практики – специфічні самовідтворювані форми мовленнєвої комунікації... історія є послідовністю і часовою сумісністю дискурсивних формацій, а соціальний простір визначається сукупністю усіх наявних у даному суспільстві дискурсивних формацій. Ці формації знаходяться між собою у складних стосунках, які не можна охарактеризувати лише як диференціацію, ієрархію, вибірккову спорідненість, автономію чи взаємне проникнення – вочевидь, різною мірою наявні водночас усі ці види стосунків між дискурсивними формаціями. Тією мірою, якою дискурсивні практики регулюють поведінку людей, можна говорити про їхню владу» [3, с. 24]. Дослідник говорить також про певні обмеження влади дискурсивних практик: технічні, смислові, соціальні та антропологічні. Так, владу дискурсивних практик обмежує необхідність використання другої знакової системи, тих смислів, які вона може формувати, визначених соціальних носіїв і коридор сприйняття реальності, доступний людині [3, с. 24–25]. Однак, якщо звернемося до телебачення, здається, що воно прагне оминати ці обмеження: дискурс доповнюється емоціями, зоровими образами, які мають символічну невичерпність, його цільова аудиторія, хоча й обмежена, однак тяжіє до постійного розширення. І навіть антропологічні рамки телебачення прагне якщо не подолати, то суттєво розсунути завдяки створенню віртуального простору, в якому легко долаються географічні та часові кордони, а людські можливості виявляються набагато більш пластичними, ніж це доступно пересічній людині. Телебачення творить новий магічний світ, а тому приваблює і зваблює глядача поцейбічним раєм, доступним і зрозумілим.

Таким чином, аналіз телеіндустрії загострює розуміння того, що феномен телебачення не можна розглядати як маніпулятивну практику, в якій майстри режисури, сценаристи, продюсери та інші творці телепродукту є ляльководами слухняної маси. Усі учасники функціонування телеіндустрії є учасниками складного комунікативного процесу, в якому суб'єктом постає сама телеіндустрія як дискурс. Унаочнюють і значною мірою моделюють цей дискурс

телесеріали: вони переконливо засвідчують, як «закони жанру» диктують поведінку акторів, і не лише на екрані, але усіх соціальних акторів, задіяних у виробництво і споживання телесеріалів. Телебачення створює нову спільну атмосферу, яка насичена емоціями – саме через емоції транслюються основні смисли і цінності, завдяки емоціям дискурс телебачення стає домінуючим і витісняє інші дискурси.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. *В тени молчаливого большинства, или конец социального* / пер. с франц. Н. В. Суслова. Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 2000. 96 с.
2. Бодрийяр Ж. *Прозрачность зла* / пер. с франц. Л. Любарской и Е. Марковской. М. : Добросвет, 2009. 387 с.
3. Бойченко М. Влада дискурсивних практик. *Дискурс в умовах мінливості соціокультурного простору*: матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю до 95-річчя Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького (20–21 квітня 2018 р.) / заг. ред. Р. Олексенка. Мелітополь : Видавництво МДПУ імені Богдана Хмельницького, 2018. С. 24–25.
4. Дебор Г. *Общество спектакля* / пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович. М. : Логос, 1999. 224 с.
5. Дзюба Д. Міфотворчість постмодерністського телепростору України. *Українське мистецтвознавство: матеріали, дослідження, рецензії*: зб. наук. пр. 2009. Вип. 9. С. 259–263.
6. Маклюэн М. *Понимание Медиа: Внешние расширения человека* / пер. с англ. В. Г. Николаева. М. : Жуковский: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. 464 с.
7. Маркузе Г. *Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества* / пер. с нем. М. : Refl-book, 1994. 342 с.
8. Маффесолі М. *Час племен. Занепад індивідуалізму у постмодерному суспільстві* / пер. з фр. В. Плющ. К. : ВД «Києво-Могилянська академія», 2018. 264 с.
9. Хворостина О. В. Трансмедійність контенту. *Кросмедіа : контент, технології, перспективи* : колективна монографія / заг. ред. В. Е. Шевченко. Київ, 2017. С. 130–138.
10. Хоркхаймер М., Адорно Т. *Диалектика просвещения: Философские фрагменты* / пер. с нем.. М.–СПб. : Медиум. Ювента, 1997. 311 с.

11. Collins J. Transmediaphilia, World Building, and Pleasures of the Personal Digital Archive. *World Building. Transmedia, Fans, Industries* / ed. by M. Boni. Amsterdam, 2017. P. 362–376.

12. Taylor P., Harris J. *Critical Theories of Mass Media : Then and Now*. Buckingham : Open University Press, 2008. 233 p.

REFERENCES

Baudrillard, J. (2000). *In the shadow of the silent majority, or the end of the social*. Ekaterynburg: Y`zd-vo Ural`skogo unyversyteta. 96 p. [In Russian].

Baudrillard, J. (2009). *The transparency of evil*. Moscow : Dobrosvet. 387 p. [In Russian].

Bojchenko, M. (2018). The power of discursive practices. *Discourse in the context of changing socio-cultural space*: materials of the All-Ukrainian Scientific-Practical Conference with International Participation to the 95th Anniversary of Bogdan Khmelnytskyi Melitopol State Pedagogical University (April 20-21). R. Oleksenko (Ed.). Melitopol: Vzdavnyctvo MDPU imeni Bogdana Xmelnyczkogo. 24-25. [In Ukrainian].

Debor, G. (1999). *The society of the Spectacle*. Moscow : Logos. 224 p. [In Russian].

Dzyuba, D. (2009). Mythmaking of postmodern television space of Ukraine. *Ukrainian Art Studies: Materials, Research, Reviews: Collected Science Papers*. Kyiv. Vol. 9. 259-263. [In Ukrainian].

McLuhan, M. (2003) *Understanding Media: The Extensions of Man*. Moscow : Zhukovskiy; Kanon-press-Cz, Kuchkovo pole. 464 p. [In Russian].

Marcuse, G. (1994). *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Moscow : Refl-book. 342 p. [In Russian].

Maffesoli, M. (2018). *Tribal time. The decline of individualism in a postmodern society*. Kiev : VD “Kyievo-Mogylyans`ka akademiya”. 264 p. [In Ukrainian].

Xvorosty`na, O. V. (2017). Transmedia content. *Crossmedia: Content, Technology, Perspectives: A Collective Monograph*. V. E. Shevchenko (Ed.). Kyiv. 130-138. [In Ukrainian].

Horkheimer, M., Adorno, T. (1997) *Dialectics of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Moscow – St. Petersburg : Medy`um. Yuventa. 311 p. [In Russian].

Collins, J. (2017). Transmediaphilia, World Building, and Pleasures of the Personal Digital Archive. *World Building. Transmedia, Fans, Industries*. M. Boni (Ed.). Amsterdam. 362–376.

Taylor, P., Harris, J. (2008). *Critical Theories of Mass Media : Then and Now*. Buckingham : Open University Press, 2008. 262 p.+ xiii.

Sergey Gulevsky

Post-Graduate Student of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named by J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University; Kharkiv, Ukraine; e-mail: sgulevskyy@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9819-7432>

Philosophical analysis of the television industry: from the discourse of dominant structures to the dominance of discourse

Abstracts

The article deals with the view of the television industry from a philosophical perspective. In particular, the analysis of critical theories concerning the economic foundations of the television industry, its functioning as a media, and peculiarities of definition in the socio-cultural space are carried out. There are considered the concepts of mass culture of Max Horkheimer and Theodore Adorno, the study of the instrumental character of the mass media by Herbert Marcuse, the concepts of the society of the play of Guy Deborah, the telematic screen of Jean Baudrillard, the neo-tribalism of Michel Muffesoli. The television industry appears as one of the most characteristic manifestations of mass culture and, on the other hand, as a central element of the modern cultural industry. The socio-cultural environment is not just a very important factor for the existence, development or transformation of any instrumental innovative system, but a basic condition for its emergence and existence. The entire information industry imposes certain patterns of intellectual, emotional responses that are transformed into public and private lifestyles. The media is the most vivid embodiment of the situation of "spectacle", which ensure its functioning and reproduction. There are considered television series as one of the most influential elements of the television industry, which has a significant impact on the formation of values and worldview of modern human. At one time, television quickly became socially dominant and partially supplanted other types of influence of mass culture on humans. Television is increasingly adapting to

the latest mass media, in particular invading the realm of the Internet. The television industry forms not just tastes, but a dominant in society discourse through which imperceptibly and powerfully forms the life principles and strategy of behavior for the consumers of the television "product". All participants in the functioning of the television industry are participants in a complex communication process in which the television industry as a discourse becomes the real subject. Television series illustrated and largely modeled this discourse: they show convincingly how the "laws of genre" dictate the behavior of actors, and not only on screen, but of all social actors involved in the production and consumption of television series. Television creates a new shared atmosphere that is saturated with emotions – the basic meanings and values are transmitted through emotions, thanks to emotions the discourse of television becomes dominant and displaces other discourses.

Keywords: mass culture, television industry, social communication, discourse, dominance, television series.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

УДК 111.32(477):572

DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.06

С. В. Вільчинська,

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії

Центр гуманітарної освіти НАН України,

м. Київ, Україна

e-mail: svetavv@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7133-752X>

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ: РИЗИКИ ІНТЕГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

У статті визначено особливості наукового методологічного підходу до розв'язання антропологічних проблем; показано, що проєкт комплементарного пізнання має визначальне значення для новітніх методологій людинознавства. Для української філософської антропології це означає реінтеграцію в смислового полі уявлень про цілісність людського буття. Розглянуто ризики методологічної гібридизації. Йдеться про надмірний інтегралізм, аматорство тощо. Виявлено межі інтеграції природознавчої та гуманітарної методологій. У контексті ідей «фундаментальної онтології» обґрунтовано, що методологічна сфера науки зараз неможлива поза концепцією смислоутворення. Проаналізовано, через які причини жодна з наук нездатна обійти присутність людського буття та охопити своїм уявленням повноту його єства. Проаналізовано хибні наслідки розширеного витлумачення понять філософської антропології. Доведено, що вичерпність знань можлива лише в межах способу, який має дискурсивно-прагматичний характер. У цій статті викладені позиції М. Гайдеггера, М. Бубера, М. Фуко та використано їх для визначення поняття гібридизації тощо. Це розкриває науково-дискурсивну конотацію концепції.

Ключові слова: *філософська антропологія, наука, методологія, інтеграція, комплексний підхід.*

Сучасна наука стурбована не лише через брак теорій, спроможних дати ґрунтовну відповідь на виклики цивілізації, а й з огляду на ризики методологічної гібридизації. Дискусії на теренах вітчизняної філософської науки є тому підтвердженням [6] і своєрідним заклик до невідкладних змін згідно з настановою на практичність філософських досліджень та інтеграцію різногалузевих знань.

Предметом дослідження у цій статті є осмислення такої важливої філософської проблеми, як феномен методологічної гібридизації, зокрема складних і неоднозначних процесів трансформації філософсько-антропологічної методології.

Методологічна проблематика у вітчизняній науці давно привертала увагу учених. Упродовж кількох останніх десятиліть присвятили свої праці дослідженню різноманітних питань наукової методології М. В. Попович, С. Б. Кримський, М. М. Кисельов, В. А. Рижко, А. Є. Конверський, Ю. А. Іщенко, І. В. Чорноморденко та ін. У річищі філософської антропології формування традиції методологічного осмислення проблем пов'язане передусім з дослідженнями представників структурної антропології, екзистенціалізму, персоналізму. Для осмислення особливостей антропологічного пізнання має вагу й доробок мислителів Франкфуртської школи, постструктуралізму, метаантропології тощо.

З погляду на сьогодення інтерес до всеосяжних знань значно зріс. Але виявлена тенденція відповідає не звичайному відкриттю об'єкта як доступного спостереженню й описові суцього як структурованої системи співіснуючих одне з одним елементів; вона передбачає вивчення його в якості динамічної системи, що визначена через «тимчасовий простір», «простягнуту присутність». Це вимагає складних операцій, до котрих належать і уявлення про можливість визначити об'єкт з підстав його внутрішньої невидимої структури, – із того, що складові структури «передають одне одному» та яким чином «входять-у-перебування-на зустріч-з-нами» [8, с. 89–91]. І таке істотно трансформує епістемне поле філософ-

ських знань. Тут система та метод є способом визначення тотожного крізь загальну мережу розрізень, що оформлюється на підставах великих комплементарних єдностей, які мають свої внутрішні залежності [7, с. 225–226]. Завдяки «грі розрізень» фіксується скомплікована конфігурація дискурсів; водночас вона конституює парадигмальне упорядкування, залежність від великих наративів, раз-по-разу виявляючи незмінність намагання співвідпорядковувати осібне у цілому.

Отже, сучасна філософія вже не може не зважати на методи і здобутки гуманітаристики та природознавства. Зорієнтованість на комплексно-інтегративний підхід лишається не менш запитуваною, ніж будь-коли, а метафізичне поняття цілісності – засновним; принцип доповняльності – гарантом плідності практичних дій, правильності людських вчинків.

Проте філософи України лаконічно, впевнено висловитися стосовно ефективності комплексно-інтегративного підходу неспроможні. Нині так само, як і за часів І. Канта, філософські теоретичні побудови є далекі від своїх же практичних перспектив. Візьмемо за приклад філософську антропологію з її досвідом інтеграції методологій. Більшість учених ставляться до метафізики як до вигадливої інтуїції, з підозрілістю, адже метафізика, аби зрозуміти суще як цілість, запитує стосовно того, що над сущим. Проте важко заперечувати факт «метафізичності» антропологічного питання, оскільки трансценденція й екзистенція характеризують його зміст. Сьогодні не можна не погодитися з такою позицією, вона достатньо обґрунтована. Водночас загальним місцем є й розуміння того, що хоч би яку свою найзагальнішу теорію намагалися створити філософи-антропологи, вона буде лише встановлена реальність, котру вони взяли за предмет свого дослідження; у цьому предметному встановлюванні реальність є тільки фактом обробки даних про людину і ніколи не охоплюватиме сутнісну повноту людської природи. Теорія обмежена предметним протистоянням, передусім через суб'єкт-об'єктне відношення, з якого тільки й «зростає» будь-яке наукове уявлення. Звідси – критика засад класичної раціональності та домагання змін, щоб філософська антропологія стала практичною за суттю.

Однак, якщо взяти до уваги міркування Гайдегера, тоді суперечливість названого тлумачення здаватиметься безпідставною. Звісно, думка, котра дбає про істину буття, не може бути задоволеною метафізикою, але вона також не мислить і проти метафізики («коріння дерева філософії»); допоки людина залишається *animal rationale*, вона є *animal metaphysicum* [9, с. 28], тобто відкрита для не-сущого (екзистує). А відтак учений, відштовхуючись від метафізики, зважаючи на її засади, тільки й здатен досліджувати суще та обстоювати своє сутнісне завдання, яке полягає не лише у збиранні фактів чи упорядкуванні знань, а й насамперед в умінні розмикати весь простір істини природи і соціуму, щоб знов-таки відкривати ще невідоме та наново обґрунтувати істину. Лише завдячуючи людській здатності до запитування і обґрунтування, людині доступна доля дослідника. Отож, розмисел Гайдегера – це певна настанова на практичність філософських досліджень, якщо практичність тлумачити як прерогативу теоретичного філософського розуму. З огляду на це, варто визнати дієвість комплексно-інтегративного підходу у філософській антропології. І не лише тому, що суттєво різширюється (дисциплінарно й тематично) її предметна царина, а й через те, що змінюється власне характер підбору матеріалу та вибору тем тощо.

Антрополог прагне пояснити, що є людський рід, чому існують різні народи, що таке людська душа тощо. Перелік проблем можна подовжувати до нескінченності, оскільки предмет антропології як науки являє собою поділений найрізноманітнішим чином на підрозділи всього людського ділянки пізнання, тобто його уявляємо як множину дійсного. Результат тієї чи іншої дії у вигляді спостережуваних наслідків встановлених причин визначає зміст дійсного. Дійсність розглядається у світлі причинового зв'язку, як максимально точно обрахований факт, здатний протистояти будь-якій порожній видимості чи опінії. Дійсність встановлюється завдяки спеціальним обчислювальним методам згідно з ознаками людськості. «Теорія встановлює всякий раз певну форму дійсного як свою предметну царину. Роздрібнений характер предметного протистояння від самого початку визначає собою можливість тієї чи іншої постановки питання. Кожне явище... опрацьовується доти, поки не починає вписуватися в певну предметну структуру теорії.

Структура при цьому часом сама видозмінюється. Предметне протиставлення як таке залишається... у своїх загальних рисах незмінним. Заздалегідь визначені підстави... способу дії є... суть того, що називаємо «метою». Якщо щось і визначено в собі через мету, так це чиста теорія. Вона спрямована на предметне протистояння дійсного. Відмовившись від цього, наука змінила б власну сутність» [9, с. 245]. Саме тому основна прикметність уявлення, через яке сучасна наука здатна відповідати дійсності, – це «наполегливе встановлювання, що фіксує дійсність в її просліджуваній предметній протиставленності»; «науковому простежувально-встановлювальному розглядові» [9, с. 245] на цьому шляху доступні всі предметні галузі (кожна по-своєму).

Як наука, філософська антропологія спеціалізована: в предметному полі виокремлює ділянки пізнання, виокремлене подає в якості цілого (окремої галузі), всякий раз детально поглиблюючись у предмети, що вивчаються в процесі дослідження. Проте спеціалізація не призводить до руйнації міждисциплінарних наукових взаємодій, навпаки, створює їх на межі наук. Суміжна галузь дослідження має власну динаміку, порушує комплекси проблем і розв'язує їх синтетичними методами. Однак розвиток антропологічних знань шляхами холізму ще не можна вважати довершеним. Найерудованіший, найкмітливіший науковий аналіз людини в її природній, соціальній, будь-якій іншій даності різноманіття, встановлюючи (і щоразу уточнюючи для себе) спеціальні принципи і методи, – спотворює осмислення людини та її становища у світі через об'єктивацію, розлюднення, емерджентність, збереження міждисциплінарних меж тощо. «Потрібні незалежні одна від одної теорії в тих існуючих відокремлено дисциплінах, що обмежені в кількості переходів через свої дисциплінарні межі. Так, поділ науки на наукові дисципліни порушує проблеми, які не можна вирішити в рамках окремої дисципліни. Втім, ця обставина не означає, що необхідна субстантивна інтеграція теорій. У багатьох випадках достатньо якихось певних видів периферійної інтеграції» [4, с. 234]. Це деяким науковцям давало підстави стверджувати, що спроби створити одну інтеграційну теорію – загальна антропологія, – яка б охоплювала вивчення людини в системній цілісності, є помилковим проектом.

Хоч він і виявляється суперечливим, для знання цілісної людини безперечно необхідні знання окремішності й, щоб узгодити спеціалізовані знання, треба виробити шкалу універсальних оцінок, – проте залишається цікавим через те, що утворює нелінійність мислення. Модерний дискурс унеможлиблював будь-яку інтеграцію з тим, що є змістовно чуже «інше». Проте об'єднані в ціле будь-які дискурси інтегровані в ідентичність того самого й водночас відмінні від нього «інші». Скажімо, мистецтво вважалося щодо філософської істини чимось зовсім «інакшим». Але Адорно до такого утвердження поставився скептично. Беручи за засновок методології принцип взаємодоповняльності, він проаналізував мистецтво і філософію як форми, які здатні пропонувати істину, хоч й часткову, й підлягають взаємодоповненню через їхню взаємодію [1, с. 363]. Це дає змогу знищити ілюзорну видимість цілісності (надмірний інтегратизм), водночас і не стати «вільною грою означування», радше «захистом раціонального мислення від ірраціоналізму шляхом знаходження слідів визвольного розуму в інструментальному» [3, с. 15]. Адорно розумів, що «лише в якомусь ще не реалізованому і не спрощеному їхньому діалектичному синтезі може прийти свобода» [3, с. 15].

Таку само позицію посідає і Н. Хамітов [10], коли розмірковує про унікальний предмет метаантропології та особливу метамову, де органічно сплетені понятійно-категоріальні й образно-метафоричні форми. Щоб досягнути людське буття як трансцендування потрібне «підключення мислення художнього»; йдеться «не лише про образні ілюстрації та додатки в теоретичних філософсько-антропологічних текстах, а про есеїстичні та художні вияви філософії людини - *філософське мистецтво*» [10, с. 19], – відзначає дослідник. Проте він визнає, що філософська антропологія в якості метатеорії соціогуманітаристики переважно є тільки теоретичним проектом. Її інтеграція результатів цих наук для відкриття нових методологічних і світоглядних рішень стає її головним завданням.

Сучасна антропологія розширилась дисциплінарно (і предметно) настільки, що тепер у тому вбачають ризик «самогубства» філософської антропології. М. Бойченко обурюється: учені здійснюють «не завжди потрібні об'єднання, розширення або

заміщення традиційних філософських дисциплін за рахунок створення нефілософських за методологією і постановкою питань теорій середнього рівня – від різних версій прикладної епістемології та межових концепцій до новітніх псевдофілософських напрямків, у яких слово «філософія» вживано безпідставно» [6, с. 10]. А. Лой застерігає від аматорства в процесі інтеграції різногалузевих знань і методик. Не може бути «чимось аморфним та еклектичним» матеріал вивчення. Про ризики методологічної гібридизації свого часу наголошував і Гайдегер.

За Гайдегером, вивчення людини буде механічним і видимістю осмислення, доки не обміркувати питання про «місцезнаходження суті людини». Але і тепер воно залишається без остаточної відповіді через певні утруднення, котрі ретельно проаналізовано у «фундаментальній онтології». Йдеться, зокрема, про сутнісну ділянку з'єднання буття і сущого, яку, щоб «схопити», треба мати інструментарій, віднайти певне слово (філософ навмисно унікав термінології, що вироблена в метафізиці, як-то «поняття», «термін»). Беручи до уваги, що буття ніколи не буває без і поза сущим, а суще ніколи не існує без буття, він пропонує слово «Присутність» (Dasein) для визначення «місцини істини буття», оскільки необхідне розуміння відношення буття стосовно єства людини і сутнісного відношення людини до відкритості «Ось» буття, адже людська істота належить самому буттю.

Проте людинознавство завжди цікавило людське як суще. Інакше, на думку Гайдегера, і бути не могло, тому що буття не включене до причинового взаємозв'язку, через те, що засобу, яким буття посиляє нас, не передує жодна причина. У предметі антропологічного пізнання заздалегідь присутнє людське буття. Буття, до якого екзистує людина як така, є те *не-обхідне*, котре жодна з наук (психіатрія, психологія, етнологія тощо) нездатна, так би мовити, обійти. «Природа, історична подія, мова залишаються для згаданих наук тим необхідним, яке завжди заздалегідь вже живе всередині опрідметнення і від якого вони так чи інакше є залежні, ніколи, однак, нездатні охопити своїм уявленням повноту його єства» [9, с. 249]. Такого гатунку неспроможність пояснюється тим, що буття виявляє свою потаємність раптово і для розгляду немає достатніх засобів. Розробляючи новий інструментарій антрополо-

гічного пізнання, вчені повністю відмовитися від існуючого поняттєвого апарату не можуть. Не вдається це зробити і Гайдегеру. Так, Dasein – це поняття, яке широко використовували в метафізиці для позначення екзистенції. Саме тому він раз-по-разу його уточнює, щоб максимально точно подати зміст істини людського буття.

У такому контексті слухним є розширене витлумачення поняття «дискурсу», а саме: йдеться про таку комунікацію, де передбачено не лише аргументацію, а й рефлексію стосовно способу «досягнення консенсусу щодо істинності твердження та правильності норм соціальної взаємодії» [6, с. 18]. Тут осередням порозуміння стає «регулятивна ідея трансцендентальної комунікації» (А. Єрмоленко), яка оберігає від формальної, абстрактної чи вигаданої взаємодоповнювальності дискурсів, також і від редукції якогось з них до будь-якого іншого. Вимога ставитися до будь-якого дискурсу як до рівноправного партнера, однаковою мірою важливого й вагомого, є на сьогодні, можна сказати, методологічною формулою дослідницької стратегії.

Із метою створення високопродуктивних гетерозисних форм новітня наука взяла курс на гібридизацію знань, ідей, методологій. І це не може не викликати занепокоєння. Адже знаннява й методологічна гібридність перебуває у згоді з буденним розсудком людини, навіть його заохочує, через те, що впевнені в різноманітті істин досвіду, наукових досліджень, віри, художніх уявлень тощо, ми чинимо спротив всякому сумніву. Тож, попри все позитивне, що є в комплементарному досвіді, він може бути виявом аматорства, тоді для вивчення замість всеосяжного матеріалу отримуємо щось аморфно-еклектичне. Якщо погодитися з думкою про те, що вичерпність знання можлива лише в межах способу, який має дискурсивно-прагматичний характер, оскільки тільки тоді «істинність» і «правдивість» в'яжеться з «правильністю» й «зрозумілістю», то стає зрозумілим, що від хиби комплексно-інтегративного дискурсу може забезпечити здатність упорядковувати тематику дослідження за певним стрижневим концептуальним каркасом, який поволі обростатиме комплексом різних знань. Зрозуміло, це не може нехтувати і філософсько-антропологічне пізнання.

Філософська антропологія має пізнавати різні рівні людського життя. Щоб досягнути людини в її цілісності потрібний систематичний аналіз усіх розрізень в їхній «внутрішній динаміці й динамічному взаємозв'язку та завдяки постійному прагненню відкривати єдність у різноманітному» [2, с. 162]. Та з тієї самої причини філософська антропологія й не може досягнути людини в її «абсолютності», стверджував Бубер. Антропогносис має своє герменевтичне коло. Проте «утаєння таємного сущого як цілого панує у виявленні будь-якого сущого, котре (виявлення) як забуття утаєння перетворюється на блукання» [8, с. 24]. Людина – це істота, яка завжди «блукає», тому що вона, згідно з Гайдегером, «екзистентно ін-зистентна». Блукання витлумачено як місце й причина заблудження (не якась окрема помилка, але стосується цілої парадигми; розгортається через звичайний прорахунок, недогляд аж до сповзання в прірву великих промахів у важливих рішеннях). Неправильність і помилковість судження про людину – це лише один з моментів процесу блукання. Не-істина, що захоплює нас на шляхах блукання, водночас здатна створити можливість для того, щоб бути відкритим для пошуку істини, не піддаватися оманам, не досягаючи таїни людини, пізнати омани. Отже, питання про людину як цілісність у «фундаментальній онтології» мислиться як таке, що «припускає чимало блукань» і, через різноманітність дискурсів, не має остаточного розв'язання.

Гуманітарні науки здійснили чимало фундаментальних відкриттів, застосовуючи найрізноманітніші методи (рентгеноструктурний аналіз, крісталографія, метод магнітно-ядерного резонансу, математичний аналіз тощо). Людинознавство сьогодні – це сіткоподібне розгалуження знань, складених з «тимчасових істин», які здатні до доведення лише в межах певної системи. Філософська антропологія відмовилася від метафізичного витлумачення істини як відповідності думки і речі (тож відмовилася думати про сутність), натомість схиляється до розуміння істини як узгодження того, що мислимо у висловленні, з річчю (різноманіття методологій, понять й «тимчасових істин»). Істина як свобода сповзає раз-по-разу у суб'єктивність. А звідси й скептична оцінка результатів антропологічного пізнання: характеризують поняття «людина» як «порожнє», шукають йому заміну; антропологічне знання вважа-

ють недовершеним, а спробу створити загальну антропологію – марною. Ризики методологічної гібридизації – один з аргументів проти надмірної інтеграції природознавчих і соціогуманітарних наук. Зрештою, будь-яка наука про людину так чи інакше повертається спиною до «живої людини», бо зміст «спотворюється» через об'єктивацію й розлюднення (рос. «расчеловеченность»), кожна встановлює для себе спеціальні принципи й методи тощо. Водночас «означає і те, що сама людина є завжди чимось більшим, аніж те, що вона розуміє» [5, с. 25].

Отже, доходимо висновків. 1. Попри скепсис і критику засад класичної раціональності комплексно-інтегративний підхід залишається не менш запитуваним, ніж будь-коли, поняття цілісності – засновним, а принцип доповняльності – здатним гарантувати плідність практичних дій. І справді, людина є *animal metaphysicum*. 2. Водночас, філософська антропологія в якості науки спеціалізована; через те, що суміжна галузь дослідження має власну динаміку, науковий аналіз людини, встановлюючи і уточнюючи спеціальні принципи і методи вивчення людського, все одно спотворює розуміння людини та її становища у світі. На заваді об'єктивація, розлюднення, емерджентність, збереження міждисциплінарних меж тощо. Звідси негачія науковців щодо головного завдання філософської антропології – спроби створити єдину інтеграційну теорію. 3. Однак об'єднані в ціле будь-які дискурси тощо інтегровані в ідентичність того самого й, водночас, відмінні від нього «інші». Методології, орієнтовані на взаємодоповняльність різних прийомів пізнання, здатні пропонувати істину, хоч і часткову. Через їхню взаємодію можна долати надмірний інтегратизм, який є чи не головним ризиком процесів методологічної гібридизації. Так оформлюється розуміння, що в певному «не спрощеному їхньому діалектичному синтезі може прийти свобода», за висловом Адорно. 4. Але антропологія розширилась (дисциплінарно і предметно) такою мірою, що в тому вбачають ризик «самогубства»: появу нефілософських (чи псевдофілософських) теорій. Аматорство – головна небезпека процесу інтеграції різногалузевих методик. Тому що здатне перетворити предмет пошуку на еkleктичний матеріал. Поки не обміркувати питання про буття людини, вивчення її буде лише видимістю

осмислення і формальним, механічним (про йдеться в творах Гайдегера). Певною перепоною на цьому шляху є відсутність інструментарія, завдяки якому можна досягнути сутнісну ділянку з'єднання буття і сущого людини. Натомість науку цікавило людське як суще. Проте в предметі антропологічного пізнання заздалегідь присутнє людське буття. Жодна з наук нездатна його обійти, охопити своїм уявленням повноту його єства. 5. Розробляючи новий інструментарій антропологічного пізнання, вчені повністю відмовитися від існуючого поняттєвого апарату не можуть, пропонуючи розширене тлумачення понять. На такому ґрунті може зростати релятивізм (хибний для істинності антропологічного утвердження), який перебуває у згоді з буденним розсудком людини через те, що впевнені в різноманітті істин досвіду, наукових досліджень тощо й чинимо спротив сумніву. Вичерпність знань можлива лише в межах способу, який має дискурсивно-прагматичний характер, тож і певний стрижневий концептуальний «каркас». 6. Антропогносис має своє герменевтичне коло. Людина – це істота, яка завжди «блукає». Це причина невідповідності й помилковості судження про людину, водночас блукання здатне створити можливість для того, щоб стати відкритим для пошуку істини і розпізнавати не-істину. Антропологічне питання не має остаточного розв'язання. Філософська антропологія – це мережа розгалужених знань з «тимчасових істин», які придатні до доведення лише в межах певної системи, а істина – свобода узгодження того, що мислимо у висловлюванні.

ЛІТЕРАТУРА

1. Adorno Theodor. Negative Dialectics / trans. E. B. Ashton. New York : Herder and Herder, 1973. 372 p.
2. Бубер М. Два образа веры / пер. с нем.; ред. П. С. Гуревич, С. Я. Левит С. В. Лёзов. М. : Республика, 1993. 464 с.
3. Енциклопедія постмодернізму / ред. Ч. Вінквіст, В. Тейлор; пер. з англ. В. Шовкун; наук. ред. пер. О. Шевченко. К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 503 с.
4. Іщенко Ю. А. Біогносис: подвійний топос життя. К. : ЦГО НАН України, Житомир : В-во «Волинь», 2010. 300 с.

5. Кісь Р. Сенс сенсотворення. Впровадження до нової філософії смислу. Львів : «Афіша», 2013. 389 с.
6. Практична філософія: реальність і можливість / А. Лой (модератор), С. Бистрицький, М. Бойченко, А. Єрмоленко). *Філософська думка*. 2017. № 3. С. 6–23.
7. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М. : Прогресс, 1977. 326 с.
8. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / пер. с нем.; ред. А. Л. Доброхотов. М. : Высшая школа, 1991. 192 с.
9. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. М. : Республика, 1993. 447 с.
10. Хамітов Н. В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 2-е видання, виправлене і доповненею К. : КНТ, 2018. 394 с.

REFERENCES

- Adorno, Theodor. (1973). *Negative Dialectics*. Ashton, E. B. (Trans.). New York: Herder and Herder. 372 p.
- Buber, M. (1993). *Two images of faith*. Gurevich, P. S., Levit, S. Ya. & Leshova, S. V. (Ed.). Moscow: Republic. 464 p. [In Russian].
- Encyclopedia of Postmodernism*. (2003). Winqvist, Ch. & Taylor, V. (Ed.). Shovkun, V. (Trans.). Kyiv: The publication of Solomia Pavlychko «Fundamentals». 503 p. [In Ukrainian].
- Ishchenko, Yu. A. (2010). *Biognosis: the double topos of life*. Kyiv: CSO of NAS of Ukraine; Zhytomyr: Volyn newspaper. 300 p. [In Ukrainian].
- Kis, R. (2013). *The meaning of creation of sense. Introduction to a new philosophy of meaning*. - Lviv: Billboard. 389 p. [In Ukrainian].
- Practical Philosophy: Reality and Opportunity* (2017). Loy, A. (Moderator), Bystritsky, E., Boychenko, M., Ermolenko, A. *Filosofs'ka dumka (Philosophical Thought)*, No. 3, 6-23. [In Ukrainian].
- Foucault, M. (1977). *Words and things. Archeology of the humanities*. Moscow: Progress. 326 p. [In Russian].
- Heidegger, M. (1991). *Conversation on a Country Road: Compilation*. Dobrokhotova, A. L. (Ed.) Moscow: Higher. school. 192 p. [In Russian].

Heidegger, M. (1993). *Time and Being: Articles and Speeches*. Moscow: Republic. 447 p. [In Russian].

Hamitov, N. V. (2018). *Philosophical Anthropology: Current Issues. From theoretical to practical rotation*. Kyiv: CST. 394 p. [In Ukrainian].

Svitlana Vilchynska

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor of the Philosophy Department, Center for Humanitarian Education of NAS of Ukraine, Kyiv, Ukraine; e-mail: svetavv@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7133-752X>

Philosophical anthropology: risks of integration processes

Abstracts

Problems of the scientific research methodology have long attracted the attention of Ukrainian philosophers. Over the past decades the representatives of the Kyiv philosophical school have devoted quite a lot of time researching the various issues of the scientific methodology. But none of the famous Ukrainian researchers of the last century drew attention to the fact that there is also the methodological hybridization. The article is dedicated to analysis of features of science of new type. Author of the article examines the impact of philosophical anthropology to its development. The anthropological problems in the aspect of its subjective component structure have been considered. Shows that for the Ukrainian subjects of philosophical anthropology characteristic. The article dwells upon the main reasons of methodological hybridization. The article is analysed the concept of integrity in the context of the philosophical and anthropological experience of integration of multitude of knowledge on the material of Ukrainian discourse. Shows that for the Ukrainian discourse of post-modernist interpretation characteristic. The conclusion is made that complementary model of perception of the world has played a decisive role in the study and the accumulation of knowledge about the complex approach and the integration processes in the methodology of science of new type. The author of the article investigates it as meaning a modus of any form of human activity, as equally important prerequisites of their interaction. The tradition of Ukrainian philosophical thought is the reintegration into the semantic space of ideas about the integrity of the human being. The reasons of this conclusion have been revealed. This justifies a formation anthropological paradigm of Ukraini-

ans philosophy as a multiple process deployed in a context of updating of a methodological potential of theoretical reflection concerning events of the complex and contradictory social world. The position of M. Heidegger, M. Buber, M. Foucault have been studied in this article. This was used to define the concept of hybridization, etc. It reveals the scientific-discursive connotation of the concept. This is about over-integrationism, the amateur approach, and more.

Keywords: *philosophical anthropology, science, methodology, complex approach, integration.*

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 21.7:141.5

DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.07

А. В. Усик,

кандидат філософських наук,
науковий співробітник Інституту філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України
м. Київ, Україна

e-mail: a.usyk@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4464-090X>

ТРАДИЦІЯ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ У КИТАЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті розглянуто особливості глобалізаційного процесу на прикладі китайської традиційної культури. Зокрема, автор зосереджує увагу на актуальному для сучасного філософського дискурсу питанні щодо способів поєднання принципів культурної та соціальної традиційності зі світовими тенденціями постмодерного індустріального суспільства. Доводиться, що Китаю на даному етапі розвитку вдається успішно застосовувати позитивні тенденції глобалізації у своїх національних інтересах, зокрема економічних, не втрачаючи при цьому культурної національної ідентичності. Автор обстоює думку, що ядром етнічної ідентичності китайців стало конфуціанство, яке являє собою фундаментальне етико-соціальне вчення, що століттями формувало суспільні, культурні, моральні тощо цінності китайського етносу. Конфуціанська культура заснована на світському понятті «добродесного мужа», носія головних моральних властивостей: справедливості і гуманності. Автор доходить висновку, що засадничим принципом глобальних процесів щодо китайської культури є опертя виключно на національні традиційні ментальні образи, які є сталими, перманентними і непорушними. Стверджується, що сучасний стан інтеграційних та інноваційних процесів китайського суспільства має своєю передумовою активний пошук способів і шляхів розвитку соціокультурних інновацій на тлі економічної та культурної

глобалізації, прагнення до модернізації та індустріалізації власної економіки та суспільства з метою розвитку його внутрішніх потреб, спираючись виключно на цінності традиційної культури.

Ключові слова: глобалізація, традиція, ідентичність, інтеграція, модернізація, китайська філософія, конфуціанство.

Проблема ідентичності є традиційно актуальною для сучасного етапу глобалізаційного розвитку суспільства, основною тенденцією якого є формування єдиного інформаційного простору. При цьому вважається, що домінування розвинутих країн призводить до поступового нівелювання культурного різноманіття, культурної ідентичності суспільств, що глобалізуються. Однак низці незахідних країн вдалося успішно використати глобалізацію у своїх національних інтересах, модернізуючи лише деякі ланки національного розвитку, насамперед економічного, забезпечуючи собі економічне стале зростання, але зберігаючи при цьому культурну і соціальну національну ідентичність. Яскравим прикладом цього є сучасний Китай, вражаючи економічні досягнення якого є наочною ілюстрацією зваженої політики з питання культурної ідентичності китайського суспільства, в основі якої полягає глибоко вкорінений у свідомість націоналізм, одним з відмінних ознак якого є багатofункціональність. Фактично цей феномен і є гарантом політичної, соціальної і культурної стабільності в суспільстві, зберігаючи культурну самобутність китайської цивілізації.

У чому ж полягає унікальність китайської національної ідентичності? Загалом вважається, що національна ідентичність відображає сукупність уявлень, на основі яких нація мислить себе як певне суспільне «Ми», що означає чітке бачення людиною свого місця у світі, зокрема зіставляючи його з місцем «іншого» через опозицію «Ми – Вони». Передумовою сталої національної ідентичності є глибоке вкорінення, вrostання у власну культурну національну багатовічну традицію. Звісно, якщо нація є носієм такої національної традиції. Китаю щодо цього пощастило як мало якій з інших сучасних націй. Адже китайський народ має могутню історичну пам'ять, вихованню й підтриманню якої традиційно приділяється величезне значення. Протягом більш ніж двох тисячоліть Китай являє собою єдину державу. Так, були в її історії і складні часи

– від зачастих навал сусідніх варварів до напівколоніальної залежності від країн Заходу, – однак вони загалом не вчинили негативного впливу на засадничі принципи організації китайської держави, її культурні та соціальні традиції. Навіть навпаки, як це не дивно, збагатили їх. Адже китайська ментальність, немов губка, схоплює все, що потрапляє в поле її впливу, вірно наслідуючи головні світоглядні принципи, закладені в неї ще засновником, як-то кажуть китайці – «Прабатьком» традиційної китайської філософії – Конфуцієм, за традицією інтерпретуючи їх у перекладі з особистісного виміру на соціальний: «Вчитель сказав: – Якщо я йду з двома людьми, то обов’язково знайду, чому в них повчитися. Треба взяти те добре, що в них є, і слідувати йому. А недоброго слід позбутися» [1, розд. VII, 23].

Цікавим щодо цього є те, що сьогодні, як і тисячі років тому, Піднебесній властиве осмислення себе не на звичний західному розуму державний лад, а традиційно – як весь світ, котрий складається з китайської культури і варварської (або, в сучасній риторикі, – прикордонної, регіональної) периферії. І тут важливим є такий момент: «зовнішнє» (Вони) стає частиною китайського світу, тільки-но вступає в контакт з його «внутрішнім» (Ми). Таким чином, на думку дослідника східної традиції В. Абрамова, китайський соціокультурний простір охоплює не лише внутрішні регіони своєї держави, «а й регіональний простір інших соціумів, їхні символи і цінності, комунікацію і інформацію. Оскільки в цьому просторі зосереджені національні та трансграничні соціальні структури з одночасним формуванням нових транснаціональних модифікацій, інтерпретація феномена транснаціонального соціокультурного простору уявляється досить правомірною. У загальному сенсі його можна охарактеризувати як «гіперпростір», в якому етноси, що його заселяють, перебувають у транс-культурному діалозі» [2, с. 243].

Цей безапеляційний спосіб мислення закладено на самому початку формування китайської культурної традиції, підхоплений з давнини і розвинутий до рангу непорушного закону Конфуцієм у культурному діалозі з його філософуючими опонентами – Лао-цзи, Мо-цзи та іншими. Їх мудра спадщина ретельно зберігалася китайською традицією і згодом об’єдналася в могутню ідеологічну течію

під назвою конфуціанства – унікального феномена, який неможна вкласти в рамки будь-якої доступної нам класифікації: воно є і релігійним, і етнічним, і політичним, і філософським, і культурним тощо.

На думку переважної більшості дослідників китайської культури, саме конфуціанство стало ядром етнічної ідентичності китайців, їхньої несхожості на представників будь-яких інших культур. Це те, що об'єднує китайський етнос, незалежно від оціночної позиції самого цього етносу до даного вчення. Цієї думки дотримуються дослідники з різних наукових знань, зокрема історики, соціологи, етнографи, філософи, філологи тощо [3–9]. Так, як відзначає китаєзнавець-лінгвіст Іванченко Н. В., можна з певністю твердити, що конфуціанська ідеологія є сталою ідеологемою, одиницею ментальної картини світу носіїв китайської культури, яка й визначає національну специфічність, аксіологічність, що репрезентується засобами різних семіотичних систем. Отже, саме розвинута й стала система «конфуціанських ідеологем, котрі різнобічно представлені в китайській мові, є словесним вираженням духовних цінностей китайського народу» [10, с. 93].

Тож, історично сталося так, що відносини з іншими державами Китай розбудовував за канонами саме конфуціанської етики, завдяки чому всі чисельні його феодальні династії зберігали умовно спільний вектор щодо підтримання національної спадщини: китайська культура не чинила супротив будь-яким іншим, а навпаки – акумулювала в собі найкращі їх здобутки.

Конфуціанство являє собою фундаментальне етико-соціальне вчення, яке століттями формувало суспільні, культурні, моральні тощо цінності китайського етносу. Конфуціанська культура заснована на світському понятті «доброчесного мужа», носія головних моральних властивостей: справедливості і гуманності. Щодо особистості Конфуцієвого «доброчесного мужа» не можемо втриматися, щоб не відзначити думку сучасного синологів Бенджаміна Шварца, котрий називає його не інакше як «культурним героєм», аналога якого не знає загалом людська цивілізація: ані антична філософська думка, ані релігійні традиції, зокрема буддизм і християнство [11, с. 60]. Конфуціанство обстоює тезу про те, що на державній службі мають перебувати виключно освічені люди, ви-

сокоморальні особистості, котрі мають становити особливий прошарок суспільства – чиновництво. За словами А. Кобзева, саме державна влада повинна створювати «не просто нормальні, а оптимальні умови для суспільного життя» [8, 30].

Як офіційна ідеологія Китаю конфуціанство протягом тривалих століть було й лишається виразником традиційної китайської ментальності. У минулому столітті статус цього напрямку трохи похитнувся у вирі політичних подій, які захлеснули Китай, поряд з низкою інших країн, під прапором розбудови «щасливого майбутнього». Тож як «офіційна» ідеологія конфуціанство визнавалося в Китаї до 1912 р. – це рік падіння останньої китайської імператорської династії Цин. Однак створення Китайської Республіки фактично не вплинуло на ставлення влади до конфуціанства, тож воно ідейно й духовно домінувало аж до 1949 р., до становлення комуністичного режиму. Лідер комуністичної партії Китаю Мао Цзедун відверто негативно ставився до ідей конфуціанства, вважаючи це вчення реакційним і таким, що приховує правду життя. На кілька десятиліть конфуціанство в якості ідеологічного національного флага сходить з арени суспільно-політичної риторики. На зміну конфуціанству приходить його давній опонент – легізм з його ідейним стрижнем жорсткого централізованого управління, мілітаризму та репресіями. Зовсім складним часом для конфуціанства видався початок 70-х років – це роки його повного ідеологічного розгрому, так звана політична кампанія критики Лінь Бяо і Конфуція. Але вже за кілька років, з приходом до влади Ден Сяопіна, конфуціанське вчення повертає свій ідеологічний статус й органічно розвивається в КНР як традиційна національна ідеологія.

Як відзначає Т. Н. Кучинська, наприкінці минулого століття, в умовах посталих зовнішніх глобалізаційних загроз та, водночас, внутрішньої соціальної та економічної нестабільності, перед китайським керівництвом гостро постало питання, як вдало і вигідно для своєї нації поєднати усе західне «нове» із власною культурною спадщиною. У цих умовах Китай виробляє власний шлях розвитку, який полягає у розробці нової стратегії національного і регіонального розвитку, яка мала за мету як зберегти індивідуальність китайської культури, так і модернізувати її. Водночас, зауважує дослідниця, керівництво Китаю «однозначно відкидає шлях сліпого

копіювання хоч би яких моделей, і намагається створити власну модель глобалізуючого розвитку з урахуванням специфічних умов розвитку країни, не «форсуючи» перемир'я» [12, с. 150].

Докладно аналізує властиві сучасній китайській науковій традиції способи розгляду можливостей і перспектив інтеграційних та інноваційних процесів В. А. Абрамов. Так, він відзначає, що сам термін «інновація» у китайській мові передається двома ієрогліфами, які перекладаються як «засновувати, створювати, творити» та «новий, сучасний, молодий». Це засвідчує, що загалом значення цього поняття у китайському науковому дискурсі відповідає західному його розумінню. Дослідник стверджує, що китайська нація, спираючись на цінності традиційної культури, активно шукає способи й шляхи розвитку соціокультурних інновацій на тлі економічної та культурної глобалізації. Китайські вчені досліджують зв'язки між культурою й національним простором, культурою й економікою, культурою й розвитком світового ринку. Щодо особливостей саме китайського шляху залучення до інноваційних процесів В. А. Абрамов доходить досить таки цікавого висновку: «спосіб матеріалізації сучасної китайської культури – це виробництво, обмін і продаж її продукції. Культура, продукція якої продається, виробляється та обмінюється, – це індустріалізована культура. Культурна індустрія – виробництво культурної продукції та її використання для задоволення духовних потреб китайського суспільства» [2].

Таким чином, сучасний стан інтеграційних та інноваційних процесів китайського суспільства має своєю передумовою прагнення до модернізації та індустріалізації власної економіки та суспільства з метою розвитку його внутрішніх потреб. Засадничим принципом цих глобальних процесів є оперття виключно на національні традиційні ментальні образи, які є сталими, перманентними і непорушними. Тож Китай, заявляючи на початку XXI ст. так звану нову ідеологію (модернізацію) спілкування із зовнішнім світом, не змінює сам собі, адже в основу цієї ідеології покладає конфуціанський світогляд – той самий принцип єднання без уніфікації, що означає прагнення Китаю зміцнювати мирні, гармонійні стосунки і співробітництво із Заходом, однак без переходу на безперечне визнання й прийняття культурних, соціальних тощо цінностей остан-

ного. Відповідно, як вдало висловлює цю думку сучасний дослідник Китаю К. Коктиш, «китайська модернізація є не що інше, як перенесення «зовнішнього» другого Китаю в його «природні» межі, створення «двох Китаїв» одного поряд з іншим, але в жодному разі не модернізація Китаю загалом, котрий являє собою, таким чином, досить таки діалектичне і практично незмішане сусідство «планової» патріархальної традиції і «ринкового» індустріального і постіндустріального модерна» [13]. І не можна не погодитися з дослідником, що інший спосіб синтезу цих «двох Китаїв» нікчемно малоймовірний.

ЛІТЕРАТУРА

1. Конфуций. Лунь Юй. (Беседы и Суждения). URL: https://modernlib.net/books/konfuciy/lun_yuy/read
2. Абрамов В. А., Абрамова Н. А. Ценностный потенциал китайского «могущественного культурного государства» в проекциях глобального развития. М. : Восточная книга, 2014. 253 с.
3. Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. 606 с.
4. Переломов Л. С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н. э. – XXI в.). М. : Стилсервис, Институт Дальнего Востока РАН, 2009. 704 с.
5. Мартынов А. Конфуцианство. Этапы развития. Конфуций. «Лунь юй». СПб. : Азбука, Петербургское Востоковедение, 2006. 352 с.
6. Петруня О. Э. Перспективы сотрудничества Китая и ЕС в условиях столкновения их глобальных интересов на евразийском пространстве. *Евросоюз и Китай: проблемы и перспективы отношений*. М., 2012.
7. Гринин Л. Е., Коротаев А. В. Ближний Восток, Индия и Китай в глобализационных процессах. М. : Моск. ред. издательство «Учитель», 2016. 496 с.
8. Кобзев А. И. Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии. *Китайские социальные утопии*. М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. 312 с.
9. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб. : «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2007.

10. Иванченко Н. В. Идеологемы конфуцианства в современном китайском тексте. *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2015. No 1 (43): в 2-х ч. Ч. II. С. 92–94. URL: https://www.gramota.net/articles/issn_1997-2911_2015_1-2_22.pdf
11. Benjamin I. Schwartz. The world of thought in Ancient China. The Belknap press of Harvard university press Cambridge, Massachusetts and London, 1985. 490 p.
12. Кучинская Т. Н. Социокультурная идентичность Китая в эпоху глобализации. *Вестник Бурятского государственного университета*. 2011. №14. С. 149–153.
13. Коктиш К. Современная китайская идентичность и европейские идеологемы. *Наше мнение*. 14 сентября 2007. URL: <https://nmnby.eu/news/analytics/1132.html>

REFERENCES

Confucius. *Lun Yu. (Conversations and Judgments)*. Retrieved from https://modernlib.net/books/konfuciy/lun_yuy/read [In Russian].

Abramov, V. A., Abramova, N. A. (2014). *The value potential of the Chinese "powerful cultural state" in the projections of global development*. Moscow: Vostochnaya kniga, 253. [In Russian].

Kobzev, A. I. (2002). *Philosophy of Chinese Neoconfucianism*. Moscow: Publishing company "Vostochnaya literatura" RAS, 606. [In Russian].

Perelomov, L. S. (2009). *Confucius and Confucianism from Antiquity to the Present (V century BC - 21st century)*. Moscow: Stilservis, Institute of the Far East, RAS, 704. [In Russian].

Martynov, A. (2006). *Confucianism. Stages of development. Confucius. "Lun yu"* SPb.: Azbuka, Peterburgskoye Vostokovedeniye, 352. [In Russian].

Petrunya, O. E. (2012). The prospect of cooperation between China and the EU in a clash of their global interests in the Eurasian space. *The European Union and China: Problems and Prospects for Relations*. Moscow. [In Russian].

Grinin, L. E., Korotaev, A. V. (2016). *Middle East, India and China in globalization processes*. Moscow: Mosk. ed. Publishing House "Uchitel'", 496. [In Russian].

Kobzev, A. I. (1987). *Conceptual and theoretical foundations of Confucian social utopia. Chinese social utopias*. Moscow: The main edition of the eastern literature of the publishing house "Nauka", 1987. 312 c. [In Russian].

Torchinov, E. A. (2007). *Ways of the philosophy of East and West: the knowledge of the beyond*. SPb. : "Azбуka-klassika", "Peterburgskoye Vos-tokovedeniye", 2007. [In Russian].

Ivanchenko, N. V. (2015). Ideologems of Confucianism in the modern Chinese text. *Filologicheskiye nauki. Voprosy teorii i praktiki (Philological sciences. Questions of theory and practice)*. 2015. No 1 (43): V. II, 92-94. Retrieved from https://www.gramota.net/articles/issn_1997-2911_2015_1-2_22.pdf. [In Russian].

Benjamin, I. (1985). *Schwartz. The world of thought in Ancient China*. The Belknap press of Harvard university press Cambridge, Massachusetts and London, 490.

Kuchinskaya, T. N. (2011). Sociocultural identity of China in the era of globalization. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta (Bulletin of the Buryat State University)*, № 14, 149-153. [In Russian].

Koktish, K. (2007). Modern Chinese Identity and European Ideologies. *Nashe mneniye (Our opinion)*. September 14. Retrieved from <https://nmnby.eu/news/analytics/1132.html>. [In Russian].

Alla Usyk

Candidate of Philology Sciences (Ph. D.), Researcher H. Skovoroda Institute of Philosophy of NAS of Ukraine, Kyiv, Ukraine; e-mail: a.usyk@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4464-090X>

Tradition and identity in Chinese philosophy

Abstract

The article considers the peculiarities of the globalization process on the example of Chinese traditional culture. In particular, the author focuses on the issue relevant to modern philosophical discourse on the ways in which the nation combines the principles of cultural and social tradition with the world trends of postmodern industrial society. It is proved by the example of the Chi-

nese tradition that at this stage of China's development it is possible to successfully apply the positive tendencies of globalization in its national interests, in particular economic ones, without losing its cultural national identity. It is noted that at the end of the 20 century, in the face of external globalization threats and, at the same time, internal social and economic instability, the Chinese leadership was faced with the question of how to successfully and profitably combine everything Western "new" with its own cultural heritage. Under these conditions, China is developing its own path of development, which is to develop a new strategy for national and regional development, which aimed to both preserve the individuality of Chinese culture and modernize it. The author argues that the core of Chinese ethnic identity, their dissimilarity to any other culture, was Confucianism, which is a fundamental ethical and social doctrine that has shaped the social, cultural, moral and other values of the Chinese ethnic group for centuries. Confucian culture is based on the secular concept of a "noble husband", the bearer of the main moral qualities: justice and humanity. The author concludes that the fundamental principle of global processes in Chinese culture is to rely solely on national traditional mental images, which are forever stable, permanent and inviolable. It is argued that the current state of integration and innovation processes in Chinese society is based on an active search for ways and means of socio-cultural innovation against the background of economic and cultural globalization, the desire to modernize and industrialize its economy and society in order to develop its internal needs, based solely on the values of traditional culture.

Keywords: globalization, tradition, identity, integration, modernization, Chinese philosophy, Confucianism.

УДК 140(4+540)

DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.08

О. В. Кіхно,

кандидат філологічних наук,
старший науковий співробітник Інституту філософії
імені Г. С. Сковороди НАН України
м. Київ, Україна

e-mail: a.kihno@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7329-3332>

ПРАЦЯ «ЩО ТАКЕ ЙОГА?» П. Д. УСПЕНСЬКОГО ТА ФІЛОСОФІЯ ІНТЕГРАЛЬНОЇ ЙОГИ ШРІ АУРОБІНДО ГХОША (ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ)

Стаття пропонує список паралелей між поглядами і інтерпретацією йоги у Успенського і поглядами Ауробіндо і Сатпрема, які теж претендували на більш глибоке і непересічне розуміння цього феномена. Праця П. Д. Успенського «Що таке йога?» писалася і перероблювалася доволі тривалий час у період 1912–1934 рр. і займає своє особливе місце між працями, які в ті часи популяризували йогу для західного читача, і «Синтезом йоги» Шрі Ауробіндо. Ауробіндо, вказуючи межі аналітичного підходу, намагався дати оригінальну інтерпретацію йогічним феноменам, виходячи з власної філософської парадигми. Стаття порівнює інтерпретацію Успенським системи раджа-йоги у зіставленні з інтегральним підходом Ауробіндо і Сатпрема. Успенський відзначає, що людина мусить оволодіти вмінням зупиняти хід своїх думок. Своєрідна метафорична мова Успенського зіставляється у статті з яскраво поетичною метафориною Сатпрема у його книзі, присвяченій філософії Ауробіндо. Можна зробити висновок, що Успенський ставить перед собою радше описові і більш аналітичні задачі, він шукав аутентичність в описі індійського, йогічного способу пізнання. Ауробіндо постійно шукав більш синтезуючий підхід до йоги і прагнув вийти за межі як західного раціоналізму, так і традиційних описів йоги.

Ключові слова: *йога, інтегральна йога, свідомість, ментальність, орієнталізм.*

Так сталося, що під час оцінки філософського доробку Шрі Ауробіндо доволі популярною залишається практика звернення до компаративістської проблематики. З'являються дослідження, що розглядають творчість Шрі Ауробіндо у традиційному індуїстському контексті. Наприклад, у праці Дж. Ллевеліна зіставляються погляди Шрі Ауробіндо, Тілака, Ганді на соціальну етику Бгавад-гіти [9], а В. Хачзермеєр робить спробу здійснити компаративний аналіз інтроспекцій Шрі Ауробіндо у світоглядні вчення Крішні, Будди, Рамакрішні, з одного боку, та вчення Христа – з іншого [6]. Не менш показовими є праці, в яких побудови Ауробіндо розглянуті в західному ідейному контексті. Так, Род Хемсел порівнює погляди Ауробіндо на людську та універсальну свідомість з феноменологічними побудовами Гегеля [5]. Девід Джонстон у своїх публікаціях намагається розглянути філософію інтегральної йоги Ауробіндо як у передбачуваному контексті, порівнюючи погляди мислителя з поглядами Юнга [7], так і в несподіваному вимірі, ставлячи Ауробіндо і Матір (Мірру Рішар) у ряд своєрідних світоглядних пророків сучасності поряд не лише з Юнгом, а й, наприклад, з Толкієном [8]. Тим більше, аналізуючи феномен інтегральної йоги Ауробіндо, вважаємо доречним звернутися до порівняння його з більш ідейно та практично спорідненими поглядами П. Успенського.

Засаднича праця П. Д. Успенського «Що таке йога?» писалася і перероблювалася тривалий час, у період 1912–1934 рр. Вона займає особливе місце між працями, які в ті часи популяризували йогу для західного читача – такими, як книги йога Рамачараки (Аткінсона), ідеями Вівекананди і, звичайно, «Синтезом йоги» Ауробіндо. Останній, визначаючи межі аналітичного підходу, намагався дати оригінальну інтерпретацію йогічним феноменам, виходячи з власної філософської парадигми. Праця Успенського цікава тим, що автор намагається вийти за межі попереднього, на його думку, поверхнєвого європейського підходу до феномена йоги і дати цьому явищу більш глибоку, більш «орієнталізовану» інтерпретацію. Водночас, можна провести чимало паралелей між поглядами і інтерпретацією йоги в Успенського і поглядами Ауробіндо і Сатпрема, які теж претендували на більш глибоке і непересічне розуміння цього феномена.

Успенський висуває декілька тез, які можна оцінити як критику попередніх підходів до орієнтальної проблематики. По-перше, він відзначає: чимало фактів засвідчують, що крім знань, які зафіксовані у стародавніх книгах Індії, в її священних переданнях є більш «потаємне» знання, яке неможливо почерпнути з книг, яке не розкривається публічно, але сліди якого можна розшукати. По-друге, він стверджує, що європейська філософія, яка завжди використовувала для вивчення писемні та міфологічні джерела, «дивним чином, ніколи не досягає тих ідеалів мудрості, святості і сили, які притаманні батьківщині Упанішад» [2, с. 247].

По-третє, він постулює, що в дійсності існує не одне, а кілька невідомих Заходу індійських вчень, які тим не менше походять з одного спільного кореня. І, нарешті, учетверте, Успенський стверджує, що йога як сукупність систем самовиховання протистоїть всім цим відомим і невідомим вченням і теж має одну спільну світоглядну основу, яку потрібно розшукати. Таким чином, і в цьому сенсі Успенський протиставляє аналітизмові попередніх європейських підходів складну сукупність індійських шкіл йоги, спробу відшукати більш універсальну світоглядну основу для феномена йоги.

Початок праці «Що таке йога?», яка виходила як окрема книга, а пізніше, у модернізованому вигляді, була включена у працю «Нова модель Всесвіту», присвячений майже рекламному описові величезних можливостей йогів, «знання, яке безмежно збільшує їхні сили у порівнянні із силами пересічних людей» [2, с. 247]. Ауробіндо і, пізніше, Сатпрем висувають низку тез, які можуть виглядати почасти як аналогічні з ідеями Успенського, проте частогусто і як полеміка як з його твердженнями, так і з твердженнями вчителів традиційної йоги. Так, Успенський відзначає: «використовуючи сили, які дає йога, людина може йти лише в одному напрямку. Якщо вона піде іншим шляхом, сама ж йога повернеться проти неї, зупинить її, позбавить усіх сил і, можливо, навіть знищить її. У йозі зосереджена величезна сила, але ця сила може бути використана лише у певному напрямку» [2, с. 248]. Ця теза, яка уявляється очевидною для Успенського, не є догмою для Ауробіндо і Сатпрема. Інтегральна йога Ауробіндо, по-перше, ставить перед собою мету, відмінну від мети традиційних йогів, а саме –

включення низхідної сили і повне преображення всіх рівнів психіки і самої тілесності людини, і, по-друге, ставить за мету інтегрувати різні йогічні традиції, пройти саме різними, часто взаємовиключними, шляхами.

Сатпрем зауважує, що йога Ауробіндо (пурна-йога) вирізняється саме тим, що той, хто займається традиційною йогою, кінець-кінцем починає відчувати висхідну силу, яка пробуджується, і доволі грубо, в центрі Кундаліні, і світоглядно пов'язана з метою сходження свідомості і звільненням її від кайданів тіла. Йога Ауробіндо має справу з зовсім іншою енергією, яка починається з головних або й надрозумових (супраментальних) центрів і є низхідною за своєю суттю, і це теж детерміноване світоглядними апріоріями тих, хто практикує йогу.

Успенський допомагає по-іншому поглянути на специфіку йоги Ауробіндо. Він відзначає, що для тих, хто практикує йогу, вибір однієї з класичних традицій залежить від психологічного типу людини і її здібностей. Успенський описує п'ять традиційних шляхів йоги:

- 1) Раджа-йога, або йога розвитку свідомості,
- 2) Джняна-йога, або йога знання,
- 3) Карма-йога, або йога правильних дій,
- 4) Хатха-йога, або йога влади над тілом,
- 5) Бхакті-йога, або йога правильної релігійної дії.

Традиційні описи йоги починаються з хатха-йоги. Успенський іде тим самим шляхом, але зауважує, що «Раджа-йога по відношенню до психічного світу людини, до її самосвідомості, є те саме, що хатха-йога по відношенню до фізичного світу» [2, с. 259].

Людина відповідної психологічної схильності може почати зі споглядання. Якщо ми поглянемо з цієї позиції на критику Ауробіндо і Сатпремом традиційної йоги, ми відзначимо, що ця критика перш за все стосується шляхів хатха-йоги. Особливістю підходу Ауробіндо було те, що в центр він поставив певну синтезацію з двох традиційних йогічних систем, а саме – поєднав раджа-йогу, тобто йогу споглядання, і карма-йогу – йогу правильної дії. Перша з них визначила те, що він поставив у центр свідомість. Недарма книга Сатпрема, що присвячена філософії Ауробіндо, має назву «Шрі Ауробіндо або мандрівка свідомості». Іншим, не менш акту-

альним мотивом є мотив карма-йоги – звідси весь пафос діяння «в миру», в суспільстві, звідси ж і така актуальна для Ауробіндо ідея загального спасіння і т.д. Певні тези філософії Ауробіндо та Сатпрема і слід розглядати як відповідний розвиток або й просто коментування ідей традиційних йог, інші їхні тези – суто оригінальні.

Є в Успенського тези, які відповідають ідеям філософії Ауробіндо, є, звичайно, такі, які відповідають частково, або не відповідають зовсім. Успенський твердить: «вивчення йоги неможливе з тією розкиданістю думок, бажань і почуттів, в якій живе пересічна людина» [2, с. 252]. І філософія Ауробіндо не лише підтримує цю звичайну для йоги тезу, а й пропонує детальну програму заспокоєння розуму та потім очищення ментального, вітального та тілесного рівнів людської свідомості.

Важливим для порівняння є подальший висновок Успенського: «Йога вимагає всієї людини, вимагає, потребує весь її час, всю енергію, всі думки і почуття, все її життя. Тільки карма-йога дає людині можливість залишатися у звичайних умовах життя. Усі інші йоги вимагають негайного і повного відходу від життя, хоча б на деякий час. Вивчати йоги, за винятком карма-йоги, у звичайних умовах життя неможливо. Так само не можливо вивчати йогу без учителя, без його постійного і безпосереднього спостереження за учнем» [2, с. 252–253]. Ауробіндо і Сатпрем пропонують займатися йогою саме в гущавині людського життя і це знов таки пов'язано з особливою трансформаційною метою йоги Ауробіндо. Але складається враження, що в цьому сенсі Ауробіндо бере на озброєння і ставить у центр своєї йогічної етики саме спрямований на життя імператив карма-йоги, яка справді викликала його особливий інтерес. Згадаймо працю Ауробіндо «Ідеал кармайогіна», статті у журналі «Карма-йогін», написані у післяаліпорський час – час остаточного переходу від політичної до власне йогічної діяльності. Сатпрем відзначає: «Нам потрібне життя в усій його повноті... І досягти цього блаженними медитаціями і в ідилічній атмосфері просто неможливо» [1, с. 46].

Ауробіндо формує цю спрямованість на життя ще радикальніше: «У нашому духовному усамітненні ми можемо заkostenити і виявити пізніше, що нам важко в усій повноті ізлити себе назовні і прикласти до життя наші досягнення, що стосуються вищої При-

роди. Коли ми звернемося до зовнішнього, щоб до наших внутрішніх завоювань приєднати і це царство, ми виявимо, що ми занадто звикли до суто суб'єктивної діяльності, яка на матеріальному плані неефективна. Перетворити зовнішнє життя і тіло буде надзвичайно складно... Усе відбувається так, ніби ми жили в іншому світі, світі більш широкому і більш тонкому, але не мали жодного не лише божественного впливу, а й ніякого іншого, навіть найменшого впливу на матеріальне і земне існування» [1, с. 46–47]. Уся цитата достатньо промовиста: зовнішнє життя, тіло, матеріальне і земне існування перебуває в центрі уваги Ауробіндо.

Інше принципове питання – необхідність учителя. Сам Ауробіндо не виходив із цієї обов'язковості і проходив йогічні практики, як висловивися Сатпрем, «вільним стрільцем», щоправда він мав певні проблеми із заняттями пранаямою, а безгоміння розуму встановив в основному з допомогою йогіна Бхаскара Леле. В ашрамі Ауробіндо і Мірри Рішар учням була надана широка свобода в обранні джерел, водночас було чимало обмежень стосовно дисципліни і свободи пересування.

Ще одна теза, висунута Успенським, викликала б повне схвалення Ауробіндо. Успенський стверджує, що «в основі всіх його полягає один принцип, а саме: людина, якою вона народжена і живе, є незавершена і недосконала істота, яку однак можна змінити і розвинути за допомогою навчання і тренування» [2, с. 253]. Один із розділів книги Сатпрема, присвяченої філософії Ауробіндо, так і названо: «Людина – перехідна істота». Цікаво, що для обох, для Успенського і для Ауробіндо, це твердження обґрунтовувалося одночасно у трьох площинах. По-перше, з точки зору власне йоги, яка гарантує радикальну зміну людської свідомості за умови радикального слідування йогічним шляхом. Друга площина пов'язана з поглядом Ніцше на людину, як на канат між мавпою і надлюдиною, погляд, який розділяв Ауробіндо і рівною мірою розділяв і навіть цитував Успенським. Третя площина пов'язана вже не з йогою і навіть не з радикальними висновками з теорії еволюції, які зробив Ніцше, а саме з духовним поглядом на еволюцію. Парадигма духовної еволюції об'єднувала багато в чому і Ауробіндо і Успенського, хоча погляди Ауробіндо на майбутню стадію людської еволюції були значно більш конкретними і деталізованими.

Наступні пункти для зіставлення поглядів Успенського і Ауробіндо викристалізуються при аналізі описів теорії і практики хатха-йоги. Успенський твердить, що якщо тіло людини не підготовлене і не треноване особливими йогічними вправами, воно не зможе впоратися з напруженою працею органів сприйняття і свідомості, серця, мозку, нервової системи, яка пов'язана з розвитком вищих сил і здібностей людини. Усе тіло має бути вдосконалене, гармонізоване, очищене, приведене у порядок і підготовлене до нової, колосально важкої роботи, яка його очікує.

Для того, щоб порівняти це твердження з тезами Ауробіндо, слід пам'ятати, що практика хатха-йоги не перебуває у центрі інтересів індійського мислителя. Ауробіндо вважає, що низхідна енергія взагалі не спричинить у йогоїна тих проблем, які спричиняє висхідна. Водночас, він твердить про зміну тіла значно більш радикальну, ніж пропонується в хатха-йозі. У філософії йогої Ауробіндо тіло людини має справу з супраментальним Агні, енергією найвищої частоти, отже заспокоєння вітального розуму і гармонізація тіла є надзвичайно необхідними для низведення цих енергій. Але відмінність від Успенського полягає в тому, що Ауробіндо і Сатпрем розмірковують тут не про хатха-йогічні асани, а саме про заспокоєння і гармонізацію функцій тіла, зняття незбалансованості функціонування органів і клітин.

Крім того, Ауробіндо твердить і про необхідність звичайних фізичних вправ. Ці вправи відігравали значну роль у практиці і житті учнів ашраму Ауробіндо в Пондішері, а один з учнів ашраму, Шрі Чінмой, підніс їх на такий кардинальний рівень, що навіть залишив шлях учня Ауробіндо та створив власну школу.

Чимало аналогій можна провести і у випадку інтерпретації Успенським системи раджа-йоги у зіставленні з інтегральним підходом Ауробіндо і Сатпрема. Успенський відзначає: «Лише оволодівши вмінням зупиняти хід своїх думок, людина може наблизитись до того, щоб чути думки інших людей, чути всі голоси, що безперервно звучать у природі, голоси «малих життів» його власного тіла, голоси «великих життів», в які входить він сам» [2, с. 261].

Своєрідна метафорична мова Успенського може бути зіставлена з яскраво поетичною метафорикою Сатпрема у його книзі,

присвяченій філософії Ауробіндо. Сатпрем на різні лади пише про зупинку «машини розуму», «ментальної фабрики», про те, що і чужі і власні думки приходять до людини іззовні, про те, що розум людини є «приймальна станція», яка вловлює думки, які приходять із ментального плану більш високого, ніж наш, а саме – із Загального Ментального. Коли йдеться про голоси малих життів власного тіла людини в Успенського, це легко зіставити з описом «фізичного розуму» в Ауробіндо і Сатпрема, голос якого у нейогіна заглушається саме ментальною мішаниною фабрики думок. А голоси «великих життів» у метафориці Успенського доречно зіставити з описами як Загального Ментального, так і Загального Вітального у системі Ауробіндо.

Крім того Успенський зауважує: «Коли людина навчиться за бажанням не думати, вона отримувє можливість скоротити даремну й непотрібну втрату психічної енергії, що йде на непотрібне мислення... Як часто трапляється, що в розум потрапляє якась думка і розум, не маючи сил відкинути її геть, перевертає її знов і знов безкінечну кількість разів, як ручай перевертає камінь, що лежить на його дні» [2, с. 261].

Сатпрем цитує Ауробіндо, який стверджує, що «якщо здатність думати – це чудовий дар, то здатність не думати – дар більш великий» [1, с. 44]. Лише тоді йогін розуміє, що він живе в невидимому хаосі, у безперервному вихорі, який забирає частину енергії шукача. І коли Сатпрем пише: «Йога в основному це не так спосіб навчитися, як спосіб відучитися від маси неунікних, на перший погляд, звичок, які ми успадкували від нашої тваринної еволюції» [1, с. 52], він лише на свій лад описує думку, яку неодноразово проводить Успенський в описі хатха і раджа-йоги. Щоправда, Успенський пропонує після опису процедури «не-думання» процес зосередження розуму на спеціально обраних предметах, Ауробіндо і Сатпрем зосереджується скоріше не на розвитку нових ментальних здібностей, а на низведенні більш високих форм енергії і виході в більш високій спосіб пізнання, в максимумі – супраментальний.

Особливий інтерес являють собою аналогії між описами Успенським карма-йоги і пафосом дії у світі і в матерії у філософії Ауробіндо. Неофітові, який ознайомився лише з книгою Сатпрема,

здається, що позиція Ауробіндо – діяти у світі, в суспільстві – це виклик традиційній йозі. Успенський, популяризуючи знання карма-йоги, стверджує, що остання вчить, як стати йогіном у житті, не віддаляючись у пустелю і не вступаючи у школу йогінів. Без урахування принципів карма-йоги, раджа-йога і хатха-йога вироджуються, на думку Успенського, у прагнення до зовнішніх чудес, до таємничого та страшного, тобто у псевдо-окультизм. Тут варто згадати описи Сатпремом чудес, які досягали Мірра Рішар і учнів в ашрамі Ауробіндо. Достатньо було легкої критики з боку Ауробіндо і практикування чудесних здібностей, яке, щоправда, Сатпрем вважає навіть не псевдо-окултним, а реально-діючим, було миттєво залишене. Шукач в інтегральній йозі Ауробіндо не має витрачати енергії навіть на чудеса.

Ще одне порівняння. Успенський стверджує, що без карма-йоги бхакті-йога вироджується у псевдомістику, в марновірство, в особистісне обожнювання або прагнення до особистого спасіння. Тут є аналогії і з запереченням Ауробіндо релігійного шляху, і з відмовою від наміру заснувати нову релігію. Це знов таки стосується і критики з боку Ауробіндо і Сатпрема ідеї особистісного спасіння: «Ніщо не врятоване, доки не врятоване все», «Недосконала радість, не розділена всіма», «душу не потрібно «спасати», як прийнято говорити. Вона є вічно вільною і чистою, перебуваючи навечно спасенною у своєму сяєві» [1, с. 163–165]. Без карма-йоги і джнани-йога, за Успенським, вироджується у схоластику або, в кращому разі, в метафізику. Цю тезу слід зіставити з критикою Ауробіндо суто раціонального підходу до пізнання, проведеного, зокрема, у статті «Західна метафізика і йога».

Пошук аналогій можна було б продовжити, але, зіставляючи погляди Шрі Ауробіндо і Успенського щодо йоги, треба завжди пам'ятати, що Успенський ставить перед собою радше описові і більш аналітичні задачі; він шукав аутентичність в описі індійського, йогічного способу пізнання. А Ауробіндо постійно шукав більш синтезуючий підхід до йоги і прагнув вийти за межі як західного раціоналізму, так і традиційних описів йоги.

ЛІТЕРАТУРА

1. Сатпрем. Шри Ауробиндо или Путешествие сознания. Л., 1989. 334 с.
2. Успенский П. Д. Новая модель Вселенной. М., 2010. 560 с.
3. Успенский П. Д. TERTIUM ORGANUM. СПб., 1992. 241 с.
4. Beckwith Gerald de Symons. Ouspensky's Fourth Way: The story of the further development and completion of P. D. Ouspensky's work by Dr Francis Roles. Oxford : Starnine Media & Publishing Ltd, 2015. 408 p.
5. Hemsell R. The Philosophy of Consciousness: Hegel and Sri Aurobindo. E-Book, 2017. 197 p.
6. Huchzermeyer W. Sri Aurobindo's Commentaries on Krishna, Buddha, Christ and Ramakrishna. Their Role in the Evolution of Humanity. Edition sawitri. E-Book, 2018. 99 p.
7. Johnston D. T. Jung's Global Vision: Western Psyche, Eastern Mind, With References to Sri Aurobindo, Integral Yoga, The Mother. Agio Publishing House, 2016. 547 p.
8. Johnston D. T. Prophets in Our Midst: Jung, Tolkien, Gebser, Sri Aurobindo and the Mother. Universe, E-Book, 2016. 222 p.
9. Llewellyn J. E. The Modern Bhagavad Gītā: Caste in Twentieth-Century Commentaries. *International Journal of Hindu Studies*. 2019. Vol. 23. P. 309–323.

REFERENCES

- Satprem. (1989). *Sri Aurobindo or The Adventure of Consciousness*. Leningrad, Publisher of the Leningrad university. [In Russian].
- Ouspensky, P. D. (2010). *A New Model of the Universe*. Moscow. [In Russian].
- Ouspensky, P. D. (1992). *Tertium Organum*. St. Petersburg. [In Russian].
- Beckwith, Gerald de Symons. (2015). *Ouspensky's Fourth Way: The story of the further development and completion of P. D. Ouspensky's work by Dr. Francis Roles*. Oxford: Starnine Media & Publishing Ltd.
- Hemsell, R. (2017). *The Philosophy of Consciousness: Hegel and Sri Aurobindo*. E-Book.
- Huchzermeyer, W. (2018). *Sri Aurobindo's Commentaries on Krishna, Buddha, Christ and Ramakrishna. Their Role in the Evolution of Humanity. edition sawitri*. E-Book.

Johnston, D. T. (2016). *Jung's Global Vision: Western Psyche, Eastern Mind, With References to Sri Aurobindo, Integral Yoga, The Mother*. Agio Publishing House.

Johnston, D. T. (2016). *Prophets in Our Midst: Jung, Tolkien, Gebser, Sri Aurobindo and the Mother*. Universe. E-Book.

Llewellyn, J. E. (2019). The Modern Bhagavad Gītā: Caste in Twentieth-Century Commentaries. *International Journal of Hindu Studies*, Vol. 23, 309–323.

Alexander Kihno

Candidate of Philology Sciences (Ph. D.), Senior Researcher H. Skovoroda Institute of Philosophy of NAS of Ukraine, Kyiv, Ukraine; e-mail: a.kihno@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7329-3332>

The work "What is yoga?" By P. D. Ouspensky and Sri Aurobindo Ghosh's philosophy of integral yoga (the comparative analysis)

Abstract

The article provides a list of parallels between the Ouspensky's views and interpretation of Yoga and the views of Aurobindo and Satprem, who also claimed a deeper and more incomprehensible understanding of the phenomenon. The work of P. D. Ouspensky's "What is Yoga?" was written and revised for quite a long time in the period 1912–1934. It occupies a special place between the works that at that time popularized yoga for the Western reader and "Synthesis of Yoga" by Aurobindo. Aurobindo, pointing out the limits of the analytical approach, tried to give an original interpretation of yogic phenomena, based on his own philosophical paradigm. Ouspensky writes that there are, in fact, several unknown to the Europe Indian doctrines who nevertheless grow from one common root. He argues that yoga, as a collection of self-education systems, resists all known and unknown doctrines and also has one common worldview that needs to be found. Thus, in this regard, Ouspensky contrasts the analyticism of previous European approaches, which sees a complex set of Indian yoga schools his own attempt to find a more universal worldview basis for the phenomenon of yoga. The article compares the interpretation of the Assumption of the Raja Yoga system in comparison with the integrated approach of Aurobindo and Satprem. Assumption writes that a person must mas-

ter the ability to stop the course of their thoughts. Ouspensky's peculiar metaphorical language can be juxtaposed with the strikingly poetic metaphor of Satprem in his book on the philosophy of Aurobindo. Satprem in various ways, writing about the stoppage of the "mind machine", the "mental factory", that both alien and own thoughts come to mind from the outside, that the human mind is a "receiving station" that catches the thoughts that come from a mental plan higher than ours - from the General Mental. Ouspensky sets himself more descriptive and more analytical tasks, he sought authenticity in describing the Indian, yogic way of perception. Aurobindo continually sought a more synthesizing approach to yoga, and continually sought to go beyond both Western rationalism and traditional descriptions of yoga.

Keywords: yoga, integral yoga, consciousness, mentality, orientalism.

УДК 101.1

DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.09

І. О. Ковнєрова,

*аспірантка кафедри філософії, соціально-політичних і правових
наук Донбаського державного педагогічного університету*

м. Слов'янськ, Україна

e-mail: zhuravleva_1605@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8054-9647>

ФІЛОСОФІЯ СТОЇЦИЗМУ ТА РИМСЬКА «КРИМІНОЛОГІЯ»

Стаття присвячена впливу філософських ідей стоїцизму на формування римського кримінального права. Зокрема зазначено, що космоцентрична парадигма ранніх та середніх стоїків стала основою для римського стоїцизму, який набуває цілком етичного характеру. Сенека, Епіктет та Марк Аврелій, обстоюючи головні концепти стоїчної доктрини: віру в Долю, необхідність мужньо переносити всі життєві негаразди та внутрішню свободу, що полягає в можливості здійснювати вибір серед можливих форм поведінки, становили засади класичного римського права. Римські стоїки також створили оригінальну концепцію злочину. Злочинна поведінка – це свідоме порушення природи Космосу і власної природи. Римська «кримінологія» на підставі цього тлумачення звертає особливу увагу на суб'єктивну сторону злочину. Із появою християнства це призведе до отождення злочину з гріхом.

Ключові слова: *стоїцизм, римське право, злочин, делікт, природа, космополітизм, гріх.*

Сучасну ситуацію у світі можна загалом охарактеризувати як загальний тріумф глобалізаційних процесів. Сучасний світ завдяки зростанню ролі комунікацій стає більш єдиним, дедалі більш уніфікованим. У більшості країн відбувається вироблення загальних стандартів поведінки, моралі, що базується на загальнолюдських

цінностях, становлення космополітичної свідомості. Утім, не зважаючи на ці процеси, в різних країнах світу продовжує існувати не лише різне законодавство, а й різне розуміння правових норм, різне розуміння того, що визначається національним законом як злочин. Якщо ми порівняємо розуміння злочину в кримінальному праві європейських країн, Китаю або Саудівської Аравії, ми побачимо прірву між їх інтерпретаціями цього соціального явища. Сучасна Україна декларує свій європейський вибір, зокрема й у максимальному наближенні до європейських норм кримінального права. Але саме загальноєвропейські правовідносини мають своїми глибинними засадами античну філософію, римське право та християнство. Гуманістичні ідеали, релігійна толерантність та раціональність Модерну виникають на їх тлі. Тому для з'ясування коренів західного розуміння доброчесності, норми та протиправності необхідно звернутися до дослідження філософських засад західної кримінології, яка розуміється в широкому сенсі як загальне вчення про злочин та протиправність. Філософські основи римського права були закладені, насамперед, філософами-стоїками та мислителями, які знаходилися під значним впливом філософії стоїцизму.

Стоїцизм як практична філософія життя в наш час набуває досить широкої популярності. Невтомним популяризатором цієї доктрини є італійсько-американський вчений Массімо Пільюччи, книга якого [4] користуються великим попитом. Це захоплення стоїцизмом розповсюдилося у нас в Україні, про що свідчить монографія харківського філософа М. В. Дьяченка [2]. Про вплив стоїцизму на формування засад класичного римського права писали Ф. Міцис [9], Л. Штраус [7], В. А. Бачинин [1], С. Г. Меленко [3] та ін. Проте криміналістичний аспект цього впливу, розуміння стоїками злочину та делікту майже не розглянуто в наявній науковій літературі.

Мета статті – визначити роль філософії стоїцизму у формуванні основ римського права, зокрема його кримінальних норм, які базуються на певному розумінні деліктів та злочинів.

Стоїцизм, як відомо, був однією з провідних філософських течій епохи еллінізму й Римської республіки та імперії. Виникла вона ще в Афінах приблизно 300 р. до н.е., коли її засновник, філософ Зенон, почав викладав у власній школі, що первісно знаходи-

лася в Строкатій Стої. Назва «стоїки» поширилося також і на грецьких (Хрісіпп, Панетій, Посідоній) та римських (Сенека, Епіктет, Марк Аврелій) філософів, які дотримувалися головних «догм» стоїцизму: віри в Долю, необхідність мужньо переносити всі життєві негаразди та внутрішню свободу людини.

Для всіх стоїків також властиве визнання вищої абсолютної вогняної першооснови, яка встановлює певний природний і соціальний порядок. Усім у світі править вічний і незмінний природний Закон Космосу, який повсюдно встановив необхідні зв'язки причин і наслідків. Людина зобов'язана узгоджувати своє життя, свої думки і вчинки з вимогами вічного Закону. У цьому полягають її найвищий обов'язок і головна чеснота. Вона повинна стати громадянином Космосу, космополітом.

Універсальний Закон здатний виступати в якості долі, що має силу повеління і вимагає, щоб людина діяла відповідно з космічною необхідністю, жила у злагоді з природою. Доля всевладна, вона веде покірних і тягне тих, хто чинять опір. Тому роль людини чимось нагадує долю собаки, прив'язаної до воза і вимушеної бігти за нею, щоб їй не було ще гірше.

Усі моральні і правові приписи, які люди адресують один одному, повинні відповідати велінням природного Закону. Під впливом стоїків знаходився і знаменитий римський ритор Марк Туллій Цицерон. Він у своїй книзі «Про закони», розмірковуючи про те, звідки бере початок вчення про право – з преторських едиктів чи з положень Законів XII таблиць – посилаючись на стоїків, заявив, що потрібно виходити з поняття закону. Але із закону, що «закладений у природі найвищим розумом, який велить нам чинити те, що слід чинити, і забороняє протилежне. Цей самий розум, коли він зміцнів у думках людини та вдосконалився, і є законом, сенс якого полягає в тому, що він велить чинити правильно, а коїти злочин забороняє... Бо закон є силою природи. Він – розум і свідомість мудрої людини. Він – мірило права і безправ'я... Виходьмо ж при обґрунтуванні права з того найвищого закону, який (бувши спільним для всіх віків) виник раніше, ніж будь-який писаний закон, точніше, раніше, ніж будь-яка держава взагалі була заснована» [6, с. 163]. Таким чином, Цицерон, сприймаючи людину як складову природи, обґрунтовано вважав, що у ній як істоті розум-

ній і свідомій закладено сутність найвищого закону природи, котрий дав їй можливість ще до заснування державного ладу розрізняти добро (право) і зло (безправ'я).

У вченні найвизначнішого з римських стоїків, Аннея Луція Сенеки, Космос виступає як природна держава з своїми природними законами, природним правом і правлячим принципом долі. Люди, будучи частинками світобудови, є підданими космічної макродержави. Що ж стосується звичайних держав, то вони являють собою лише випадкові, минущі формоутворення, які мають значення тільки для обмежених груп людей.

Сенека поділяв усіх людей на три типи. Перший – це ті, хто служить великій наддержаві – Космосу і тим самим виявляє найвищу мудрість. До другого типу він відносить тих, хто служить своїй малій державі. І третій тип – це ті, хто служить обом державам одночасно.

Для Сенеки найвища людська мудрість полягала в тому, щоб існувати згідно з природою речей. А для цього необхідні здоровий глузд, енергійна воля і байдуже ставлення до матеріальних благ. Але на шляху до мудрості стоїть головна суперечність людської природи - суперечність між розумом і пристрастями. Нестримність афектів, що вийшли з-під контролю і розгнужданість пристрастей – це, на думку Сенеки, доля шинкарів і погоничів ослів і джерело пороків і злочинів. Мудрець же зобов'язаний володіти своїми пристрастями, підкоряти їх розуму, проявляти терпимість і поблажливість до навколишніх. Йому це не важко, оскільки його душа загартована заняттями філософією, читанням і роздумами.

Та обставина, що в стоїцизмі яскраво репрезентовані практичні, ціннісно-орієнтаційні засади, привернуло до нього значну частину римських юристів. Для Гая, Ульпіана, Павла, Модеста стоїцизм служив не лише практичною філософією життя, а й засобом осмислення, обґрунтування та інтерпретації найбільш складних філософсько-правових проблем.

Римське право з його установкою на універсалізм, уніфікацію соціальної реальності, на її підпорядкування юридичним нормам і принципам, знайшло в стоїцизмі та його космополітичних ідеях близьке за духом вчення. І юристи, і філософи в даному випадку мали серйозні соціально-політичні підстави для того, щоб

мислити космополітично, оскільки Римська імперія зуміла об'єднати під своєю егідою безліч країн, народів, культур і створити щось на зразок єдиного, гігантського Космополіса, поглинувши в себе умонастрої, які тяжіли до національної відособленості.

Стоїчна філософія суворого Закону, що панує в світі, сприяла формуванню поваги до права і тим самим перешкоджала, наскільки це було можливо, моральної деградації римського суспільства.

Римським юристам була близька стоїчна ідея природного права як системи норм, що діють у принципах природного людського розуміння і узгоджуються із сутнісними ознаками людської природи. Так, вікові особливості людського організму наказували юристам законодавче оформлення необхідності опікунства над неповнолітніми. Природно-правові засади вимагали захисту приватної власності. Юрист Павло писав: «Гідко природі, щоб хто-небудь інший володів тією самою річчю, якою володію я». Тому закон повинен захищати природне право людини на власність, а отже, і особисту свободу і людську гідність власника власності.

Стоїчна ідея рівності всіх людей перед найвищим моральним Законом трансформувалася в римському праві в принцип формальної рівності всіх громадян перед юридичними законами.

Філософські ідеї стоїцизму надавали всій сукупності різноманітних законів римського права і всій масі думок і позицій практикуючих юристів необхідну цілісність. Вони перетворювали конгломерат на систему ще до того, як з'явився кодекс Юстиніана, створювали необхідні ідейні світоглядні передумови майбутньої кодифікації. Розумовий практицизм юридичного мислення потребував загальної, філософської картини світу, у вихідних метафізичних принципах, які він і знайшов завдяки стоїчній концепції природного Закону.

Стоїчна філософія, яка закликала людей узгоджувати свої вчинки з природою, з природним закономірним світопорядком, найкращим чином узгоджувалася з основоположеннями римського права. Останні знаходили ґрунтовність, глибину, схильність до дотримання вимог вищої справедливості. Від природного Закону до громадської закономірний проводився прямий шлях причинних і цільових залежностей. Для цього необхідно було лише уважно

прислухатися до голосу «природного розуміння» і проявляти чуйність до природи самих речей. Як наслідок виникало природне право, ідеї і принципи якого служили підставою для практичного, позитивного права, що регулює в повсякденному житті дійсні відносини між людьми.

Для римських юристів природне право виступало як система приписів, що походять із самої природи речей, так само поширюються на всіх людей у силу єдності людської природи, незмінних і справедливих. Ульпіан стверджував: «Природа встановила між усіма нами деяку родинний зв'язок». Ця стоїчна ідея, що пронизує римське право, надала йому величезний запас життєвої сили на наступні століття.

У найдавнішому римському праві поняття злочину не існувало. Будь-яке порушення охоплювалося поняттям «*delictum*» (правопорушення) незалежно від того, які блага при цьому порушувалися, чиї інтереси воно зачіпало і в якому порядку переслідувалося. Спробу уніфікувати норми, що передбачають покарання за основні правопорушення, зробив трибун Аквілій, однак і він не передбачав розрізнення публічних і приватних деліктів. Поступово конститууються інститути, які пізніше дістали назву карно-правових. При цьому слід зауважити, що поняття карного права як галузі римська юриспруденція не виробляє, хоч засади карного права формуються та вдосконалюються досить активно. Йдеться про сукупність принципів та норм, що визначають покарання за правопорушення. Покарання бере на себе держава, визначаючи для цього коло найбільш небезпечних (з її погляду) правопорушень. Такі правопорушення можуть стосуватися не лише сукупного (державного) інтересу, а й окремих (приватних) інтересів. Однак за ознакою важливості правопорушення проти держави об'єднуються в одну групу, оскільки у кінцевому підсумку посягають на публічний правопорядок. Вони дістають назву публічних деліктів, на відміну від правопорушень приватного права. Правопорушення, що стосувалися сфери публічних інтересів, називалися також *crimen* (злочин), чим підкреслювалася суспільна небезпечність таких деліктів.

Класичне римське право, зокрема вустами відомого римського правника II – початку III ст. Ульпіана, визначає злочини (*crimen*)

як дії, пов'язані з насильством або обманом. Саме в працях римських юристів класичного періоду (II–III ст.) формулюються класичні класифікації злочинів, надаються визначення крадіжки (*crimen furti*) і образи (*crimen falsum*), зґвалтування (*crimen raptus*) та інших видів злочинів. Особливе місце в римському праві займають *crimen laesae majestatis* (державна зрада) та *sacrilegium* (святотатство або релігійний злочин).

Це розуміння злочину та делікту ґрунтується насамперед на стоїчному філософському світогляді. Так, Сенека вважав злочин порушенням загального природного (космічного) порядку, гармонії макрокосму та мікркосму. Вчиняючи злочин, людина вже себе сама карає – позбавляється спокою: «Злочини можуть комусь обійтись без кари, але без тривоги – ніколи». «Бо перша і найбільша кара для злочинця – чинити зло, і жоден переступ, хай фортуна й осипле його своїми дарами, хай охороняє і захищає зловмисника, не буває безкарним, адже покара за злочин – у самому злочині. Вслід за першою карою товпляться інші: невідступна тривога, страх, зневіра у власній безпеці» [5, с. 432].

Другий представник римського стоїцизму, колишній раб Епіктет акцентував увагу на суб'єктивному боці злочину. Злочином є насамперед те, що перебуває у владі нашої волі: думка, прагнення, бажання, ухилення. Симплікій у коментарях до його «Енхіридіону (Керівництва)» відзначав: «Бог, закони і розсудливі люди розмежовують успіхи і невдачі, зважаючи на вибір і обґрунтоване бажання, а зовсім не на самі дії, оскільки останні не в нашій владі і знаходять свій образ завдяки вибору і обґрунтованій волі. Адже і ненавмисне вбивство отримує прощення як скоєне не за вибором і не за нашим вільним бажанням, а той, хто скоїв виправдане і справедливе вбивство, навіть отримує нагороду. Таким чином, не самі дії несуть в собі добро чи зло, але отримують свій образ від нашого вибору і знаходиться в нашій владі волі» [8, с. 103].

Таке розуміння злочину вже споріднене з християнським світовідчуттям, де сам злочин розцінюється як втілення гріховних намірів. А гріх у християнстві розглядається насамперед з позицій наміру, особистого вибору. Незважаючи на цю спорідненість наврайд чи можливо ототожнювати стоїчне розуміння злочину з християнським. Тим більше, що найпізніший представник стоїцизму

імператор Марк Аврелій, який, не зважаючи на свої гуманістичні переконання, був жорстким переслідувачем християн, розглядаючи належність до їх громад як *sacrilegium* (святотатство або релігійний злочин).

Але згодом християнство стає само державною релігією Римської імперії і в Кодексі Юстиніана повернення до язичницької релігії з християнства або розповсюдження ересі вважається вже кримінальним злочином. За часів пізньої Римської імперії відбувається докорінне переосмислення поняття «злочин», що призводить до зближення в юридичних текстах пізньої Імперії понять «правопорушення» (*delictum*), «злочин» (*crimen*) і «гріх» (*peccatum*), що й стане предметом наших подальших досліджень.

Отже, стоїцизм був найбільш впливовою течією елліністичної філософії. Представники цього напряму синтезували здобутки давньогрецької натурфілософії, сократівської і кінічної етики та аристотелевської метафізики. На цій підставі ними була розроблена досить цілісна картина світу як Космосу, який базується на незмінних та вічних законах та жорстких причинно-наслідкових залежностях. Людина розглядається як мікрокосм, підкорений напередвизначеній Долі. Але людина повинна мужньо переносити ті негаразди, які не залежать від її волі. Водночас вона має відповідальність за власний вибір і є внутрішньо вільною. Вибір достойної або злочинної поведінки залежить саме від неї. Саме ці філософські міркування через відповідні інтерпретації Цицерона, Сенеки, Епіктета та інших представників стоїцизму або філософів, які знаходилися під його впливом, утворили філософські засади класичного римського права. У кримінологічній сфері вони акцентували увагу на суб'єктивному боці злочину, вважаючи, що його кваліфікація залежить від наміру звинуваченого. Це споріднює розуміння злочину в стоїцизмі та класичному римському праві з християнським розумінням гріха.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бачинин В.А. Философия права и преступления: Учеб. для студ. юрид. вузов. Х. : Фолио, 1999. 607 с.
2. Дьяченко Н. В. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий: опыт прочтения. Харьков, 2014. 156 с.
3. Меленко С. Г. Стоїцизм: феноменологічно-правовий аналіз. *Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. пр.* Чернівці : Чернів. нац. ун-т, 2013. Вип. 644: Правознавство. С. 26–30.
4. Пильюччи М. Как быть стоиком. Античная философия и современная жизнь М. : Альпина нон-фикшн, 2018. 279 с.
5. Сенека Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія / пер. з лат. А. Содомори. К. : Основи, 1999. 603 с.
6. Цицерон М. Т. Диалоги. О государстве – О законах / пер. с латин., изд. подгот. И. Н. Веселовский. М. : Наука, 1966. 224 с.
7. Штраус Л. Естественное право и история. М. : Водолей Publishes, 2007. 312 с.
8. Эпиктет. Энхиридион (Краткое руководство к нравственной жизни); Симпликий. Комментарий на «Энхиридион» Эпиктета. СПб. : «Владимир Даль», 2012. 399 с.
9. Mitsis P. Natural law and natural right in post-Aristotelian philosophy. The Stoics and their critics'. *Aufstieg und Niedergang der Römischen. Welt* 36.7. 1994. S. 18–27.

REFERENCES

- Bachynyn, V. A. (1999). *Philosophy of Law and Crime*. Kharkov: Folyo. 607 p. [In Russian].
- Diachenko, N. V. (2014). *Roman Stoics: Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius: Reading Experience*. Kharkov. 156 p. [In Russian].
- Melenko, S. H. (2013). Stoicism: a phenomenological and legal analysis. *Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu: zb. nauk. pr. (Chernivtsi University Scientific Bulletin: Coll. of sciences. wash)*. Chernivtsi: ChNU, Vol. 644: Science of law, p. 26-30. [In Ukrainian].
- Pigliucci, M. (2018). *How to be a stoic. Ancient philosophy and modern life*. Moscow: Alpyna non-fykshn, 279 p. [In Russian].
- Seneca, Lucius Annaeus. (1999). *Moral Letters to Lucilia*. Sodomory, A. (Trans.). Kyiv: Osnovy. 603 p. [In Ukrainian].

Cicero, Marcus Tullius. (1966). *Dialogues. About the state – About laws*. Veselovskyi, Y. N. (Trans.). Moscow: Nauka. [In Russian].

Shtraus, L. (2007). *Natural Law and History*. Moscow: Vodolei Publishers, 312 p. [In Russian].

Epictetus. (2012). *Enchiridion (A Brief Guide to Moral Life); Simplic. Commentary on the "Enchiridion" of Epictetus*. St. Petersburg: "Vladymyr Dal", 399 p. [In Russian].

Mitsis, P. (1994). Natural law and natural right in post-Aristotelian philosophy. The Stoics and their critics. *Aufstieg und Niedergang der Römischen, Welt* 36.7, p. 18-27.

Iryna Kovnerova

Post-Graduate Student of the Department of Philosophy, Socio-Political and Legal Sciences, SHEI "Donbas State Pedagogical University"; Sloviansk, Ukraine; e-mail: zhuravleva_1605@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-1900-4004>

Stoic philosophy and roman «criminology»

Abstract

The article is devoted to the influence of philosophical ideas of stoicism on the formation of Roman criminal law. The author points to the growing popularity of stoicism in modern philosophy. Stoicism is becoming a modern philosophy of life, influencing the legal consciousness. Ancient stoicism, according to many scholars, had a decisive influence on the formation of the philosophical foundations of Roman law. The article argues that the cosmocentric paradigm of the early and middle Stoics became the basis for Roman stoicism, which takes on a purely ethical character. Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius, defending the main concepts of the stoic doctrine: faith in fate, the need to endure courageously all life's hardships and inner freedom, which consists in the ability to choose among possible forms of behavior, were the basis of classical Roman law. The cosmopolitan ideas of the Stoics laid the foundation for the emergence of legal norms that are universal in nature. Roman lawyers - the founders of classical Roman law also proceeded from the idea of natural law, which also has stoic roots. The philosophical ideas of the Stoics gave the whole

combination of various laws of Roman law and the whole mass of opinions and positions of practicing lawyers the necessary integrity. The Roman Stoics also created a rather original concept of crime, which was used by representatives of Roman law. There is a separation of two concepts - tort (delictum), aimed at violating the rights of individuals and crime (crimen), which violates the interests of the whole society. Criminal behavior is a deliberate violation of the nature of the Cosmos and its own nature. The Roman "criminology" draws particular attention to the subjective side of the crime on the basis of this interpretation. With the advent of Christianity, this will lead to the identification of crime with sin.

Keywords: stoicism, Roman law, crime, tort, nature, cosmopolitanism.

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 322

DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.10

Т. М. Висоцька,

*асистент кафедри богослов'я та релігієзнавства
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*

м. Київ, Україна

e-mail: toma290973@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9778-0004>

ДЖЕРЕЛА ВІДКРИТОГО ПРАВОСЛАВ'Я ЯК ІДЕЙНОЇ ОСНОВИ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ

У статті аналізуються джерела ідей відкритого православ'я, що стала стратегією розвитку Православної Церкви України. Доводиться, що сучасне українське відкрите православ'я розвивається внаслідок спроб відродити ідентичність київського християнства, контекстуалізувати соціальну доктрину вселенського православ'я та концепції сучасної православної теології, а також завдяки зверненню до ранньохристиянського бачення відносин церкви і суспільства. У статті доводиться, що українське відкрите православ'я стало виразником ідей поміркованого консерватизму, налаштованого на діалог із суспільством, іншими конфесіями і релігіями. Українське відкрите православ'я типологічно схоже до ідейної позиції Константинопольського патріархату та інших помісних православних церков, які перебувають у протистоянні з фундаменталізмом Російської Православної Церкви. Джерелами українського відкритого православ'я стали сучасна православна теологія, київська традиція християнства, православний лібералізм, проєвропейська риторика лідерів українського православ'я.

Ключові слова: *відкрите православ'я, активізація парафіяльного життя, соціальне служіння церкви, екуменізм.*

Після отримання Томосу про автокефалію Православної Церкви України в релігійному середовищі розгорнулися дискусії щодо бажаного змістовного сповнення тієї форми, яку надала визнана вселенським православ'ям помісність. Одне з традиційних побоювань аналітиків та самих віруючих було пов'язане з можливістю відтворення в межах об'єднаного українського православ'я того типу закритої релігійності, який притаманний Росії. Відразу після отримання Томосу ПЦУ розпочала розвиток бачення власної ідентичності як прояву «відкритого православ'я». Судячи з усього цей феномен матиме характер довготривалого явища, що на тривалі роки визначатиме спосіб релігійно-церковного життя в Україні і позначатиметься на суспільно-політичному і духовно-культурному розвитку українського суспільства.

Метою статті є аналіз основних джерел «відкритого православ'я», як воно контекстуалізується зусиллями Православної Церкви України.

У відповідь на документ «10 тез для ПЦУ» [1], сформований ініціативною групою священства та мирян ПЦУ і оприлюднений як документ з пропозиціями порядку денного для новоствореної автокефальної Церкви напередодні інтронізації її Глави Блаженнішого митрополита Київського і всієї України Епіфанія, ПЦУ почала формування власної версії «відкритого православ'я», зробивши відповідні ідеї наріжним каменем власної риторики та орієнтиром для практичної діяльності [2]. При цьому відбувається творчий синтез ідей відкритого православ'я, що походять з різних джерел. Критичного аналізу заслуговують як самі джерела сучасного українського відкритого православ'я, так і способи рецепції, які використовує сьогодні ПЦУ. Не зважаючи на гостру актуальність тематики, особливості українського варіанту сучасного відкритого православ'я богословами і релігієзнавцями ще не аналізувалися.

Весною 2018 року в численних інтерв'ю митрополит Епіфаній стверджував, що ПЦУ є «відкритою Церквою». Більше того, це визначення стало основним для позиціонування ПЦУ в соціальних мережах. Крім самої ідеї «відкритості» ПЦУ до діалогу із суспільством та широкого соціального партнерства, активно просувалося ототожнення кожного окремого вірного з усією церквою. Так, головна газета ПЦУ дістала назву «Моя Церква», щоб підкреслити

зв'язок церкви та кожного окремого віруючого, кожного українця. Журнал «Помісна Церква» активно просуває ідеї «відкритого православ'я», друкуючи разом з тим традиційні для поміркованого консерватизму матеріали просвітницького типу.

Ідея «відкритості» ПЦУ має кілька історичних витоків. Перш за все слід згадати, що протистояння відкритого і закритого типів релігійності використовується у релігієзнавстві та філософії з часів праці Анрі Бергсона «Два джерела моральності та релігії» [3]. Згідно з французьким філософом, існує два типи релігійності. Більшості традиційних релігій властива «закрита релігійність», яка консервує способи прояву духовності, маючи на меті просте відтворення існуючого стану речей. Така релігійність схильна до традиціоналізму, формалізму, фундаменталізму, тоталітаризму. Вона існує там, де колектив визначає, яким має бути світогляд індивіда, зокрема – релігійний. «Відкрита релігійність» надає простір для вільного виявлення духовних переживань та релігійних інтуїцій особистості. Згідно з А.Бергсоном, відкритий тип релігійності характерний для християнства, особливо – для містики, яка позаінституційна та є творчим джерелом для різноманітних форм втілення релігійного у повсякденному житті соціуму. Французький православний богослов Олів'є Клеман цілком виправдано побачив суголосність ідей А.Бергсона про відкриту релігійність як суть християнства з теоріями російської релігійної філософії, паризької школи православного богослов'я, сучасним православним персоналізмом. Внаслідок цього різноманітні форми модернізації православного богослов'я та православ'я в цілому стали називатися «відкритим православ'ям». З певною обмеженістю ця назва була прийнята вселенським православ'ям для позначення власної ідентичності на протигагу релігійному фундаменталізму консерваторів. Як підкреслюють дослідники, «відкрите православ'я» у його вираженості в офіційній риторичі Константинопольського патріархату або документів Критського собору є поміркованим консерватизмом, з позицій якого здійснюється критики релігійного фундаменталізму, властивого сучасному російському православ'ю. Також відкрите православ'я може набувати форм легітимізації ліберальних ідей, як це бачимо у богослов'ї П. Калаїцидіса, який пропонує прийняти більшість методологічних ідей сучасної богословської думки Захо-

ду заради радикальної модернізації православ'я [14]. Так чи інакше, але сьогодні відкрите православ'я визнає власну належність до того, що називається «західним світом», з усіма його особливостями, зокрема з недоліками та кризовими явищами. Натомість православний фундаменталізм власним світоглядним ядром має антизахідні наративи і намагається всебічно обґрунтувати антивестернізм як ідеологічну позицію, нібито необхідну всій православної конфесії в цілому.

Отже, у «відкритому православ'ї» помилково вбачати лише ліберальну конфесійну ідентичність, протилежну фундаменталізму. Основною тенденцією «відкритого православ'я» є поміркований консерватизм, який використовує прогресивну риторику заради ефективного досягнення традиційних цілей – євангелізації суспільства, нав'язування цінностей і принципів сучасного соціального вчення церкви, спрямованого на захист прав і свобод особистостей та народів. Сьогодні, коли світський лібералізм по-новому тлумачить права людини, соціальне вчення відкритого православ'я захищає класичне розуміння цих прав. Відповідно, виникає певне напруження, бо те розуміння свободи, яке поширюється на Заході сьогодні, вже є викликом православному християнству. І якщо православні фундаменталісти закликають відмовитися від свободи заради уникнення небезпеки зловживань нею, «відкрите православ'я» визнає належність свободи до незнищеної ідентичності людини. Особистість не можна примушувати вибирати шлях спасіння, вона сама свідомо має вибирати добро і тим самим спасатися. Перенесення відповідальності на інших суб'єктів є просто неможливим. Натомість православні фундаменталісти постійно підкреслюють неповносправність окремої особистості, можливі небезпечні наслідки використання свободи, і звідси роблять висновок про необхідність абсолютного підкорення зовнішньому авторитету світської та церковної традиції, яка є умоглядною реконструкцією ідеалізованого російського або грецького минулого. Звичайно, існування свободи та її богословська легітимність є очевидними, а позиція фундаменталістів є запереченням самоочевидного. Для нас важливим є те, що російський фундаменталізм при запереченні права на свободу всіх віруючих та невіруючих лише продовжує власне, політично вмотивоване заперечення права українського,

130

білоруського та інших народів на державну і церковну самостійність. Відкинувши на початку 1990-х рр. право українців на церковну самостійність, російські фундаменталісти наблизилися до апології тоталітаризму.

Представники «відкритого православ'я» визнають легітимність власних проявів у вигляді як поміркованого консерватизму, так і лібералізму. Натомість фундаменталісти заперечують нормативність існування у межах православ'я інших ідейних позицій. Послаблює фундаменталізм не лише те, що провідні речники цієї течії критикують як лібералізм, так і поміркований консерватизм, а тому позбавляють себе можливої підтримки серед значних мас віруючих. Ослаблюють фундаменталістів внутрішні суперечки, оскільки кожна версія фундаменталізму претендує на володіння абсолютною істиною і заперечує право на існування за всіма ідеями, які не збігаються з конкретною формою контекстуалізації релігійного фундаменталізму. Наприклад, російські фундаменталісти після надання Константинопольським патріархатом Томосу ПЦУ та визнання ПЦУ з боку Елладської церкви у категоричній формі принижували все грецьке в історії православ'я. Також у своїх національних різновидах фундаменталісти колються ідейно та організаційно, і лише зусилля зовнішньої влади (як у випадку Росії) можуть утримати у відносній єдності переважну більшість фундаменталістів [5].

Оскільки ПЦУ розвивається як єдність різноманіття, якою і має бути церква, то серед її членів, зокрема впливових, є і ліберали, і помірковані консерватори, і певна кількість релігійних фундаменталістів. ПЦУ утримує єдність через сповідання відкритого православ'я у тому його різновиді, що визнається поміркованими консерваторами. Саме тому ПЦУ зазвичай уникає таких ліберальних практик, як причастя мирян без попередньої сповіді, служіння всієї літургії з відкритими царськими вратами тощо. Формування загальної ідентичності відбувається шляхом поступок як лібералам, так і фундаменталістам. Відповідно, ПЦУ уникає ситуації, за якої церква була б ліберальною за зовнішніми формами вияву активності, та фундаменталістично-консервативною – за змістом своєї проповіді. Як засвідчує досвід, такий синтез є невдалим, оскільки призводить до сепарації лібералів та консерваторів на

окремі течії з власним розумінням догматики, етики і навіть естетики. ПЦУ намагається віднайти саме змістовний синтез, щоб поміркований консерватизм відкритого православ'я вбирав у свою систему всі позитивні елементи світогляду лібералів та фундаменталістів. Це дає можливість уникати негативної ідентифікації, коли релігійні спільноти визначають те, ким вони є через протиставлення себе «іншому» як «чужому». Відповідно, ПЦУ відкидаються лише крайній фундаменталізм російських православних, що актуалізується РПЦ як засіб гібридної війни проти Заходу, та крайній лібералізм, що спричиняє розмивання християнської ідентичності. Можливість бути єдністю різноманіття стає сильним боком відкритого православ'я ПЦУ.

Також відзначимо, що одним з елементів православ'я ПЦУ є відкритість до національного у місцевій православній традиції. І це національне виступало і виступає у діалозі з релігійним у межах українського відкритого православ'я і як консервативно-традиційне, і як ліберально-модерне. Приймаючи різноманіття національного українського елементу, православ'я аналогічно є відкритим і до різноманіття форм прояву саме релігійної ідентичності у власних межах.

Другим джерелом ідеї українського «відкритого православ'я» стала теорія Миколи Костомарова, виражена в його праці «Дві руські народності» [4]. За Костомаровим, російському православію властиві обрядовірря, формалізм, консерватизм. Український тип православ'я відрізняється наданням переваги внутрішньому змісту християнської духовності, зокрема – слідуванням євангельській моралі. Також українське православ'я орієнтується на спільноту, громаду, на народ. Це цілком протилежне російському типу православ'я, якому притаманна орієнтація на державу, владу, панівну і конкретний історичний момент ідеологію. Правильність висновків М. Костомарова була підтверджена історією православ'я у ХХ ст. Українське православ'я виживало завдяки підтримці народу, російське – через постійне пристосування до вимог влади. Парадоксальним прикладом служіння державі може бути доля митрополита Ніколая Ярушевича, який у молодому віці підтримував «Союз руського народу», а за часів радянської влади прославляв Сталіна і захищав радянську владу. Сьогодні ПЦУ підтримує дер-

жаву, але виключно як інституційну силу, що реалізує прагнення суспільства. Особливо важливою така орієнтація є у часи війни. Синергійна єдність із громадянським суспільством дає українському автокефальному православ'ю можливість виживати за будь-яких політичних умов. Формування постійної суспільної підтримки ПЦУ стало можливим без пристосування до приземлених умовнастроїв суспільства, але завдяки вірності вищим суспільним ідеалам українського народу. Відзначимо, що в 1990-ті роки значний вплив на пояснення причин виникнення відмінності між українським та російським православ'ям мали теорії менталітету. На початку нашого століття більш популярними стали ідеї конструювання націй та етнорелігійних спільнот. Відповідно, наявні властивості російського православ'я розуміються як історично і культурно зумовлені, але не раз і назавжди дані. Тому протистояння російського та відкритого православ'я не є фатально детермінованим. Надії на зміни у російському православ'ї зумовлені значним поширенням впливу «відкритого православ'я» на початку ХХІ ст. Конструктивізм у розумінні типів православ'я також зумовлює усвідомлення необхідності системних зусиль для збереження позитивної динаміки розвитку українського православ'я.

Третім джерелом стали рефлексії на обрядові та інституційні особливості українського православ'я, запропоновані численними теоретиками: від І.Огієнка [6] до О.Сагана [7]. Ці теорії дещо перебільшували відмінності київського православ'я від московського, і сьогодні скоріше впливає загальна інтенція цих роздумів, а не конкретні аргументи. Особливо важливими є теорії про українські традиції соборноправності, які передбачали наявність широких прав у кліру і мирян, активну участь мирян у виборах священства і єпископату, реалізацію мирянами власної ролі захисників віри. Сьогодні у студіях щодо оригінального типу українського православ'я спостерігається цікавість не лише до конкретних національних форм, а й до того, як через них був виражений універсальний сенс православного християнства. Відповідно, відбувається пошук суголосності між вселенським та українським православ'ям. У минуле відходять схеми, згідно з якими візантійське і російське православ'я як бюрократизовані формальні форми релігійності об'єднувалися в один тип, а українське і апостольське християнст-

во зображувалися як інший тип. Відкриття тяглості грецького православ'я, його універсального змісту стало можливим завдяки розвитку історії теології, медієвістики. Були відкриті елементи теорій та практик народовладдя у візантійський період, сформовано богословське вчення про різновиди церковної та світської «койнонії» у православних народів. Увагу науковців та богословів привернув феномен єдності церковного і національно-спільнотного у поствізантійський період розвитку грецького православ'я.

Четвертим джерелом стали дослідження богослов'я могилянського православ'я для якого був характерний синтез східного і західного типів християнського мислення. Дійсно, прийняття схоластичних форм аргументаціями православними мислителями доби Петра Могили і його наступників сприяло захисту православ'я, але привело і до прийняття певних західних ідей. Відповідно, цей досвід важливий приклад як у тому як саме потрібно застосовувати сучасні засоби аргументації, уникаючи спотворення основоположень православного віровчення. Західні філософія і теологія XX – початку XXI століть надають православній думці величезний інструментарій для розвитку власних теоретичних і практичних систем. Сьогодні православні богослови активно використовують методи герменевтики, феноменології, аналітичної філософії, постструктуралізму. Відповідно до цього православна теологія стала більш різноманітною, межі того, що може бути визнаним за ортодоксальне, значно розширилися. Уся методологія, яка є неметафізичною і не веде до онтотеології, не пов'язана з тоталітарними ідеологіями, визнається у межах православ'я легітимною. Це сприяє формуванню культури толерантності у богословському та церковному дискурсах. Звертаючись до богослов'я могилянської доби, православні богослови початку XXI століть бачать позитивний досвід ефективного захисту ортодоксії та розвитку діалогічності. Між тим, ще два десятиліття тому богослов'я могилянської епохи більшістю сучасних православних богословів і релігійних філософів сприймалося критично. У цій теології вбачали викривлення спочатку форми, а потім і змісту православного богослов'я під впливом латинських новацій. У часи Петра Першого до цих впливів додалися виразні протестантські тенденції. Починаючи з 1930-х років, коли о. Г. Флоровський наголосив, що латинізація, протестантиза-

134

ція та романтизм – це три форми викривлення ортодоксії, вважала-ся усталеною думка про могилянське богослов'я як початок кризових явищ у православ'ї. Однак студії початку XXI ст. відкривають мислення тієї доби як православне та діалогічне, а його форми тлумачать не як метафізичні, а як барокові. Відкриття універсального змісту тодішньої теології, підкреслення неметафізичних і теопоетичних елементів у православній думці тієї доби є важливими напрацюваннями, які змінюють перспективу нашого сприйняття всієї історії православної теології. Адже якщо кілька століть не були періодом кризи і спотворень, то православна теологія виявляється неперервною традицією, яка мала різні відозміни власних проявів. Спадщина могилянської доби важлива як приклад конструктивного використання методів, які були найбільш впливовими у межах загальноєвропейського освітнього простору. Католицькі колегіуми часів контрреформації як форма та освітня програма єзуїтського варіанту другої схоластики не просто надавали необхідний рівень підготовки для світської та церковної діяльності, а були найкращим, що пропонував загальноєвропейський освітній простір того часу. Те, що Петро Могила свідомо створював власний освітній проект за взірцем єзуїтських колегіумів, – це важливий вибір, який визначив подальшу еволюцію православної теології.

П'ятим джерелом ідеї українського «відкритого православ'я» є сучасна православна теологія, яка підкреслює необхідність євангельської моралі та усвідомленого євхаристійного досвіду для відновлення чистої конфесійної ідентичності. Різні течії православної теології пропонують стратегії розвитку християнства після кризи модернізму, в умовах протистояння з релятивістичними і тоталітарними тенденціями у суспільній свідомості. Особливо важливим є бачення помісної церкви як спільноти, яка єднається євхаристією та практичною діяльністю з втілення християнських ідеалів. Редукція помісної церкви виключно до формальної ієрархічної інституції завдяки розвитку сучасної православної теології стає неможливою. Адже така редукція оцінювалася б виключно як зрада помісною церквою своєї ідентичності. Розвиток сучасної православної теології також сприяв дедалі більшому усвідомленню самостійності церкви в її ідеальному та історичному вимірах. Тривалий час перспективи розвитку православ'я пов'язувалися з історичною до-

лею різних форм державності, національного життя тощо. Сьогодні православна церква бачиться як самодостатня реальність, яка добровільно допомагає суспільству і державі, але не залежить від них. Також ознаки самостійності церкви шукаються в її історичному минулому. Зміна церквою бачення самої себе передбачає також відхід від протестантських і католицьких уявлень про невидиму церкву, пошуки православних теорій щодо цієї ідеальної реальності.

Шостим джерелом стала риторика патріарха Філарета, який постійно тлумачив вибір Русі на користь православ'я як подію долучення до європейських культури і цивілізації [8; 9; 10]. Розглядаючи Україну як частину Європи, патріарх вважав, що спільним завданням усіх християн сьогодення є подолання агресивного секуляризму і відновлення дієвості традиційних християнських цінностей заради преображення всієї глобалізованої культури. Ця риторична стратегія була певною пропозицією традиціоналістичного християнського гуманізму, а оптимізм щодо можливості його практичної реалізації патріарх черпав з досвіду виживання і розквіту християнства у значно несприятливіших умовах, ніж сучасні європейські. Суголосність усіх цих шести джерел є не випадковою, і українське православ'я відрізняється від московського не лише як одна місцева форма від іншої, а як адекватний вираз православного християнства відрізняється від його спотворення.

Засудження сучасного релігійного фундаменталізму в документах Критського собору покликане привести православ'я в цілому до очищення від спотворень і набуття всім православ'ям рис «відкритості» або «діалогічності».

Отже, історичні джерела «відкритого православ'я» не зумовлюють повністю його сьогоденішньої форми в Україні, оскільки ПЦУ має свободу творення і користується нею. «Відкрите православ'я» формується таким, щоб бути привабливим для значної кількості вірних та суспільної більшості. Для цього «відкрите православ'я» пропонується як мета-парадигма з невизначеними чітко рисами. Адже такі «мета-парадигми», які можна по-різному доосмислювати, мають більшу привабливість вже через те, що кожен може приписувати «відкритому православ'ю» те, що вважає зараз позитивним.

ЛІТЕРАТУРА

1. 10 тез для ПЦУ. URL: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/ocu/74547.
2. Доповідь Предстоятеля на Архієрейському Соборі 14 грудня 2019 р. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/dopovid-predstoyatela-na-arhiyerejskomu-sobori-14-grudnya-2019-r>.
3. Бергсон А. Два источника морали и религии / пер. с фр.; послесловие и примечания А. Б. Гофмана М.: Канон, 1994. 384 с.
4. Костомаров М. *Дві руські народности* / пер. О. Кониський; переднє слово Д. Дорошенка. Київ – Лайпціг, 1920. URL: <http://sites.utoronto.ca/elul/Kostomarov/DviNarodnosty.html>.
5. Шкіль С. О. Наративний світ сучасного російського православ'я. К. : Аквармарин, 2016. 288 с.
6. Огієнко І. І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви. К. : Вид-во «Україна», 1993. 284 с.
7. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект. К. : Світ знань, 2001. 256 с.
8. Патріарх Філарет УПЦ КП звернувся з приводу громадських виступів на підтримку європейської інтеграції України. URL: <http://www.rr.lviv.ua/news/patriarh-filaret-upts-kp-zvernuvsya-z-pryvodu-hromadskyh-vystupiv-na-pidtrymku-jevropejskoji-intehratsiji-ukrajiny/>.
9. Київська поправка. Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет про православ'я в сучасному світі та роль у ньому України. *Український тиждень*. 2009. № 10 (71). URL: <http://tyzhden.ua/Publication/2319>.
10. Доповідь Святійшого Патріарха Філарета на Всеукраїнському церковно-громадському форумі «За єдину Помісну Українську Православну Церкву». 13 грудня 2006 р. URL: <http://www.parafia.org.ua/biblioteka/hrystyianstvo-virovchennya-ta-tradytsiji/pratsi-svyatiyshoho-patriarha-kyjivskoho-i-vsiyeji-rusy-ukrajiny-filareta/tom-7-propovidy-promovy-poslannya-dopovidy-intervyu/dopovidy/#2>

REFERENCES

10 theses for OCU. Retrieved from https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/ocu/74547. [In Ukrainian].

Epiphaneus' Speech to the Bishops' Concile 14.12.2019. (2019). Retrieved from <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/dopovid-predstoyatela-na-arhiyerejskomu-sobori-14-grudnya-2019-r>. [In Ukrainian].

Bergson, A. (1994). *Two sources of morality and religion*. Moscow: Kanon. 384 p. [In Russian].

Kostomarov, M. (1920). *Two Russian peoples*. Konys'kyy, O. (Trans.). Kyiv-Leipzig. Retrieved from <http://sites.utoronto.ca/elul/Kostomarov/DviNarodnosty.html>. [In Ukrainian].

Shkil', S. O. (2016). *The Narrative World of Contemporary Russian Orthodoxy*. Kyiv: Akvamarin. 288 p. [In Ukrainian].

Ohiyenko, I. I. (1993). *Ukrainian Church: Essays on the History of Ukrainian Orthodox Church*. Kyiv: PH "Ukrayina". 284 p. [In Ukrainian].

Sahan, O. (2001). *National Manifestations of the Orthodoxy: Ukrainian Aspect*. Kyiv: Svit znan'. 256 p. [In Ukrainian].

Patriarch Filaret, UOC KP addressed about civil uprisings for European integration of Ukraine. Retrieved from <http://www.rr.lviv.ua/news/patriarh-filaret-upts-kp-zvernuvsya-z-pryvodu-hromadskyh-vystupiv-na-pidtrymku-jevropejskoji-intehratsiji-ukrajiny>. [In Ukrainian].

Kyiv Correction. Patriarch of Kyiv and Rus'-Ukraine Filaret about Orthodoxy in Contemporary World and Its Role in Ukraine. Retrieved from: <http://tyzhden.ua/Publication/2319>. [In Ukrainian].

Speech of His Holiness Patriarch Filaret to All-Ukrainian Church-Civil Forum «For United Local Ukrainian Church» 13/12/2006. (2006). Retrieved from <http://www.parafia.org.ua/biblioteka/hrystyyanstvo-virovchennya-ta-tradytsiji/pratsi-svyatijshoho-patriarha-kyjivskoho-i-vsiheji-rusy-ukrajiny-filareta/tom-7-propovidy-promovy-poslannya-dopovidy-intervyu/dopovidy/#2>. [In Ukrainian].

Tamara Vysotsky

*assistant of theology and religious studies department,
National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine
e-mail: toma290973@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9778-0004>*

Sources of open Orthodoxy as an ideological basis for the Orthodox Church of Ukraine

Abstracts

The article analyzes the sources of the ideas of open Orthodoxy, which has become the development strategy of the Orthodox Church of Ukraine. It is proved that modern Ukrainian open Orthodoxy develops as a result of attempts to revive the identity of Kiev Christianity, to contextualize the social doctrine of universal Orthodoxy, to contextualize the concepts of modern Orthodox theology, and also due to the appeal to the early Christian vision of relations between the church and society. Ukrainian open Orthodoxy denies Orthodox fundamentalism, but it does not fully agree with Orthodox liberalism. The article argues that Ukrainian open Orthodoxy has expressed the ideas of a moderate conservatism that is set up for dialogue with society, other faiths and religions. Ukrainian open Orthodoxy is typologically similar to the ideological position of the Patriarchate of Constantinople and other local Orthodox churches, which are in opposition to the fundamentalism of the Russian Orthodox Church. The sources of Ukrainian open Orthodoxy were modern Orthodox theology, the Kiev tradition of Christianity, Orthodox liberalism, the pro-European rhetoric of the leaders of Ukrainian Orthodoxy. The construction of open Orthodoxy is in line with the overt Christianity of the UGCC and the overt Protestantism developed by liberal Ukrainian theologians. The traditional Ukrainian openness to the European educational and cultural space did not bypass the religious sphere, which was especially evident in the time of Peter Mohyla and in the formation of the philosophical and theological courses of the Kyiv Mohyla Academy. The negative assessment of Ukrainian openness to Western influences by Russian theologians was generated by the bias and their poor knowledge of the subject of study. Open Orthodoxy is more in line with the common Christian identity than fundamentalism, which is nowadays an additional motive for its active development.

Keywords: open Orthodoxy, activation of parish life, social ministry of the church, ecumenism.

УДК 231.01

DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.11

Ф. В. Стрижачук,

кандидат філософських наук, доцент,
старший науковий співробітник Центру дослідження релігії,
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
м. Київ, Україна
e-mail: tedandgalina@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3644-9382>

ТРИНІТАРНА ЕКЛЕЗІОЛОГІЯ МИРОСЛАВА ВОЛЬФА

Відродження доктрини про Трійцю у XX ст. позначилося на всіх сферах християнського богослов'я і практики. Вчення про церкву також не залишилося поза впливом сучасного тринітарного богослов'я. Еклезіологія Мирослава Вольфа є яскравим прикладом інтеграції тринітарного богослов'я у вчення про церкву з перспективи незалежних євангельських церков. Вольф відштовхується від концепції першого баптиста Джона Сміта про те, що церква – це спільнота людей, зібраних в ім'я Христа. Тринітарну складову своєї еклезіології Вольф розвиває в діалозі з двома видними представниками римо-католицької та православної еклезіології: Йозефом Ратцингером і Іоанном Зізіуласом. Проводячи аналогію між Трійцею і церквою єдність Трійці Вольф вбачає не в єдиній сутності Бога і не в Особі Отця, а скоріше в перихоретичній єдності божественних Осіб. Так само церква має поліцентричний характер, її єдність створюється людьми, наділеними дарами Святого Духу.

Ключові слова: доктрина про Трійцю, еклезіологія, церква, Мирослав Вольф, незалежні євангельські церкви, перихореса.

Ренесанс доктрини про Трійцю в сучасному християнському богослов'ї спричиняє відчутний вплив на інші частини богослов'я. Тепер доктрина про Трійцю не розглядається як окремий ізольований розділ систематичного богослов'я. З'являється дедалі більше голосів за те, щоб переглянути «всю мережу християнської докт-

рини з тринітарної перспективи» [6, с. 10]. Доктрині про Трійцю приписується методологічна функція для розвитку класичних доктринальних тем. Вчення про творіння, богословська антропологія, доктрина про особу та діло Христа, есхатологія, богослов'я релігій та ін. досліджуються зараз з перспективи доктрини про Трійцю. Із цієї причини не стало несподіванкою, що богослови усвідомили, що доктрина про Трійцю може бути застосована у розвитку вчення про церкву.

Останніми роками тривають дискусії про роль тринітарного богослов'я у вченні про церкву. Серед досліджень богословів, які зробили внесок у цю дискусію, вирізняється монографія Мирослава Вольфа «За нашою подобою: Церква як образ Трійці» [1]. У цій книзі автор робить спробу розвинути еkleзіологію євангельських незалежних церков, яка виходить за межі індивідуалізму. Вольф розвиває свою еkleзіологію в критичному діалозі з римокатолицькою і православною еkleзіологіями. Він говорить: «Мета моїх зусиль – екуменічна еkleзіологія, не в сенсі конструкції, яка посиляється на всі традиції і не вкорінена ні в одній, але в сенсі, що всі великі теми безсумнівно протестантської еkleзіологічної мелодії збагачені католицькими і православними голосами» [7, с. xi].

Церква – спільнота людей. У побудові еkleзіології Мирослав Вольф не робить своїм єдиним відправним пунктом доктрину про Трійцю. Порушуючи питання «Що таке церква?», Вольф починає з людей. Він посиляється на вислів, який використовувався людьми Східної Німеччини, коли вони руйнували Берлінську стіну в 1989 р. Вони говорили: «Народ – це ми!». Вольф вважає, що християни також повинні сказати «Церква – це ми!» [1, с. 165]. Це твердження підкреслює, що церква – це не теорія і не ідеал, вона є історичною реальністю. Церква існує в певний час і в конкретному місці. Церква – це спільнота, яка складається з особистостей, вона не є єдиним колективним суб'єктом. Церква – це зібрання людей, які зібралися в ім'я Христа. Вольф відкидає ідею, що церква є «суб'єктом», невидимою сутністю, окремою від конкретних історично-обумовлених зібрань людей, які відповіли на євангельську проповідь [2, с. 115]. У концепції церкви у Вольфа важливими є

два елемента: люди та їх вільне рішення вступити в общину віри в ім'я Христа. Проте, відповідь людини на проповідь Євангелії сама по собі не створює церкву. Церква не є вільною асоціацією, творінням людини. Таке розуміння церкви Вольф називає «волютаристським спотворенням віри». Церква створюється Духом Святим, який приводить людей до віри в Христа і вводить у спілкування церкви. Христос живе в цих відносинах людей, і саме ця присутність Христа за посередництвом Святого Духу створює церкву.

Ці дві основні ознаки церкви – зібрання людей і віру в Христа – Вольф, слідуючи за першим баптистом Джоном Смітом, знаходить у біблійному тексті Матвія 18:20: «Бо де двоє чи троє в Ім'я Моє зібрані, там Я серед них». Цей тест був завжди популярний серед віруючих незалежних євангельських церков. Цей текст також є ключовим для Вольфа [7, с. 136]. Суть церкви не має нічого спільного з будівлями, єпископами, священниками, проповідниками чи парафіяльними округами. Церква – це першою чергою спільнота людей, які поклоняються Богу. Церква – це зібрання віруючих людей, які зішлись разом у будь-який час і в будь-якому місці в ім'я Ісуса Христа. Отже, «Церква є церквою Ісуса Христа... або вона не є церквою взагалі» [7, с. 146]. Вислів «в ім'я Ісуса Христа» означає, що метою зібрання є поклоніння Христу як Спасителю, свідчення про Нього, сповідання віри у Нього як їх Господа і Господа усього світу. Церква як зібрання віруючих в ім'я Христа передбачає віру та відданість тих, хто зібралися разом. Усюди, де є такі зібрання, ми зустрічаємося з церквою у повному розумінні цього слова, вважає Вольф. У такий спосіб він вкорінює свою еклезіологічну думку в традиції незалежних євангельських церков, з типовим для них наголосом на особистому рішенні приєднатися до спільноти віруючих [3, с. 315]. Вольф усвідомлює, що Христос не обіцяв Своєї присутності окремому індивіду поза зібранням віруючих, така обіцянка відноситься першою чергою до спільноти християн. Таким чином, відношення між Христом і віруючим опосередковано церквою. Це стає очевидним, коли йдеться про священнодіяства. Ніхто не може здійснювати таїнства сам по відношенню до себе. Тут Вольф критикує рішення Джона Сміта охрестити себе самостійно, і називає його «невдалим» [7, с. 153]. Тоді як приймати священнодії

слід особисто. Проте Вольф зауважує, що здійснення священнодій церквою не означає, що церква володіє і обдаровує сотеріологічною благодаттю. Разом з Лютером і Кальвіном Вольф твердить, що прийняттю священнодій має передувати віра. Він говорить: «Немає церкви без священнодій, але немає священнодій без віри» [7, с. 154]. Віра окремого віруючого залишається важливою підвалиною для церкви. Вона не є людською активністю чи надбанням, вона є Божим даром через Духа. Бог є єдиним, хто дає віру і спасає, цього не робить церква. Хоча віруючий отримує віру в церкві, він не отримує її від церкви. Щодо цього Мирослав Вольф міцно тримається протестантської традиції. Проте, він намагається підвести традицію незалежних євангельських церков до зустрічі з еклезіологічними ученнями римо-католицької та православної церков. Він глибоко переконаний, що сучасні християни усіх конфесійних традицій стикаються з ментальністю споживача, де часто-густо релігію чи церкву сприймають як «склад» релігійних послуг. Від цих сучасних тенденцій до консюмеризму та індивідуалізму, які стають рисами сучасної християнської церкви, Мирослав Вольф шукає «ліки» в еклезіології, яка ґрунтується на доктрині про Трійцю [8, с. 744]. Доктрина про Трійцю є для нього моделлю або дзеркалом для церкви.

Церква як образ Трійці. Коли Мирослав Вольф починає розглядати тему відношення між доктриною про Трійцю і вченням про церкву, він зауважує: «Сьогодні, теза про те, що церковна спільнота повинна бути відображенням тринітарної спільноти, має практично статус самоочевидного твердження» [7, с. 191]. Відзначивши цей широкий консенсус з цього питання, він висловлює здивування, що ця кореляція між Трійцею та церквою все ще недостатньо вивчена, і ставить собі за мету заповнити цю лакуну. Хоча Вольф не є першим [4], хто вивчає це питання, проте його підхід вирізняється тим, що він ретельно аналізує можливості та обмеження аналогії між Трійцею і церквою.

Для обґрунтування можливості такої аналогії та її легітимації Вольф наводить три аргументи. По-перше, з часів Парменіда західна філософія характеризується діалектикою протиставлення одного і множинності – дихотомією між єдністю і плюралізмом. У

нашому мисленні про Бога, людство, світ і також про церкву, її єдність та різноманітність нам слід встановити коректний баланс. Він говорить: «мислити послідовно в тринітарних термінах означає уникнути цієї дихотомії» [7, с. 193]. Триєдиний Бог є основою як єдності так і різноманітності. По-друге, входження в християнську церкву відбувається через хрещення, яке за визначенням є тринітарною подією. Через хрещення віруючий вводиться в обидві спільноти: тринітарну і еклезіологічну. Таким чином, якщо християнська ініціація є тринітарною за своєю природою, то Трійцю слід розглядати як основну детермінанту церкви [3, с. 316]. Вольф обґрунтовує цю тезу, звертаючись першою чергою до Матвія 28, де Ісус дає настанову апостолам хрестити народи в ім'я Отця, Сина і Святого Духа, а також до тріадичних текстів Нового Завіту, в яких божественна спільнота співвідноситься з спільнотою віруючих (Івана 17:21; 1 Коринтян 12:4-6; Ефесян 4:4-6). Спількування церкви з триєдиним Богом означає щось більше, ніж формальне співвіднесення. Відносини між віруючими в церкві повинні відображати взаємну любов та рівноправні відносини божественних Осіб. По-третє, Вольф звертається до християнської традиції, де знаходить приклади використання доктрини про Трійцю як моделі для еклезіології. Уже Оріген наполягав, що церква сповнена Святою Трійцею. А Кипріяни описували церкву як людей, об'єднаних в одне в єдності Отця, Сина і Святого Духу [7, с. 195–196].

Водночас, Вольф є досить чутливий до обмежень аналогії між Трійцею і церквою. Він робить два важливі застереження. По-перше, разом з Еріком Петерсоном, він вважає, що таємницю Трійці слід шукати в Богові, а не у творінні [6, с. 105]. Богослов'я та антропологія не можуть бути зведені одне до одного. Проте, Божою метою для творіння є поселення триєдиного Бога у створеному світі. Це дає можливість трансформувати тринітарні ідеї в еклезіологічні. І хоча не слід говорити про повну ідентичність між Трійцею та церквою, але безперечно аналогія між ними існує. По-друге, не слід забувати про відмінність, яка існує між недосконалою історичною церквою та її есхатологічним майбутнім. Таким чином, крім онтологічного обмеження існує також есхатологічне обмеження. Церква ще знаходиться на своєму шляху до есхатологічної мети, і тому її відповідність до досконалої спільноти Трійці

є ще недосконалою. Проте, залишається «еклезіологічно релевантне питання про те, як церква корелюється з Трійцею *в ході історії*» [7, с. 200].

Діалог про церкву з Й. Ратцінгером та І. Зізіуласом. Після обґрунтування можливості аналогії між Трійцею та церквою та обговорення обмежень цієї аналогії, виникає питання: про який саме устрій церкви йдеться? А також до якої церкви ми прийдемо, коли спробуємо послідовно провести аналогію між життям триєдиного Бога і церквою? На цьому етапі Мирослав Вольф вступає в дискусію з двома авторитетними представниками римокатолицької і православної церков: Йозефом Ратцінгером (1927-) та Іоанном Зізіуласом (1931-). У своєму дослідженні Вольф аналізує, в який спосіб у богословських працях обох богословів доктрина про Трійцю відноситься до їх вчення про церкву.

Йозеф Ратцінгер розглядає єдність та тріадичність Бога як рівно важливі (*equiprimal*) аспекти доктрини про Трійцю. Проте, його тринітарне богослов'я починається з божественної єдності. Ратцінгер розглядає Особи Отця, Сина і Святого Духа як відносини, які перебувають у фундаментальній субстанційній єдності. У подібний спосіб в його еkleзіології єдина вселенська церква є конститутивною для багатьох помісних церков. Спілкування між помісними церквами є подібним на перехоретичну спільноту божественних Осіб у Трійці, які знаходяться в інтенсивному взаємному спілкуванні. Проте, помісні церкви можуть існувати лише завдяки вселенській церкві, якою є церква у Римі. За тлумаченням Вольфа, «Помісні церкви є церквами саме у відношенні до цілого» [7, с. 201]. В обох випадках, Трійці і церкви – єдність обґрунтовує та підтримує множинність. Слідуючи магістральній лінії тринітарного богослов'я Заходу, Ратцінгер вважає, що Особи Трійці збігаються з внутрішніми тринітарними відносинами, і як відносини вони не мають онтологічного субстрату. Триєдиний Бог поза Трійцею діє по відношенню до створеного світу як єдиний суб'єкт (*opera ad extra in divisa sunt*). Вольф вважає, що трансляція цієї тринітарної реальності, як її розуміє Ратцінгером, в еkleзіологічні категорії означає, що єдина вселенська церква домінує і певною мірою навіть поглинає помісні церкви.

Вольф також не погоджується з Ратцінгером і з усією католицькою традицією, яка починається з Томи Аквінського, що особа – це «чисте відношення». Таке розуміння особи редукує Особи Трійці до відносин у середині єдиної божественної сутності: Отець стає «отцівством», Син – «синівством» і Дух Святий – «ісходженням». Особи, зведені до рівня чистих відносин, не можуть діяти. Вольф тут погоджується з Кетрін ЛаКугна в тому, що таке розуміння божественних Осіб, в якому триєдиний Бог взаємодіє зі світом як одна особа або один суб'єкт – є «провалом» західного вчення про Трійцю [5, с. 145]. Вольф наполягає на тому, що Особи Трійці слід розглядати як «Суб'єкти». У цьому відношенні Вольф погоджується з Мольтманом в тому, що особа і відносини доповнюють одне одного. У тринітарному житті ідентичність божественних Осіб взаємно зумовлюється через їх відносини [2, с. 115–116]. Бог Отець є Отцем Сина і посилаючим Духа, Син є народженим від Отця, Дух Святий походить від Отця тощо. Особи знаходяться в постійних взаємних відносинах.

У подібний спосіб і в церкві окрема особа віруючого виникає разом з громадою. Ні церква, ні особа не передують одна одній. Вольф говорить: «Так само, як божественні іпостасі, члени церкви не можуть жити один без одного; кожен християнин формується як віруюча людина через свої взаємовідносини з іншими християнами, при цьому природа їх церковної особистості являє себе в тому, що вони одночасно відають і отримують» [1, с. 258].

Подібно до Мольмана, Мирослав Вольф вбачає чітке розмежування між західною і східною доктриною про Трійцю. Іоанн Зізіулас є для нього типовим представником східного підходу. Згідно з переконанням Зізіуласа, рефлексії про Святу Трійцю мають починатися з аналізу концепції «особи», як це можна побачити ще у каппадокійських отців. Три божественні Особи разом конституують одного триєдиного Бога. Єдина божественна сутність не має онтологічного пріоритету перед тринітарними Особами. Скоріше навпаки, оскільки божественна сутність існує лише як єдність Осіб, реальне буття Бога не є чимось, що знаходиться поза Отцем, Сином і Духом Святим. Буття Бога полягає саме у взаємному спілкуванні тринітарних Осіб. Проте Зізіулас не вважає, що три божественні Особи мають абсолютно однаковий онтологічний статус.

Він приписує онтологічний пріоритет Особі Отця. Бог Отець у Зізіуласа вважається *arhe* або причиною божественного буття, джерелом Трійці [11, с. 51–52]. Для еклезіології це має наступні наслідки. По-перше, поза множиною помісних церков немає ніякої додаткової реальності у вигляді вселенської церкви. Навпаки, самі помісні церкви конституують вселенську церкву. Кожна помісна церква є вселенською церквою в певному місці. По-друге, передумовою того, що помісна церква є екземпліфікацією вселенської церкви, є відкритість помісної церкви до еклезіологічного спілкування з іншими помісними церквами, тому що неможливо представляти вселенську церкву наодинці, в ізоляції. По-третє, особа єпископа має особливу позицію в церкві, тому що він віддзеркалює у церкві Особу Отця, який є *arhe* триєдиного Бога. Хоча Зізіулас намагається уникати будь-яких «пірамідальних концепцій» в еклезіології, водночас він легітимізує ієрархічну структуру в церкві, проголосивши авторитет єпископа над общиною [9, с. 183]. Хоча єпископ є «зумовленим» громадою, так само, як Бог Отець у певному сенсі «зумовлений» Сином, він конститує громаду. Зізіулас говорить: «Одиничність єпископа у помісній церкві є *sinequanon* умовою для кафолічності церкви» [10, с. 30–31].

Мирослав Вольф погоджується із Зізіуласом щодо другого положення, але має іншу думку відносно першого і третього положення. Вольф відкидає ідею вищості особи єпископа, тому що рівність усіх віруючих є відображенням рівності тринітарних Осіб. Він погоджується із Зізіуласом, що, шукаючи відповідність між Трійцею та церквою, не слід брати за відправний пункт відношення між божественною природою і тринітарними Особами. Якщо кожна помісна церква є ідентичною з єдиною вселенською церквою і якщо вселенська церква відповідає божественній природі, то кожна божественна Особа є ідентичною з божественною природою. Таким чином, Вольф разом з Мольтманом і Панненбергом апелює до перихоретичної єдності Трійці. Отець, Син і Дух Святий взаємно проникають один в одного і поселяються один в одному, але при цьому тринітарні Особи не перестають бути відмінними один від одного [7, с. 209]. Вольф переконаний, що відображення цієї тринітарної реальності слід шукати у близьких стосунках і взаємності, які існують між помісними церквами.

Однак Мирослав Вольф не забуває нагадати про свої застереження. По-перше, у строгому сенсі, не може бути абсолютної відповідності між перихоретичною єдністю Трійці і еклезіологічною єдністю, тому що людські суб'єкти мають, скоріше, зовнішні відносини, а не внутрішні. Крім цього, якщо Трійця є досконалою спільнотою в любові, то церковна спільнота ще очікує свого есхатологічного оформлення і тому є недосконалою. Церковна спільнота лише в есхатоні повною мірою братиме участь в єдності Трійці. Поки ще церква знаходиться на шляху до есхатологічного оформлення, вона є не лише спільнотою любові, а також спільнотою волі. Це означає, що церкві слід мати завіт про взаємні права і відносити. Вольф також критикує Зізіюласа за «надмірно реалізовану есхатологію», яка ігнорує теперішню земну реальність гріха та недосконалості [7, с. 201].

Зробивши це застереження, Мирослав Вольф погоджується із Зізіюласом у тому, що внутрішні тринітарні відносини мають формувати еклезіологічні відносини вже зараз, а не лише в есхатологічному майбутньому. Конструюючи цю аналогію, Вольф починає з відносин між членами окремої церкви. Лише коли окремі віруючі причетні Духу Святому, який присутній і діє в общині, ця община може відповідати реальності Трійці. Вольф говорить: «Єдність церкви обґрунтована в інтеріоризації Духа в християнах» [7, с. 213]. Перихореса як взаємне проникнення та оселення тринітарних Осіб один в одному також є релевантною для міжцерковних відносин. Подібно до того, як божественні Особи мають відмінні характеристики, різні церкви мають свої риси, які дають можливість їх ідентифікувати. Міжцерковне спілкування за зразком перихоретичного спілкування тринітарних Осіб може їх взаємно збагатити. Якщо Трійця є спільнотою, яка відкрита до інших, різні церкви не повинні жити відокремленими та ізольованими одна від одної. Вольф заявляє: «Я пропоную практику відкритості кожної церкви по відношенню до всіх інших церков як неодмінну умову церковності» [7, с. 156]. Ідентичність помісних церков зумовлюється їх відносинами з іншими церквами так само, як ідентичність Сина зумовлюється Його відносинами з Отцем і Духом; ідентичність Отця – з Сином і Духом, Духа – з Отцем і Сином, відповідно. Із тринітарної точки зору помісні церкви не можуть бути закритими системами

по відношенню одна до одної, навпаки, вони є кафолічними тією мірою, якою вони відкриті одна до одної. У такий спосіб Вольф намагається збагатити свою традицію незалежних євангельських церков, звернувшись до тринітарного богослов'я.

Із паралелізму церкви до тринітарної спільноти Вольф виводить три принципи. По-перше, церква не є єдиним суб'єктом, а, скоріше, спільнотою взаємозалежних суб'єктів. По-друге, прийняття сотеріологічної благодаті здійснюється не лише через служителів церкви, а через усіх членів церкви. По-третє, церква створюється Святим Духом, коли християни разом сповідують свою віру і проповідують слово Боже один одному, а не при посередництві офіційних церковних служінь [1, с. 282]. Ґрунтуючись на цих принципах, Вольф робить висновок, що церква має поліцентричний характер.

Поліцентрична церква проявляє себе через харизматичну структуру, яку Вольф тлумачить за допомогою концепції про священство всіх віруючих. Оскільки духовними дарами наділені всі віруючі і всі покликані до служіння, Христос діє у всіх членах церкви, а не лише через офіційних служителів [2, с. 288]. Поліцентрична церква вибудовується дарами Святого Духа. Христос присутній у всіх церкві і всі відповідальні за життя церкви. Такий устрій церкви передбачає взаємну субординацію членів церкви один одному за прикладом тринітарного життя Бога. Будь-яке служіння має бути локалізовано в контекст взаємної субординації та взаємозалежності. Сама ж харизматична природа церкви визначається Духом Божим, який наділяє її дарами. Окресливши параметри еклезіологічної спільноти, яку веде Дух Святий, Вольф доходить висновку, що концепція незалежної євангельської церкви втілює найбільш послідовно образ церкви, який відповідає образу Трійці.

Отже, ренесанс доктрини про Трійцю у XX-му столітті є помітним явищем в історії християнського богослов'я. Його вплив позначився на всіх сферах християнського богослов'я і церковної життя. Вчення про церкву також не залишилося поза сферою впливу відродження та процвітання тринітарного богослов'я сучасності. Еклезіологія євангельського богослова Мирослава Вольфа є яскравим прикладом інтеграції доктрини про Трійцю у вчення про церкву з перспективи еклезіології незалежних євангельських цер-

ков. Вольф закладає основи еклезіології, ґрунтуючись на концепції першого баптиста Джона Сміта про те, що церква – це спільнота віруючих людей, які зібралися в ім'я Ісуса Христа. Тринітарну основу своєї еклезіології Вольф розвиває в діалозі та полеміці з двома видними теологами римо-католицької та православної еклезіології: Йозефом Ратцінгером і Іоанном Зізіуласом. Ратцінгер закладає в основу єдності Трійці єдність божественної сутності і екстраполює цю концепцію на церкву і вбачає єдність церкви в єдності вселенської церкви в Римі. Зізіулас, своєю чергою, вважає, що єдність Трійці обґрунтовується Особою Бога Отця, і в церкві об'єднуючим фактором є особа єпископа в єхаристичній спільноті. Мирослав Вольф обирає і обґрунтовує іншу стратегію, проводячи аналогію між Трійцею і церквою він вбачає єдність Трійці не в єдиній сутності Бога і не в Особі Отця, а в перихоретичній єдності божественних Осіб. У такий самий спосіб церква має поліцентричний характер, її єдність створюється віруючими людьми, наділеними дарами Святого Духу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вольф М. По подобию Нашему: Церковь как образ Троицы / М. Вольф. Черкассы : Коллоквиум, 2012. 424 с.
2. Стрижачук Ф. Влияние Тринитарного богословия на учение о Церкви. *Богословские Размышления: Спецвыпуск*, 2014. С. 107–123.
3. Brink G. van den Trinitarian Ecclesiology and the Search for Unity. *A Reformed Reading of Miroslav Volf* Leiden-Boston : Brill, 2009. P. 313–325.
4. Gunton C. *The Church on Earth: The Roots of Community* Edinburgh : T & T Clark, 1989. 48–80 p.
5. LaCugna C. M. *God for us: The Trinity and Christian life* / C.M. LaCugna, 1st ed. San Francisco : HarperSanFrancisco, 1991. 434 p.
6. Peterson E. *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* / E. Peterson, Leipzig : Hegner, 1935. 234 p.
7. Volf M. *After our likeness: the church as the image of the trinity* / M. Volf, Grand Rapids, Mich : William B. Eerdmans, 1998. 314 p.
8. Watson N. K. Review of *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. *Anglican Theological Review*. 1999. № 4 (81). С. 744–745.

9. Zizioulas J. *Being as communion: studies in personhood and the church* / J. Zizioulas. Crestwood, N.Y : St. Vladimir's Seminary Press, 1985. 269 p.

10. Zizioulas J. The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church. *Kanon*. 1985. № 7. P. 30–31.

11. Zizioulas J. D. *The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution* Edinburgh: T. & T. Clark, 1995. 44–60 p.

REFERENCES

Wolf, M. (2012). *In Our Own Image: Church as the Image of Trinity*. Cherkassy: Kollokvium, 424. [In Russian].

Strizhachuk, F. (2014). Influence of Trinitarian Theology on Church's Doctrine. *Theological Reflections: Special Edition*, 107-123. [In Russian].

Brink, G. (2009). *van den Trinitarian Ecclesiology and the Search for Unity*. A Reformed Reading of Miroslav Volf Leiden-Boston: Brill, 313-325.

Gunton, C. (1989). *The Church on Earth: The Roots of Community* Edinburgh: T & T Clark, 48-80.

LaCugna, C. M. (1991). *God for us: The Trinity and Christian life*. San Francisco: Harper San Francisco, 434.

Peterson, E. (1935). *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig: Hegner, 234.

Volf, M. (1998). *After our likeness: the church as the image of the trinity*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 314.

Watson, N. K. (1999). Review of *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. *Anglican Theological Review*, № 4 (81), 744-745.

Zizioulas, J. (1985). *Being as communion: studies in personhood and the church*. Crestwood, N.Y: St. Vladimir's Seminary Press, 269.

Zizioulas, J. (1985). The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church. *Kanon*, № 7, 30-31.

Zizioulas, J. D. (1995). *The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution* Edinburgh: T. & T. Clark, 44-60.

Fedir Strizhachuk

*Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor,
Senior Fellow at the Center for the Study of Religion,
M. P. Dragomanov National Pedagogical University
Kyiv, Ukraine
e-mail: tedandgalina@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3644-938213>*

Trinitarian Ecclesiology of Miroslav Volf

Abstract

The revival of the doctrine of the Trinity in the 20th century affected all areas of Christian theology and practice. The doctrine of the church also did not remain without the influence of modern Trinitarian theology. The ecclesiology of Miroslav Volf is a vivid example of the integration of Trinitarian theology into the doctrine of the church for the prospect of independent evangelical churches. Volf builds on the concept of the first Baptist John Smith that the church is a community of people gathered in the name of Christ. Volf develops the Trinitarian component of his ecclesiology in dialogue with two prominent representatives of Roman Catholic and Orthodox ecclesiology: Joseph Ratzinger and John Zizioulas. Drawing an analogy between the Trinity and the church, Volf sees the unity of the Trinity not in the single essence of God and not in the person of the Father, but rather in the re-unity of the unity of divine Persons. The church also has a polycentric character; its unity is created by people endowed with the gifts of the Holy Spirit. The renaissance of the doctrine of the Trinity in the twentieth century is a prominent phenomenon in the history of Christian theology. His influence has affected all areas of Christian theology and church life. The doctrine of the church also did not remain outside the sphere of influence of the revival and prosperity of the Trinitarian theology of the present. The ecclesiology of evangelical theologian Miroslav Volf is a prime example of integrating the doctrine of the Trinity into the doctrine of the church from the perspective of ecclesiology of independent evangelical churches. Volf laid the foundations of ecclesiology based on the concept of first baptist John Smith that the church was a community of believers who came together in the name of Jesus Christ. Volf develops the trinitarian basis of his ecclesiology in dialogue and polemics with two prominent theologians of Roman Catholic and Orthodox ecclesiology: Joseph Ratzinger and John Zizioulas. Ratzinger lays the foundation for the unity of the Trinity on the unity of

the divine essence and extrapolates this conception to the church and sees the unity of the church in the unity of the universal church in Rome. Zizioulas, for his part, believes that the unity of the Trinity is justified by the Person of God the Father, and in the church the unifying factor is the identity of the bishop in the Eucharistic community. Miroslav Wolf chooses and justifies another strategy, drawing an analogy between the Trinity and the church, he sees the unity of the Trinity not in the one essence of God and not in the Person of the Father, but in the perichoretic unity of divine Persons. In the same way, the church is polycentric in nature, its unity being created by believing people endowed with the gifts of the Holy Spirit.

Keywords: doctrine of the Trinity, ecclesiology, church, Miroslav Volf, independent evangelical churches, perichoresis.

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК: 130.1:[316.324.7:37]

DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.12

УМОВИ ЗАНЕПАДУ СИСТЕМИ ОСВІТИ В ДИСКУРСІ ЖИТТЄВОГО ЦИКЛУ ІНДУСТРІАЛЬНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

В. І. Зінкевич,

кандидат сільськогосподарських наук,
доцент кафедри менеджменту та підприємництва,
доцент кафедри економіки та менеджменту,
Дрогобицький державний педагогічний університет
імені Івана Франка
м. Дрогобич, Україна
e-mail: Zinkevych1971@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1004-1685>

У статті аналізуються умови занепаду системи індустріальної освіти, що почався у 70-ті роки XX ст. і продовжується до нині. Умови визначаються як сукупність факторів зовнішнього середовища, що впливають на саморозгортання системи індустріальної освіти. До них віднесено: «дух епохи», філософію, наукову картину світу, світогляд, ідеологію. «Дух епохи» на початку XXI ст. набув хаотичного стану. Це сталося внаслідок того, що індустріальна культура, яка розбудована на основі двох протилежних ідеологій: ліберальної і комуністичної, злились у «суперідеологію» технократизму. Філософія сучасного етапу свідчить про те, що світова спільнота знаходиться у стані пошуку мейнстріму соціального розвитку. Етап занепаду переконав інтелектуальні еліти в тому, що постмодерністський підхід себе не виправдовує, оскільки світова спільнота «звалилась» у глибоку кризу. На зміну постмодернізму прийшов так званий постпостмодернізм, як течія, що не лише відмовляється від інтертекстуальності, а й пере-

ходить на якісно новий рівень відтворення перцептивних і культурних пластів інформації, в яких віртуальна реальність займає одне з ключових місць і поняття гіперреальність є одним з базових. Зазначається, що введення в навчальний процес курсів із соціальної філософії і філософії освіти децю компенсувало філософсько-світоглядний і ідеологічний вакуум, що утворився після відмови вітчизняних освітян від циклу навчальних дисциплін марксистсько-ленінського спрямування. Зміни в сучасній постнеокласичній картині світу призводять до знищення орієнтацій на лінійну однозначність і тотальну заданість сюжетів наступного розвитку. У постнеокласичній картині світу невпорядкованість, безструктурність, хаотичність визнані об'єктивними, універсальними характеристиками дійсності. На поверхню світоглядного олімпу після загального і агресивного мілітаризму виступив нігілізм і цинізм, що остаточно поховав гуманізм як концепт і смисл, придатний спасти людину від самої себе. Ідеологією етапу занепаду є мультикультуралізм. Оскільки ні філософія, ні наука не змогли своєчасно дати відповідь на питання, що відбулося з планетарним світом і як виходити з тотальної кризи соціального розвитку, то еліти індустріальних суспільств, з одного боку, у теоретичній площині визнали, що світ вступив у постіндустріальну епоху, а з іншого – на практиці, інтуїтивно схилилися до «тихого» виходу з кризи на основі ідеології мультикультуралізму. Вона виникла на основі злиття течій неолібералізму, неоконсерватизму, соціал-демократизму та ін.; спостерігається, як традиційна форма індустріальної освіти на європейському континенті змінюється на мультикультурну освіту, а загалом рухається від «мультикультурної» до «міжкультурної» освіти. Це принципово інший алгоритм функціонування системи індустріальної освіти на етапі її сходження з планетарної арени.

Ключові слова: індустріальна освіта, життєвий цикл, занепад, умови, «дух епохи», філософія, наукова картина світу, світогляд, ідеологія.

Занепад системи індустріальної освіти, що відбувається під час міжцивілізаційного зсуву на тлі накопичення суперечностей, які виникли на двох організаційних рівнях світоустрою планети: спочатку в основі планетарного організму, що видозмінює соціальний інститут освіти, а вже потім і в соціальному тілі системи ін-

дустріальної освіти, неминуче тягне за собою нарощування напруги планетарного організму, і вона, індустріальна освіта, разом з іншими видовими утвореннями, сходить з арени життя, поступаючись новаціям інформаційної доби.

Каталізує занепад сучасної системи освіти перехід світової спільноти з індустріальної у інформаційну фазу. Тому цілком правим виявляється В. Дільтей, коли твердить, що «виховання й системи освіти зростають разом із народами, досягають зрілості та приречені на загибель. Але оскільки самі вихованці залежать від духу цілого, жодна теорія виховання у світі нездатна запобігти занепаду народу або розвалу системи освіти» [1, с. 366].

Це означає, що на поверхню повсякденного соціального життя на повний зріст виступить, за нашою робочою гіпотезою, новий поділ суспільної праці, притаманний інформаційній цивілізації. Індустріальна цивілізація за таких умов остаточно зійде з посади головної сили у сфері життєустрою планетарної спільноти. Вона стане в один ряд з аграрною сестрою, і вони вестимуть тихе життя, одночасно обслуговуючи одна одну, а разом – відповідати на виклики новонародженої інформаційної цивілізації.

При цьому швидкість становлення нового поділу суспільної праці така значна, що 65 відсотків сьогоденних першокласників будуть мати професії, яких ще не існує [2]. За найсміливішими оцінками, вже в 2050-му зникнуть і трансформуються 60 відсотків звичних професій [3]. Тому, на нашу думку, період занепаду системи освіти індустріальної доби триватиме максимум до 2050 року.

Швидкому сходженню індустріальної доби сприяє й низка нових технологічних процесів. Крім того, у планетарному соціальному організмі принцип динамічної рівноваги, якому в просторі індустріальної цивілізації підкорювався не лише ринок, а й суспільство, швидко змінюється на принцип сталої невизначеності у Світовому суспільстві знань. Матеріальне виробництво поступається духовному виробництву і настає час нового перерозподілу світу і праці на основі нових ІТ-технологій. Тож ми – на порозі нового технологічного циклу, що веде до цифрової економіки за системними рішеннями на основі ІТ-технологій і, водночас, до цифрової нерівності між країнами, регіонами і людьми.

Дослідженню інформації і знань та їх впливу на економіко-суспільний розвиток, особливо останнім часом, приділяється значна увага як зарубіжних, так і вітчизняних науковців. Помітний внесок у розробку цього питання у XX столітті зробили Г. Беккер, Д. Белл, П. Дракер, В. Іноземцев, Т. Стюарт, Е. Тоффлер та ін. Серед вітчизняних вчених відзначимо І. Боднара, А. Гальчинського, Є. Макаренка, С. Кудрявцева, В. Семиноженко, А. Чухно та ін. Але водночас це питання знаходиться в розвитку, що вимагає наукового узагальнення й систематизації існуючих вже положень та подальшої розробки теоретичних аспектів впливу інформації та знання на розвиток цифрової економіки [4].

Мета статті полягає у формалізації змін зовнішніх умов, що ведуть до сходження системи індустріальної освіти з планетарної арени.

Умови – це сукупність факторів зовнішнього середовища, що впливають на саморозгортання системи індустріальної освіти. До них, на попередньому етапі вивчення освітянської проблеми, віднесемо: «дух епохи», філософію, наукову картину світу, світогляд, нарешті, ідеологію. Нагадаємо, що процес саморозпаду нині існуючої системи технократичної освіти розпочався у 70-х роках XX ст. і продовжується по цей час. Розглянемо ці чинники детальніше.

«Дух епохи» на початку XXI ст. набув хаотичного стану. Це сталося внаслідок того, що індустріальна культура, розбудована на основі двох протилежних ідеологій: ліберальної і комуністичної, які раптом відкрились одна одній – спочатку злились у «суперідеології» технократизму, а потім зійшлись в ідеологемі сталого розвитку і почали разом функціонувати в одному соціальному просторі. При цьому їх інтеграція ще не відбулася. До того ж «приватне» вторглося у «суспільне». Лінії соціального розвитку в обох видах суспільств переплутались остаточно. Настав час соціального хаосу.

На наших очах відбувається дивний парадокс, оскільки, з одного боку, світ стає глобалізованим, а з іншого – життя окремої особистості, як учасника планетарної спільноти, індивідуалізується. На диво, початок індивідуалізації життя людини у соціальному просторі планетарної спільноти припадає на 1983 р., тобто на час завершення етапу зрілого функціонування системи індустріальної

освіти і початок етапу її занепаду [5, с. 257]. При цьому З. Бауман підкреслює, що «існуючий сьогодні різновид цього суспільства край суперечливий передусім тому, що індивідуалізоване суспільство сформувалося аж ніяк не в силу прагнень окремих індивідів, а в результаті дії об'єктивних, і навіть деперсоніфікованих, сил і тенденцій. Парадоксально, але зараз, як і раніше, індивідуалізація – це доля, а не вибір» [5, с. 59]. У таких умовах закономірно, що «дух епохи» сповнився крайнім песимізмом, неприкритим цинізмом і новим сплеском великодержавного мілітаризму і міжнародного тероризму. В організаційно-політичному просторі планети запанувала анемія, що сприяла прояву деструктивної поведінки Росії щодо країн колишнього СРСР і навіть щодо Чорногорії, Сирії та ін. Дух Росії виявився найбільш войовничим і тому його не можуть заспокоїти навіть органи колективного керівництва, наприклад, Рада Безпеки ООН. Над нами продовжують нависати хмари войовничого мілітаризму, а стійкі пасати і мусони невгамованої соціальності періодично несуть сплески міжнародного тероризму і смертельні загрози мирному життю світової спільноти. Свідченням цього є постійні спалахи насилля із застосуванням вогнепальної зброї в навчальних закладах США, Нової Зеландії, Індії, Європи, Росії (Беслан, Керч), що призводить до чисельних жертв серед молоді, що навчається.

Філософія сучасного етапу засвідчує, що світова спільнота знаходиться у стані пошуку мейнстріму соціального розвитку у сфері не лише пізнання світу, а й глобальних комунікацій, нових ринкових відносин, фундаментальної науки, глобальної освіти, планетарного виховання людини, напрямів формування нової філософської і планетарної культури.

Етап занепаду системи індустріальної освіти переконав інтелектуальні еліти в тому, що постмодерністський підхід себе не виправдовує, оскільки світова спільнота «звалилась» у глибоку соціальну кризу, про що свідчать члени Римського клубу, рішення відомих загальносвітових конференцій 1972 і 2012 рр., які відбулись у Ріо-де-Жанейро з проблеми забезпечення сталого розвитку, так звана Біла книга Дж. Делора та інші джерела.

На зміну постмодернізму прийшов так званий постпостмодернізм. Однією з особливостей постпостмодернізму є те, що ця течія

не лише відмовляється від інтертекстуальності, а й переходить на якісно новий рівень відтворення перцептивних і культурних шарів інформації, в яких віртуальна реальність займає одне з ключових місць і поняття гіперреальність є одним з базових.

Світоглядні катаклізми негативно відбиваються на сфері освіти, що призводить до ускладнення смислового пояснення мети і змісту навчання і виховання. Якщо звернутися до праці Л. С. Горбунової «Філософія трансформативної освіти для дорослих: університетські стратегії і практики» (2015), то побачимо, наскільки різноманітні філософські підходи культивуються за кордоном з метою зупинити кризу в системі вищої освіти [6, с. 71–149]. Л. С. Горбунова звертається до філософсько-педагогічної думки Джона Дьюї, джерел аналітичної філософії з метою аналізу концептів освіти, європейської філософії як джерела інтелектуального досвіду, феномена навчання у світлі комунікативної філософії Ю. Габермаса. При цьому дослідниця аналізує й інші основні напрями філософії освіти для дорослих – ліберальний, біхевіористський, прогресистський, гуманістичний, радикальний. Це означає, що зарубіжна філософська думка інтенсивно шукає світоглядний вихід із сучасної кризи для системи індустріальної освіти. Допоки вітчизняна філософська думка відходила від шоку саморозпаду ще зовсім недавно потужної соціальної системи СРСР і країн так званого соціалістичного табору, розбудованих на принципах марксизму-ленінізму, введення в навчальний процес соціальної філософії і філософії освіти дещо компенсувало філософсько-світоглядний і ідеологічний вакуум, що утворився після відмови вітчизняних освітян від циклу навчальних дисциплін марксистсько-ленінського спрямування.

Водночас не можна не помітити, що вітчизняна думка не знайшла «свого» специфічного підходу до опанування проблем занепаду національної системи освіти. Паліативний вихід було знайдено у тому, що, з одного боку, система освіти України започаткувала процес інтегрування в систему Європейської освіти за алгоритмом Болонської декларації, а з іншого – почала культивувати філософію освіти як світоглядне підґрунтя для спасіння системи індустріальної освіти і навіть покладає надію з її допомогою розбудовувати систему освіти інформаційної доби. Вітчизняні

освітняни навіть покладають на неї, на нашу думку, невинуватену надію, що «філософія як теорія і методологія освіти має розгорнути категоріально узгодженим чином зміст і сенс «духу епохи», яка наближається. Вона має розкрити й делегувати його в освіту і саме на цій основі змінити її (освіти) ідеологію. Сучасна педагогіка має стати філософією! Філософія ж освіти має «педагогізуватися» до такого рівня, якою вона була в історії практично завжди, від часів Конфуція і до Ясперса» [6, с. 18].

Для нас принципово важливо, що на цьому етапі загальна філософія породила філософію освіти, яка виокремилася з її надр і поступово створює світоглядно-ідеологічні умови розробки самодостатньої теорії освіти, що пролонгує появу спеціальної навчальної дисципліни в планах професійної підготовки кадрів в університетах і відповідних педагогічних закладах. Вона, самодостатня теорія освіти, потрібна для того, щоб обґрунтувати навчально-виховний процес на етапі зародження системи освіти інформаційної доби, оскільки він ґрунтуватиметься на шокуючих впливах людини на біологічні процеси і структури мозку людини. Це наш прогноз.

Найсильнішою тезою постнеокласичної картини світу є твердження про можливість стрибків з однієї траєкторії на іншу і втрату системної пам'яті. У багатовимірній моделі взаємодій, де беруть участь не дві, а більше сторін, виникає так званий турбулентний простір. У ньому вектори спрямованості одних силових ліній, наштовхуючись на спрямування інших, видозмінюються під тиском третіх [7]. У загальному потоці взаємодій повністю заперечується логіка розвитку зі сталим порядком залежності сьогодення від минулого та майбутнього від сьогодення. «Система «забуває» свої минулі стани, діє спонтанно та непередбачено. Минуле ніяк не визначає сьогодення, а дійсність не впливає на майбутнє. Про таку ситуацію кажуть: «Відбулася втрата системної пам'яті». Другою тезою постнеокласики є порушення принципу когерентності і виникнення ситуації, за якої малим, локальним причинам відповідають глобальні за розмахом та енергетичним обсягом наслідки. Це робить майбутнє принципово невизначеним та відкритим для новоутворень. У перспективному еволюціонуванні таких систем припускаються численні комбінації майбутньо-

го розвитку, а в критичних точках спрямованих змін можливий ефект відхилень.

Зміни в сучасній постнеокласичній картині світу призводять насамперед до знищення орієнтацій на лінійну однозначність і тотальну заданість сюжетів наступного розвитку. У постнеокласичній картині світу невпорядкованість, безструктурність, хаотичність визнані об'єктивними, універсальними характеристиками дійсності.

В основі постнеокласичної картини світу лежить нова наукова дисципліна – синергетика (*давньогрецьк.* – співдія, допомога). У науковому контексті цей термін застосовується як «безперервна співпраця». Засновниками синергетики вважаються такі відомі вчені, як І. Пригожин, І. Стенгерс, Г. Хакента ін. Зрозуміло, такий стан наукової картини світу вплинув на освітян здебільшого негативно, оскільки навколишній світ понурився у спонтанне вирування, а свідомість освітян вже не встигала за його змінами. До цього додався несанкціонований вплив ЗМІ та інтернету з його чисельними мережами для неконтрольованого спілкування молоді, особливо у таких програмах, як «Синій кит», «Біжи або помри» та ін. Педагоги і батьки зневірилися у власних можливостях навчати і виховувати молоде покоління.

Отже, після циклічного розуміння часу і лінійної концепції часу ми доходимо сучасного його розуміння як сукупності митей. Ми живемо у фрагментованому часі. Кожен фрагмент має початок, певну тривалість (довшу чи коротшу) і кінець. На зміну йому приходить наступний фрагмент, і в такій послідовності фрагментів чи епізодів триває наше життя. Можливо, це не завжди так, але принаймні в теорії кожен епізод є закритою книгою, не пов'язаною з іншими. Нам до цього патерну сучасності додати нічого.

Світогляд доби занепаду викликає багато запитань до теоретиків соціального розвитку і культурологів. Виявляється, що за півстоліття після визнання того, що етап зрілого функціонування індустріальної цивілізації завершився (70-ті роки XX ст.) і вона увійшла у фазу занепаду, до кінця не з'ясовано чому це сталося. Про катастрофічний занепад системи індустріальної освіти, що проявив себе у країнах Заходу у 60–70 рр. XX ст., першими на весь світ заявили, як відомо, члени Римського клубу.

На поверхню світоглядного олімпу після загального і агресивного мілітаризму вийшли нігілізм і цинізм, що остаточно поховало гуманізм як концепт і смисл, придатний врятувати людину від самої себе. Цинізм охопив усю сукупність соціальних відносин від атмосфери родини до міждержавного простору. Безпричинна агресивність, спалахи мілітаризму, цинічні розправи над мирним населенням у Косово, Афганістані, країнах Африки та інші подібні факти стали повсякденними новинами у сучасних засобах масової інформації. Цинізм як світоглядна парадигма має своїх теоретиків. Звернемо увагу, що теоретична праця П. Слотердайка з'явилась саме на межі етапу занепаду системи індустріальної освіти. Ми це вважаємо ще одним доказом правильності визначення меж життєвого циклу системи індустріальної освіти. Першою працею П. Слотердайка, яка принесла йому славу, стала «Критика цинічного розуму» (нім. *Kritik derzynischen Vernunft*), що вийшла в 1983 р. Дослідник виокремлює цинізм як особливу форму «помилкової свідомості», вважаючи, що саме цинізм став справжнім символом сучасності. Методологічно П. Слотердаjk спирається на положення «негативної діалектики» Т. Адорно і «фундаментальної онтології» Гайдегера, творчо їх переробляючи. Книга П. Слотердайка стала філософським бестселером. «Критика цинічного розуму» перекладена на основні європейські мови, російською мовою праця перекладена в 2001 р. О. Перцевим [8].

Ситуація виявляється ще більш загрозливою, оскільки розчарування модерном і постмодернізмом відбувається в часи ще більш світоглядно негативні, і саме вони породили постпостмодернізм. Причин для цього більш ніж достатньо, оскільки спостерігається низка розчарувань людини у функціонуванні існуючого механізму соціального розвитку.

Жан-Франсуа Ліотар вважає, що практично всі ідеали модерну виявилися неспроможними і зазнали краху. Насамперед така доля спіткала ідеал звільнення людини і людства. «Історично цей ідеал брав ту чи іншу форму релігійної або філософської «метарозповіді», за допомогою якої здійснювалася «легітимація», тобто обґрунтування і виправдання самого сенсу людської історії і її кінцевої мети – звільнення. Християнство твердило про порятунок людини від провини за первородний гріх силою любові, обіцяючи

встановити «царство Боже» на землі. Просвітництво вбачало звільнення людства від невігластва і деспотизму в прогресі розуму, який мав забезпечити побудову суспільства, заснованого на ідеалах гуманізму – свободу, рівність і братерство. Гегелівська філософія викладала свою мету як історію самопізнання і самоздійснення абсолютної ідеї через діалектику абсолютного духу, яка повинна була завершитися торжеством знов таки свободи. Лібералізм обіцяв позбавити людство від бідності і привести його до багатства, покладаючись на прогрес науки і техніки. Марксизм проголосив шлях звільнення трудящих від експлуатації і відчуження через революцію і загальну працю [8, с. 117].

Світогляд людини на етапі згасання системи індустріальної освіти є енергоруїнівним джерелом. Ось як його характеризує В. В. Миронов: «У цілому світовідчуття постмодерної людини можна визначити як неофаталізм. Його особливість полягає в тому, що людина вже не сприймає себе як господаря своєї долі, який в усьому покладається на самого себе, усім зобов'язаний самому собі. Вона цілком розуміє, що надто багато в її житті залежить від гри випадку, удачі і везіння. Вона вже не може сказати, що починала з нуля і всього досягла сама. Мабуть, тому отримали таке значне поширення всякого роду лотереї» [9, с. 307–308].

Додамо від себе, що сучасна освіта охоплена цим явищем навіть більше, ніж перелічені тут сфери (маються на увазі релігія, наука, мистецтво та філософія), оскільки через апробовані століттями механізми навчання і виховання настрої і ідеї постмодернізму просякають свідомість молоді під високою напруженою морального тиску авторитету вчителів і організаційним насиллям менеджерів освіти за безумовним домашнім сприянням батьків.

Загалом, криза духовного розвитку в горизонті крутої раціональності наприкінці ХХ ст. сприяла активізації релігійної філософії, а відповідно й поширенню релігійного світогляду, особливо у просторі колишнього так званого соціалістичного табору і теперішнього СНД. Це не могло не позначитись на збільшенні впливу релігії у просторі сучасної освіти. Найбільш концептуально стійкими у світоглядному вимірі та ідеологічно впливовими в західному світі є неотомізм, тейярдизм і персоналізм.

Із таким світоглядом, який ми маємо на початку ХХІ ст., нові зміни планетарного світу повною мірою не сприйняти, і це вже є актуальною проблемою. Треба оновлювати світосприймання і світовідчуття на основі нових реалій повсякденного життя, що часується з ХХІ століття і третього тисячоліття. Звідси випливає актуалізація завдання формування нової освітньої парадигми, заснованої на цілісному сприйнятті процесів, що відбуваються. Завдання нової парадигми полягає в тому, щоб задіяти можливості не лише раціональної сфери «Я», а й таких не менш важливих складових «Я», як почуття, віра, духовність. Тож в освіті майбутньої доби раціональне має доповнюватись ірраціональним, локальне – загальним, індивідуальне – колективним.

Ідеологією етапу занепаду системи індустріальної освіти є мультикультуралізм. Оскільки ні сучасна філософія, ні сучасна фундаментальна наука не змогли своєчасно дати відповідь на питання, що відбулося з планетарним світом і як виходити з тотальної кризи соціального розвитку, то еліти індустріальних суспільств, з одного боку, у теоретичній площині визнали, що світ вступив у постіндустріальну епоху, а з іншого – на практиці, інтуїтивно схилилися до «тихого» виходу з кризи на засадах ідеології мультикультуралізму. Вона виникла на основі злиття течій неолібералізму, неоконсерватизму, соціал-демократизму та ін. Її кінцевою метою є побудова соціальної держави.

У мутному потоці занепаду індустріальної доби ідеологія втратила чітко виражений класовий характер. Чому немалою мірою сприяє роботизація сучасного виробництва і швидке вивільнення з нього живої робочої сили. На це звертає увагу Миронов. «Світогляд постмодерної людини позбавлений досить міцного опертя, тому що всі форми ідеології виглядають розмитими і невідзначеними. Вони немов вражені якоюсь внутрішньою безвільністю. Таку ідеологію іноді називають софт-ідеологією, тобто м'якою і ніжною. Вона вже не є ні лівою, ні правою, у ній мирно уживається те, що раніше вважалося несумісним. Такий стан багато в чому пояснюється тим, що постмодерністський світогляд позбавлений цілком стійкого внутрішнього ядра. В античності такою була міфологія, у Середні віки – релігія, в епоху модерну – спочатку філософія, а потім наука. Постмодернізм розвінчав престиж і авто-

164

ритет науки, але не запропонував нічого натомість, ускладнивши людині проблему орієнтації у світі [9, с. 307]. Тому не випадково, виступаючи з нагоди свого прийому до Французької академії, Жан-Франсуа Ревель визначив ідеологію як «апріорну конструкцію, розроблену в презирстві до фактів, законів і всупереч їм, і водночас протистоїть науці і філософії, релігії і моралі» [5, с. 245–246]. Відтепер будь-якій критичній теорії, так і практиці, належить стати дезінтегрованими, неорганізованими, що співвідносяться лише із самими собою, розрізненими і епізодичними – такими, як саме життя в умовах постмодерніті (термін З. Баумана).

Оскільки технократична еліта залишається на керівних посадах у своїх країнах, то вона, не маючи теоретичного обґрунтування під нові умови і не вбачаючи перспективних світоглядних настанов, почала породжувати специфічні ідеологеми персоналістичного спрямування, наприклад, «рейганоміка», «тетчеризм» та ін. Звісно, ми тут не маємо можливості оцінювати зміст цих неокласичних ідеологем, що не лише охопили економіку, а й закономірно вплинули на стан усіх інших сфер, зокрема й сферу освіти.

Таким чином, мультикультуралізм як ідеологія етапу занепаду системи індустріальної освіти дає можливість розробляти і застосовувати освітню політику на принципово інших засадах, ніж це було на етапі її зрілого функціонування. Сьогодні країни Європи кожного дня надають приклади такої неспроможності мультикультуральної ідеології [10].

У такому випадку нас цікавить, як у випадку перетинання автохтонного населення Європи й іммігрантів, цих «двох світів, двох способів життя» спрацювала ідеологія мультикультуралізму загалом і як вона відбилась на галузі освіти, оскільки вона «є учасником процесу зародження нової всесвітньої спільноти і виявилася у самому центрі проблем, пов'язаних з розвитком особистості й різноманітних спільнот... Завдання полягає в тому, щоб надати можливість всім без винятку виявити свої таланти і весь свій творчий потенціал, що має на увазі можливість реалізації кожним своїх особистих планів. Ця мета є домівною», – закономірно вважає Жак Делор [11].

Відповідь у європейської громади на це питання є. Вона полягає в тому, що ідеологія мультикультуралізму докорінно змінює

поведінку європейської громади у сфері освіти індустріальної доби. Ми спостерігаємо, як традиційна форма індустріальної освіти на європейському континенті змінюється на мультикультурну освіту, а загалом рухається від «мультикультурної» до «міжкультурної» освіти. Це принципово інший алгоритм функціонування системи індустріальної освіти на етапі її сходження з планетарної арили. До нього ми повернемося, розглядаючи зміни змісту сучасної освіти, оскільки це залежить від трансформації, передусім підстави цього явища.

Узагальнити стан зовнішніх умов, що склалися на момент входження системи індустріальної освіти у період занепаду, можна словами В. Іноземцева, що подані ним у передмові до відомої праці З. Баумана «Індивідуалізоване суспільство» (2005) [5, с. 390]. Він зазначає, що «Найважливіші зміни, які відбулися протягом цього перехідного періоду, торкнулися не так технологій або принципів господарювання, як світовідчуття людей і стереотипів поведінки. Людина перестає відчувати себе господарем і творцем зовнішніх умов свого існування; впевненість Форда в тому, що «ми хочемо жити в сьогоднішній, і єдина історія, яка хоч щось значить, – це та, яку ми робимо в певний момент», змінилася відчуттям безсилля, бажанням втечі від реальності, станом глибокої невизначеності і розгубленості. Загальним результатом стало руйнування моралі і гранична індивідуалізація людського існування, коли людина розглядає як суб'єкт лише саму себе, вважаючи всіх собі подібних не більше, ніж частиною ворожого об'єктивного світу. Суспільство, таким чином, вступило у свого роду *terra incognita*, і люди, наділені розумом, повинні заради свого порятунку якомога ретельніше осмислити можливий напрям подальшого розвитку цивілізації» [5, с. 13].

Отже, доходимо висновків. По-перше, загальні умови існування суспільства на цьому етапі значно зіпсувались завдяки інерції, якою просякнута світова соціальна система за часів панування технократизму, що головним чином відобразилося не так на стані матеріального забезпечення життєдіяльності пересічної людини, як на духовній атмосфері, в якій стало немислимо важко «дихати» і мислити, не зважаючи на настання етапу загальної «перебудови» і горбачовської відлиги.

По-друге, філософська думка загубила свій евристичний потенціал і кинулась у бік розгубленості і крайнього песимізму, натомість породила новий напрям, а саме – філософію освіти, що має завданням обслуговувати світоглядно-ідеологічні потреби освіти.

По-третє, мілітаристський світогляд, завдяки завершенню етапу «холодної війни», почав нібито змінюватися, але він, завдяки ненауковій поведінці політичної системи у країнах СНД, занурився в нігілізм і крайній цинізм, що активізував у соціальному просторі кінця ХХ ст. вже історично пережитий світовою спільнотою етап первісного накопичення капіталу.

По-четверте, соціальні процеси збурили на світовій арені масовий міграційний рух, а незавершені військові конфлікти в мусульманському світі підживили тероризм, що змусило стабільні держави світу звернутися до ідеології мультикультуралізму як до інструменту впорядкування соціальних відносин у країнах ЄС і США.

По-п'яте, мультикультуралізм, як провідна ідеологія поведінки систем державного управління наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. тепер має обслуговувати існування на завершальному етапі життя соціальної системи індустріальної освіти.

По-шосте, індустріальна спільнота вступила на шлях гомеоклазу, або саморозпаду в момент девальвації власної моралі, яка стала тригерним механізмом цього явища, і почала швидко саморуйнуватись під час появи її сурогатів, що ввели її у стан дедалі більшої соціальної анемії і правового нігілізму.

ЛІТЕРАТУРА

1. Апелъ К. О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність. Єрмоленко А. *Комунікативна практична філософія*. Київ, 1999. 366 с.
2. 65% сегоднешних первоклассников будут иметь профессии, которых еще не существует – ООН. URL : <https://delo.ua/lifestyle/65-segodnjashnih-pervoklassnikov-budut-imet-professii-kotoryh-e-339695>.
3. Профессии будущего Украины: кто не потеряет работу. URL : <https://realist.online/article/professii-budushego-ukrainy-kto-ne-poteryaet-rabotu>.

4. Інформація та знання як новітні фактори суспільного виробництва. URL : <http://www.geograf.com.ua/geoinfocentre/20-human-geography-ukraine-world/269-ref22041103>.
5. Бауман З. Индивидуализированное общество. Москва, 2005. 390 с.
6. Горбунова Л. С. Філософія трансформативної освіти для дорослих: університетські стратегії і практики. Суми, 2015. С. 71–149.
7. URL: <https://studfiles.net/preview/5129768/page:3>.
8. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Слотердаик,_Петер.
9. Философия: учеб. для вузов / общ. ред. В. В. Миронова. Москва, 2005. С. 317.
10. URL: <http://alex-sibiryak.livejournal.com/66335.html>.
11. Делор Ж. Образование: необходимая утопия. URL : <http://www.diaghilev.perm.ru/gl1/media/sotrud/infl.htm>.

REFERENCES

Apel, K. O. (1999). Ethnoethics and Universalist Macroethics: Controversy or Complementarity. In Yermolenko, A. *Communicative Practical Philosophy*. Kyiv, 366. [In Ukrainian].

65% of today's first graders will have professions that don't exist yet – UN. URL : <https://delo.ua/lifestyle/65-segodnjashnih-pervoklassnikov-budut-imet-professii-kotoryh-e-339695>. [In Russian].

Professions for the future of Ukraine: who will not lose their jobs. URL : <https://realist.online/article/professii-budushego-ukrainy-kto-ne-poteryaet-rabotu>. [In Russian].

Information and knowledge as the newest factors of social production. URL : <http://www.geograf.com.ua/geoinfocentre/20-human-geography-ukraine-world/269-ref22041103>. [In Ukrainian].

Bauman, Z. (2005). *Individualized society*. Moscow, 390. [In Russian].

Horbunova, L. S. (2015). *Transformative Adult Education Philosophy: University Strategies and Practices*. Sumy, 71-149. [In Ukrainian].

URL: <https://studfiles.net/preview/5129768/page:3>

URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Слотердаик,_Петер

Philosophy. (2005). Myronova, V. V. (Red.). Moscow, 317. [In Russian].

URL: <http://alex-sibiryak.livejournal.com/66335.html>. [In Russian].

Delor, Zh. *Education: a necessary utopia*. URL: <http://www.diaghilev.perm.ru/gl1/media/sotrud/infl.htm>. [In Russian].

Vasyl Zinkevych

*candidate of agricultural sciences (Ph.D.), Associate Professor of the Department of Economics and Management, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, Drohobych, Ukraine,
e-mail: Zinkevych1971@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1004-1685>*

Declining conditions of the education system in the life cycle discourse of industrial civilization

Abstract

The article analyzes the declining conditions of the industrial education system, which began in the 70s of the 20 th century and continues still now. Conditions are defined as a set of environmental factors that influence the self-deployment of the industrial education system. They include: "spirit of the era", philosophy, the scientific picture of the world, ideology, and finally, ideology. "Spirit of the era" in the early 21st century acquired a chaotic state. This was due to the fact that industrial culture, built on the basis of two opposing ideologies: the liberal and the communist, merged in the "super-ideology" of technocracy. The philosophy of the modern stage testifies that the world community is in a state of searching for the mainstream of social development. The stage of decline convinced intellectual elites that the postmodernist approach was not justified, since the global community "had fallen" into a deep crisis. Postmodernism has been replaced by the so-called postpostmodernism, as a current that not only abandons intertextuality but also moves to a qualitatively new level of reproduction of perceptual and cultural layers of information, in which virtual reality occupies one of the key positions and the concept of hyper reality is one of the basic. It is noted that the introduction of social philosophy and philosophy of education into the educational process somewhat compensated for the philosophical worldview and ideological vacuum, formed after the refusal of domestic educators from the cycle of marxist-leninist disciplines. Changes in the modern post-neoclassical picture of the world lead to the destruction of orientations for linear uniqueness and total set of plots of the subsequent development. In the post-neoclassical picture of the world, disorder, structurelessness, chaos are recognized as objective, universal characteristics

of reality. Nihilism and cynicism emerged on the surface of the worldview olympus after the general and aggressive militarism, finally buried humanism as a concept and sense, capable of saving man from himself. Multiculturalism is the ideology of the decline stage. Since neither philosophy nor science were able to respond in a timely manner to the question of what happened to the planetary world and how to overcome the total crisis of social development, the elites of industrial societies, on the one hand, recognized in the theoretical plane that the world was entering a post-industrial era, and on the other, in practice, intuitively inclined to a "quiet" way out of the crisis based on the ideology of multiculturalism. It originated on the basis of confluence of neoliberalism, neo-conservatism, social democracy, etc.; it is observed that the traditional form of industrial education on the European continent changes into multicultural education, and in general it moves from "multicultural" to "inter-cultural" education. It is a fundamentally different algorithm for the functioning of the industrial education system at the stage of its leaving from the planetary arena.

Keywords: industrial education, life cycle, decline, conditions, «spirit of the era», philosophy, scientific picture of the world, worldview, ideology.

УДК 378:1.17:364.4.502

DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.13

Н. В. Анацька,

кандидат філософських наук,

старший викладач кафедри філософії

Національного технічного університету України

«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»

м. Київ, Україна

e-mail: anat_ska@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3958-4093>

Т. М. Свідло,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

Національного технічного університету України

«Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»

м. Київ, Україна

e-mail: t.svidlo@meta.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4418-0109>

ЕКОЛОГІЧНЕ ВИХОВАННЯ ЯК ТВОРЧИЙ ПРОЦЕС У СОЦІАЛЬНІЙ РОБОТІ

У статті розкрито питання творчого підходу до екологічного виховання як однієї зі змістовних характеристик соціальної роботи. Актуальність теми дослідження зумовлена потребою у соціальній роботі творити нові цінності, які є засобом самовираження людини, та створювати запити соціально-екологічної практики саме через розуміння єдності людини та природи. У цьому контексті екологічне виховання формує життєво-ціннісні орієнтації особистості, що є досить важливим аспектом соціальної роботи. Показано, що соціальна робота в Україні здійснюється в умовах екологічної, економічної, соціальної кризи, а отже, актуальність її постійно зростає, тому що здійснює допомогу і підтримку людей, які потрапили у складні життєві ситуації, та спрямовує їх на самостійне розв'язання цих питань. Таким чином, екологічне виховання передбачає високий рівень знань, який сприяє формуванню еколо-

гічної свідомості, тобто усвідомленню екологічної цілісності природи. Це означає, що екологічні знання мають вагу, коли як результат виховання стають екологічними переконаннями, на що і спрямована соціальна робота. Водночас, соціальна робота має головним завданням долучити природний світ до життєво-ціннісних орієнтацій сучасної людини, оскільки він є важливим компонентом структури особистості, котрий визначає ставлення людини до наколишнього світу, її діяльність і поведінку. Потрібно навчити спеціаліста мати бажання знаходити засоби оновлення природи й показувати це в кожній конкретній дисципліні.

Ключові слова: соціальна робота, екологічне виховання, екологічна освіта, життєво-ціннісні орієнтації, творчість, природа, людина, суспільство.

Екологічне виховання як творчий процес формує світовідчуття особистості, спрямоване безпосередньо на її емоційно-чуттєвий світ. Соціальна робота зумовлена творити нові цінності, які є засобом самовираження людини, та створювати запити соціально-екологічної практики. Творчі здібності можуть бути природними або набутими в процесі освіти і виховання. Це питання свого часу досліджував і робив спробу теоретизувати Платон у вигляді анамнезу, тобто пригадування думок, які заздалегідь існують у розумі людини. Стрімкий та динамічний розвиток сьогодення вимагає творчого ставлення до складних життєвих ситуацій, уміння нестандартно розв'язувати питання, використовувати екологічні підходи у практичній діяльності саме через розуміння єдності природи та людини. У даному контексті екологічне виховання формує життєво-ціннісні орієнтації особистості, що є досить важливим аспектом соціальної роботи. Соціальна робота в Україні здійснюється в умовах екологічної, економічної, соціальної кризи, а отже, актуальність її постійно зростає, оскільки погіршуються соціальні умови людей, внаслідок чого постає потреба сприяти їх вирішенню. «Концепція зеленої соціальної роботи спирається на структурний підхід до розв'язання проблем соціальної нерівності та бідності, наголошує на потребі такої діяльності соціальних працівників, яка була б орієнтована на забезпечення гідних умов навколишнього середовища та екологічної справедливості, належного і рівного доступу до природних ресурсів,

веде мову про зміну соціального контексту та збереження довкілля, обґрунтовує специфічну практику втручання соціальних працівників в умовах екологічних та техногенних катастроф» [12, с.21].

Мета соціальної роботи полягає у здійсненні допомоги і підтримки людей, які потрапили у складні життєві ситуації, а відтак скерувати їх на самостійне розв'язання цих питань. Складні життєві ситуації можуть виникати в період військових дій, екологічних катастроф і всіляких непередбачуваних ризиків. З огляду на це завданням фахівців із соціальної роботи є збереження здоров'я людей. Сфера їхньої діяльності має охоплювати аспекти охорони природного середовища: охорона і відновлення лісових насаджень, охорона екосистем, захист атмосфери від забруднень, боротьба із шумом і вібрацією, впровадження енергозберігаючих і безвідходних технологій тощо.

Новизна цього питання полягає у тому, що соціальним працівникам належить сформувати нові підходи до екологічної освіти: вона має не лише інформувати про екологічний стан речей, а й навчати дієвим засобам протидії екологічно-кризовим явищам в усіх суспільних сферах. Для цього першою чергою потрібно базувати екологічне знання на морально-ціннісних орієнтаціях, а в підсумку формувати здатність кожної людини активно і вміло діяти згідно з принципом ековіталізму, тобто абсолютної цінності життя.

Праці сучасних українських науковців містять конкретні завдання щодо захисту природи, впровадження екологічного знання в освіту і виховання в практику, ціннісні орієнтації у новому світогляді сучасної особистості, національні проблеми освіти і виховання у соціальній роботі. Зокрема відзначимо дослідження В. Андрущенка, В. Баранівського, Г. Берегової, Т. Гар-дашук, В. Гура, А. Єрмоленка, М. Кисельова, В. Крисаченка, В. Матвійчука, О. Салтовського, З. Самчука, Т. Семигіної, І. Стог-нія, М. Хилька та ін. Однак це питання до сьогодні не повністю вивчене і залишається предметом наукових досліджень.

У соціальній роботі зазначається, що вагомим компонентом моральної свідомості людини, який надає духовної змістовності системі її мотивацій, стають ціннісні орієнтації. Таким чином, обираючи те чи інше бачення, настанову, цінність, людина тим самим формує стиль своєї поведінки, а отже – життєдіяльності, тобто цінності сповнують смислом існування самої людини, тобто духовно її відтворюю-

ють. «Ціннісні орієнтації не завжди реалізуються безпосередньо, вони – лише базисні світоглядні критерії прийняття особистістю важливих рішень. Вони розгортаються в цілях, ідеалах, інтересах, намірах, принципах, переконаннях і є утвореннями ідейно-цільового формату, своєрідною генеральною лінією життя людини. Свій вияв вони знаходять у вербальних програмах дій і в реальній поведінці людей» [2, с. 33]. Відзначимо, що життєво-ціннісні орієнтації є відповідальними за процес пристосування внутрішнього світу особистості до реалій навколишнього світу. «Вони утворюють складну багаторівневу ієрархічну систему, посідаючи проміжне положення між мотиваційною сферою та системою особистісних смислів. Відповідно, ціннісні орієнтації виконують двоїсті функції. З одного боку, система ціннісних орієнтацій виступає в якості найвищого контрольного органу регуляції усіх збудників активності людини, визначаючи прийнятні способи їхньої реалізації. З іншого, – в якості внутрішнього джерела життєвих цілей людини, виражаючи те, що є найважливішим і володіє найбільшим особистісним смислом. Таким чином, система ціннісних орієнтацій є важливим інструментом саморозвитку і особистісного вдосконалення, яка визначає і водночас спрямовує способи такого самоздійснення» [2, с. 33].

Таким чином, особистість через свій внутрішній світ морально переживає свої дії, вчинки на основі цінностей, зокрема таких, як людська гідність, відповідальність, любов, справедливість, свобода, солідарність тощо, створюючи при цьому у своїй свідомості певні моральні критерії культури поведінки. Тому очевидно, що в теоретичному плані використання етичних аспектів «... пов'язане з необхідністю надання морально-ціннісним орієнтаціям як масштабам діяльності характеристик достовірного знання, що означає досягнення їх єдності зі знанням дійсних реалій життєдіяльності людини і суспільства. Іншими словами, «основні цінності» належало б включити в процес пізнання, в якому було б досягнуто єдність знання про суще і належне» [4, с. 93]. До того ж пізнання є активністю людського розуму і здатне отримувати науково вивірені знання. Водночас, пізнання повинно пояснити норми морального належного, які необхідні сучасному суспільству, що досить важливо для соціальної роботи.

Надзвичайно актуальним елементом для соціальної роботи є відповідальність людини за свій вибір, оскільки гуманізм можливий

лише за глибокої духовності й екологічної культури. Саме тому одним із пріоритетів сучасної освіти є формування екологічної культури особистості. Загалом можна стверджувати, що сучасна освіта – це складний соціокультурний феномен, схильний до еволюції, має свій певний соціальний статус; одним із її завдань є соціалізація особистості. «Протягом навчання людина засвоює соціальний досвід у формі знань, розвиває свої задатки та здібності, формує інтереси й нахили – закладаються основи світосприймання молодого людини та розвиваються навички суспільної діяльності; через освіту здійснюється передача інформації про нагромаджені людством цінності матеріальної та духовної культури, забезпечується наступність у розвитку суспільного виробництва. Знання завжди постають провідною формою діяльності суб'єкта, його соціалізації, адже стимулюють розвиток пізнавальних здібностей особистості, закладають основи допитливості, прагнення знань, пізнавальних потреб. А все це сукупно зумовлює формування спрямованості індивіда на активну соціальну діяльність, ініціативу й творчість» [13, с. 251]. Відомо, що саме освіта, маючи свої певні важелі, постає складовою соціальних, екологічних, економічних, політичних перетворень. Лише за допомогою освіти можна виховати особистість, здатну до соціальних і екологічних змін гуманістичного змісту. «Освіта, як новий спосіб соціального становлення, дає людському суспільству більше самостійності, а також наділяє його більш розвинутою самосвідомістю, забезпечує його критичний і реалістичний контроль над власною долею» [11, с. 234]. Тому головною рушійною силою сучасності має стати шлях до гуманізації, гуманітаризації і екологізації освіти, а в перспективі такі зміни зумовлять перехід до сталого розвитку суспільства.

Відділ філософських проблем природознавства та екології Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України здійснює дослідження з цього питання. Так, Т. В. Гардашук відзначає у своїй монографії, що «сьогодні ми знаходимо чисельні спроби оцінки ситуацій та пошуку відповідей у найрізноманітніших наукових галузях та в різних ідейних таборах. Всі вони можуть бути об'єднані під «дахом» концепту екологізму на рівні філософсько-теоретичних рефлексій...» [3, с. 8]. Від успішної екологізації залежить збалансований розвиток людства, який неможливий без екологізації людської діяльності. «Екологізація – це така гуманізація діяльності, коли до рівня най-

цінніших вимірів людини вивисується і її довкілля» [8, с. 23]. Беззаперечно, екологізація людської діяльності характеризується зорієнтованістю людини до питань екології, коли вона стає головним об'єктом екологічного знання. Це означає визнання людини найвищою цінністю науки, зокрема екології, яка має з'ясувати місце людини у довкіллі і показати в перспективі їх співіснування. Тож зрозуміло, що екологізація науки є важливим чинником, котрий дає початок екологізації різних сфер людської діяльності, а саме: екологізація медицини, екологізація промисловості, екологізація сільського господарства, екологізація соціальної роботи тощо. «Екологізація духовно-практичної діяльності, а це – система поглядів, переконань, принципів, смислосназначимих цінностей, норм та ідеалів особистості. І саме такий спосіб ставлення до дійсності – духовно-практичний – нині зазнає потужної екологізації» [8, с. 47]. Той час, коли людина усвідомила залежність свого життя від стану природи, є початком становлення екологізму, а з тим і формування екологічного знання в системі освіти і виховання також і для соціальної роботи.

Зауважимо, що сьогодні екологічна освіта опинилася в центрі дискусій, тому до побудови її концепцій існує чимало підходів. Так, Т. В. Гардашук виокремлює такі напрями:

«– екоосвіта як складова загальноосвітнього процесу, де розроблення концепцій екоосвіти та моделей її практичної реалізації відбувається в контексті реформування всієї освітньої галузі та на базі нової філософії освіти;

– екоосвіта як самостійна галузь освіти, що формується на базі спеціально розробленої методологічної платформи, яка дає змогу формулювати цілі й завдання екоосвіти, розробляти її понятійно-категоріальний апарат, методичний і дидактичний інструментарій, визначати цільові групи тощо. Цей підхід передбачає експансію принципів екоосвіти в інші освітні галузі з метою їхньої екологізації;

– побудова низки відносно автономних освітніх парадигм, які б спиралися на різноманітні філософські, культурні та освітні традиції й були зорієнтовані на конкретні цільові групи чи на розв'язання конкретних питань охорони природи та поліпшення стану довкілля (освіта заради збереження біорозмаїття, освіта заради збалансованого розвитку, освіта в національних природних парках, освіта задля енергозбереження тощо)» [6, с. 227–228].

Поряд з цими підходами щодо концепції екологічної освіти потрібно звернутися до ековіталістичного підходу, який розробив В. І. Гур. Сутність його полягає в тому, щоб вбачати абсолютну цінність життя головним чинником людської діяльності в умовах граничних ситуацій. У зв'язку з цим екологічний імператив не лише потребує поважливого ставлення до природи, а й трансформується в нове науково-теоретичне знання, сутністю якого є збереження засад людського життя і відповідальність людини й суспільства в цілому за реалізацію смисложиттєвих моральних орієнтирів, а це означає повнокровне існування людини у світі. Ековіталістичний підхід ґрунтується на засадах абсолютної цінності життя й орієнтує на реалізацію смисложиттєвих моральних орієнтирів у ставленні до природи.

Із часом з'являється екологічний підхід і в соціальній роботі, оскільки сучасне суспільство живе в новій екологічній, соціальній, економічній і культурній ситуації, виникають нові світоглядні запити стосовно сфери екологічної освіти, які раніше не порушувалися. «Їх повноцінне вирішення не під силу жодній формі суспільної свідомості, окрім філософії. Якщо метою і змістом освіти є формування особистості громадянина, що передбачає всебічну розвиненість, гармонійність, високу відповідальність та інші позитивні якості, то зрозумілою є актуальність філософії освіти» [10, с. 275]. На цих світоглядних засадах ґрунтується ідея щодо необхідності дослідити екологічну освіту у взаємодії з екологічним вихованням, що є суттєвою допомогою у соціальній роботі. Н. Ф. Тарасенко, працюючи у цьому напрямі, розширив завдання екологічного виховання: «Екологічне виховання не просто і не лише спрямоване на чуттєво-духовну сферу людини; воно характеризує перш за все якісні зміни всього комплексу людського буття і світоставлення, акцентує на визначеному вимірі способу людського життя в цілому. Його необхідно розглядати як процес оволодіння людиною практичної діяльності у невід'ємній єдності практики, природи, спілкування, знання і наукового світогляду» [14, с. 242]. Екологічна освіта зорієнтована на навчальний процес, на раціональне мислення, на формування екологічного світогляду особистості, а тому виховання, як і знання, діалектично поєднуються в процесі освіти. Стає зрозумілим, що через освіту відбувається трансформація екологічного знання у виховання: відбувається ор-

ганічне поєднання раціонального утилітарного і нормативно-ціннісного змісту у свідомості особистості, в її ставленні до природи. «Доброчесність потребує навичок, звички, практики... Людині, яка не усвідомлює практичної мудрості, розсудливості, потрібно брати приклад з людини, що її поведінка є взірцем практичної мудрості, моральності: благородна, доброческа людина – слугує нормою моралі, міри для інших людей»; «Щоб стати доброчесною людиною, крім знань, що є добро і зло, потрібно також мати час для виховання характеру» [1, с. 25–27] – твердить Аристотель у «Нікомаховій етиці». А це означає, що до виховання кожної людини має бути свій, окремий підхід. Якщо в державі буде діяти закон, то і в суспільній моралі, у сім'ї, у ставленні до природи буде повага завдяки добропорядним законам, що в наш час є одним з найактуальніших питань і в практиці соціальної роботи.

Самою лише екологічною безграмотністю навряд чи можна пояснити варварське ставлення до природи, тому екологічне виховання повинно мати чітку моральну спрямованість. Екологічно неосвічена людина не замислюється над проблемою, яка полягає, наприклад, у забрудненні, засміченні місця свого проживання, зокрема парків, залізничних, прибережних лісосмуг та земель іншого призначення. Порушується режим землекористування територій і об'єктів природно-заповідного фонду, водоохоронних зон, земель історико-культурного призначення. Тут потрібно суворе законодавство. Так, у «США самочинне викидання сміття передбачає штраф у 1000 доларів, або ж ув'язнення до чотирьох місяців. Недопалок, кинутий у Сінгапурі не в урну, буде коштувати порушникові 500 доларів. У Німеччині функціонує екологічна поліція, і законослухняні громадяни підтримують її діяльність» [9, с. 5]. Тому проблему зі сміттям і звалищами потрібно вирішувати на державному рівні. Експерти визнають, що сьогодні ситуація з відходами є катастрофічною, тому що в країні накопичилося «35 млрд тонн відходів, із яких 5 млрд тонн високотоксичні. Об'єми побутових і промислових відходів стрімко зростають. Згідно з Національною стратегією поводження з твердими побутовими відходами, в Україні 642 полігони відходів підлягає рекультивациі і санації» [17, с. 33]. У нашій країні побутові відходи вивозять на сміттєзвалища, скупчення великої кількості сміття призводить до накопичення інфільтрату бродіння, який є отрутохімікатом і, потрап-

ляючи до ґрунтових вод, отруює водоймища, внаслідок чого масово гине риба й виникає небезпека зараження людей і тварин. Отже, з господарчої практики виключалась можливість морального засудження неправомірних дій. Екологічно невихована людина не замислюється над тією шкодою, якої вона завдає природі, а через неї – й іншим людям, та, кінець-кінцем, сама собі. Тому ми маємо справу з екологічним вихованням у соціальній роботі як цілеспрямованим процесом формування в особистості життєво-ціннісних орієнтацій: «... виховання – це духовна складова, засвоєння загальнолюдських цінностей; це процес сходження особистості до духовних вершин людської екзистенції» [15, с. 94].

Свою чергою, екологічна освіта містить знання про природу як об'єкт детермінанти діяльності відносно цього об'єкта. Тобто у процесі екологічної освіти виховується ставлення як до спрямованої на доцільність діяльності, так і до екологічного знання про подолання екологічної кризи, що є творчим підходом у соціальній роботі. «Адже ми переживаємо не просто екологічну кризу, яку можна подолати, ми переживаємо перманентну екологічну та антропологічну кризи, які не можна усунути, а можна тільки пом'якшити, спрямовуючи соціально-економічний розвиток певним руслом [7, с. 226]. Тому філософія екологічного виховання набуває творчого характеру, що сприяє єдності людини і природи.

З'ясувавши специфіку екологічного виховання, можна навести таке його визначення: «Екологічне виховання – процес формування гуманного, відповідального, бережливого ставлення людини до природи як унікальної цінності; утвердження в поглядах, переконаннях, моральних установках принципів раціонального природокористування, готовності до природоохоронної діяльності» [5, с. 135]. Тут потрібно знайти раціональні і смисложиттєві аспекти виховання, які становлять творчу сутність соціальної роботи. У кожній людини є своя точка зору, тому їй важливо мати такі знання, які не розглядали б свою концепцію як остаточну, а вести діалого-конструктивний підхід, тобто виховувати в людині не чванство самодостатності, а комунікативні риси, що досить важливо для соціальної роботи.

У процесі формування життєво-ціннісних орієнтацій важливо спрямовувати установку у свідомості людини на те, що все в нашому житті: і економіка, і суспільна свідомість, і культура поведінки,

пов'язане з питаннями екології, з питаннями збереження природи. Тому соціальна робота через екологічне виховання формує саме таку екологічну свідомість, яка має особливий вплив на становлення екологічної культури, що, своєю чергою, впливає на норми поведінки людини відносно природи: «Екологічна культура включає визначений «зріз» суспільно напрацьованого способу самореалізації людини в природі, культурні традиції, життєвий досвід, моральні відчуття і моральну оцінку ставлення людини до навколишнього середовища» [14, с. 232]. Отже, у процесі екологічного виховання формується екологічна культура, екологічна свідомість і екологічні відчуття.

У висновку відзначимо, що соціальна робота має одним з головних завдань включити природний світ до життєво-ціннісних орієнтацій сучасної людини, тому що він є важливим компонентом структури особистості, котрий визначає ставлення людини до навколишнього світу, її діяльність і поведінку. Найбільш результативним рішенням проблеми стає формування нового світогляду через систему освіти молоді, радикально змінюючи при цьому настанови й принципи цієї системи. Перед сучасною початковою, середньою та вищою школою і всією системою освіти загалом постають нові завдання, а саме: не лише відображати існуючі норми суспільного розвитку, а й очолити інноваційний процес формування нової концепції сучасної культури.

Перспективи досліджень екологічного виховання в соціальній роботі полягатимуть в утвердженні чітких завдань щодо формування у молоді інтересу до постійного оновлення інтелектуального потенціалу, удосконалення практичних умінь, регулювання взаємин суспільства з природою і гармонійного розв'язання екологічних питань. Також відзначимо наявність завдань щодо справедливого доступу до природних ресурсів, до природного довкілля, які відіграють важливу роль у формуванні нових екологічних концепцій у соціальній роботі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Никомахова етика / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура. *Сочинения в 4 т. Т. 4. М.* : Мысль, 1983. С. 53–294. Философское наследие. Т. 90).

2. Вища освіта як фактор подолання ціннісного розколу в Україні / З. Самчук (керівник), Т. Андрущенко, В. Баранівський, О. Бульвінська та ін. К., 2015. 377 с.
3. Гардашук Т. В. Концептуальні параметри екологізму. К. : Вид. ПАРАПАН, 2005. 200 с.
4. Гур В. И. Этическая концепция германской социал-демократии (историко-философский анализ: Бад-Годесберг, 1959 – Берлин, 1989). К. : Центр социальных исследований им. В. Старосольского, 1997. 256 с.
5. Екологічна енциклопедія : у 3 т. / А. В. Толстоухов та ін. К. : ТОВ «Центр екологічної освіти та інформації», 2007. Т. 1 : А–Е. 432 с.
6. Екологічні виміри глобалізації / Кисельов М. М., Гардашук Т. В., Зарубицький К. Є. та ін.]. К. : Вид. ПАРАПАН, 2006. 260 с.
7. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. К. : Лібра, 2010. 416 с.
8. Крисаченко В. С. Екологічна культура: теорія і практика. К. : Заповіт, 1996. 352 с.
9. Омельченко А. Чайки сядуть на воду – буде в Кончі-Заспі тривога. *Екологічна газета*. 8 лютого 2008. № 3(113). С. 5.
10. Освітологія: хрестоматія : навч. посібник для студентів вищих навчальних закладів / укл.: В. О. Огнев'юк, С. О. Сисоєва. К. : ВП «Едельвейс», 2013. 728 с.
11. Прокопенко А. Л. Зміна парадигми освіти: від традиційної до особистісно-орієнтованої (соціально-філософський аспект). *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2006. № 56. 244 с.
12. Семигіна Т. Чому соціальна робота набуває зеленого кольору. *Вісник АПСУ*. 2018. № 2. С. 11–27. URL: https://www.researchgate.net/publication/324389831_Comu_socialna_robota_nabuvae_zelenogo_koloru
13. Степаненко С. Про перебіг реалізації в Україні стратегії «Освіта для стійкого розвитку». *Надихаємо на дії. Інформаційний бюлетень*. 2008. № 1. С. 8–9.
14. Тарасенко Н. Ф. Природа, технологія, культура. Філософско-мировозренческий анализ. К. : Наукова думка, 1985. 256 с.
15. Філософія екологічного образования / ред. И. К. Лисеев. М. : Прогресс-Традиция, 2001. 416 с.
16. Шумик А. М., Тополь О. В. Етика професійного спілкування фахівця із соціальної допомоги. *Суспільство і особистість у сучасному комунікаційному дискурсі* : матеріали Всеукр. наук.-практ. конф., 9–10 квітня 2018 р. / редкол. : В. Л. Погребна, Н. В. Островська, І. Ю. Тонкіх та ін. Дніпро: ЛІРА, 2018. С. 553–557.

17. Ярош Н. В поиске экологической ниши. *Приватный дом*. 2009. Июль. С. 30–35.

REFERENCES

Aristotle. (1983). *Nicomachean Ethics*. In *Aristotle. Works*. In 4 volumes. Vol. 4. Dovatur, A. I. (Ed.). Moscow: Mysl, 53-294. (Philosophical Heritage. Vol. 90). [In Russian].

Higher education as a factor in overcoming the schism of values in Ukraine. (2015). Samchuk, Z., Andrushchenko, T., Baranivskiy, V., Bulvinska, O. et al. Kyiv, 377. [In Ukrainian].

Hardashuk, T. V. (2005). *Conceptual parameters of environmentalism*. Kyiv: PARAPAN Printing and Publishing, 200. [In Ukrainian].

Gur, V. I. (1997). *Ethical concept of German social democracy (historical and philosophical research: Bad Godesberg, 1959 – Berlin, 1989)*. Kyiv: V. Starosolsky Centre for Social Research, 256. (Series: Basic Values Collection). [In Russian].

Encyclopedia of Ecology. (2007). In 3 vol. Tolstoukhov, A. V. (Ed.). Kyiv: Centre for Environmental Education and Information LLC, Vol. 1 : A–E, 432. [In Ukrainian].

Ecological dimensions of globalization. (2006). (Kyselov, M. M., Hardashuk, T. V., Zarubytskyi, K. Y. et al.). Kyiv: PARAPAN Printing and Publishing, 260. [In Ukrainian].

Yermolenko, A. M. (2010). *Social Ethics and Ecology. The dignity of man is reverence for nature*. Kyiv: Libra, 416. [In Ukrainian].

Krysachenko, V. S. (1996). *Ecological Culture: Theory and Practice*. Kyiv: Zapovit, 352. [In Ukrainian].

Omelchenko, A. (2008). *Seagulls down on water – alarm for Concha Zaspas*. *Ekolohichna Hazeta*. February 8, No. 3 (113), 5. [In Ukrainian].

Educology: reader. (2013). Ohneviuk, V. O., Sysoieva, S. O. (Compilers). Kyiv: Edelweis Printing and Publishing, 728. [In Ukrainian].

Prokopenko, A. L. (2006). Changing the education paradigm: from traditional to personality-oriented (socio-philosophical aspect). *Multyversum. Filosofskyy almanakh (Multiversum. Philosophical almanac)*, No. 56, 244. [In Ukrainian].

Semyhina, T. (2018). Why the social work turns green. *Newsletter of the Academy of Labor and Social Relations*, No. 2, 11-27. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/324389831_Comu_socialna_robota_nab_uvae_zelenogo_koloru. [In Ukrainian].

Stepanenko, S. (2008). On the progress in implementation of the *Education for Sustainable Development* strategy in Ukraine. *Nadykhyayemo na diyi. Informatsiynyy byuleten' (Spurring on action. Newsletter)*, No. 1, 8-9. [In Ukrainian].

Tarasenko, N. F. (1985). *Nature, technology, culture. Philosophical and worldview analysis*. Kyiv: Naukova dumka, 256. [In Russian].

Philosophy of environmental education. (2001). Lyseiev, I. K. (Ed.). Moscow: Progress-Traditsiya, 416. [In Russian].

Shumik, A. M., Topol, O. V. (2018). Professional communication ethics of social aid specialists. In *Society and personality in terms of contemporary communication discourse: materials of the All-Ukrainian scientific and practical conference*, April 9–10. Pohrebna, V. L., Ostrovska, N. V. & Tonkikh I. Yu. (Eds.). Dnipro: LIRA, 553-557. [In Ukrainian].

Yarosh, N. (2009). In search of an environmental niche. *Privatny dom (Private house)*, July, 30-35. [In Russian].

Natalia Anatska

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Senior Teacher, Department of Philosophy, National Technical University of Ukraine «Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute», Kyiv, Ukraine; e-mail: anat_ska@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3958-409>;

Tatyana Svidlo

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Assistant Professor, Department of Philosophy, National Technical University of Ukraine «Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute», Kyiv, Ukraine; e-mail: t.svidlo@meta.ua; ORCID: <https://orcid.org/000-0002-4418-0109>

Environmental education as a creative process in social work

Abstract

The article dwells upon the issue of applying creative approach to environmental education with the latter regarded as one of the substantial distinguishing features of social work. The relevance of the topic under research is ensured by the need for social work to create new values providing means of personal self-actualization as well as to set forth socio-environmental practice requirements exactly via understanding the unity of humans and nature. The global environmental crisis reflects the crisis of culture engulfing the whole complex of human interaction as well as engagement with society and with nature. Surmounting the crisis proves probable through the acceptance of new life value attitudes contributing to overcoming alienation of humans from nature. In this context, environmental education contributes to forming life value attitudes of an individual, while also being quite an important aspect of social work. It has been demonstrated that social work in Ukraine is being carried out against the background of an environmental, economic and social crisis, and thus its relevance is continually growing, since social work ensures assistance and support to people finding themselves in difficult life situations while also guiding them to resolving the issues independently. Therefore, environmental education implies gaining a high level of knowledge contributing to the formation of environmental consciousness, i.e. the awareness of the ecological integrity of nature. The above points to the fact that environmental knowledge carries weight when transformed into environmental commitments as a result of education, which the social work is actually aimed at. Along with that, the main task of social work is to incorporate the world of nature into the scope of life value attitudes of modern humans, as the world of nature proves to be an important component in the structure of a personality, while characterizing the attitude of a human to the environment as well as determining human activities and behavior. It is presumed crucial to train a specialist to develop a striving to discover the means of nature revitalization while referring to this task in terms of each specific subject.

Keywords: social work, environmental awareness, environmental education, life value attitudes, creativity, nature, human, society.

УДК 378.011.3-051:37.015.31]:374.
DOI 10.35423/2078-8142.2019.5-6.14

Т. І. Пирогова,
здобувач Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова
м. Київ, Україна
e-mail: pyrohova27@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5763-160X>

МИСТЕЦЬКЕ ВИХОВАННЯ МАЙБУТНІХ ПЕДАГОГІВ У ПОЗНАВЧАЛЬНИЙ ЧАС

У статті досліджуються різноманітні форми мистецького виховання майбутніх педагогів у позанавчальний час. Автор стверджує, що позааудиторна діяльність несе в собі чи не найбільший потенціал залучення студентства до мистецтва і власної творчості. Адже вона, зазвичай, здійснюється на засадах зацікавленості, ініціативи, співтворчості, добровільної участі, врахування індивідуальних потреб і талантів, її рушійною силою є інтерес. Крім того, форми позааудиторної роботи мають більш відкритий та неформальний характер спілкування, стосунків, більш динамічну реалізацію і передбачає проведення різноманітних форм. Серед них – вечори відпочинку та зустрічі з діячами культури, поетами, майстрами, митцями, диспути, усні журнали, відзначення пам'ятних дат у житті кафедр, факультетів, дні відкритих дверей університету, виконання громадських доручень, волонтерська діяльність, конференції, конкурси, КВК, екскурсії, бесіди про історію та культуру власного народу та інших країн світу, робота в гуртках за інтересами, участь у художній самодіяльності тощо. Правильна організація вільного часу сприятиме всебічному розвитку молоді завдяки наближенню її до досягнень світової культури, допоможе подолати однобічність мислення та суджень, сприятиме формуванню естетичної культури через залучення майбутніх педагогів до естетичної діяльності, розвине чуттєву сферу особистості, потяг до мистецтва.

Ключові слова: людина, суспільство, культура, мистецтво, мистецьке виховання, позаурочний час.

Позанавчальний час є простором дозвілля та самовизначення студентів. Однак він не може залишатись сферою, звільненою від виховного впливу педагога. Сенс цього впливу полягає у консультативній діяльності, яка може слугувати основою вибору молоддю належного проведення у вільний від навчальної діяльності час.

До дослідження цієї проблеми долучались такі відомі науковці, як В. Андрущенко, Є. Бистрицький, Ю. Богуцький, О. Гомілко, І. Закович, К. Кислюк, С. Кліценко, В. Кремень, М. Култаєва, М. Михальченко, О. Ременець, З. Самчук, О. Чубарева, І. Цехмістро та ін.

У межах дослідження даної теми ми маємо на меті розглянути мистецьке виховання майбутніх педагогів у позанавчальний час, який є простором самовизначення студентів, та дослідити його форми, які формують сучасну гармонійну особистість.

За спостереженнями, хоча молодь, зазвичай, орієнтується на власну систему цінностей і недолюблює втручання старших, порада з боку вихователя, куратора, педагога, може слугувати тим конструктивним поштовхом, від якого розпочинається самостійна творчість молоді. Безперечно, у спілкуванні молоді з педагогами важливо створити атмосферу довіри й зацікавленості, сформувати спільність інтересів, організувати співпрацю. Важливою при цьому є роль кураторів академічних груп, методистів із соціально-виховної роботи, керівників наукових, мистецьких, спортивних секцій, інших учасників навчально-виховного процесу.

Як відомо, куратор студентської групи – це організатор, вихователь, консультант. Він врегульовує та організовує позанавчальну діяльність як процес виховання учнівської молоді, розвиває у студентів активність, самостійність, почуття відповідальності, бере активну участь у формуванні учнівського колективу [1, с. 24]. Саме куратор є відповідальним за адаптацію майбутніх фахівців до нових для них соціально-культурних умов студентського життя, сприяє знайомству студентів з факультетом, університетом, з культурним життям міста, відвідуючи разом із студентами театри, музеї, виставки, концерти тощо. Методисти із соціально-виховної роботи, керівники секцій та художніх гуртків стимулюють інтерес до

культурних заходів, виявляють та розвивають таланти студентської молоді.

Отже, названі кваліфіковані педагогічні кадри, які здійснюють виховну роботу, разом з викладачами естетичних та мистецьких дисциплін відіграють значну роль у морально-естетичному розвитку майбутніх вчителів, формуванні бажання жити і творити у гармонії та красі, утвердження здатності сприймати й адекватно оцінювати естетичні прояви буття.

Важливішим аспектом діяльності викладачів, кураторів та методистів вищої школи є стимулювання активності студентів, оскільки особистість розвивається повноцінно лише у процесі самоосвіти. Переважна більшість студентів налаштована на підвищення свого рівня орієнтації у сферах музичного, танцювального, театрального, художнього мистецтва [6, с. 135], але у житті молоді людини часто-густо виникають перешкоди для задоволення цієї потреби. Комуś не вистачає організованості, комуś – вміння планувати та раціонально використовувати вільний час, а хтось просто не проінформований про можливості художньої творчості та інших форм дозвілля у ВНЗ, студентському містечку тощо. Отже, завданням кураторів та інших організаторів виховної роботи студентської молоді є вивчення можливостей, інтересів, рівня інформованості студентської молоді, пошук шляхів подолання перешкод залучення студентів до позанавчальної творчої діяльності.

При цьому визначальною умовою звернення студентів до естетичного самовдосконалення в більшості випадків є пробудження інтересу до естетичних явищ. Такий інтерес виникає внаслідок наявності у майбутніх фахівців бажання спілкуватися зі світом мистецтва під час дозвілля. Наприклад, інтерес до музики спонукає студентів до різних видів музичної діяльності, постає найважливішим стимулом для музичної самоосвіти. Оволодіння в доступному обсязі найбільшими скарбами музичного, художнього, театрального мистецтва поглиблює і сприяє полегшенню розуміння й інших сферах мистецтва. Своєю чергою, допитливість і сприйнятливність до різних видів мистецтва сприяє і поглиблює інтерес до певного його виду.

Відповідно, з метою підвищення естетичної культури студентів, покращення їх орієнтації в мистецькому просторі, формуван-

ня оцінно-естетичних суджень, майбутніх фахівців потрібно забезпечувати різноманітною науково-популярною літературою у сфері різних мистецтв. Важливою постає й організація зустрічей молоді з відомими митцями та спільний перегляд змістовних передач. Такі передачі переважно спрямовані на пробудження у студентів потреби слухати гарну музику, дивитися змістовні кінофільми, які орієнтовані на виховання в молоді почуття прекрасного, спонукають їх до моральних вчинків, покращення процесу сприйняття та розуміння творів відомих митців, які допоможуть їм долучитися до скарбів світової та вітчизняної спадщини. Також актуалізується значення передач про сучасних, молодих обдарованих музикантів, художників, акторів та ін., а також змістовних передач, що відображають повчальний досвід залучення студентів до мистецтва, який допомагав би майбутнім учителям орієнтуватися в мистецтві, висловлювати свої судження в даному аспекті [6, с. 136].

Активізація позанавчальної творчої естетичної-художньої діяльності можлива через включення студентів до естетично-перетворюючої діяльності як вміння створювати красу навколо себе у процесі естетичного оформлення навчального закладу (аудиторій, ненавчальних приміщень, художніх майстерень, виставкових залів тощо); організації та проведення культурно-мистецьких заходів (тематичних вечорів, художніх виставок – лекцій, художніх віталень, художніх галерей студентських робіт, зустрічі з діячами мистецтва тощо). Позанавчальна творча естетично-художня діяльність студентів зумовлює не лише набуття ними професійної майстерності, а й стає мотивом активної естетико-пізнавальної діяльності майбутніх педагогів-художників, уможливорює стимулювання розвитку їхнього естетико-інноваційного потенціалу та спонукає до самореалізації, саморозвитку та самовдосконалення [3, с. 112].

На особливу увагу у позанавчальній діяльності заслуговує знайомство студентів із сучасним мистецтвом, вивчення якого дає можливість молоді бути одночасно свідком та «творцем» того, що відбувається сьогодні. Досить складно пояснити молоді важливість мистецтва у житті людини, базуючись лише на прикладах класичного мистецтва, яке, безперечно, є бездонним кладязем мудрості, вічних цінностей та краси. Своєю чергою, сучасне мистецтво здат-

не поділитися зі студентом досвідом існування в атмосфері сучасності, віддзеркалюючи знайомі події, проблеми, образи, ідеали, тим самим начебто спілкуючись з молодими людьми однією мовою. Більше того, еkleктичне та різноманітне сучасне мистецтво, що не наслідуює єдиних принципів ідеології та єдиних властивих рис, що часто сприймається студентами як щось нове, незрозуміле, незвичне, зовсім не схоже на традиційне, провокує молодь на роздуми, багатоманітні інтерпретації, обговорення та дискусії, що має неоцінений виховний вплив на молодь, допомагає виявити різні погляди і розвивати критичне мислення.

Отже, знайомство студентів із сучасним мистецтвом у позанавчальній діяльності є необхідним для розширення мистецтвознавчого тезаурусу студентів, збагачення їх вміння сприймати нове, неординарне та набуття досвіду судження про культуру нашого часу, навчання бачити те особливе, що віддзеркалює в собі ідейні та художні суперечності, які саме і є образним змістом нашої епохи [4, 176–177].

Таким чином, відзначимо, що успішному формуванню естетичної культури студентів у позанавчальний час сприяють такі чинники, як удосконалення виховної роботи кураторів у ВНЗ, які мають всебічно сприяти участі студентства у культурних заходах та його знайомству з різними видами мистецтва (передусім, сучасного); активізація діяльності культурно-просвітницьких установ (театрів, концертних залів, бібліотек, будинків культури тощо); видання та розповсюдження навчально-методичної та науково-популярної літератури, що полегшує процес самоосвіти у сфері різних мистецтв [2, с. 137], а також розвиток відповідних інтернет-ресурсів, стимулювання творчої естетично-художньої активності та включення студентів до естетично-перетворювальної діяльності. Використання окреслених можливостей позанавчальної діяльності дасть можливість інтегрувати естетизуючий елемент майже в усі сфери студентського життя. Якщо ж у процесі такої естетизації важливе місце посідатимуть високі форми і твори мистецтва, належна увага приділятиметься художній творчості і самостійній мистецькій діяльності, то процес насичення аксіологічної палітри сучасного студентства педагогічних вузів цінностями краси і гармонії більш успішним і плідним.

У зв'язку з цим розглянемо роль художньої творчості і самостійної мистецької діяльності у підготовці майбутніх педагогів

Як відомо, саме завдяки художній творчості формується творчий потенціал особистості. Американський філософ Е. Фромм називає потребу у творчості однією з найважливіших людських потреб. Творчий акт завжди є процесом вивільнення та подолання. У ньому присутні переживання сили. Саме тому творчість є невід'ємною від свободи. Тільки вільний може творити, відзначає філософ. Особистість не може піднятися над повсякденною прозою життя без внутрішньої готовності до піднесеного, до романтичного пориву. На думку Фромма, ця вимога продиктована наявністю творчих сил в кожному індивіді, серед яких особливе місце посідає уява, емоційність. У творчості індивід поєднує себе зі світом, розриває межі пасивності свого існування, входить у царство свободи, лише в якому він і може відчувати себе справді людиною. Тільки при творчому ставленні до життя індивід стає особистістю, суб'єктом культури [5, с. 114].

Найглибша сутність творчості розгортається в мистецтві, в художній творчості. Мистецтво взагалі є переважно сферою творчою. Це дає можливість твердити про нерозривний зв'язок виховання художньої культури і художнього навчання, наприклад, образотворчого, музичного, хореографічного або театрального мистецтва. У цьому зв'язку на особливу увагу заслуговує діяльність клубів та гуртків художньої творчості, які існують у ВНЗ та за їх межами, й де майбутні педагоги мають можливість самі створювати культурні цінності. У процесі створення культурних цінностей відбувається становлення особистості як індивіда з її внутрішньою узгодженістю, взаємозалежністю, відповідальністю, психологічною установкою та власною зумовленістю на відтворення художньо-образного змісту музичного твору, хореографічної композиції, твору образотворчого мистецтва [6, с. 123].

У цьому аспекті заслуговує на особливу увагу така форма організації позанавчальної естетико-виховної та художньо-творчої діяльності студентської молоді, як клубні об'єднання. Студентський клуб, що організовує культурне дозвілля студентів одного чи кількох ВНЗ, об'єднує, як правило, кілька гуртків, секцій чи колективів – спортивні, туристські, музичні тощо, має значний виховний

потенціал, адже, з одного боку, дає можливість молодим людям проявити власне прагнення і потребу у свободі, у вільній самореалізації. А з іншого – така самореалізація відбувається в колективі однодумців, що підвищує комунікативно-особистісні характеристики кожної молодої людини. Клубна робота у вищій школі являє собою явище, здатне вирішувати комплекс складних соціально-культурних проблем студентської молоді [7, с. 144–145].

Заняття майбутніх учителів у художній студії і мистецьких гуртках навчального закладу значно підвищує пізнавальну, гносеологічну, виражальну та гедоністичну спрямованість індивіда, що позитивно впливає на розвиток ціннісних орієнтацій майбутнього вчителя у процесі його професійно-педагогічної підготовки. Художня творчість, що супроводжується емоційно-інтуїтивною роботою мислення, сповнює навчальну працю творчістю і позитивними емоціями, забезпечує можливість самовираження студентів шляхом втілення у творі чи виробі своїх художньо-естетичних смаків. А мистецька діяльність робить вагомий внесок у розвиток загальної культури студентів, розвиває інтелект, естетичні почуття, творчі здібності, психомоторні якості, формує прагнення завжди і в усьому діяти за законами краси, а отже, сприяє повноцінному, гармонійному розвитку майбутнього вчителя як особистості і як професіонала [8, с. 361–362].

Важливим моментом є те, що в клубах та гуртках художньої творчості створення культурних цінностей відбувається в колективі, під час багатосторонньої суб'єкт-суб'єктної та суб'єкт-об'єктної взаємодії. Позитивні емоції під час колективного створення та інтерпретації художнього образу суттєво впливають на кожного учасника художнього колективу, театрального-видовищного заходу або хореографічної композиції. Крім того, відчуття спільного успіху, задоволення від досягнення ансамблю, чистоти інтонування або гармонічного поєднання різних кольорів сприяє внутрішньому піднесенню, естетичному переживанню, натхненню до подальшого творчого пошуку й самовдосконалення [6, с. 125]. Така творчість надає можливість кожному обрати справу до душі, яку можна організувати, зробити краще, ніж інші, проявити себе, утвердитись у колективі. Крім того, колективна творчість розвиває інтерес до

спільної справи, сприяє формуванню відповідних навичок і вмінь, розвитку інтелекту, обміну думками та ідеями.

Крім того, під час творчої діяльності, участі в реалізації спільних проєктів у студентів пробуджуються і розвиваються пізнавальні інтереси, виховується творча активність, допитливість, ініціативність, організованість, колегіальність у прийнятті рішень. За таких умов виникає взаємопорозуміння і єдиний підхід до інтерпретації інтонаційно-образного змісту художнього твору, відбувається гармонізація внутрішньої сфери особистості й культурно-освітнього середовища [6, с. 127].

Високо оцінюючи внесок колективної творчості у розвиток особистості, варто приділити належну увагу індивідуальній творчості та самостійній мистецькій діяльності майбутніх педагогів. Саме завдяки самостійній мистецькій діяльності відбувається формування потреби студентів у творчому самовдосконаленні, самовихованні. Завдяки формуванню позитивної Я-концепції всебічного розвитку особистості, її індивідуального потенціалу відбувається повноцінний художньо-творчий розвиток конкретного студента.

Відзначимо, що індивідуальна діяльність не обмежує потреби молоді у спілкуванні, а дає змогу кожному з них знайти своє місце в загальній справі. Вона є необхідною складовою в роботі гуртків з різних видів образотворчого мистецтва й від уміння налагодити її залежить успіх великих масових заходів. Цілеспрямована індивідуальна робота студентської молоді необхідна для того, щоб кожен з них міг повною мірою розкрити й розвинути свої мистецькі здібності, виразити свою індивідуальність [9, с. 28].

Розвиток самостійної мистецької діяльності майбутніх педагогів заслуговує на особливу увагу тому, що знання про мистецтво, не підкріплені глибокими індивідуальними пізнавальними процесами, нічого не варті. Хоч би якими розгорнутими і потужними були можливості і підходи до організації процесу формування естетичної культури особистості, вони будуть малоефективними, якщо особистість сама не займеться художнім самовихованням. Самовиховання опосередковує будь-які зовнішні впливи. Не є виключенням і процес формування естетичної культури. Людина має відчутти красу самостійно. Своє відчуття краси і творчої дії з її відтворення вона також має сформувати самостійно [10]. Отже, само-

стійна мистецька діяльність відіграє значну роль у розвитку особистості студента, формуванні у нього вміння аналізувати прекрасне, висловлювати оцінно-естетичні судження. Завдяки такій діяльності відбувається значне поглиблення та розширення естетичних знань, удосконалюються естетичні смаки, що дає змогу молодій людині впевнено орієнтуватися в сучасному надскладному і до безкінечності різноманітному мистецькому ландшафті.

Крім того, важливо випробувати себе у різних видах мистецтва. Як зазначає В. Ванслов, «жоден із видів мистецтва, окремо взятий, не здатен розв'язати всю повноту завдань всебічного розвитку особистості, хоч кожен із них бере участь у розв'язанні цих завдань, маючи свою кінцеву мету. Лише сукупність окремих мистецтв може розвивати всю повноту людських потенцій, зробити особистість дійсно багатогранною, допомогти удосконаленню всіх сторін психіки, багатства внутрішнього світу людини» [11, с. 40]. Зокрема, завдяки поліфункціональному впливу образотворчого мистецтва формуються емоційні, мотиваційні, волеві, когнітивні й творчо-діяльнісні складові гармонійної особистості. Музичне мистецтво має величезний вплив на духовний світ людини, є засобом активізації розумових здібностей та фізичного розвитку. Хореографічне мистецтво, розвиваючи емоційно-моральну чуйність, удосконалюючи тіло людини фізично, виховуючи засобами музики духовно, викликає гаму різноманітних морально-естетичних почуттів, допомагає набутти впевненості у власних силах, дає поштовх до самовдосконалення, постійного розвитку. Театральне мистецтво сприяє визначенню адекватної життєвої моделі, формуванню самостійно мислячої, активної, соціально адекватної особистості, а також, забезпечуючи простір самовираження й психологічного захисту, виконує соціально-терапевтичну функцію.

Підсумовуючи, можна зробити наступні висновки. Хоча «всі види мистецтва слугують втіленню головної мети – формуванню сучасної гармонійної людини» [12, с. 204], водночас, кожний з його видів, впливаючи на душу людини в цілому, заторкує різні її струни, і в цьому розумінні вони незамінні. Розвиток самостійної мистецької діяльності майбутніх педагогів важливий ще й тому, що у майбутньому багатьом доведеться виступати організатором самостійної творчої діяльності дітей, виконуючи дуже відповіда-

льне завдання – навчити учнів здобувати знання самостійно, сформувати вміння дітей не лише бачити, відчувати й розуміти прекрасне в мистецтві, а й творити прекрасне в своїй повсякденній діяльності [13, с. 240–241]. Відповідно, успішно організовувати самостійну творчу діяльність учнів здатний лише той педагог, який має досвід самовиховання, усталені навички самоорганізації та саморозвитку.

ЛІТЕРАТУРА

1. Батрак Т. Позааудиторна діяльність студентів як чинник підготовки майбутніх вчителів зарубіжної літератури до позакласної діяльності в школі. *Людинознавчі студії*. Серія «Педагогіка». 2016. Вип. 3/35. С. 22–28.
2. Горщенко Ю. Формування оціннісно-ціннісних суджень студентів у процесі професійної підготовки в умовах вищої школи. *Проблеми підготовки сучасного вчителя*. 2014. № 10(Ч. 2). С. 132–137.
3. Сотська Г. Технологія формування естетичної культури майбутнього вчителя образотворчого мистецтва в педагогічних університетах. *Проблеми підготовки сучасного вчителя*. 2012. № 6 (Ч. 2). С. 106–113.
4. Батрак Т. В. Сучасне мистецтво як засіб естетичного виховання студентів педагогічних вузів у позанавчальній діяльності. *Збірник наукових праць [Херсонського державного університету]*. Педагогічні науки. 2015. Вип. 67. С. 176–180.
5. Теория культуры в вопросах и ответах: учебное пособие для студентов заочной формы обучения / ред. Н. М. Мухамеджанова, С. М. Богуславская. Оренбург : ИПК ГОУ ОГУ, 2007. 149 с.
6. Черкасов В. Вплив толерантності на формування естетичної культури молоді. *Наукові записки. Серія: Педагогічні науки*. 2012. Вип. 106. С. 121–128.
7. Чубарева О. О. Мистецтво в позанавчальному житті сучасного студента. *Науковий вісник. Серія «Філософія»*. Харків : ХНПУ, 2016. Вип. 46 (частина II). С. 138–148.
8. Бойчук В. М. Мистецька компонента у професійній підготовці майбутнього вчителя технологій. 2014. Вип. 37. С. 359–364.
9. Базильчук Л. В. Підготовка майбутніх учителів образотворчого мистецтва до організації позакласної роботи в загальноосвітніх школах. Умань : ВПЦ «Візаві», 2014. 287 с.

10. Добровольська О. Естетичне виховання та самовиховання в системі підготовки майбутніх педагогів. *Вісник Інституту розвитку дитини*. Сер. : Філософія, педагогіка, психологія. 2013. Вип. 28. С. 16–21. URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vird_2013_28_5

11. Ванслов В. В. Всестороннее развитие личности и виды искусства. М. : Советский художник, 1996. С. 240–246.

12. Зайцева О. Урок музики як основний спосіб формування естетичної культури учнів основної школи. *Проблеми підготовки сучасного вчителя*. 2012. № 6 (Ч. 2). С. 203–208.

13. Свінцицька Н. М. Формування готовності майбутніх учителів трудового навчання до роботи в гуртках декоративно-прикладної творчості: змістовий компонент підготовки. *Педагогіка формування творчої особистості у вищій і загальноосвітній школах*. 2016. Вип. 50 (103). С. 240–249.

REFERENCES

Batrak, T. (2016). Extracurricular activities of students as a factor of preparation of future teachers of foreign literature for extracurricular activities at school. *Liu-dynoznavchi studii. Seriiia "Pedahohyka"* (Human studies studios. Pedagogy Series), Vol. 3/35, 22-28. [In Ukrainian].

Horshchenko, Yu. (2014). Formation of students' value judgments in the process of vocational training in higher education. *Problemy pidhotovky suchasnoho vchytelia (Problems of modern teacher preparation)*, № 10 (2), 132-137. [In Ukrainian].

Sotska, H. (2012). Technology of formation of the aesthetic culture of the future teacher of fine arts in pedagogical universities. *Problemy pidhotovky suchasnoho vchytelia (Problems of modern teacher preparation)*, № 6 (2), 106-113. [In Ukrainian].

Batrak, T. V. (2015). Contemporary art as a means of aesthetic education of students of pedagogical universities in extracurricular activity. *Zbirnyk naukovykh prats Khersonskoho derzhavnoho universytetu. Pedahohichni nauky (Collection of scientific works of Kherson State University. Pedagogical Sciences)*, Vol. 67, 176-180. [In Ukrainian].

The theory of culture in questions and answers: a textbook for students of distance learning. (2007). Mukhamedzhanova, N. M. & Bohuslavska, S. M. (Eds.). Orenburg: YPK GOU OGU, 149. [In Russian].

Cherkasov, V. (2012). Influence of tolerance on formation of youth aesthetic culture. *Naukovi zapysky. Serii: Pedahohichni nauky (Proceedings. Series: Pedagogical Sciences)*, Vol. 106, 121-128. [In Ukrainian].

Chubareva, O. O. (2016). Art in the extracurricular life of modern students. *Naukovyi visnyk. Serii «Filosofii» (Scientific Bulletin. Philosophy Series)*, Kharkiv: KhNPU, Vol.46 (II), 138-148. [In Ukrainian].

Boichuk, V. M. (2014). An artistic component in the professional training of a future technology teacher. V. 37, 359-364. [In Ukrainian].

Bazylchuk, L. V. (2014). Preparation of future teachers of fine arts for the organization of extracurricular work in secondary schools. Uman: VPTs “Vizavi”, 287. [In Ukrainian].

Dobrovolska, O. (2013). Aesthetic education and self-education in the system of training of future teachers. *Visnyk Instytutu rozvytku dytyny. Ser. : Filosofiia. pedahohika, psykhohiia (Bulletin of the Institute for Child Development. Avg. : Philosophy, Pedagogy, Psychology)*, Vol 28, 16-21. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vird_2013_28_5 [In Ukrainian].

Vanslov, V. V. (1996). Comprehensive personality development and types of art. Moscow: Sovetskiy khudozhnik, 240-246. [In Russian].

Zaitseva, O. (2012). Music lesson as the main way of forming the aesthetic culture of primary school students. *Problemy pidhotovky suchasnoho vchytelia (Problems of modern teacher preparation)*, № 6 (2), 203-208. [In Ukrainian].

Svintsytska, N. M. (2016). Formation of readiness of future teachers of labor training to work in circles of decorative-applied creativity: the substantive component of preparation. *Pedahohika formuvannia tvorchoi osobystosti u vyshchii i zahalnoosvitnii shkolakh (Pedagogy of formation of creative personality in higher and secondary schools)*, Vol. 50 (103), 240-249. [In Ukrainian].

Tetiana Pyrohova

Post-Graduate Student of National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine; e-mail: pyrohova27@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5763-160X>

Artistic education of the future teachers in extra-curricular time

Abstracts

In this article various forms of artistic education of the future teachers in extra-curricular time are studied. The author claims that extra-curricular activities have almost the greatest potential to attract students to the arts and their own creativity. After all, it is usually based on interest, initiative, creativity, voluntary participation, individual needs, and talents, and is driven by interest. Moreover, the forms of extra-curricular activities are more open and informal in nature, more dynamic in terms of communication, relationships, and implementation, and include various forms. Among them there are leisure time activities or meetings with cultural figures, poets, masters, artists, debates, oral journals, celebration of memorable dates in the life of departments, faculties, open days of the university, performance of public assignments, volunteer activities, conferences, contests, wits & humour competition, excursions, talks about the history and culture of its people and other countries of the world, work in interest groups, participation in amateur art activities. The proper organization of free time will contribute to the comprehensive development of young people by bringing them closer to the achievements of world culture, will help to overcome the unilateral thinking and judgments, will contribute to the formation of an aesthetic culture through the involvement of future teachers in aesthetic activities, will develop the sensual sphere of personality, the desire for art through familiarity with the beautiful things. The author pays special attention to art, which is mainly a creative field, allowing to assert the inseparable connection between the education of artistic culture and artistic education. This provides an opportunity to create new cultural values for future teachers. Also, thanks to this process, an individual becomes a person. The article analyses the contribution of collective and individual creativity, through which the need for creative self-improvement and self-education is formed, there is a comprehensive development and individual potential of the future specialist.

Keywords: *human, society, culture, art, artistic education, extra-curricular time.*

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Балінченко С. П.

СПІВВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ І (СУПЕР)РІЗНОМАНІТНІСТЬ: ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ СУЧАСНИХ ДИСКУСІЙ ПРО ІНТЕГРАЦІЮ	3
--	---

Рябека Є. О.

ПРОБЛЕМИ УТВЕРДЖЕННЯ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ДЕМОКРАТИЧНОЇ АКСІОЛОГІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ	23
---	----

Лукашенко М. В.

СОЦІАЛЬНІСТЬ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ МОДЕЛЕЙ МЕДИЧНОЇ ЕТИКИ	37
--	----

Шевченко З. В.

СТАНОВЛЕННЯ МЕТОДОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ ДО СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ФЕНОМЕНО- ЛОГІЧНІЙ СОЦІОЛОГІЇ	50
--	----

Гулевський С. В.

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ТЕЛЕІНДУСТРІЇ: ВІД ДИСКУРСУ ДОМІНАНТНИХ СТРУКТУР ДО ДОМІНУВАННЯ ДИСКУРСУ	66
--	----

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Вільчинська С. В.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ: РИЗИКИ ІНТЕГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ	80
--	----

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Усик А. В.

ТРАДИЦІЯ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ У КИТАЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ	94
--	----

Кіхно О. В.

ПРАЦЯ «ЩО ТАКЕ ЙОГА?» П. Д. УСПЕНСЬКОГО ТА ФІЛОСОФІЯ ІНТЕГРАЛЬНОЇ ЙОГИ ШРІ АУРОБІНДО ГХОША (ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ)	104
--	-----

Ковнерова І. О.

ФІЛОСОФІЯ СТОЇЦИЗМУ ТА РИМСЬКА «КРИМІНОЛОГІЯ»	116
--	-----

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

Висоцька Т. М.

ДЖЕРЕЛА ВІДКРИТОГО ПРАВОСЛАВ'Я ЯК ІДЕЙНОЇ ОСНОВИ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ	127
---	-----

Стрижачук Ф. В.

ТРИНІТАРНА ЕКЛЕЗИОЛОГІЯ МИРОСЛАВА ВОЛЬФА	140
--	-----

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

Зінкевич В. І.

УМОВИ ЗАНЕПАДУ СИСТЕМИ ОСВІТИ В ДИСКУРСІ ЖИТТЄВОГО ЦИКЛУ ІНДУСТРІАЛЬНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ ...	154
--	-----

Анацька Н. В., Свідло Т. М.

ЕКОЛОГІЧНЕ ВИХОВАННЯ ЯК ТВОРЧИЙ ПРОЦЕС У СОЦІАЛЬНІЙ РОБОТІ	171
---	-----

Пирогова Т. І.

МИСТЕЦЬКЕ ВИХОВАННЯ МАЙБУТНІХ ПЕДАГОГІВ У ПОЗНАВЧАЛЬНИЙ ЧАС	185
--	-----

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії: статті, коментовані публікації джерел, переклади, огляди наукових конференцій, рецензії, бібліографічні огляди книг і наукової періодики.

Рукописи мають відповідати критеріям: дослідження має бути самостійним, оригінальним і значущим для відповідної сфери філософського знання; містити безперечну наукову новизну; відповідати науковим пріоритетам журналу; текст не має бути опублікованим раніше ні в друкованому, ні в електронному вигляді; виклад має бути забезпеченим достатніми за обсягом та правильно оформленими посиланнями на джерела та літературу.

ВИМОГИ ДО РУКОПИСІВ:

Відповідно до Постанови Президії ВАК України від 15.01.03 № 7-05/1 структура статті повинна включати: постановку проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями; аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття; формулювання цілей статті (постановку завдання); виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок в обраному напрямі.

Обов'язковими елементами статті є:

- **Індекс DOI** (надається редакцією видання).
- **Індекс УДК**, який розташовують перед заголовком статті, окремим рядком, у лівому верхньому куті.
- **Заголовок статті**. Подається трьома мовами: українською, англійською, російською.
- **Відомості про автора** (авторів) – прізвище, ім'я та по-батькові; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання); електронну адресу; контактний телефон; за наявності – сторінку автора у Google Scholar, Scopus або інших наукометричних базах. Подаються трьома мовами: українською, англійською, російською. Слід подавати офіційний переклад назви місця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).
- **ORCID ID** автора (анкета має бути заповненою).
- **Анотація**. Подається трьома мовами: українською, англійською, російською. Побудова анотації: характеристика основної теми, проблеми, цілі, узагальнені результати. Обсяг анотації: українською та російською мовою – до 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.
- **Ключові слова**. Подаються трьома мовами: українською, англійською, російською. Кількість ключових слів – не менше п'яти і не більше десяти. Ключові слова мають відповідати змісту статті.

• **Список літератури.** У зв'язку з включенням журналу до міжнародних бібліографічних баз даних, список літератури складається з двох блоків: ЛІТЕРАТУРА і REFERENCES:

1) ЛІТЕРАТУРА – нумерований список використаних в тексті джерел мовою оригіналу. Джерела у списку літератури не повторюються. Оформляються **ВИКЛЮЧНО** відповідно до українського стандарту бібліографічного опису (ДСТУ 8302:2015).

2) REFERENCES – той самий список літератури, але в ньому джерела з будь-яких мов, що не використовують латиницю (українська, російська, арабська, китайська та ін.), мають бути перекладені англійською мовою з поміткою мови оригіналу: [In Ukrainian], [In Russian], [In Arabic], [In Chinese] та ін. Назви періодичних україно- та російськомовних видань (журналів, збірник та ін.) пишуться спочатку транслітерацією, а потім, у дужках, англійською. В основу цитування REFERENCES покладено **стиль APA**.

Правила і приклади оформлення списку літератури містяться на сайті <http://multiversum.com.ua> в розділі «Подання».

Тексти подаються у **форматі** Microsoft Word або RTF.

Посилання у текстах на цитовану літературу є обов'язковими. Вони мають бути пронумеровані за наскрізною нумерацією зі вказівкою номера цитованої сторінки, й узяті в квадратні дужки. Приклад оформлення посилання: [10, с. 116], де "10" - це порядковий номер цитованого джерела, "116" - номер цитованої сторінки.

Графіки, діаграми, рисунки, схеми, таблиці мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті. Рисунки (графіки, діаграми, фото та ін.) подаються в тексті лише у форматі *.bmp або *.jpg (бажано надавати їх і окремим файлом). Рисунки, зроблені із застосуванням засобів MS Word, не допускаються. Таблиці подаються у книжній орієнтації. Скановані ілюстрації та таблиці неприпустимі.

Матеріали подаються на електронну скриньку article@multiversum.com.ua або через сайт журналу <http://multiversum.com.ua> за допомогою платформи OJS (відкрита журнальна система).

Редакція зберігає за собою право на редагування й скорочення матеріалів.

Редакція не завжди поділяє думки авторів.

Відповідальність за точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

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

**Мультиверсум.
Філософський альманах
ВИПУСК 5–6 (спецвипуск)**

Літературний редактор: *Л. Я. Ловкая*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 27.11.2019.

Формат 60х90 1/16. Папір офс.

Друк офс. Гарнітура Times.

Ум.-друк. арк. 12,63. Обл.-вид. арк. 10,39.

Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2019