

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 2(172). Том 2

КИЇВ - 2020

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В. В. Лях.
Випуск 2(172). Том 2. Київ, 2020. 211 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>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)

Видання засноване 1998 р.

Свідectво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України від 17.03.2020 р. № 409

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України (протокол № 7 від 22 грудня 2020 р.)

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, 2020

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2020

© Громадська організація «Філософсько-гуманістична асоціація», 2020

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 122/129

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.01

Г. Ю. Носова,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України;
м. Київ, Україна
e-mail: ayun@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3846-7832>

ПАМ'ЯТЬ ПРОТИ ІСТОРІЇ ЗА П. НОРА. ЧОМУ І ЯК?

Стаття побудована на аналізі праць французького історика П'єра Нора, який, намагаючись знайти «справжню» історію, доходить до протиставлення історії та пам'яті. В історії домінує, вважає філософ, якщо не відверта політична агітація, то національні імперативи, які ніяк не роблять історію справжньою та об'єктивною. Замість історії потрібно зосереджуватись на правильній пам'яті. Але в умовах, коли сама пам'ять стала розірваною, вона може існувати лише спираючись на «місяця пам'яті» – мнемонічні місяця. Сила пам'яті тепер зберігається в місяцях пам'яті, які накопичують та зберігають історію. Тобто, місяця пам'яті втратили фізичний чи географічний сенси, і місяцями пам'яті їх робить саме те, завдяки чому вони вислизують із простору історії – сенси, які вони несуть, смисли. Виходячи з такої природи місць пам'яті множинність їх інтерпретацій є нормою. А мнунуле, таким чином, виявляється полісемантичним простором, орієнтованим на співприсутність багатьох різноманітних версій інтерпретації одних і тих самих меморіальних структур (монументів, історичних фактів і подій, текстів минулого). Звідси випливає зміна уявлень про істинність. Тепер істина не у «фактичності» даних, а в їх «актуальності». Врейти-реит Нора робить досить нищівний для історії висновок, що минуле втратило сенс, іс-

торичну свідомість нині має виключно теперішнє, яке і наділяє сенсом усі можливі й припустимі версії минулого, і що офіційна пам'ять (політика пам'яті) пов'язана з практиками вибіркового забування чи пам'ятання.

Ключові слова: *місця пам'яті, історія, колективна пам'ять, «розірвана» пам'ять, прискорення пам'яті, справжня пам'ять.*

Чи можна сказати, що французький філософ та історик П'єр Нора працює в парадигмі наукової, «об'єктивної» історії? Ні. Як наш сучасник він живе та мислить у постмодерністській парадигмі, тому в його працях історична пам'ять не може уникнути постмодерністської трансформації. Але, будучи сумлінним дослідником у спробах відшукати «справжню» історію, Нора змушений «затаврувати» історію та зосередитись на пам'яті. Насамперед автор намагається подолати розрив між історичною наукою та соціально орієнтованим історіописанням, наративною історією. Розрив полягає в тому, на думку Нора, що якщо пам'ять є, власне, пошуком об'єктивної істини, пригадуванням того, «як воно було насправді», то історія виявляється ідеологічною та маніпулятивною. Пам'ятання того, як було насправді, закінчується там, де починається історія, спотворена і «суб'єктивністю» історика, і самим полем історії як «соціально конструюваної реальності».

Протиставлення пам'яті та історії можна знайти в перекладених працях Нора, таких як «Усесвітнє торжество пам'яті» [1], «Проблематика місць пам'яті» [2], «Теперішнє. Нація. Пам'ять» [3] і, звичайно, у найвідомішій праці Нора «Місця пам'яті» ("Les lieux de mémoire"). Показовою у цьому сенсі є і його стаття з недвозначною назвою «Історія як захист від політики» [5].

Чому все ж таки пам'ять у Нора торжествує над історією? Перш за все П. Нора намагається відтворити справжню історію, що означає для нього очистити її від історії з «потрібними фактами». А такою історія стає завжди коли займається минулим чи майбутнім. Така історія стає політикою, а повернути історії її історичність може лише пам'ять.

Історія як така формується в епоху націоналістичних рухів та становлення національних ідентичностей. Останні власне для ви-

значення національної ідеології і вимагали своєї, певної історії. Тому історики, на думку Нора, і були змушені «перетворити минуле на безперервний процес творення теперішнього, в якому домінує коли не відверта політична агітація, то принаймні національні імперативи» [5].

На прикладі Франції Нора засвідчує, що за часів Третьої Республіки перед Францією, точніше перед її істориками, стояло два основних завдання: примирити стару та нову Францію, закріпити таким чином досвід революції, та власне «національне» завдання, а саме – «визначити ідентичність самої Франції на противагу визначення нації в німецькій версії» [5]. Цього вимагало і нове покоління молодих людей, яким історія потрібна була саме для того, щоб прояснити, підтвердити та виправдати їхні політичні погляди і прагнення. Тому, за словами П. Нора, «одразу вже після Революції та Імперії, в епоху романтизму в 1820–1840 рр. такими ліберальними істориками, як Огюстен Т'єрі, Гізо, Мішле була створена національна історія» [2]. Основне її покликання полягало в тому, щоб вибирати з минулого ті факти, які пояснюють розвиток «нації». Таким чином історія перетворилась на безперервну розповідь про буття колективної особистості – нації.

Але прив'язаність до національної історії робить історика «національним» та «гальмує світову історію», справжню історію, відзначає Нора. Тому те, коли історія стає політикою, її протилежністю стає і пам'ять. «Звичайно, – відзначає Нора, – історик не може абстрагуватися від своїх умовностей, розірвати зв'язок з власною країною, класом, релігією, родиною, батьківщиною і навіть корпорацією». Але прагнути до цього потрібно: «дотримання кордонів і аналіз обмежень в історії, як і всюди, повинні стати головною умовою діяльності і свободи» [5].

Отже, в XIX ст., на думку Нора, відбулося знищення справжньої історії, тобто пам'яті під загарбницьким натиском історії політики і відтепер зусилля історика повинні бути спрямовані саме на захист та відтворення «правильної» пам'яті. Розповіді історію означає залишити правильну пам'ять про неї.

Яким чином це можна здійснити в умовах «прискорення історії» [2], по-іншому – прискорення часу, яке знищує традиції, саму колективну пам'ять, коли сама пам'ять стає «розірваною»? За

таких умов, коли знищуються самі традиції, всі новації назавтра застарівають і саме звертання до колективної пам'яті втрачає сенс, правильна пам'ять може існувати лише спираючись на «місця пам'яті» – мнемонічні місця, що у своїй сукупності утворюють простір пам'яті.

Тому «місця пам'яті» і стають основою доктрини Нора. У 1971 р. на посаді головного редактора і упорядника Нора починає роботу над фундаментальною енциклопедією «місць пам'яті» серії «Бібліотека історій», у яку увійшли 128 статей та есе. У передмові до англійського перекладу своєї праці П. Нора трактує поняття «місць пам'яті» (*lieu de memoire*) таким чином: «Це будь-яке значуще явище, уречевлене чи нематеріальне за своєю природою, яке за людською волею чи під впливом часу набуло значення символу в меморіальній спадщині того чи іншого співтовариства» [6, с. 3].

Колективна пам'ять існує завдяки місцям пам'яті, останні проявляються у матеріальній, функціональній та символічній формах. До матеріальних форм належать пам'ятники, монументи загиблим, меморіали, до функціональних – зображення на банкнотах, присвоєння імен історичних діячів чи визначних подій вулицям, підприємствам, установам. До символічних форм ті, що закріпили за собою значення найвизначніших образів нації, на зразок Бастилії у Франції [2, с. 17–18]. Розірвана пам'ять потребує зовнішньої підтримки, яку знаходить саме у місцях пам'яті [5, с. 28–39]. Сила пам'яті – в її матеріальних залишках, які і формують простір, де накопичується історія та пам'ять.

Протиставляючи історію пам'яті Нора певним чином розвиває ідеї Моріса Хальбвакса, а саме – тезу про те, що історія починається там, де закінчується пам'ять. На думку Хальбвакса, пам'ять завжди колективна, існує стільки пам'ятей, скільки колективних груп. Пам'ять групи актуалізується індивідами шляхом використання споминів групи [7, с. 8–27]. Саме пам'ять створює ідентичність індивіда, вона містить як особистісні, так і безособистісні спомини – ті, що поділяє група. Індивідуальна пам'ять, таким чином, спирається на колективну, і навпаки. У споминах ми реконструюємо минуле, локалізуючи специфічні образи в місця пам'яті [8, с. 201–204]. Колективна пам'ять утворює «карту» минулого,

наносячи на неї об'єкти запам'ятовування за допомогою просторових орієнтирів [9, с. 201–204]. Тобто місця пам'яті, з одного боку, рефлекторно повертають історію до самої себе, а з іншого – знаменують кінець певної традиції пам'яті, бо є породженням відсутності спонтанної колективної/історичної пам'яті.

Чимало дослідників відзначають складність, неоднозначність розуміння «місць пам'яті». У географії поняття «місць пам'яті» корелює з «культурними ландшафтами». А. Асман, наприклад, відзначає, що не зрозуміло, що саме має на увазі Нора під поняттями «місця пам'яті»: пам'ять про місце, чи пам'ять, що локалізована у певному місці [9]. А все через те, що на відміну від історичних об'єктів, місця пам'яті не мають референції в реальності. Місцями пам'яті їх робить саме те, завдяки чому вони вислизують із простору історії – сенси, які вони несуть. Тобто норівське поняття «місце пам'яті» означає вже не «фізичне місце», воно втратило зв'язок із простором і стало певним еквівалентом бодрійярівських символів – знаків. У «місцях пам'яті» Нора референція зникає і множинність інтерпретацій стає нормою. «Місця пам'яті не існують поза їхніми метаморфозами, поза безкінечним нагромадженням і непередбачуваним переплетінням їхніх значень». Місце пам'яті – це «надлишкове місце, закрите у собі самому, замкнене у своїй ідентичності і зібране своїм іменем, але постійно відкрите розширенню своїх значень» [2, с. 17–50].

Поль Рікер у такий спосіб трактує «місця пам'яті»: «місця пам'яті постають, насамперед, в якості опорних пунктів спогадів, їх призначення – боротися із забуванням і, у випадку забування, – заміщати втрачену пам'ять». Але водночас, у подальшому, заглиблюючись у проблематику місць пам'яті, Рікер відзначає зникнення сенсів, які мають місця пам'яті в матеріальних об'єктах, внаслідок чого постає проблема витіснення штучними моделями реальної, непередбачуваної та норовливої пам'яті. Однією з таких штучних моделей Рікер вважає культ спадщини, коли місце пам'яті ототожнюється з «топографічним місцем», а культ пам'яті – з культом поминання. Культ поминання є, на думку П. Рікера, своєрідною абсолютизацією ідеї спадщини, всіляких форм згадування, від меморіальних церемоній до ритуалів спомину. Таким чином, поняття «місце пам'яті» як символічного інструменту втрачає своє призна-

чення, минуле вже не слугує майбутньому, а спотворюється на поталу сучасного, так само, як і історія у Нора [10, с. 565–571].

На нашу думку, близьким за смыслом до місць пам'яті є поняття «вузликів пам'яті» Мераба Мамардашвілі. Саме ці місця «пам'яті» та вузлики пам'яті й утворюють спільну площину для двох таких різних дослідників. Але якщо у Мамардашвілі пам'ять вплетена в органи онтології, є частиною цієї онтології, то у Нора місця пам'яті є завершальним акордом історії, її наріжним каменем, на них власне і видобувається вся парадигма історика. Завдяки місцям пам'яті «вдається мобілізувати рідкісний, нематеріальний, слабо вловлюваний зв'язок, який живе в людині завдяки її прихильності до символів, часом вже зів'язих» [2, с. 19]. Тобто, місця пам'яті Нора, так само, як і пам'ять/органи онтології Мамардашвілі виявляють, змушують пам'ятати/згадувати те, що без них би не згадалось. Культурний, символічний світ, світ виходу за межі матеріального, кінцевого, становить у Нора місця пам'яті, а у Мамардашвілі – трансценденцію, яка спирається на органи онтології.

Отже, повертаючись до символічної природи місць пам'яті, за П'єром Нора, множинність їх інтерпретацій є нормою. І минуле, таким чином, виявляється полісемантичним простором, орієнтованим на співприсутність багатьох різноманітних версій інтерпретації одних і тих самих меморіальних структур (монументів, історичних фактів і подій, текстів минулого).

П'єр Нора розглядає і конфлікти та війни пам'яті, які неминучі для живої, колективної пам'яті. Кожна група конструює соціальну пам'ять відповідно до потреб своєї історичної самоідентифікації, що призводить до виникнення конфліктуючих інтерпретацій минулого, коли одні й ті самі історичні факти можуть оцінюватися з різних позицій представниками різних груп та спільностей. Гетерогенність соціальної пам'яті породжує і її принципову конфліктність. Конфлікти і навіть «війни пам'яті» можуть розгортатися як у горизонтальній площині, коли конфліктне тлумачення історії розгортається в одному географічному або соціальному просторі з приводу спільних меморіальних структур (пам'ятників, географічних назв тощо), по-друге, вертикальній, коли йдеться про конфлікт між поколіннями щодо культурного чи національного надбання.

Саме місця пам'яті зберігають пам'ять. Але суперечність між історією та пам'яттю не зникає, більше того, «про пам'ять говорять лише тому, що її більше не існує», – вважає дослідник [2, с. 17–18]. Жива пам'ять зникає, і справжня «історія-пам'ять» підміняється «історією історії», «історіографічною свідомістю», яка вже теж не є справжньою історією, тому що у сучасній медіакратичній культурі будь-який історичний текст не є об'єктивним. «Живою» пам'яті стає дедалі менше, зростає потреба у зберіганні залишків та свідості історії, потреба в людях, які займалися б історією, а звідси виникає і одержимість архівами [1, с. 28–39]. П. Нора негативно ставиться до архівів, тому що архів являє собою «організоване приховування пам'яті втраченої». Архівована пам'ять у його уявленні є мертвою. Усе перетворюється на своєрідний архів, матеріалізація пам'яті стає занадто поширеною та децентралізованою. Створення архіву стало символом епохи, вважає Нора, в якій архів припиняє бути реліктом пережитої пам'яті і стає усвідомленим та організованим виокремленням втраченої пам'яті [5, с. 28–39]. У сучасній ситуації архів нібито подвоює пережите та стає пам'яттю-протезом.

Урешті-решт П. Нора у протиставленні пам'яті та історії доходить висновку, який перекликається з висловлюванням Рікера щодо «тиранії пам'яті» [10, с. 565–571]. На його думку, у будь-який момент пам'ять готова підім'яти під себе історію, «меморизувати» її, вона глибинно й небезпечно перекручує смисл слів, це треба добре усвідомлювати, щоб не потрапити на гачок її видимостей... Пам'ять набула такого широкого й всеохоплюючого сенсу, що загрожує в деяких випадках, які нам треба ще з'ясувати, замінити слово «історія» й поставити практику історії на службу пам'яті» [5]. Пам'ять зазнає «деформації» коли підміняє «справжнє» повторення ремеморацією. Про пам'ять взагалі починають говорити саме тому, що її більше не існує [2, с. 17–28]. І саме тому, що колективної пам'яті вже не існує, і виникають місця пам'яті, покликані компенсувати її відсутність. Коли зникає простір пам'яті, жива пам'ять, виникають мнемонічні місця. Саме за допомогою мнемонічних місць (місць пам'яті) як просторів, що надають доступ до традицій, Нора, на думку Патріка Хаттона, рухається від сьогодення до минулого [8, с. 351–359]. Але благородна мета

віднайти істину, відтворити традиції перетворилася на вшанування пам'яті задля політичних цілей, де минуле ставало риторичним конструктом сучасного, а «спогад повністю перетворився на свою власну ретельну реконструкцію».

Щоб у якийсь спосіб розв'язати суперечність між справжньою пам'яттю та «меморизацією» Нора, поряд з місцями пам'яті, вводить і поняття «місця історії», в яких, на його думку, ще мерехтить відблиск символічного життя [2, с. 55–74]. Щоб якимось чином узгодити ці поняття Нора «виводить» місця історії з «місць пам'яті» у такий спосіб: «якщо існує намір пам'ятати, то місця пам'яті стають місцями історії», місця пам'яті здатні породжувати історію, дещо іншу, але історію.

Крім прискорення історії на розвиток мнемонічних місць пам'яті вплинули процеси «демократизації» історії [1, с. 391–403], які Нора пов'язує з процесами демократизації суспільства взагалі. Нора вирізняє три типи демократизації минулого та звільнення пам'яті: всесвітню – розпад колоніальних імперій; внутрішню демократизацію, властиву західним суспільствам та пов'язану, насамперед, з емансипацією різноманітних «меншин» (сексуальних, релігійних, регіональних та ін.), та ідеологічну, властиву посттоталітарним соціальним просторам, в яких відбувається повернення народів до традиційної пам'яті. Саме демократизація історії, на думку Нора, призводить до зникнення метанаративів спільностей пам'яті, що задавали напрямок від минулого до майбутнього через сьогодення. Класичний спосіб розуміння історії зазнає поразки [2, с. 17–28] через поразку традиційного сприйняття часу та автономізацію сьогодення.

Як наслідок Нора змушений констатувати, що змінюється саме уявлення про істинність. Тепер воно полягає не у «фактичності» даних, а в їх «актуальності». Події продовжують жити в культурній пам'яті остільки, оскільки вони є актуальними [1]. І в цю актуальність органічно вписуються місця пам'яті. Бо замість пошуку хронології потрібно шукати та аналізувати місця пам'яті, своєрідні «топоси» – зони соціальної пам'яті.

Таким чином Нора доходить висновку, що минуле втратило сенс, історичною свідомістю нині наділене виключно теперішнє,

яке узаконює і наділяє сенсом всі можливі й припустимі версії минулого, а офіційна пам'ять (політика пам'яті) незмінно пов'язана з практиками вибіркового забування чи пам'ятання.

Норівські місця пам'яті як поняття історичного пізнання епохи постмодернізму, звичайно, включені у міфологізований контекст, є результатом інтерпретації, являють собою факти, а значить не «об'єктивну реальність» минулого, а конструкцію історика, яка, цілком природно, є суб'єктивною. Через цю природну суб'єктивність і виникають названі суперечності, які так чи інакше фіксує П. Нора.

На думку багатьох сучасних дослідників, «місця пам'яті» посідають відповідне місце у сфері масової свідомості, а не у сфері строгої науки. Тому якщо в межах останньої варто її реконструювати, вважають дослідники [11, с. 38], то на рівні масової свідомості руйнувати їх цілісність навряд чи варто.

ЛІТЕРАТУРА

1. Нора Пьер. Всемирное торжество памяти. URL: <https://fly.uni.org/stati/per-nora-vsemirnoe-torzhestvo-pamyati>
2. Нора Пьер. Между памятью и историей. Проблематика мест памяти. *Франция–память* / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок; пер. с фр. Дина Хапаева. СПб. : Изд-во С.Петербур. ун-та, 1999. 328 с.
3. Нора П'єр. Теперішнє, нація, пам'ять / пер. з фр. А. Рєпи. Київ : Видавництво «КЛІО», 2014. 272 с.
4. Les Lieux de Mémoire. Paris : Gallimard, 1984–1992.
5. Нора П'єр. Історія як захист від політики. URL: <http://www.historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhki-pitannya/117-pier-nora-istoriia-iak-zakhyst-vid-polityky>
6. Nora P. General introduction: Between memory and history. *Realms of Memory. The consruction of the french past*. 1996.
7. Хальбвакс М. Коллективная и историческая пам'ять. *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2–3(40–41).
8. Хаттон П. История как искусство памяти. СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2004. 422 с.
9. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті. Київ : Ніка-Центр, 2012. С. 317–340.
10. Рикер П. Память, история, забвение. Москва : Издательство гуманитарной литературы 2004. 728 с.

11. Маловичко С., Румянцева М. История как строгая наука vs социально ориентированное историописание. Орехово-Зуево : Изд-во МГОГИ, 2013. 221 с.

REFERENCES

Assman, A. (2012). *Spaces of memory. Forms and transformations of cultural memory*. Kyiv. P. 317-340. [In Ukrainian].

Assman, A. (2004). *Cultural memory. Letter, memory about the past and political identity in the high cultures of antiquity*. Moscow: Languages of the Slavic culture. 368 p. [In Russian].

Halbvaks, M. (2005). Collective and historical memory. In: *Emergency ration*, Vol. 2-3 (40-41) [In Russian].

Halbvaks, M. (2007). *The Social scopes of memory*. Moscow: New publishing house. 348 p. [In Russian].

Hatton, P. (2004). *History as an art of memory*. St. Petersburg: Publishing house "Vladimir Dal". 422 p. [In Russian].

Judt, T. (2004). "Places of memory" Piera Nora: Whose places? Whose memory? In: *Tony Judt . Ab imperio*, Vol. 1, 44-71 p. [In Russian].

Kolesnik, I. I. (2013). *"Places of memory" in cultural space of historiography*. National and historical memory: collection of scientific works. Kyiv: DPN 35 "SPC "Priorities", Issue 8, 84-93. [In Ukrainian].

Les Lieux de mémoire, Gallimard (Bibliothèque illustrée des histoires), Paris, 3 tomes: t. 1. La République (1 vol., 1984), t. 2. La Nation (3 vol., 1986), t. 3 Les France (3 vol., 1992).

Malovichko, S. & Rumyanceva, M. (2013). *History as a rigorous science vs socially oriented writing of history*. Moscow. 221 p. [In Russian].

Merab, Mamardashvili. (2000). *My experience is offtype*. St. Petersburg: Publishing house Azbuka. 396 p. [In Russian].

Michael, Rothberg. (2010). Introduction: Between Memory and Memory: From lieux de mémoire to Noeuds de mémoire. In: *Yale French Studies*, No. 118/119, Noeuds de mémoire: Multidirectional Memory in Postwar French and Francophone Culture, 3-12.

Nagorna, L. (2014). Concept "place of memory" in the system of memory studies. *Nagorna, L. Regional history of Ukraine*, Issue 8. 55-74. Retrieved from: <https://core.ac.uk/download/pdf/237600268.pdf> [In Ukrainian].

Nora, P. (1996). *General introduction: Between memory and history. Realms of Memory. The construction of the french past*. Vol. 1. New York.

Nora, P. (2012). *History as protection from politics*. Historians. Retrieved from: <http://www.historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhkipitannya/1117-pier-nora-istoriia-iak-zakhyst-vid-polityky> [In Ukrainian].

Nora, P. (1999). *Between memory and history. The problem of places of memory*. Franciya-pamyat'. Hapaeva, D. (Trans.). St. Petersburg: Publishing house of St. Petersburg. un-ta. 328 p. [In Russian].

Nora, P. (2014). *Present, nation, memory*. Repi, A. (Trans). Kyiv: Publishing house "KLIO". 272 p. [In Ukrainian].

Nora, P. (2005). *World commemoration. Emergency ration*. Moscow, 2005. No. 2/3, p. 40. Retrieved from: <https://fly-uni.org/stati/per-nora-vsemirnoe-torzhestvo-pamyati> [In Russian].

Riker, P. (2004). *Memory, history, oblivion*. Moscow, 2004. 728 p. [In Russian].

Sabancheev, R. Y. (2018). Conception of "places of memory" Piera Nora as method of historical reconstruction. In: *Humanitarian Researches in East Siberia and on Far East*, Vol. 1 (43), 33-39.

Hanna Nosova

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Leading Researcher H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Science of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: ayun@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3846-7832>

Memory versus history by P. Nora. Why and how?

Abstract

The article is based on an analysis of the works of the French historian Pierre Nora, who, trying to find a "true" history, comes to the opposition of history and memory. Outright political agitation and national imperatives are domi-

nated in History, therefore history cannot be correct and objective. Instead of history, the philosopher believes, we should focus on the right memory. But when memory itself has been torn apart, it can only exist on the basis of "memory places" - mnemonic places. The power of memory is preserved now in the places of memory that accumulate and preserve history. Places of memory have lost their physical or geographical meanings. Meaning and sense are made places of memory important place for history. Due to the nature of the memory places, the multiplicities of their interpretations are the normal. And the past, therefore, became a polysemantic space, focused on the co-presence of many different versions of the interpretation of the same memorial structures (monuments, historical facts and events, texts of the past). Hence the perception of truth is change. Now the truth is not in the "factuality" of the data, but in their "relevance". In the end, Nora makes a rather devastating conclusion for history- that the past has lost its meaning, the present historical consciousness gives meaning to all possible and valid versions of the past, and that official memory (politics of memory) is associated with practices selective forgetting or memory.

Keywords: *places of memory, history, collective memory, "torn" memory, memory acceleration, true memory.*

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ЛОГІКА І МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ

УДК 32:1, 101.1:316, 1(091)(1-4), 316.75:172.4
DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.02

В. П. Волковський,
кандидат філософських наук,
науковий співробітник
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна
e-mail: dinginnalu@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4674-3956>

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДОКТРИНИ «РУССКИЙ МИР» З ФІЛОСОФСЬКОЇ ПЕРСПЕКТИВИ

Статтю присвячено аналізу методологічних проблем дослідження доктрини «Русский мир», які виникають під час вивчення теми у філософській перспективі. Оскільки феномен, тема і доктрина «русского мира» давно стали предметом багатьох історичних, політологічних, соціологічних досліджень, філософський аналіз постає надзвичайно актуальним, особливо з огляду на те, що ця доктрина є насамперед ідейним, світоглядно-ціннісним конструктом, що впливає на індивідуальний та суспільний світогляд, патерни мислення, дискурсу, мотивують до конкретних дій, емоцій, масових стереотипів, переконань, упереджень. Аналіз доктрини «Русского мира» у перспективі ідей, які вона містить і які циркулюють у публічному просторі, є основним предметом дослідження цієї доктрини, натомість предметом цієї статті є аналіз методологічних проблем, які виникають під час такого дослідження. У статті аналізуються проблеми дисциплінарного порядку, визначення об'єкта дослідження (чим є «Русский мир»), виокремлюються різні види доктрини, окремі моделі і техніки легітимації проекту (творення доктрини) та його поширення.

Ключові слова: *«Русский мир», політична філософія, пост-колоніальні дослідження, Nationalism Studies, російська ідея, російсько-українська війна.*

Актуальність дослідження доктрини «Русского мира» (надалі скорочено – РМ) в умовах гібридної війни Росії проти України, коли державні лідери країни-агресора прямо декларують, що просування РМ є стратегічним інтересом Російської Федерації, мабуть, не підлягає обґрунтуванню. За останнє десятиліття цей концепт трансформувався із суто умоглядного поняття періоду 1990-х та концепту культурної політики 2000-х (представленої у діяльності Фонду «Русский мир» та у виступах патріарха Кирила [7], що ознаменувала відкритий поворот РПЦ до цієї доктрини), до реальної зовнішньополітичної стратегії Росії, яка використовується для легітимації відкритої збройної агресії і втручання у справи інших країн. У зв'язку з цим тема РМ стала предметом багатьох праць – як аналітичних записок, так і монографій, і популяризаційних текстів. Проте відзначимо, що філософський аналіз цієї теми порушує специфічні методологічні проблеми, які є важливими для інших досліджень. Аналіз цих методологічних проблем є предметом і метою даної статті.

Насамперед, виокремимо основні проблеми, які стануть предметом аналізу: 1) суто практичні, політично-репутаційні проблеми, з чим пов'язані дослідження такого роду; 2) проблема дисциплінарного визначення підходу (що означає власне філософський підхід до аналізу доктрини РМ); 3) проблема визначення РМ, особливо в контексті різних способів ідеологічної концептуалізації російської політики; 4) проблеми неперекладності та історичної ретроспекції термінології; 5) проблема дієвості ідентифікаційного маркеру культури (як можна когось чи щось віднести до «руського» чи то будь-якого світу і що взагалі означає належність до тієї чи іншої культури). Звісно, цими не вичерпується перелік, проте власне наразі хотілося б спинитися саме на них, враховуючи обмеженість формату статті.

Зауважимо, що об'єктом нашого аналізу є насамперед доктрина РМ – тобто його ідейний, смисловий, світоглядно-ціннісний компонент. Про це докладніше нижче.

1. Красномовне мовчання

Спроба говорити про РМ – справа ризикована. Найбільший ризик – наразитись на звинувачення у політизації з будь-якого боку. Це неunikно, коли дослідження стосується якогось актуального процесу чи події X, коли довкола цього X перетинаються політичні та економічні інтереси, емоційні та екзистенційні уподобання, потреби та травми. Проте популярною є модель «демонстративно-безсторонньої» мови, коли аналітик пише ніби не стаючи ні на чий бік, уникаючи оцінок. Аналіз різних західних експертних та академічних середовищ [4] засвідчує, що «політкоректний» дискурс «у кожного своя правда» присутньо є дискурсом постправди, популістської маніпуляції, і західному суспільству належить визначитись, чи вони відкидають постправду з наступним тріумфом популістських правих режимів, чи вони практикують постправду в обгортці політкоректності. Хоча розмежування М. Вебера між науковцем і громадянином є досі нормативним ідеалом сучасного суспільства та академічної спільноти, це розмежування слушно розкритиковане – від критики Ганни Арендт, яка є моделлю будь-якої критики байдужості інтелектуалів до нелюдських чинів політичних режимів, до критики постмодернізму, що показала ангажованість інтелектуала до певної системи влади (*pouvoir*). У дослідженні антропологічних, а особливо політичних, феноменів логіка дослідження необхідно вимагає зробити вибір мовних засобів опису феномена – наприклад, «анексія», «окупація» чи «приєднання», «націоналістичні колаборанти» чи «борці визвольного руху», «сепаратисти» чи «індепендентисти», або принаймні вимагає тривалого екскурсу в історію та логіку різних номінацій та кваліфікацій.

Окремий ризик – це звинувачення у поширенні ідеології агресора, що психологічно можна зрозуміти, адже продовж травматичної події її учасники сприймають тільки дуже спрощені відповіді, у радикально загостреній картині світу «друг VS ворог», і будь-яка розмова на тему агресора сама по собі стає фактором, що травматизує. Це накладає ще більші зобов'язання до акуратності та чіткості мови, якщо мовець намагається зберегти обидві свої ідентичності – науковця (що вимагає принципової чесності та віддано-

сті істині) та громадянина (що вимагає відданості певній політичній спільноті).

Моніторинг медіа-трендів, навіть побіжний, засвідчує, що тема РМ дещо вийшла з масового публічного простору і зійшла на маргінес. Навіть на початку російсько-української війни 2014 р. ця тема не користувалася значною популярністю на телебаченні, проте в останні три роки (приблизно з 2017 р.) вона майже зникла і з Інтернету. Інколи виникає враження, що не існує ні Росії, ні її військового вторгнення, ні жорсткої ідеологічної, інформаційної, культурної та військово-політичної агресії. Основні теми, що дебатуються, – це або внутрішньоукраїнське протистояння між політичними силами, або економічні проблеми, або топові скандальні події (вибори тощо), або останнім часом COVID-2019. Тема війни підіймається вкрай рідко, і лише останнім часом активуються дискусії навколо примирення на Донбасі, при цьому роль Росії та ідеологічно-інформаційних методів ведення війни у триванні конфлікту не акцентується. Ми бачимо повернення дискусій про статус державної мови, гасла «почути окремі регіони», про протистояння Сходу і Заходу. Навіть побіжний моніторинг основних трендів масового телебачення справляє іноді враження, що надворі 2010 р., а подій Євромайдану, Революції Гідності, війни ніби й не було.

Згадка про Росію обмежується ритуальним (і часто нещирим) засудженням агресії, що зазвичай виражається через гасло-питання «Чий Крим?» І досить швидко дискурс від теми Росії, агресії, РМ переходить до внутрішньоукраїнських трендів у дусі «зрада VS перемога», «хто більший зрадник» і «хто на кого працює».

При цьому такий засуджувач може водночас реплікувати типові ідеологеми, які поширювалися російською чи радянською пропагандою, а також моделі мислення та гасла, що цілковито розташовують його у межах матриці РМ. Це може бути як український націоналіст-греко-католик, що говорить про «нашу цивілізацію» і «поганий вплив Заходу», так і «зелений» ліберал, який засуджує Томос за те, що він «є домаганням на канонічні території», так і «лівак», який повторює гасла про «фашистів-бандерівців», як консерватор «проти злочинного впливу ліволіберального Заходу» чи за «прадавні наші традиції», так і атеїст, що повторює цілковито

радянську тезу про «ворожість релігії до науки, прогресу і свободи».

Як наслідок, на цю тему – найбільш гарячу, болючу, криваву – всі мовчать, відбиваючись заявленими «правильними» пустими штампами, натомість опоненти приватизували гасло «наукової об'єктивності», приховуючи або відвертий лобізм РМ, або ідеологічну власну заангажованість, або псевдореалізм постправди. Послідовне дослідження, що може спричинити політичну позицію засудження певної ідеології, часто-густо стигматизується як «націоналістична позиція»: якщо ти досліджуєш і/чи критикуєш РМ, ти ризикуєш стати відомим як «український націоналіст», а то й «русофоб».

Маємо ситуацію красномовного мовчання: з одного боку, є багато текстів і слів; з другого – дискурс на цю тему цензурується багаторівневою, зовнішньою і внутрішньою, цензурою; з третього – будь-яка дослідницька позиція отримує ззовні ідеологічне маркування; з четвертого – уникання позицій у гіпотетичній «безсторонності» саме стає певною ідеологічною позицією (сама дія вже є деформація простору, цілком за аналогією з реаліями квантової фізики).

2. Проблема жанру: філософська історія ідей

Окреслюючи методологічний підхід дослідження, насамперед спробуємо маркувати жанр, у межах якого воно реалізується, і наголосити, що фокус, який визначає наш інтерес і виклад, є, насамперед, філософським. Філософське дослідження, з одного боку, не вимагає докладних ретельних викладів з історії фактів і цифр, що вже представлені історичними та соціологічними працями [8], не потребує занурення у політологічні особливості розподілу влади. Філософське дослідження відбувається за умов певного дистанціювання та абстрагування, загального синтезу емпіричної інформації.

Філософське дослідження зосереджується першою чергою на *аналізі ідей*, які формулюються певними дієвцями у певних текстах і контекстах, що визначають індивідуальний та суспільний світогляд, патерни мислення, дискурсу, мотивують до конкретних дій,

емоцій, масових стереотипів, переконань, упереджень. Існують різні визначення ідеї – від логічно завершеного речення, що має значення, в аналітичній традиції, до платонівської «справжньої реальності» чи «Великої Ідеї» (умоглядної дійсності, смислу і підстави буття, призначення існування тощо) німецької класичної філософії та Романтизму. Наше робоче формулювання – це *конкретні світоглядно та ціннісно значущі висловлювання, що визначають певне бачення світу та ставлення до нього*. Ці висловлювання поєднуються у системи, створюючи ідеології, і мають певні правила та закономірності їхнього конструювання і критики. Ці правила не завжди очевидні, але вони саме формують легітимуючу основу системи ідей, її вірогідність та привабливість, і вони є маркером «свій – чужий», що дає змогу носіям ідентифікувати іншого навіть попри апеляції до позірно легітимних у спільноті ідей. Отже, за всім цим стоїть певна «логіка» (часто неусвідомлена і самими носіями, які живуть у контексті культури та мови, яка «мовить замість мовця», словами Гайдеггера), аналіз та експлікація якої необхідна і для наукового розуміння процесів та подій, і для громадянської спільноти, яка намагається дати раду з не до кінця зрозумілими феноменами.

Це також можна пов'язати з розумінням філософії в аналітичній традиції, де філософія є насамперед «побудова та оцінка категоріальних систем» [2, с. 13], відповідно завдання такої побудови і оцінки є найпершим для філософа. Відповідно, основними чеснотами та цінностями для філософського дослідження є виклад системи суджень, її логіки та аргументації, а відтак, її компаративної оцінки.

Відтак, наш жанр – історія ідеї, що має на меті збагнути, як люди мислили, про що мріяли, чого прагнули, що їх надихало на звершення, яка мотивація лежала в основі тих чи інших рухів. Це продукує окрему філософсько-методологічну проблему – «вічне питання» про співвідношення історії філософії та філософії, про історичний та філософський полюси в історії філософії [9].

Саме це імплікує, що основним об'єктом нашого дослідження є РМ як доктрина – певна єдність ідей, цінностей, суджень, висловлювань, яка претендує бути цілісною системою, повноцінною

ідеологією, яка явлена в різного роду текстах, і насамперед становить собою певну логічну систему суджень, що можна аналізувати. Вона має практичні, зокрема політичні наслідки, взаємодіє з іншими світоглядними системами. Тези та судження, які виголошуються різними дієвцями у публічному дискурсі, претендують на істинність та вимагають спростування. Оцінка того, як вони впливають на публічний дискурс, становить собою радше логіко-філософську роботу – наприклад, як російські ЗМІ проводять ототожнення множин «всі, хто проти російської зовнішньої політики», почасти, «проти окупації Криму», з множиною «українські націоналісти», а то й емоційно забарвлений маркер «русофоби».

3. «Русский мир»: проблема визначення

Суттєвою методологічною проблемою є визначення феномена РМ, яке є далеко не самоочевидним. Сам термін не має юридично чіткого вираження [1], і тому навіть у колах проросійських має велику багатозначність: від окреслення етномовної спільноти до національно-державницького чи цивілізаційного проекту.

Специфічною проблемою є неперекладність цього терміна, що становить певну незручність. Можна сказати, що ідеологічне сповнення терміна «вшите» у саме слово, вже саме вимовляння якого маркує певну ідеологічну позицію. Річ у тому, що російське слово «русский» містить одразу два значення «русский» та «російський». Ототожнення цих значень автоматично означає визнання і ідентифікацію з доктриною РМ – тому можна афористично сказати, що доктрина РМ починається там, де «русский» ототожнюється з «російським», при цьому різні комбінації з обсягом понять (наприклад, де «російськість» претендує на охоплення всього українського і білоруського, чи де «російськість», навпаки, відмовляє українському і білоруському у праві на «русськість») підкреслює внутрішні варіації, відмінності і навіть суперечності доктрини. Важливим є лише те, що базовим нееліміновуваним поняття є «російськість», яка резервує за собою більш-менш пріоритетне та ексклюзивне право на автентичну «русськість», є її імпліцитним центром.

Якщо українською (білоруською та польською) слово «руський» може передаватися як «руський», так і «російський», то в межах цих мов є можливість термінологічного розмежування, проте вибір того чи іншого слова автоматично звужує смислове оригінальне значення, згладжує наявну семантичну напругу. Натомість іншими мовами – наприклад, англійською чи іншими західноєвропейськими – ця семантична напруга та відмінність не вловлюється взагалі, що має прямі публічні і політичні наслідки: у масовій неекспертній свідомості вона формує уявлення про правдивість російських претензій у царині історичної пам'яті і політичного впливу, недобачаючи відмінності між «Руссю» і «Росією». Саме тому англійське «Russian World» спричиняє відрух збентеженості.

Крім цього, історично ще у XIX ст. поняття РМ позначало часто множину східнослов'янських народів, і справді окреслювало те, що можна було б назвати «руським світом», тобто регіоном, для якого Київська держава Рюриковичів X–XII століть є базовою, витоковою основою державницьких традицій та політичної ідентичності.

Це вимагає екскурсу до історії слова «Русь», проте ця тема виходить за межі формату статті. Можливо лише зауважити, що методологічно слід уважно розмежовувати жанри історії держави, історію народу (насамперед, у значенні етносу), історію ідеї та історію слова. Саме ототожнення цих різних жанрів є одним із засобів роботи російської пропаганди (власне, доктрини РМ), яка ще з XIX ст. ототожнює «историю Государства Российского» у душі Карамзіна з історією етносів та суспільств, та ігноруючи історію значення слова.

Крім проблеми, пов'язаної з неперекладністю та спокусою історичної ретроспективної генеалогії (об'єднання різноманітних історичних явищ просто за ознакою схожого імені, не зважаючи на зміну значення слова), окремою методологічною проблемою є власне визначення терміна «руський мир».

Можна виокремити умовно вузьке і широке визначення РМ у сучасній гуманітаристиці. Крайнім вузьким визначенням є ототожнення РМ з ідеологією релігійно-вкоріненого імперіалістичного націоналізму, виголошеною патр. Кирилом у 2009 р., з ідеологією

російського етно-мовно-націоналізму (що втілювалося у діяльності російських державних програм і фонду «Русский мир» у 2000-х роках (маючи на меті використання всіх етнічних росіян та російськомовних у типово націоналістичному рівнянні «мова = етнос = нація = держава»), або мережевою структурою російськомовних спільнот [3], де власне РМ виводиться з дискусій у колі російських політиків та інтелектуалів після падіння СРСР (на чолі з П. Щедровицьким), які мали на меті віднайти ідеологічну, «мисленнєву» модель відновлення держави, що розпалася. Інші дослідники виводять РМ від ідеології слов'янофільства XIX ст. або ще далі від часів послання Філофея до Івана Грозного, при цьому збігаючись у тому, що це одна з ідеологічних систем, яка легітимус російську державність у націоналістично-консервативному дусі на основі релігійного фундаменталізму або етнічного націоналізму.

Ми не зводимо РМ до суто релігійно-політичного проєкту, чи концепції, сформованої у 1990-х для ідеологічного обґрунтування інтеграційних процесів та реставрації впливу Росії, і звертаємося до того смислового ядра, що творить спільний знаменник між ідеями РМ, «исторической России», соціалістичної чи «релігійно-охоронної» місії, яку одягала на себе російська ідентичність. Ми спираємося на сучасні твердження про нерозривну спадкоємність російської ідентичності, у межах якої періоди Російської імперії, СРСР чи РФ становлять єдину цілісність, інтегровану єдиним суб'єктом (цілком у межах кантіанського визначення Я як трансцендентальної єдності апперцепції).

Коли ми говоримо про «реставрацію», постає питання «що/хто реставрується?» Це питання «що? хто?» є питанням про суб'єкт. Суб'єкт у цьому випадку – це трансцендентальна основа ідентичності, що зумовлює єдність будь-яких дій, сприйняття і трансформацій.

Саме через термінологію суб'єктності можемо описати феномен постійного тривання політичної влади в регіоні Північної Євразії, який попри всі кризи знову реставрується, ніби «перезапускається», всупереч зміні цивілізаційних орієнтацій, союзницьких альянсів, ідеологічної легітимації та кадрового складу еліт. Метафорично можна сказати, що цей регіон являє собою ніби гравіта-

ційну яму, який, якщо його надати самому собі, миттєво реконструюється і творить політичну цілісність [10].

Очевидним емпіричним предикатом цього регіону і влади є слово «русский/Россия». Саме це відображено у зовнішній інтерпретації будь-якого режиму на цій території.

Отже, робочим дослідницьким (зовнішнім) визначенням РМ може бути *«суб'єктна єдність, насамперед, політичних еліт, політичного та символічного капіталу, ідентичності, що формує всеохопний, універсальний і глобальний проект, який має на меті підтримання і поширення влади і могутності Росії як політичного суб'єкта, та доктрину, що забезпечує його ідеологічну легітимацію»*. Ця суб'єктна єдність гомологічно подібна до аналогічних концептів на Заході – наприклад, Francophonie, British Commonwealth або Hispanidad. Цей проект і доктрина мають різні види:

1. православний релігійний проект РМ (представлений як у річищі релігійної історіософії слов'янофілів, так і в програмних промовах патр. Кирила);

2. етнонаціоналістичний проект РМ (власне, вужче значення РМ, що охоплює спільноту всіх, хто причетний до російської мови та культури);

3. глобально-ідеологічні проекти РМ (насамперед, радянський соціалістичний – хоча історія останнього є окремим цікавим предметом. Адже у 1920 – першій половині 1930-х років радянський глобалістський проект усесвітньої соціалістичної революції та створення «земшарної коммуну», де Радянська Росія поставала локомотивом революції, пізніше трансформується, особливо після Другої світової, у концепцію обраного радянського народу, осередком якого був російський народ, який мав всесвітньо-історичну місію, а історія кожного і всіх народів СРСР зображувалася окремо від загальної всесвітньої історії, акцентуючи, що в локальних особливих умовах відбувався незалежний процес розвитку і становлення діалектичного матеріалізму та визвольної (класової і національної) боротьби. Це афористично можна назвати переходом від інтернаціонал-соціалізму до радянського націонал-соціалізму, тобто такого соціалізму, що постулює існування окремої особливої

радянської нації). Підвидом такого глобального проекту РМ у наш час є ідеологія консерватизму, що відверто проголошується нинішнім президентом Росії як ідеологічний принцип РФ на протиставлення до ліберальних цінностей, та підтримується по всьому світу, у вигляді як релігійних консерваторів, так і євроскептичних націоналістів.

Російська мова є найповерхневішим індикатором та інтегратором, емпіричною ознакою, проте далеко не єдиною і не ексклюзивною, хоча і не менш суттєвою (враховуючи розуміння значення мови в контексті структуралізму, аналітичної та комунікативної філософії). Проект РМ можна описати як націстворчий проект, який спирається на тяглість існування домодерного політичного тіла і має багат шарову структуру ідентичності (ця тяглість, утім, є доволі уявним феноменом, і часто штучно ре-конструюється, спираючись на різні елементи). При цьому, цей проект стосується колоніальної імперії, що має домодерне коріння, відтак розмова про РМ – це розмова про російський національний історичний міф, який, враховуючи особливості історії, є об'єктом не лише Nationalism Studies, а й Postcolonial Studies.

Можна вирізнити окремі моделі і техніки легітимації проекту (творення доктрини) та його поширення, серед яких такі:

- етнонаціоналістична акцентуація мови (апеляція до етномовного складу населення, «русскоязычные соотечественники»);
- релігійний конфесіональний підхід (апеляція до православності);
- історичний легітимізм (апеляція до Руси та києворуської спадщини);
- специфічний етнонаціоналізм расового типу (апеляція до слов'янства, «три братні слов'янські народи» тощо);
- апеляція до історичного державного спільного побутування (особливо з неслов'янськими народами, де Росія проголошується їхнім протектором);
- маніпуляції з історичною пам'яттю II світової війни (міфологічне протиставлення Добра і Зла – звідси маніпулятивні стигматизації «(анти)фашистами», «бандерівцями», «націоналістами» тощо);

– ототожнення РМ з простором цивілізації (релігійної істини чи істини наукового прогресу та свободи) в дусі типового колонізаторського *mission civilisatrice*), а опонентів – з ворожими до свободи й істини диктатурами (у випадку протистояння із сильним противником – Швеція, Франція, Німеччина чи США) або з дикими відсталими племенами (у випадку слабкості суперника – Кавказ);

– доктрина особливої цивілізації «Євразії», що має об'єднати всі народи Північної Євразії (від Гумільова до сучасних євразійців);

– різке протиставлення Росії Заходіві (релігійне чи класове), що варіюється від декларування «особливої цивілізації» до виступу у ролі «хранителя справжньої Європи» (наприклад, у період Священного Союзу);

– глобальна апеляція до всесвітнього значення російської літератури, культури, мови.

Назагал усім цим підходам властиве акцентування спільного та витіснення відмінного. В очі впадає відверта парадоксальність застосування всіх цих підходів одночасно – особливо одночасної апеляції до киеворуської спадщини, до слов'янських народів та до православної ідентичності (киеворуська спадщина охоплює неправославну ідентичність, не всі слов'янські народи є православними і навпаки). Ця парадоксальність має історичне коріння, оскільки доктрина РМ розвивалась століттями, і різні ідеологеми походять з різних епох.

Усе це дає підстави стверджувати, що «гібридність», «флюїдність», «рідинність» не стали зненацька предикатами російської політики з 2014 р., а являють собою її перманентну характеристику з тих часів, коли Московія декларувала православну та киеворуську ідентичність, при цьому спокійно поступаючись Габсбургам Галичиною в обмін на Польщу, одночасно культивуючи у ХІХ ст. слов'янофільство з прицілом на підтримку балканських слов'ян, але при цьому провадячи послідовну політику «мови ненависті» проти поляків і католиків, свідомо викреслюючи католицьких слов'ян. Акцентування «братання» із сербами при одночасній антипольській чи антиукраїнській пропаганді, хоча легітимується

релігійно-конфесійно чи етнонаціоналістично (православ'я і слов'янство – досить згадати «Слов'янам» Ф. Тютчева), не заважає антипольському наративу історії Росії (пор.: пушкінське «кичливый лях иль гордый россия?»). На цьому тлі не дивує проголошення «православної слов'янської цивілізації» на протиставлення європейській інтеграції, при тому, що переважна більшість слов'ян і православних належать до ЄС і НАТО. Що вже казати про більш явні шизофренічні парадокси, як-от таврування українських націоналістів за співпрацю з нацизмом, маючи за плечима пакт Молотова-Ріббентропа чи армію Власова, або одночасну підтримку соціалістичних диктаторських режимів Уго Чавеса, євроскептичних націоналістів і християнських консерваторів.

Ця одночасна гібридність і парадоксальність, що постає як постійна характеристика російської політики та ідейної матриці, підводить до висновку, що в основі її лежить незмінне ядро, яке уможливило позірну «гібридність». Власне, назва «русского мира» є вельми релевантною для назви цього ядра – по-перше, оскільки це є самоназвою, а по-друге, оскільки саме наближеність до основних характеристик російського суспільства і російської держави, до сфери впливу московського центру збільшує пропорційно вплив її ідеологем.

Замість висновку

На тлі цього дискурсу українська русистика замість того, щоб стати тим, чим на Заході була советология (тобто дослідженням культурних, філософських, світоглядно-ціннісних, ідеологічних, політичних, економічних, соціальних і технічних основ ворожого табору), стала по суті агентом впливу Росії через поширення тренду «великої російської мови/літератури/культури», які нібито треба шанувати, які нібито є «своїми для українського народу», що веде до вимоги «примирення братніх народів на ґрунті культури» (як варіант «збереження/створення українського різновиду російської культури»).

Це особливо вражає, враховуючи вагу, яку самі творці ідеології РМ надавали саме русистичі, спільноті вчителів і дослідників

російської мови/літератури/культури. Була відверта декларація, що ця спільнота є опорою «м'якої сили» РФ.

Саме на часі започаткувати нову українську русистику – науку, а не джерело поширення так званої русофільї та РМ, наукове дослідження Росії як специфічного феномена, який є антагоністичним до України та Заходу за власними ж самовизначеннями. Україна має особливий потенціал для наукової русистики. Саме українські дослідники мають безпосередній, прямий і необмежений доступ до всіх схованок і закапелків російської ідентичності, російської культури, і при цьому можуть дивитись на РМ як зсередини, так і ззовні, як через оптику господаря-володаря, так і через оптику колонізованої жертви, через Я і не-Я, як через оптику Свого, так і через оптику вивласненого і відчуженого Іншого, крізь усю діалектику Свого і Чужого.

Це – безперечно актуально на тлі сучасних досліджень (пост)колоніальних та (пост)імперіалістичних суспільств, впливу травматичних подій на стан цілих суспільств, уваги до пригнобленого та маргіналізованого.

Це вимагає нової мови та нового мислення, застосування сучасних підходів та нетривіальних висновків. Тож можна підсумувати, що означені виміри потребують подальшого дослідження.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Tiido A. The «Russian World»: the blurred notion of protecting Russians abroad. *Polski Przegląd Stosunków Międzynarodowych*. Warszawa : Uniwersytet Kardynała S. Wyszyńskiego. 2015. No. 5. S. 131–151.
2. Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction / ed. Yandell Keith E. Routledge, 1999.
3. Алейникова С. М. Русский мир: белорусский взгляд. Минск : РИВШ, 2017. 240 с.
4. Інтерпретації російсько-українського конфлікту в західних наукових і експертно-аналітичних працях / ред. В. Кулика. Київ : ІПІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020. 328 с.
5. Йосипенко С. Л. До витоків української модерності. Українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. Київ : УЦДК, 2008.

6. Україна та проект «русского мира»: аналіт. доп. / С. І. Здіорук, В. М. Яблонський, В. В. Токман [та ін.]; ред. В. М. Яблонський, С. І. Здіорук. Київ: НІСД, 2014. 80 с.

7. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Семь слов о русском мире. Москва, Всемирный русский народный собор: ООО «ЛитРес», 2015.

8. Наприклад, див.: видання Інституту стратегічних досліджень [6], а також видання Українського інституту національної пам'яті чи Центру досліджень визвольного руху.

9. Оскільки ця тема виходить за межі обсягу, пошлюсь на цікаве введення до цієї проблеми у: [5, с. 31–33].

10. Це не означає, що народи і країни цього регіону є «руськими», за природою тяжіють до Росії чи мають належати до її визнаної сфери впливу (останнє взагалі є водночас зразком імперіалістичного дискурсу часів битви за Африку кінця XIX ст. та прикладом перестрибування від наукового опису до політичної програми, від наявного «що є» – до належного «що має бути»). Радше, це означає, що місцеві суспільства мають певні особливості, сформовані здебільшого під час перебування у складі Росії, що дає російським елітам можливість шляхом конкретних інформаційних і політичних технологій доволі швидко захоплювати контроль над ними.

REFERENCES

Tiido, A. (2015). The «Russian World»: the blurred notion of protecting Russians abroad. In: *Polski Przegląd Stosunków Międzynarodowych*. Warszawa: Uniwersytet Kardynała S. Wyszyńskiego, No. 5, 131-151.

Yandell, Keith E. (Ed.). (1999). *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*. Routledge.

Aleynikova, S. M. (2017). *Russian World: Bielorrussian sight*. Minsk: RIVSh. 240 s. [In Russian].

Interpretations of the Russian-Ukrainian conflict in Western scientific and expert-analytical works (2020). Kulyk, V. (Ed.). Kyiv: IPIEND im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy. 328 s.

Yosypenko, S. L. (2008). *Toward the origins of Ukrainian modernity. Ukrainian an early modern spiritual culture in the European context*. Kyiv: UCDK.

Ukraine and the project of the «Russian world»: analyst. Report. Zdioruk, S.I., Yablonsky, V. M. & Tokman, V.V. Yablonsky, V.M. & Zdioruk, S.I. (Eds.). Kyiv: NISD. 80 s.

His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Russia. (2015). In: *Seven words about the Russian world*. Moscow World Russian People's Sobor, LLC LitRes.

Volodymyr Volkovskiy

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Researcher, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: dinginalu@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4674-3956>

Methodological issues of “russian world” doctrine study from the philosophical perspective

Abstracts

Since the phenomenon, discourse and doctrine of the “Russian world” has long been the subject of many historical, political, sociological studies, philosophical analysis is extremely relevant, especially given that this doctrine is primarily an ideological construct that shapes out the worldview, ideas, values, impacts on the individual and social worldview, patterns of thinking, of discourse, motivate to specific actions, emotions, mass stereotypes, beliefs, prejudices. Analysis of the doctrine of the “Russian world” in the perspective of the ideas it contains circulating in public space is the main subject of study of this doctrine, while the subject of this article is the analysis of methodological issues that arise during such research. The article analyzes the problems of disciplinary order, defining the object of research (what is “Russian world”), identifies different types of doctrine, certain models and techniques of legitimization of the project (making the doctrine) and its propaganda. The author notes the problem of untranslatability of the term “Russian world”, compares it with Western analogous constructs of the era of imperialism. Especially notes the need for a philosophical approach, given the analytical definition of philosophy as an enterprise of constructing and assessing categorial systems, which implicitly contains the primate of logic and argumentation within philosophy. Then, Russian World is studied as a doctrine i.e. conceptual ideological system. Such study of Russian world is to be placed within a framework of con-

temporary postcolonial studies, Nationalism Studies and studies on totalitarianism and genocide, given that most of these events took place in “bloody lands” (Snyder’s notion) part of which is territory of Russian state formations, and contemporary struggle between Russia and Ukraine can be explained and shown only within a broader scope of evolving Russian World as political, cultural and religious concept.

Keywords: *“Russian World”, political philosophy, postcolonial studies, Nationalism Studies, the Russian idea, the Russian-Ukrainian war.*

УДК 123.1: 123.2: 115

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.03

Ruslan Myronenko,

PhD Student, department of logic,

Taras Shevchenko National University of Kyiv,

Kyiv, Ukraine

e-mail: mironrus@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4058-9772>

RECONSTRUCTION OF THE STAGIRITE ARGUMENT AGAINST THE FATALISM OF FUTURE EVENTS

The question of free will and determinism is one of the most discussed in analytic philosophy. This is because interdisciplinary research has entered the field of studying the brain and consciousness – and often, consciousness is presented as an invention, an epiphenomenon. One of the attributes of consciousness is free will. The prehistory of modern research in the field of free will is the discussion about the need for future events, which was first analyzed by Stagirite in chapter 9, "On Interpretation". Despite all the analyticity and consistency of Aristotle's works, this work is full of gaps in argumentation and formulations ambiguity. In this regard, over two thousand years, philosophers have described many reconstructions in this chapter's argumentation and interpretations. Conventionally, the question of fatalism can be divided into two intersecting directions: logical fatalism and theological fatalism. This article examines the first direction and will relate to the understanding of fatalism and arguments against it in the context of the development of logic and theory of argumentation in the 20th century. The first logician who radically revised the foundations of logic to build an argument against future events' fatalism was Jan Lukasiewicz. We can say that all his life Lukasiewicz fought against determinism and tried to find a logical basis for human freedom of will. However, the main discussion on this issue took place in the middle of the 20th century between the logicians whose work will be considered in this article: Linsky Leonard, Butler Ronald, Storrs McCall, and others. The discussion was conducted around understanding such philosophical concepts

and their ontological status: time, truth, a necessity. Also, in the wake of Lukasiewicz, they clarified such logical concepts as bivalence and the law of the excluded third. Of particular interest was the emergence of logical modalities, true/false, which can change their meaning over time, which led to the emergence of new informal logic.

Keywords: *free will, fatalism, Aristotle, Stagirite, Interpretation, Formal logic, Informal logic, bivalence.*

Almost 2,500 years ago, in the Saronic Gulf of the Aegean Sea near Athens, a naval battle of the united Greek fleet against the Persian kingdom took place. The Persian fleet was defeated. In anticipation of this battle, a difficult question is posed: will there be a battle tomorrow or not? After all, we can say with confidence whether the battle will take place tomorrow or not. But what about the truth of this statement? Moreover, does it not follow from the truth of this statement that this event is necessary? Stagirite first considered these and other questions from a logical point of view in the 9th chapter, "Interpretation".

The brevity of the narrative, the ambiguity of the context, and the lack of explanations do not contribute to understanding and lead many researchers in this field to different reconstructions of this text.

Let's clarify the basic concepts that are used by logicians to interpret this text of Aristotle. The fatalistic argument is an argument that is first presented in chapter 9 of "Interpretation." and consists of deriving future events from logical laws. The causality principle is one of the most general physical principles that sets the permissible limits for each other's influence of events [5]. The principle of bivalence, in short, means that every statement is true or false.

Note that the fatalistic argument presented here does not imply the principle of causality but relies entirely on logic. It is from the complete application of the principle of logical bivalence that it is deduced that all events are predetermined and people's actions. The mutual conditionality of statements with the state of affairs described by these statements is established, and this condition is logical, not causal. The question is how, taking the principle of bivalence as a starting point, Aristotle, in the cited text, comes to such far-reaching conclusions about the necessity of everything that happens, that is, substantiates the thesis

that the complete application of the logical principle of bivalence entails fatalism, later called logical fatalism.

Several researchers indicate that this thesis was generally accepted in antiquity, at least in most Hellenistic schools [9, p. 278].

The modern discussion was laid by the famous Polish logician J. Lukasiewicz, who introduced a third truth value, different from "truth" and "false," for future random events. And then, the question immediately arose about the status of classical logic itself. R. Taylor, J. Hintikka, D. Williams, W. Quine, G. von Wright, A. Pryor, L. Linsky, J. Ryle and others joined the discussion at its first stage. The focus was on the following fundamental issues: the reality of the future, the relationship of truth to time, the relationship between truth and events, the doctrine of divine omniscience, the logical structure of a forecast, types of necessity, etc. Moreover, of course, the question of the logic of statements about future random events was raised. Simultaneously, the solution of these issues mainly depended on which of the concepts of time – dynamic or static – was adopted by this or that philosopher.

Before considering the discussion to identify the range of issues and problems caused by the Aristotelian text, let us dwell on the initial logical principles (laws) that underlie the problem of future randomness posed by Aristotle.

Recall that the principle of logical bivalence states that every statement is true or false. In turn, the principle of the excluded third states that of two conflicting statements, one must be true. Formally, it looks like this:

(1) $T(p) \vee F(p)$,

(2) $T(p) \vee T(\sim p)$,

where p is a propositional variable; $\sim p$ – a statement that contradicts p and reads as not- p ; $T(p)$ and $F(p)$ denote, respectively, "true that p " "false that p "; $\vee$ * denotes strict disjunction and reads either-or, but not both.

Principle (2) will be called the semantic formulation of the law of the excluded middle, which is written in the following form:

(3) $p \vee \sim p$.

Formula (3) coincides with (2) if A. Tarski's scheme takes place, which asserts that the phrase "it is true that ..." preceding the statement "p" is redundant in classical logic, that is,

$$\overline{T(p)} \equiv p,$$

where $\equiv$ reads "identically".

It is easy to see that if (3) is a theorem of some logical system and $\overline{T(p)} \equiv p$ holds for this system, and also the usual definition of falsity is taken: "falsity is the truth of the negation of a (contradictory) statement" [2, p. 541], i.e., $\overline{F(p)} \equiv T(\sim p)$, then $T(p) \vee * F(p)$ also takes place in this system. In this sense, the bivalence principle (1) and the law of the excluded third (3) are equivalent. Those. Applying Tarski's scheme to $(p \vee \sim p)$, we obtain $T(p) \vee * T(\sim p)$, then using the definition for $F(p)$, we have $T(p) \vee * F(p)$. As G. von Wright writes, the adoption of Tarski's scheme leads to the fact that "any attempt to draw a strict distinction between the Law of the Excluded Third and the Law of Bivalence is in vain" [2, p. 544].

Continuing von Wright's thought, this is possible if the truth concept is not timeless, as is the case with statements about future random events. For Aristotle, the real subtlety lies in the fact that from his timeless definition of the concepts "truth" and "false," it follows that the law of the excluded middle coincides with the principle of bivalence. It is with this that Aristotle begins the seventh chapter of the fourth book of *Metaphysics*: "In the same way, there can be nothing intermediate between the two members of the contradiction, and concerning one thing, it is necessary to either affirm or deny anything. This becomes clear if we first define what is true and false. Namely: to speak of a being that it does not exist, or of a carrier that it is, is to speak falsely; and to say that the being is and the non-being is not is to say the true" [1].

Martha Neale drew attention to this [10, p. 46–47], for the first time making the above transition from (3) to (1), as a result of which she rejected the solution A Stagirite of the problem of future randomness, which consists in distinguishing between these two principles, based on which (1) is discarded, but (3) is accepted. Indeed, if (1) and (3) are equivalent, then the negation of one principle entails the other's negation.

Confusing the principle of bivalence with the law of the excluded middle, and often merely identifying them, is a prevalent mistake. The transition from (2) to (1), or vice versa, is based on the formula $\overline{F(p)} \equiv T(\sim p)$, which in many works is taken as a definition of falsity or only as an axiom. This formula assumes both the principle of two-vagueness (1) and the excluded third's semantic principle (2). Thus, in the proof of (1) from (3), a logical error "vicious circle" was made, since principle (1) is proved with the help of itself.

So, from the principle of classical logic $\overline{F(p)} \equiv T(\sim p)$, it follows that it is two-valued and the semantic principle of the excluded third takes place in it, and, consequently, (3) based on the Tarski scheme. However, this does not mean that these principles are equivalent.

There are various logical systems where the principle of bivalence is violated in an explicit form, but the excluded middle law takes place. The difference between these principles is more resonant, even more, fundamental than it can be expressed at the formal level. Note that the principle of bivalence applies only to statements and therefore is only a logical principle, the principle of the theory of truth, while the content of the law of the excluded third is by no means exhausted by the form $p \vee \sim p$, since, in addition to its logical status, it also has a meta-logical and ontological status.

In the 20th century, a strict distinction between the bivalence principle (1) and the excluded third (2) was first drawn by the famous Polish logician Jan Lukasiewicz. This resulted from his refutation of the Aristotelian fatalistic argument, as a result of which Lukasiewicz concluded that statements about future accidents are not true and not false [3, p. 125].

The timeless understanding of the truth underlying classical logic is the starting point in an article by the American professor D. Williams [11], which is already directly devoted to tomorrow's naval battle. The first question that starts and ends this article is: is the future real? Here Williams entirely agrees with B. Russell: "The past and the future must be recognized as real as the present, and a certain emancipation from the slavery of time is a critical philosophical thought" [8, p. 171]. Moreover, time itself also has a spatial characteristic; all events, past,

present, and future are already located on world lines and exist as part of the world whole. Williams' central thesis looks like this: "the past, present, and future are on the same ontological level with each other, and with the west and south, and are equally real" [11, p. 306]. Hence, it is clear why Williams criticizes the famous American philosopher Charles Broad, who resolutely denies the reality of the future and, in this connection, since there is no future, denies the validity of statements about the future. This means that for Broad, there is no problem with the truth of statements about future events.

The second question – the relation of truth to time – follows from the first solution, which allows Williams to assert: "the statement is true once, always true" [11, p. 283]. Here, Williams adopts Quine's "timeless" theory of the truth of statements, which erases any formal distinction between statements' timing.

The third question is the logic of statements about the future (random) events. Based on the accepted concepts of the future and truth, this logic is on the side of the classical, asserting that from the statement and its denial, one must be true, and the other false: "Consequently, either the statement "a sea battle will take place in the Aegean Sea in 24 hours (or a million years)" "Is true, or" the sea battle will not take place "is true" [11, p. 284]. At the same time, we note that Williams' principle of bivalence and the semantic principle of the excluded third do not differ and act as the law of the excluded third (3), which is always true (Williams does not consider the presence of Lukasiewicz's multivalued logics a serious argument). The truth of statements about future events is completely indifferent to determinism. Therefore, William argues, the Stagirite is mistaken when it believes that the truth of the excluded middle law is compatible with the fact that none of the members of the disjunction is true. In other words, $T(p \vee \sim p)$ is compatible with $\sim T(p) \ \& \ \sim T(\sim p)$. This "compatibility" Williams calls "sheer contradiction" [11, p. 290].

The debate on the Aristotelian problem of future randomness was preceded by a debate that continues to this day, prompted by the work of the English philosopher J. McTaggart, who put forward the famous argument about the unreality of time, first published in 1908 [7]. The analytical philosophy of the twentieth century was faced with a difficult

problem here, and almost every philosopher, in a latent or explicit form, tried to resolve the McTaggart paradox.

Discussion of the McTaggart paradox in modern literature gradually acquired the character of a dispute about the logical foundations of constructing two different concepts of time. Moreover, this should directly follow, for example, the solution of the problem of the logical status of statements about future (random) events, having received justification in terms of a particular concept of time.

Proponents of the dynamic concept of time (the so-called A-theory of time), claiming that the past and the future differ ontologically – past events were once present, and future events exist only in possibility – believe that this difference can be better clarified by the logical asymmetry between the past and the future, namely: all statements about the past are either true or false now. At the same time, some statements about the future are neither true nor false now. Proponents of the static concept of time (the so-called B-theory of time) cannot accept this logical asymmetry because they do not accept ontological differences between events at different times. All events included in history are equally real and defined and can be fully described by timeless true or false statements.

Thus, the discussion caused by the McTaggart paradox clarifies the discussion we are considering, and from this, so sharply different views on the status of logic itself become clear. While Williams and Quine are shocked to question the essential foundations of logic, another approach leaves them alone.

In an article by L. Linsky [6], in which he criticizes Williams' position and offers his own, a solution to Aristotle's problem is proposed, namely: the application of the law of the excluded third is limited only in a modularized form and therefore the compatibility $N(p \vee \sim p) \text{ c } \sim N(p) \vee \sim N(\sim p)$, is accepted, where N is read as "it is necessary that"... In support of his interpretation, Linsky refers to Stagerite and notes that such an interpretation does not lead to a contradiction.

A definite result of the initial period of discussion is the article [4]. Criticizing previous interpretations of Aristotle, Butler offers his own, for which he distinguishes three types of necessity [4, p. 268–269]:

1) Logical necessity, which is denoted as "L". Thus, some expressions' truth is logically necessary only under their form, regardless of the truth or falsity of their components. For example, the law of the excluded middle is logically necessary. $L(p \vee \sim p)$ for any statement p about the past, present, or future;

2) Irrevocable necessity of what has already happened. This kind of necessity refers to the past and present;

3) The causal necessity of what is predetermined, which is denoted as "S".

The last two types of necessity are similar in that if something happens or is predetermined, it cannot become different. What Stagirite denies is the $S(p) \vee S(\sim p)$ principle. It follows from this that the truth status of the statement "tomorrow there will be a sea battle" is not intermediate between truth and falsehood, as in Lukasiewicz, but not yet predetermined. However, in the morning, such a statement will already be irreversibly true or false. Thus, Butler's theory of truth, which he attributes to Aristotle, allows for changes in truth values over time and even a change in their modal status [4, p. 270].

We see that the Aristotelian text's possible interpretations "on interpretation" turned out to be very diverse. The problems of philosophy and logic connected with them also turned out to be multifactorial: various points of view on the truth status of statements about future random events are proposed, the status of logical principles is discussed, the need to develop theories of temporal statements is indicated, linguistic problems are posed regarding the structure of forecasts, the foundations of the theory of physical modalities are laid. All this takes place in the context of the relationship between truth, necessity, and time. Further discussion significantly deepens and expands the original problematics. A powerful incentive for this is the incessant attempts of more and more commentators and researchers to penetrate the secret of Aristotelian thought. Because, it would seem, behind a little question about the truth of statements about future random events, explicitly or implicitly, consciously or unconsciously, eternal questions arise again: what is time? What is the future? Is a person free? Therefore, it is not surprising that the discussion's tension will increase, and the number of works will increase.

REFERENCES

- Aristotle. (1976). *Metaphysics*: In 4 vols. Moscow: Misl', Vol. 1. 550 p. [In Russian].
- Wright, G. H. (1986). *Logical and philosophical studies*. Selected Works. Moscow: Progress. 600 p. [In Russian].
- Lukasiewicz, Jan. (2012). *About the principle of contradiction in Aristotle*. Moscow – St. Petersburg: TsGI. 256 p. [In Russian].
- Butler Ronald, J. (Apr., 1955). Aristotle's Sea Fight and Three-valued Logic. In: *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 2, 264-274.
- Green, Celia. (2003). *The Lost Cause: Causation and the Mind–Body Problem*. Oxford: Oxford Forum. 280 p.
- Linsky, Leonard. (Apr., 1954). Professor Donald Williams on Aristotle. In: *The Philosophical Review*, Vol. 63, No. 2, 250-252.
- Gale, Richard M. (Ed.). (1968). *The Philosophy of Time: A Collection of Essays*. Palgrave Macmillan UK. 514 p.
- Russel, B. (1926). *Our knowledge of the external world*. London. 250 p.
- Storrs, McCall. (Oct., 1966). Temporal Flux. In: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 4. 270-281 pp.
- Kneale, William & Kneale, Martha. (1985). In: *Development of Logic*. Oxford University Press, USA. 972 p.
- Williams, D. (1951). *The sea-fight tomorrow. Structure, Method and Meaning: Essays in Honor of Henry M. Sheffer*. Liberal Arts Press. 306 p.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика. *Аристотель. Собр. соч.* В 4 т. Москва : Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
2. Вригт Г. Х., фон. Логико-философские исследования. Избранные труды. Москва : Прогресс, 1986. 600 с.
3. Лукасевич Ян. О принципе противоречия у Аристотеля. М. – СПб. : ЦГИ, 2012. 256 с.
4. Butler Ronald J. Aristotle's Sea Fight and Three-valued Logic. *The Philosophical Review*. 1955. Vol. 64. No. 2. P. 264–274.

5. Green Celia. The Lost Cause: Causation and the Mind–Body Problem. Oxford : Oxford Forum. 2003. 280 p.
6. Linsky Leonard. Professor Donald Williams on Aristotle. *The Philosophical Review*. 1954. Vol. 63. No. 2. P. 250–252.
7. The Philosophy of Time: A Collection of Essays / eds. Gale Richard M. Palgrave Macmillan UK, 1968. 514 p.
8. Russel B. Our knowledge of the external world. London, 1926. 250 p.
9. Storrs Mc Call. Temporal Flux. *American Philosophical Quarterly*. 1966. Vol. 3. No. 4. P. 270–281.
10. Kneale William, Kneale Martha. Development of Logic. Oxford University Press, USA, 1985. 972 p.
11. Williams D. The sea-fight tomorrow. Structure, Method and Meaning: Essays in Honor of Henry M. Sheffer. Liberal Arts Press, 1951. 306 p.

Р. В. Мироненко

аспірант Київського національного університету імені Тараса Шевченка;
м. Київ, Україна; e-mail: mironrus@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4058-9772>

Реконструкція стагіритового аргументу проти фаталізму майбутніх подій

Анотація

Питання про свободу волі і детермінізм – одне з найбільш обговорюваних в аналітичній філософії. Це пов'язано з тим, що міждисциплінарні дослідження вийшли у сферу вивчення мозку і свідомості, і часто свідомість представляється як вигадка, епіфеномен. Одним з атрибутів свідомості є свобода волі. Передісторією сучасних досліджень щодо свободи волі є обговорення про необхідність майбутніх подій, яке вперше було проаналізовано ще Стагіритом у 9 главі «Про тлумачення». Не зважаючи на всю аналітичність і логічність праць Аристотеля, ця робота сповнена прогалів в аргументації та неоднозначності формулювань. У зв'язку з цим, упродовж двох тисяч років філософи описали багато реконструкцій в аргументації та інтерпретацій цієї глави. Умовно питання про фаталізм можна розділити на два пересічних напрями: логічний фаталізм і теологічний фаталізм. У даній статті розглянуто перший напрям; ана-

лізується розуміння фаталізму і аргументів проти нього в розрізі розвитку логіки і теорії аргументації у ХХ ст. Першим з логіків, хто кардинально переглянув основи логіки для побудови аргументації проти фаталізму майбутніх подій, був Ян Лукасевич. Можна сказати, що все життя Лукасевич боровся проти детермінізму і намагався знайти логічне підґрунтя для свободи волі людини. Але основна дискусія щодо цього відбувалася вже у середині ХХ ст. між логіками, праці яких розглянуто у цій статті: Лінські Леонард, Батлер Рональд, Сторс МакКол та ін. Обговорення велося навколо розуміння таких філософських понять та їх онтологічного статусу, як час, істина, необхідність. Також услід за Лукасевичем уточнювали такі логічні поняття, як бівалентність і закон виключеного третього. Особливий інтерес викликала поява логічних модальностей true/false, які можуть змінювати своє значення з часом, що сприяло появі нових неформальних логік.

Ключові слова: *свобода волі, формальна логіка, неформальна логіка, Аристотель, бівалентність, Стагирит, інтерпретація, фаталізм.*

УДК УДК 171: 177(177.5/177.72)

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.04

І. С. Жовтоног,
аспірант Центру гуманітарної освіти
Національної академії наук України,
м. Київ, Україна
e-mail: irazhovtonoh@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9702-5903>

МІСЦЕ І СМИСЛ КОМУНІКАЦІЇ У ФІЛОСОФІЇ ІНШОГО

У статті досліджено джерела концепції комунікації, що сформувалась у філософії «Іншого». Виявлено особливості побудови дискурсу з «Іншим» на основі філософії діалогу. Взаємодія з «Іншим» тут здійснюється через артикуляцію «Іншого», звернення і відповідь на звернення «Іншого», інтенційність, рефлексивність, взаємну направленість. Визначено специфіку орієнтації на особистісну, індивідуальну основу спілкування, що здійснюється у персоналістській філософії. Концепти відкритості, чутливості, небайдужості, відповідальності є визначальними для побудови комунікації у персоналістській філософії. Визначено критерії інтерпретації чуттєвих даних «Іншого» на підставі образу, поведінки, накопиченого життєвого досвіду, які розроблюються у соціологічній феноменології. Формування соціальних зв'язків відбувається на основі сприйняття мотивів, поведінки і реакцій «Іншого» у повсякденності. Механізми соціального пізнання, успішної взаємодії з «Іншими» та самопізнання розкриваються у сучасних теоріях комунікації. Вони поглиблюють розуміння соціального пізнання через ставлення до «Іншого» у різних процесах, від емпатії до членства у групі. Комунікативний простір досліджено як сферу діяльності, що поєднує у собі взаємозв'язки внутрішніх мотивів і особистісних установок індивіда із загальними цінностями, ідеалами й нормами інших людей. Перспектива дослідження обраної проблеми охоплює сучасні розробки концепції «Іншого», які поглиблюють розуміння того, що такі механізми соціального пізнання, як емпатія чи член-

ство у групі, розкривають значення успішної взаємодії з іншими у соціальному світі.

Ключові слова: *комунікація з Іншим, інтенційність, рефлексивність, взаємозамінюваність точок зору, укоріненість, самоідентифікація, емпатія.*

Поглиблення міжцивілізаційних протистоянь, етнічних протиріч, конфесійних суперечностей у сучасному світі корелюється з часто домінуючою суспільною комунікативною установкою, яка пов'язана з намаганням нав'язати виключну правоту власної позиції. Це загострення глобальних конфліктів спричинене неприйняттям «Іншості», невизнанням права на відмінності та особливості. Сторони конфлікту своєю чергою постають як закриті цілості, суб'єктивні світи, які не здатні почути та зрозуміти одне одного внаслідок відсутності дієвої комунікації. Таким чином, завдання статті визначається необхідністю розкриття значення комунікації, що сформувалося у філософії «Іншого».

Ідея комунікації з «Іншим» набула свого розвитку та особливостей у різноманітних філософських напрямках, школах і ученнях. Так, зокрема, детальне дослідження особливостей побудови діалогу з «Іншим», таких як артикуляція «Іншого», звернення і відповідь на звернення «Іншого», інтенційність, рефлексивність, взаємна направленість, здійснюється представниками філософії діалогу. Емануель Левінас у праці «Тотальність і нескінченне» формулює парадигму значень «Іншого», що розкривається завдяки спілкуванню. Спілкування з «Іншим» досліджуються Левінасом у взаємовідношенні двох суб'єктивностей як *трансцендування «один-для-Іншого», «обличчя-до-обличчя», «людини-до-людини»*. «Справді, мова здійснює зв'язок такого роду, що складові її елементи не поєднуються один з одним, і що Інший, не зважаючи на цей зв'язок, залишається трансцендентним по відношенню до самототожного. Відношення самототожного й Іншого, іншими словами, метафізичне відношення, здійснюється спочатку у вигляді мови, де самототожний, сконцентрований у самості свого «я», – неповторної, автономної істоти, – виходить за власні межі» [2, с. 7].

Важливим для Левінаса є почути і зрозуміти «Іншого» без намагання зіставити із собою, зрівняти, накинути свої особистісні характеристики «Іншому». Під час розмови виникають такі взаємовідносини, завдяки яким кожен зі співрозмовників, зберігаючи власну цілісність, самотність своєї точки зору і світоглядної позиції, – водночас залишає позаду власні установки для того, щоб відповісти «Іншому» як трансцендентному. Зокрема, Левінас зауважує, що головний зміст розмови розкривається у діалозі, під час самої комунікації. Звертатись до «Іншого» і формулювати окремі слова чи складати з них речення, для Левінаса, означає *розуміти і схоплювати «Іншого»* так, як він себе виражає і позиціонує, таким яким він є у власній «самості». «Відношення до Іншого, або Дискурс, є відношенням «неалергічним», етичним, але воно ж, добровільно прийняте, є також і навчанням. Однак, таке навчіння не повертає нас до маєтки. Воно приходить ззовні і приносить із собою те, чим я до цього не володів» [2, с. 15].

Таким чином, дискурс, який у вільній формі виникає між особистостями, розкриває перед ними раніше невідомі, неусвідомлені і незрозумілі один для одного світоглядні орієнтири і, тим самим привносячи нове знання, змінює ці особистості. Тобто діалог, в якому учасники слухають один одного, формулюють запитання, обмінюються думками, без нав'язування зовнішніх для них принципів, має у підсумку відкрити перед співрозмовниками раніше невідоме одне про одного, й завершитись порозумінням.

Дискурс Левінаса також пов'язаний з поняттям сенсу, адже під час розмови «Інший» кожне вимовлене слово чи фразу наділяє власним значенням. Такий сенс, привнесений у слово і промовлений «Іншим», формується на основі життєвого досвіду, звичаїв і моральнісних переконань. У діалозі відбувається взаємодія сенсів, якими кожен зі співрозмовників означає свої слова і речення і, таким чином, має місце створення вже зовсім нових смислів, породжених спільною комунікацією.

Розвиваючи ідеї філософії діалогу, Мартин Бубер розкриває два способи взаємодії людини з іншою особистістю. Людина або вибудовує свої зв'язки зі світом на основі відношення до світу «Я – Воно», де всі інші люди у такому світі є зовнішніми, чужими, позбавленими власної індивідуальності об'єктами. Відповідно, й своє

відношення і спосіб спілкування з «Іншими» людина засновує на основі сили, влади, нав'язування власних світоглядних орієнтирів. Для такого типу комунікації є властивою інституційна поведінка. Обираючи інший спосіб власної взаємодії зі світом, на основі концепту «Я – Ти», людина формує своє ставлення до «Інших» як рівних, творчих, самодостатніх особистостей. Важливими при такому спілкуванні з іншими людьми є почуття. «Почуття – це те, що «всередині»: тут людина живе і відпочиває від своєї діяльності в інститутах. Тут зацікавленому погляду постане цілий спектр емоцій; людина потурає своїм симпатіям і антипатіям, віддається задоволення, а також страждань, намагаючись в останньому не заходити надто далеко. Тут вона у себе вдома і може розслабитися в кріслі-гойдалці» [1, с. 12].

Людські відносини і взаємність між людьми розкриваються завдяки мові, спілкуванню і комунікації. Саме у словах, запитаннях і відповідях досягають своєї завершеності взаємостосунки між людською особистістю й «Іншим». Під час комунікації сформульоване і вимовлене людиною слово, із вкладеним у нього змістом, значенням і сенсом, спрямоване на розкриття, схоплення і розуміння цього значення «Іншим». «Тут, і тільки тут моменти, відносини, пов'язує стихія мови, в яку вони занурені. Тільки тут основне слово, зберігаючи незмінною свою форму, спрямовується до співрозмовника і відбивається від нього, звернення і відгук живуть всередині» [1, с. 22]. Через відповідь, надану «Іншим», відбувається виявлення смислів такої взаємодії, їх усвідомлення і, як наслідок, взаєморозуміння. *Учасники комунікації, обмінюючись значеннями, смислами й ідеями, вкладеними у слова, словосполучення й речення, пізнають «Іншого», і, завдяки «Іншому», самих себе.*

Філософи-екзистенціалісти демонструють персоналістську концепцію особистісного спілкування на основі відкритості, чутливості, небайдужості, відповідальності у відношенні до «Іншого». У четвертій частині книги «Буття і Ніщо», розділі з назвою «Свобода – перша умова дії» Жан-Поль Сартр вагоме значення надає пізнанню «Іншого» і розкриттю власних можливостей індивіда за допомогою мови. Він звертає увагу, що слова – це елементи індивідуальної реальності, зі своєю історією виникнення і формування,

з унікальним значенням і смислом. Навіть якщо люди не мають значного впливу на розвиток мови, проте саме комунікації, обговорення й діалоги, побудовані на основі мови, були і лишаються рушійними фактами соціальних змін. Водночас, не саме слово, хоч би яким вживаним воно було, наприклад, місцевий діалект чи говір, а слово у реченні, точніше промовлене під час розмови слово, є складовою комунікації. Хоча може й здаватися, що слова є самостійними, проте їх інтерпретують лише як складові речень. «Але, якщо слова начебто живуть тоді, коли проектують семантичний чи морфологічний фільм, вони не доходять аж до того, щоб конституювати речення; слова – тільки сліди проходу речень, так само як і шляхи – тільки сліди проходу прочан і караванів» [4, с. 703].

Лише коли відбувається розмова слова стають справді взаємопов'язаними, підтримують одне з одним зв'язок, взаємно поєднуються або відштовхуються завдяки об'єднанню, синтезу, створеному мовцем. Без мовця, промовця, «Іншого», який говорить, мовлення і сам сенс комунікації розпадаються, втрачають свій сенс, кожне слово починає існувати самостійно, як наслідок – втрачається єдність, розсипаючись між непок'єднувальними значеннями слів. Тільки тоді, коли слово вживається у процесі живої комунікації, як невіддільна складова того контексту, ситуації в якій ведеться розмова, воно стає складовою цілісної частини. Лише завдяки свободі мовця вільно обирати слова, створювати речення і надавати їм власні значення мова Іншого реалізується як комунікація. «Цілі речення, точнісінько як слова, не існують до вживання, яке зроблять із них. Це просто загальники, якщо читач дивиться на них зовні, й відбудовує зміст вступу, переходячи від речення до речення, проте ці речення втрачають свій банальний, узвичасний характер. Якщо так, тоді ні слова, ні синтаксис, ні готові фрази не існують до використання, яке зроблять із них» [4, с. 702]. Слово не може існувати як знак, графічне позначення, чи окрема форма, воно вживається лише у тісному зв'язку, переплетенні з тим середовищем, тими обставинами й атмосферою, в якій промовляється. Такими обставинами можуть бути час, коли відбувається розмова, місце, де вона ведеться, сприятлива або навпаки негативна ситуація у місті, загальні настрої у країні в цілому. Усі ці фактори є важливими для усвідомлення сенсу вимовлених «Іншим» слів. Так,

достатньо лише побачити занепокоєння на обличчі «Іншого» перед тим, як почати говорити, щоб вже крізь призму контексту, в якому знаходиться «Інший», окреслити й інтерпретувати, розшифрувати й зрозуміти «Іншого». Розуміти слова «Іншого» у контексті речення означає ще й врахувати ті першопочаткові бажання, прагнення і цілі, що панують під час розмови, і досягнення яких ставить «Інший» собі за мету. Зрозуміти «Іншого», отже, досягнути те, що хоче «Інший» сказати, усвідомити те значення, яке надано словам і заглибитись у ту реальність, яку проживає «Інший», промовляючи. *«Зрозуміти речення мого співрозмовника – це, фактично, зрозуміти те, що він «хоче сказати», тобто підтримати його рух трансцендентності, вкинутися разом із ним до можливостей, до цілей і повернутися згодом до сукупності організованих засобів, щоб зрозуміти їх через їхню функцію та мету»* [4, с. 702]. Основа мовлення «Іншого» – у самому «Іншому», чуттєвих даних, образі, поведінці, досвіді.

Схоплення істинного значення речення, саме того, яке хотів передати своєю мовою «Інший», підпорядковує собі всі інші смисли і значення, які відкриваються у мові. Але ці супутні смисли, висловлені «Іншим», не втрачають свого значення. «Розуміння справжнього значення, тобто саме того, яке хотів висловити мовець, може відкинути в затінок, або підпорядкувати решту значень, проте не знищити їх» [4, с. 705].

Сама мова постає вільним проектом у мовленні «Іншого», який, водночас, має свої сформульовані закони. Власне, ці закони є дієвими, такими, що впливають на всю структуру речення, вимовленого «Іншим», лише за умови першопочаткової єдності й синтезу його складників. «Речення», як подія, містить у самому собі закони своєї організації, і саме у вільному проєкті означення між словами можуть виникнути законні, тобто граматичні, зв'язки» [4, с. 705].

Проте, будь-які закони мови не можуть існувати чи чинити дію доти, доки висловлювання не буде сформульованим і промовленим «Іншим». Висловлювання репрезентується як вільний проєкт означення, тобто той, який володіє свободою вибору значення й інтерпретується, або ж пояснюється на основі всієї ситуації у ці-

лому. Такий проект висловлювання охоплює контекст і обставини, в яких знаходиться «Інший». Первинною є ситуація, на підґрунті або ж підвалинах якої стає зрозумілим значення висловлювання «Іншого». Це значення не надається як фундаментальне, а визначається як вільнообрана ціль, досягнення якої через мовлення ставить собі за мету «Інший».

Водночас, вагомого значення Сартр надає вмінню слухати і чути вимовлене «Іншим». Якщо той, хто говорить, тільки обирає значення і схоплює порядок слів тільки тією мірою, якою створює його, і сприймає ті значення, які самотійно надає власному мовленню, то той, хто слухає розмову, від самого початку проектується, звертається, входить до співрозуміння можливостей «Іншого» та усвідомлює почуте на основі власного досвіду.

Проект феноменологічної соціології відкриває критерії інтерпретації чуттєвих даних «Іншого» на підставі образу, поведінки, отриманого життєвого досвіду. Сприйняття мотивів, поведінки і реакцій індивідів у повсякденності стали предметом дослідження соціальних феноменологів. Поль Рікер у праці «Сам як Інший» заглиблюється у семантичний аналіз дискурсу «Я – Інший». Він досліджує питання діалогічності як ресурсу мови й комунікації, що розкриває взаємозв'язок між «Я» та «Іншим». *«Інший», ставлячи запитання, конститує співрозмовника як такого, що здатний давати відповідь, зумовлює його відповідальність.*

Під час діалогу змінюються не лише ролі мовця й слухача, а й семантичне значення кожного з його суб'єктів. Зокрема, той, хто звертається до свого співрозмовника як «Ти», водночас розуміє, що ця особа здатна визначити себе і як «Я»: «Обмін особовими займенниками у цьому відношенні є показовим; коли я кажу «ти» комусь іншому, він розуміє «я» як відносно до нього самого. Коли він звертається до мене у другій особі, я себе розумію як такого, кого торкаються в першій особі; зворотність стосується водночас ролей того, хто говорить, і того, до кого мова звернена, а також здатності визначати себе самим собою і в особі того, кому призначається дискурс, й особи того, ким він призначається» [3, с. 231]. Тобто, у дискурсі його учасники здатні варіювати свою функцію від активного мовця до слухача, від того, ким висловлене мовлення, до того, кому воно спрямоване, і навпаки. Незамінність «Іншого» у комуні-

кації як того, без кого діалог не здатен відбутися взагалі, визначає «Іншого» як особистість. Як підсумок, у практиці дискурсу незамінність «Іншого» означає незмінність, укоріненість, приналежність цієї особи з її власною індивідуальністю конкретному місцю, часу і тому значенню, яке вона має для світу навколо. «Ця вкоріненість сприяє тому, що я не залишаю свого місця і не спростовую розрізнення між «тут» і «там», навіть коли в уяві і за допомогою симпатії ставлю себе на місце іншого» [3, с. 231]. Поль Рікер розширює значення мовної комунікації до більш широких практик соціальних взаємозв'язків, які подібно до мови пов'язують взаємозалежність тих значень, що несе кожен з учасників комунікації з незамінністю їх як особистостей. Такими є соціальні інститути, де дії кожного зумовлюються правами та обов'язками. «Те, чого мова вчить саме як практика, верифікується усіма практиками. Провідники дії і ті, на кого дії спрямовані, вступають у відношення обміну, які, подібно до мови, виявляють себе в зворотності ролей і незамінності осіб» [3, с. 231]. *Оцінювання «Іншого» як самого себе і себе як «Іншого»*, самоідентифікація, визнання за «Іншим» його «я», укоріненості і незамінності іншої людини, засвідчує рівність учасників комунікації на соціальному рівні.

Альфред Шюц, досліджуючи індивідуальну свідомість, обґрунтовує формування соціальних зв'язків на основі комунікації. Засадничим елементом цього вчення є поняття мотивів, на основі яких він вирізняє два центральних плани: «для того, щоб» і «тому, що». Якщо мотив «для того, щоб» відноситься до майбутнього часу і слугує своєрідною метою, проектом, то мотив «тому, що» відповідає минулому часу, і є причиною рефлексії над уже здійсненим. Ці два мотиви пов'язані між собою і взаємозумовлюють одне одного, адже реалізація майбутніх дій так чи інакше залежить від причини, яка сприяла такій реалізації. «Фактично є правомірним говорити про власну структуру мотиваційної релевантності, і що всередині цієї структури знов-таки слід віднайти дві форми: «свобідну» та «зумовлену». Перша є визначеним начерком дії, майбутнім ланцюгом мотивацій, друга – біографічною, визначеною «настановою» [5, с. 226].

Крім того, взаємність мотивів ґрунтується на взаємності очікуваної поведінки з боку «Іншого», що відкриває більше можливостей взаєморозуміння одне одного, зокрема і під час комунікації. *Під час процесу комунікації її учасники користуються конструктами очікуваної поведінки одне від одного*, яка ґрунтується на ідеалізації, відповідно до якої мотив «для того, щоб» одного з них слугував мотивом «тому, що» Іншого. Прикладом такої взаємозумовленості мотивів слугує постановка запитання, очікування відповіді на це запитання від співрозмовника, і власне сформульована відповідь. Так, ставлячи запитання, співрозмовник очікує, що «Інший» зрозуміє запитання і надасть відповідь, при тому зміст самої відповіді неважливий; формулювання запитання і очікування відповіді від партнера є мотивом «для того, щоб», тоді як розуміння цього запитання «Іншим» є «тому, що» мотивом відповіді. Таке взаємовідношення мотивів є досвідновизначеним під час практики, адже комунікація передбачає, що постановка запитання так чи інакше викликає реакцію і очікування відповіді від співрозмовників. «У кожній ситуації у якій я зустрічаю іншого, я привношу мій запас знання, тобто седиментації попередніх одиничних досвідів. Цей запас знання включає, звичайно, переплетіння типізацій людей взагалі, їхні типово-людські мотивації, зразки дій, ієрархії планів тощо. Він включає моє знання про схеми вираження і схеми тлумачення, та моє знання об'єктивної системи знаків, особливо мови. Цьому загальному знанню, своєю чергою, підпорядковане знання мотивацій, дій, схем вираження, тощо, особливих типів людей, наприклад, чоловіків і жінок, молодих і старих, здорових і хворих, батьків і матерів, друзів і ворогів, американців і китайців» [5, с. 79].

Таким чином, оскільки люди є залученими до процесу комунікації, вони здатні розуміти інших людей, їх дії і поведінку тільки у тому випадку, якщо поставлять себе на місце «Іншого», зможуть уявити, що роблять те саме, перебуваючи у тій самій ситуації, керовані тими самими мотивами «для того, щоб» і орієнтовані на ті самі, що й «Інший», мотиви «тому, що».

Сучасні розробки концепції «Іншого» містять дослідження з еволюційної біології, антропології, психології, неврології та психіатрії. Вони поглиблюють розуміння того, які механізми людської

свідомості зумовлюють ті чи інші соціальні взаємозв'язки. Окремі дослідники вивчають механізми соціального пізнання, розкриваючи значення успішної взаємодії з іншими у соціальному світі. Вони зосереджуються на ідеї самопізнання через відношення до «Інших» у різних процесах, від емпатії до членства в групі.

Хайді Келлер застосовує міжкультурний підхід щодо розвитку розуміння себе та «Інших». Вчена визначає два ключові аспекти соціальних взаємовідносин: автономія та спорідненість як шляхи втілення соціалізації. Власне, розуміння автономії та спорідненості соціалізується на основі повсякденного досвіду та щоденного життя від народження. У своїй науковій роботі Келлер вирізняє два шляхи розвитку, які підкреслюють різні концепції автономії та спорідненості. Вони є способами пристосування до різних контекстів навколишнього середовища з відмінними можливостями та обмеженнями. Спираючись на приклади німецьких дітей середнього класу та дітей сільськогосподарських фермерів з Північно-Західного Камеруну, вчена обґрунтовує, як виховання дітей може змусити мати більш *автономне або більш реляційне розуміння своїх стосунків з «Іншими»* уже у дорослому віці. «Так, діти середнього класу, соціалізовані в напрямку психологічної автономії, тобто першості власних індивідуальних намірів та переконань, що дає можливість визначити спорідненість як психологічну конструкцію» [6]. Підготовка до життя у конкурентному світі «Інших» ґрунтується на індивідуальній психологічній автономії з урахуванням побажань, намірів та уподобань індивідів. Тоді як, «діти фермерів соціалізовані в бік ієрархічної спорідненості, тобто позиціонування себе в ієрархічній структурі соціальної системи, що дає визначення автономії як заснованої на відповідальності та зобов'язаннях» [6]. У такому разі підготовка до життя у невеликих селах ґрунтується на ієрархічному взаємозв'язку, де послух і повага становлять основу відповідальних дій. Ця самостійність дій, водночас, заснована на індивідуальних рішеннях та відповідальності. Саме ж дитинство вчена аналізує як культурну лінзу, з допомогою якої можна вивчати різні спектри соціалізації. Келлер пропонує різні стратегії виховання, спрямовані на підтримку цих різних цілей соціалізації у німецьких та євроамериканських батьків, з одного боку, та фермерів

з Північно-Західного Камеруну – з іншого. Підсумком слугує висновок про те, що потрібні різні шляхи для розуміння людської психології з глобальної точки зору.

Автори Жан Декеті, Інбал Бен-Амі Бартал, Флорина Узефовськи та Аріель Кнафо-Ноам у праці «Емпатія як рушій просоціальної поведінки: нейро-поведінкові механізми у всіх видів» виокремлюють тему співпереживання та використовують інтегративний підхід до вивчення процесу взаємодії та розуміння «Інших». Вчені відзначають, що емпатія відображає природну здатність сприймати та *бути чутливими до емоційних станів інших людей* у поєднанні з мотивацією піклуватися про їх добробут. Емпатія набула свого розвитку завдяки піклуванню батьків про своїх дітей та існуванню тісних взаємозв'язків і взаємозалежності між членами єдиної групи. «Здатність співчувати як тваринам, так і людям опосередковує просоціальну поведінку, коли чутливість до лиха інших людей поєднується з прагненням до їхнього добробуту. Порушення або нетиповий розвиток нервових ланцюгів, які обробляють сигнали дистресу та інтегрують їх зі значенням рішення, призводить до ігнорування інших, як це має місце при психопатії» [7]. Вчені доходять висновку, що розуміння процесів, закладених у джерела емпатії, може сприяти лікуванню розладів соціальної взаємодії.

Отже, концепція комунікації, що сформувалася у філософії «Іншого», знаходить своє визначення у різноманітних напрямках, школах і окремих вченнях філософів, які вкладають у дану категорію власний сенс і теоретичне обґрунтування. Спектр ролі комунікації з «Іншим» варіюється від персоналістської філософії з її орієнтацією на особистісну, індивідуальну основу спілкування – до феноменологічної соціології, яка зорієнтована на формування соціальних зв'язків на основі комунікації. У контексті персоналістської філософії визначальними для взаємовідносин є відкритість, чутливість, небайдужість, відповідальність, розуміння цінності іншої особистості. Значення дискурсу, сформованого на основі таких цінностей, полягає у розкритті особистостями раніше невідомих, неусвідомлених і незрозумілих один для одного світоглядних орієнтирів і має своїм результатом порозуміння. Проект феноменологічної соціології відкриває критерії інтерпретації чуттєвих даних іншої особистості на підставі образу, поведінки, життєвого досві-

ду. Оцінювання «Іншого» як самого себе і себе як «Іншого», самоідентифікація, визнання за «Іншим» його «я», укоріненості і незамінності іншої людини засвідчує рівність учасників комунікації на соціальному рівні. У повсякденних практиках, соціальних діях й інтеракціях «Інший» постає необхідною стороною діалогічних взаємовідносин. У цілому, здійснення комунікації неможливе без визнання права «Іншого» на відмінності й особливості, усвідомлення його як рівноцінного партнера комунікації. Комунікативний простір, таким чином, постає як сфера діяльності, що поєднує у собі взаємозв'язки внутрішніх мотивів і особистісних установок індивіда із загальними цінностями й ідеалами й нормами інших людей. Перспектива дослідження обраної проблеми охоплює сучасні розробки концепції «Іншого», які поглиблюють розуміння того, що такі механізми соціального пізнання, як емпатія чи членство у групі, розкривають значення успішної взаємодії з іншими у соціальному світі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бубер М. Два образа веры / ред. П. С. Гуревич, С. Я. Левит, С. В. Лёзов. Москва : Республика, 1995. 464 с.
2. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное. СПб. : Университетская книга, 2000. 416 с.
3. Рікер П. Сам як інший / пер. з фр. В. Андрушко. Київ : Дух і літера, 2002. 458 с.
4. Сартр Жан-Поль. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 854 с.
5. Шюц Альфред. Структури життєсвіту / пер. з нім. та післямова В. Кебуладзе. Київ : Український Центр духовної культури, 2004. 560 с.
6. Keller H. Psychological autonomy and hierarchical relatedness as organizers of developmental pathways. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4685516>
7. Empathy as a driver of prosocial behaviour: highly conserved neurobehavioural mechanisms across species. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4685523>

REFERECES

- Buber, M. (1995). *Two of the image of the faith*. Moscow: Republic. 464 p. [In Russian].
- Levinas, E. (2000). *Totality and the Infinity*. St. Petersburg: University book. 416 p. [In Russian].
- Ricœur, P. (2002). *Oneself as Another*. Kyiv: Spirit and Letter. 458 p. [In Ukrainian].
- Sartre, Jean-Paul. (2001). *Being and Nothing: An Essay on Phenomenological Ontology*. Kyiv: Solomiya Pavlychko Publishing House "Fundamentals". 854 p. [In Ukrainian].
- Schutz, Alfred. (2004). *Structures of the Life-World*. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture, 2004. 560 p. [In Ukrainian].
- Keller, H. *Psychological autonomy and hierarchical relatedness as organizers of developmental pathways*. Retrieved from: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4685516>
- Empathy as a driver of prosocial behaviour: highly conserved neurobehavioural mechanisms across species*. Retrieved from: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4685523>

Iryna Zhovtonoh

Post-Graduate Student, Centre For Humanitarian Education of The National Academy of Sciences of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: irazhovtonoh@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9702-5903>

Place and meaning of communication in the philosophy of the other

Abstract

The article studies the sources of the concept of communication, which are formed in the philosophy of «the Other». The peculiarities of constructing a discourse with «the Other» on the basis of the philosophy of dialogue are revealed. Interaction with «the Other» is carried out through the articulation of «the Other», the appeal and response to the appeal of «the Other», intentionality, reflexivity, mutual orientation. The specifics of orientation on the personal,

individual basis of communication carried out in personal philosophy are determined. The concepts of openness, sensitivity, indifference, responsibility are crucial for building communication in personal philosophy. The criteria for interpreting the sensory data of «the Other» are image, behavior, accumulated life experience, they are developed in sociological phenomenology. The formation of social ties is based on the perception of motives, behavior and reactions of «the Other» in everyday life. The mechanisms of social cognition, successful interaction with «Others» and self-knowledge are revealed in modern theories of communication. They deepen the understanding of social cognition through the relationship with «the Other» in various processes, from empathy to group membership. Communicative space is studied as a sphere of activity that combines the relationship of internal motives and personal attitudes of the individual with the common values, ideals and norms of others. The prospect of researching the chosen problem covers the current development of the concept of «the Other», which deepens the understanding that such mechanisms of social cognition as empathy or group membership, reveal the importance of successful interaction with others in the social world.

Keywords: *communication with the Other, intentionality, reflexivity, interchangeability of points of view, rootedness, self-identification, empathy.*

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 740. 316.6

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.05

Є. А. Пінчук,

*доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Національного університету
фізичного виховання і спорту України,
м. Київ, Україна
e-mail: Pinchuk205@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3540-318X>*

О. Б. Попова,

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Національного університету
фізичного виховання і спорту України,
м. Київ, Україна
e-mail: popovaob9@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0457-4883>*

ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ТА САМОАКТУАЛІЗАЦІЯ У СПОРТІ ЯК ОБОВ'ЯЗКОВА УМОВА ІНСТИТУЦІОНАЛЬНОГО РОЗВИТКУ

У статті розглядаються процеси самоактуалізації особистості у сфері фізичного виховання і спорту, формування принципів етики відповідальності у спортивному процесі, виокремлюються первинні та вторинні соціальні цінності у сфері фізичної культури і спорту. Відзначається, що у життєвому світі спортсмена, насамперед під час спортивних змагань, відбувається розвиток цін-

ностей і принципів олімпізму та справедливої гри та процес формотворення етики нових сучасних норм комунікації. Наголошується, що у спорті, як ніде інше, особистісний фактор постає на першому плані, саме у спортивному процесі відбувається особливе сприйняття індивідом моральних установ, творення самовідповідальності окремо взятої спортивної особистості, яка, втілюючись у соціопростір, створює основу для можливості самоактуалізації інших особистостей. Стверджується, що етика комунікативного дискурсу у сфері спорту твориться шляхом поєднання індивідуальних етичних властивостей окремих спортсменів, зливаючи їх у єдиний потік особистих самоактуалізацій на засадах етики відповідальності. Спорт як надінституція створює нові форми та феномени спортивного життясвіту, що впливають і поширюються на все суспільство, збагачуючи його глобальний Життєсвіт та формуючи новий горизонт цілей. Аксиологія майбутнього стає гарантією збереження та вдосконалення системи, її структурної цілісності. Спортивний життєсвіт взаємодіє з життєсвітом універсальним, створюючи в єднанні органічні способи комунікаційного розвитку, нову цілісність, яка прямує до відкритих форм соціальної комунікації, сприяючи створенню нових можливостей саморозвитку соціальної системи.

Ключові слова: людина спортивна, життєвий світ спортсмена, етика відповідальності, самоактуалізація особистості, спорт як надінституція, спортивна комунікація, творення самовідповідальності, етика спортивного простору.

Трансформаційні процеси потребують від людства усвідомлення та сприйняття на вищому соціально-інформаційному рівні та рівні усвідомлення принципів екологічної етики та етики відповідальності. У сфері спорту принципи останньої набувають сутнісного сповнення та реалізації.

Дана стаття ставить за мету визначення первинних та вторинних соціальних цінностей у сфері фізичної культури і спорту, виокремлення явних та прихованих суперечностей у реалізації етико-моральних норм та принципів у сфері спорту.

Спортивна діяльність містить у собі неоднозначні фактори прояву етико-моральної поведінки та етико-екологічної комунікації у спортивному процесі, незважаючи на подекуди позаморальні

та позаетичні настанови професійного спорту. Діяльність у спорті є втіленням тієї людської діяльності, про яку Г. Арендт зауважує, що «вона нагадує відмінність між війною та миром: як війна відбувається задля миру, так і кожен від діяльності, навіть процес звичайного мислення, повинен досягати апогею в абсолютному спокої» [1, с. 27] Спокій у даному випадку – це гармонія душі і тіла, уособлення справжньої мети культурної діяльності спортивної людини (людини у спорті). На відміну від *homo faber* Г. Арендт, для якої «немає нічого відчуженішого чи руйнівного для майстерності, ніж групова робота» [1, с. 123], *людина спортивна* потребує, як повітря, колективної діяльності, спільних поєднаних зусиль для досягнення як найвищих результатів під час змагань, так і духовно ментальнісного поєднання у спільному прагненні до фізичної і тілесної досконалості.

Спортивна комунікація між окремими індивідами та соціальними групами редукується з екологічною етикою та етикою відповідальності (Г. Йонас), реалізуючи принципи самореалізації та самоактуалізації, сформульовані А. Маслоу. Швидкозмінюваний світ, якому загрожує глобальне самознищення, потребує нових підходів та застосування екологічної етики: в «її майбутній заграві, в імовірності її планетарних масштабів і наслідків для людей, мають бути відкриті передусім етичні принципи, виходячи з яких можна вивести нові обов'язки новій могутності людини», – відзначає Г. Йонас у передмові до своєї відомої праці «Принцип відповідальності» [2, с. 7]. Комунікація у спорті містить основи загальносуспільної та соціально значущої етики, що спрямована на збереження ціннісної самоактуалізації кожної окремої особистості: «Оскільки при цьому йдеться не тільки про долю людини, а й про образ людини, не тільки про її фізичне виживання, а й про цілісність її сутності, то це має бути етика, яка, виходячи за рамки здорового глузду, піклуватиметься і про перше і про друге, спираючись на благоговіння перед ними» [2, с. 7]. Етика у спорті на першому рівні базується на загальносуспільних принципах змагальності та солідарності, а на другому – на чітко сформованих принципах олімпізму та справедливої гри.

Особистість у спортивному процесі досягає специфічних станів, які А. Маслоу визначає як пікові: «Досліджуючи пікові пе-

реживання, ми відкрили дуже багато «спускових гачків» – різновидів досвіду, «що запускали» такі переживання. Вочевидь, більшість людей «мають пікові переживання, відчувають екстаз» [3, с. 171]. Такі стани спонукають до формування нових аксіологічних цілей та цінностей, окреслюючи подальший шлях творчої спортивної особистості. Вони визначають первинні та вторинні рівні морально-етичної самоактуалізації.

Людина спортивна або спортивна особистість – це особистість високого рівня мужності, подібна до людей героїчної епохи, про яку А. Макінтайр пише, що «вона не лише має хоробрість і всі родинні до неї властивості», а й не боїться втратити найдорожче – життя [4, с. 170]. У спортивному процесі особистість спортсмена досягає тієї ідентичності, яка означає «конкретність та відповідальність» перед собою, своїм минулим і майбутнім, а так само поширюється на спортивний колектив та інших учасників змагально-розважального процесу [4, с. 173]. Змагальний процес дає надію, про яку Г. Йонас твердить, що «вона передбачає здатність щось здійснити і прагнення це зробити в кожній окремій ситуації» [2, с. 338]. Створюється простір як реальної, так і удаваної змагальності, через яку проглядаються нові форми етики відповідальності та принципи особистої самоактуалізації: «Теорія етики потребує уявлення про зло не менше, ніж уявлення про добро – ба навіть більше, якщо ми справді втратили ясне і чітке уявлення про добро, яке слід заново прояснити крізь загрозу антиципованого нами нового різновиду злі» [2, с. 339].

Саме спорт навчає умінню переборювати будь-які труднощі, «... спільно брати на себе відповідальність за невідоме – це і є умовою активної відповідальності, тобто тим, що ми називаємо «мужністю до відповідальності»» [2, с. 339]. Відповідальність – «це визнана обов'язком турбота про інше буття, яке внаслідок загрози своїй уразливості вимагає «опікування» [2, с. 339]. Мужність і готовність до відповідальності залежить від ставлення та переборення страху, про якого Г. Йонас говорить, що він «сутісно міститься у відповідальності», але «не відмовляє від вчинку, а вимагає його» [2, с. 339]. Більше того, Г. Йонас вважає, що «страх стає

найпершим, попереднім обов'язком етики історичної відповідальності» [2, с. 340].

Сучасний освітній процес неможливий без активного залучення фізичної культури і спорту: «Інша важлива мета внутрішньої освіти полягає в тому, щоб побачити, що базові психологічні потреби дитини задоволені» [3, с. 186]. «Ще одна мета освіти – освіжити свідомість, для того, щоб ми постійно усвідомлювали красу і чарівність життя» [3, с. 186]. Освіта надає особистості уявлення про базові норми та цінності суспільства (такі як повага, толерантність, солідарність, справедливість тощо), але у подальшому людина у своєму життєві трансформує їх, переносячи на новий рівень, залежно від середовища комунікації. Молода особистість отримує у процесі спортивного навчання власні специфічні уявлення, утворюючи й утверджуючи нові, більш сучасні, що відповідають новим специфічним та професійним потребам, а саме: професіоналізм, колективізм, увага до партнерів, гуманізм та ін.

У професійному спортивному колективі відбувається та самоактуалізація особистості, про яку А. Маслоу зауважує, що особистість, яка проходить процес самоактуалізації, має потребу «у приналежності, коренях, контактних групах, в яких вільно поширюється прихильність та інтимність» [3, с. 214]. Дослідник підкреслює важливість для названого процесу наявності малочисельної соціальної групи, не більш за 50 осіб – саме такими найчастіше є спортивні колективи: команди, групи тощо, які формують «здорову автономію від нездорової», що «у своїх хворобливих формах» «призводить до дикого романтизму крові, ґрунту та інстинкту, до мазохізму, до презирливого ставлення до людини, до пошуків цінностей або взагалі поза людиною, або в її нижчій тваринній природі» [3, с. 161]. Боріння за чесну перемогу – це боріння за власну самореалізацію та самоактуалізацію у спортивному процесі неминуче приводить особистість до вироблення, формування та прийняття цілей та принципів «справедливої гри». Але це не самотній процес, він відбувається у спортивному колективі, у поєднанні численних множин індивідуальних зусиль, зв'язів, взаємодій та взаємодопомоги. Цей процес створює умови для народження нових і затвердження давно легітимізованих принципів і норм спортивної комунікації.

Мала соціальна група, якою є спортивний колектив, цілком здатна і неминуче стає сім'єю, що буде порятунком від самотності, хоча б і у стані перемоги, та притулком для повноцінної реабілітації. У повноцінних спортивних групах з максимальною необхідністю виникають морально-етичні якості, такі як «чесність перед іншими, прагнення до дружби, вираження почуттів та інтимності» [3, с. 161].

А. Маслоу вважає, що самоактуалізація особистості має передбачати, «що людина віддається своїм переживанням повністю, живо, самовіддано, цілком зосереджуючись на них, не побоюючись бути цілком поглинутою ними, без підліткового ніяковіття» [3, с. 51]. Такий стан досягається за умови творчої та повноцінної відданості спортивному процесу. Гуманізація спорту прямо пропорційна збільшенню комунікаційних та самоактуалізаційних зусиль спортивних особистостей.

Спорт є сферою моральної соціальної відповідальності. Це сфера, де самоактуалізовані особистості, за словами А. Маслоу, «роблять те, що вони роблять, заради вищих кінцевих цінностей, заради принципів, які є «цінними самими по собі» [3, с. 188]. Особистість у спорті, з одного боку, спирається на перший рівень норм і цінностей, які давно затверджені у моральному кодексі спортсмена, а з іншого – відчуває по потребу у творенні норм і цінностей нових, які відповідали б розвитку спортивної комунікації на новому витку прогресу.

Самоактуалізуючись у спортивному процесі, особистість осмислює своє минуле і майбутнє, долає слабкості та внутрішньо зосереджується на досягненні найкращого результату. Таким чином формується власний, прихований від інших життєсвіт спортивної особистості, який одночасно є і її прихистком, і містком до майбутньої соціальної відкритості.

Як особлива культурна над-інституція, спорт спонукає учасників до над-зусиль та над-реалізації. Щоб досягти рівня самоактуалізованості, спортивна особистість мусить прорватися у трансценденцію, яка, на думку А. Маслоу, перетворює її на «універсальну особистість», що є «представником людського роду», «корені якої у певній культурі, але вона підноситься над нею; про неї можна

сказати, що вона у різних відношеннях є незалежною від неї і дивиться на неї зверху з висоти, можливо, подібно до дерева, корені якого у ґрунті, а гілки простяглися догори і не здатні глянути на землю, в яку заглибились корені» [3, с. 255].

Постає питання, наскільки спорт може виступати тією інституцією, що містить «передчуття» та «перед-виявлення автентичного», про яке твердить Г. Йонас, аналізуючи концепцію М. Блоха: «... про онтологічну властивість людини, яка живе, прямуючи до майбутнього (М. Гайдеггер), причому майбутнє зовсім не є метою, що редукує минуле лише до «попереднього щабля» розвитку» [2, с. 327].

Спортивний процес редукується з фізичним болем, який є фундаментальним моментом у необхідності переборювати тілесну слабкість, тим болем, про який Г. Арендт відзначає: «Біль є тільки внутрішнім відчуттям, яке виявляє самоаналіз, що може конкурувати з очевидною певністю логічного та арифметичного розмірковування незалежно від досвіду знаних предметів» [1, с. 238].

Етика сфери спорту стикається з тією проблемою, про яку зауважує Г. Йонас, розмірковуючи про справжню моральність: «Справді, роздуми про неї спокушатимуть нас до того, щоб вважати за правило таку ось обставину: що ближче певні складові колективного життя стоять до етичної сфери, то менше вони дотичні до «поступу» як природної форми розвитку [2, с. 254].

Спорт, як глобальний соціальний інститут, постає для сучасної особистості компенсатором недостатньої тілесності, щодо якого Г. Йонас відзначає: «Разом з духовною активністю працівник втрачає фізичне розмаїття. Разом з тілом дух також позбувається праці» [2, с. 302]. Спорт стає тією працею, яка «справді існує (а іншого, власне, і бути не може), вона є останнім притулком справжньої праці: сповненої уважності, сумлінності, участі, самовідданої витривалості, строгості та терпіння» [2, с. 302–303]. Бажана тілесна активність, удосконалення фізичної форми людини – центральна парадигма життя в інформаційному просторі, без якої емоційна та морально-інтелектуальна стабільність є неможливою.

Екологічна етика спорту наполягає на «олюдненні» людської природи, а не відчуженні її, як це відбувається з природою загалом. Г. Йонас зауважує: «мислячи не менш антропоцентрично й не

менш прагматично», треба зазначити, «що людське життя потребує також додаткового довілля та тіснішої близькості до природи, що відкривається в досвіді, «несумірному» простій експлуатації», «такої близькості потребують, наприклад, мешканці модерних мегаполісів»; «олюднена природа мусить не належати людині, а бути сумірною, тобто адекватною домівкою для її *свободи* та вільного дозвілля» [2, с. 320–321].

Чи може спортсмен, що досягає справжнього екстазу у процесі перемоги, досягти того «особливого фенологічного стану» (Й. Бьокка), про який А. Маслоу говорить як про стан «належності до буттєвих цінностей та ідентифікації з ними, в результаті чого особистість у подальшому мотивується, в основному ними» [3, с. 262]. Зосереджуючи усі сили тіла і душі на досягненні певного результату, особистість спортсмена досягає вищого рівня власних можливостей та формує базові цінності спортивної боротьби.

Преса, як одна зі сфер громадської відкритості, за Ю. Габермасом, оприлюднює соціальні інтереси, дає можливість вочевидь побачити процес зародження та перебігу етико-моральних комунікацій у сфері фізичної культури та спорту.

Преса як базовий елемент структурної відкритості відображає глибинні уявлення та претензії, як відзначає Ю. Габермас, що «комунікативному простору кулуарних чи кабінетних суджень протистоїть сфера циркуляції псевдогромадської думки» [5, с. 302]. «Ці формальні судження можна віднести на кошт інституцій спроможних їх творити, офіційно чи офіціозно вони мають повноваження як проголошення, повідомлення, роз'яснення, промови тощо. Передусім тут ідеться про думки, які у відносно вузькому колі, обминаючи маси населення, циркулюють у великій пресі в резонерській публіцистиці взагалі, і серед тих, хто радить, впливає, вирішує, наділений політичними або політично актуалізованими компетенціями ми» [5, с. 302]. Важливість і атрибутивність спорту як соціального явища виявляється у прискіпливій увазі журналістів до висловлювань видатних спортсменів, тренерів, керівників спортивних клубів. Так, висловлювання видатного тренера київського «Динамо» В. Лобановського щодо «процесів демократизації», які «супроводжуються ексцесами на ґрунті міжнаціональних відно-

син», коли «в Києві раптом виникло питання, якою мовою говорити – українсько чи російською» [6] спричинило полум'яний і гнівний засудливий відгук талановитого поета Олександра Шарварка щодо «сталінської, а пізніше брежнєвсько-сусловської динамомашини національного кастрування», що «для покоління В. Лобановського стало істиною (фальшивою і злочинною водночас) міжнаціональних стосунків, альфа бетою ідеологічних спекуляцій на дружбі народів» [6]. Критикуючи спортсменів за політичну недоречність, незрілість, недостатню патріотичність, журналісти та громадські активісти вдаються до абсолютизації їхніх лідерство-комунікаційних можливостей, підвищують соціальну вимогливість та підносять їхню громадсько-мобілізаційну роль.

Спорт – сфера соціальної відповідальності, розглядаючи який доречно опертися на контент етики відповідальності Г. Йонаса: «Тож слід заново навчитися благоговінню та тремтінню, щоб змогли захистити себе від примарного шляху нашої могутності (наприклад, від експериментів з людською конституцією). Парадокс нашої ситуації полягає в тому, що ми повинні прийти від тремтіння до втраченого благоговіння, і, почавши від негативного, заново досягти уявленої нами позитивності» [2, с. 340]. Саме такі висловлювання Ю. Габермас називає «псевдогромадською думкою», яку можна адресувати «широкій публіці, однак за ліберальною моделлю вони не задовольняють умов відкритого резонерства», вони «як інституційно уповноважені судження» «завжди привілейовані і там ніколи не доходить до взаємного кореспондування з неорганізованою масою «публіки» [5, с. 302].

Окреслюючи проблеми сучасного спорту, вітчизняні актори медійної сфери зосереджуються на специфіці стосунків у спортивних колективах, на становленні особистості майбутньої спортивної зірки, на перепони та кризи, що чекають останню на її шляху, зокрема останні десятиліття радянської системи та переддень української незалежності ознаменувалися закликами до «Спорту для всіх», актуалізацією проблематики гендерної рівності у спортивній сфері, увагою до ролі та можливості жінок у спорті.

Олімпійський спорт та спорт вищих досягнень є сферою самоактуалізації, про яку А. Маслоу стверджує: «Особистості, що самоактуалізуються, за визначенням, уже досягли достатнього за-

доволення своїх базових потреб, і тепер ними рухає мотивація більш високого порядку, яку ми називатимемо «метамотивація» [3, с. 282].

Особистість у спорті є ціннісно-важливим та соціально значущим фактором соціального розвитку, подібно до впливових особистостей в інших сферах життя та культури суспільства, вона важлива і актуальна для суспільства. Спортсмен, зазвичай, постає не лише взірцем для оточуючих та всього суспільства у спорті, а й формоутворювальним елементом соціального розвитку, засадою соціальної комунікації. «Ми зможемо уявити собі, як він грав, але неможливо заповнити порожнечу, що утворилася зараз. Накрило відчуття – але ж цього більше не буде. По-моєму, це найтяжче», – так сказав про славетного футболіста та спортивного коментатора Володимира Маслаченка інший відомий спортивний телекоментатор Василь Уткін [7, с. 9].

Реалізуючи себе у спортивному процесі, особистість стикається з потребою мати мужність сказати, що «я не такий, як інші», виокремитись від повсякденної гомогенності, соціальної однаковості та пересічності. Людина спорту у своїй самоактуалізації зосереджена на пікових переживаннях, про які А. Маслоу говорить, що «не кожен знає про них», що «деякі відмахуються від цього маленького містичного досвіду» [3, с. 55]. Це першою чергою стосується командної гри, коли індивіди занурюються у «рапсодичну комунікацію», за висловом А. Маслоу, що є новим способом спілкування.

На початку 80-х років минулого століття українське суспільство захоплено зустрічали перемоги вітчизняних спортсменів на міжнародній арені, а преса була переповнена захопливими матеріалами про велич вітчизняного спорту, про «блискуче проведену» Олімпіаду–80, про досягнення та олімпійські можливості наших спортсменів. Спортивні досягнення є надихаючим та суспільно-виховним фактором, що формує позитивні уявлення про майбутнє суспільства та держави, взірцем для наслідування молодого покоління.

Усвідомлюючи роль у формуванні нової особистості громадянина молододі держави вітчизняна преса перших років незалеж-

ності підкреслює і концентрує увагу на значущості спорту та фізичної культури як унікальної надінституції. Міністр у справах молоді і спорту, президент Олімпійського національного комітету В. Борзов в інтерв'ю «Всеукраїнським відомостям» у травні 1994 р. зазначав, що доки не буде стабілізований стан вітчизняної економіки, «культура і спорт у нас повноцінно фінансуватися не будуть» [8]. Водночас, «спорт є унікальним фактором, що формує суспільну думку, він безпосередньо торкається душі людини» [8, с. 12]. Видатний спортсмен вважає, що «за ступенем впливу на душу людини зі спортом можуть бути порівняні лише релігія та культура» [8, с. 12]. Тому так важливо і необхідно «створювати умови для повноцінних тренувань та виїздів за кордон для зустрічей на турнірах з основними суперниками» спортсменам-лідерам в усіх галузях спорту» [8, с. 12]. Фахівці сфери спорту формують громадську думку у боротьбі з байдужим до потреб суспільної системи державним апаратом, вимагаючи дотримання принципам розвитку такого важливого соціального інституту.

Спортивна людина, незважаючи навіть на значні досягнення, може опинитися у надскладних умовах та необхідності вирішувати проблеми звичайного виживання.

Уважно і детально фіксуючи усі перипетії та особливості життя відомих спортсменів, журналістська спільнота підносить спортивну особистість на високий рівень соціального захоплення: «Мені здається, що і сьогодні ми (хіба що окрім найпалкіших болільників) не розуміємо, яке то багатство і честь мати у себе Блохіна», – пише журналіст «Урядового кур'єра» про видатного спортсмена [9, с. 12]. «Завершивши виступи у великому спорті, він з веління тодішньої системи і правил опинився ніби на роздоріжжі», – йдеться у статті. І далі висновок: «Увесь його великий досвід, знання, яскравий і загально визнаний футбольний талант виявилися не потрібними у рідних стінах». О. Блохін їде працювати за кордон, але через деякий час повертається з новими задумами і планами, зокрема щодо створення власного фонду: «У розмові з журналістами Олег кілька разів повторив, що завжди хотів і хоче працювати вдома. Можливо, це вдасться йому у такі новій незвичній справі, як фонд його імені?» [9, с. 12].

Уважність преси до стосунків у спортивних командах, клубах, інших організаціях зумовлена зацікавленістю суспільства, потребою в інформуванні, забезпеченні фактору присутності та причетності до спортивного світу, особливо для молодого покоління. Мас-медії глибоко проникають у приховані сфери інституту спорту, перетворення його на звичайно видовище з використанням заборонених прийомів та засобів в умовах жорстокої конкуренції.

Спеціалісти у сфері спорту раз по раз наголошують на важливості правильного психологічного підходу до спортсменів, зокрема у командних видах спорту. Індивідуальний психологічний підхід безперечно є базовою умовою успіху у спорті, про що у медіасфері свідчать відомі спортсмени, зокрема й славетний футболіст і тренер О. Блохін: «Щастить завжди сильним, а у грі в команді найголовніше – це психологія. Я вважаю, що команду формує внутрішня сила, тому особисто зателефонував кожному своєму гравцю в привітав з Новим роком [10].

Фізична культура і спорт рятують від тих внутрішніх криз, які виникають внаслідок зречення від «внутрішнього психічного світу на користь зовнішнього світу з його «реальністю», що відповідає здоровому глузду у тих, хто повинен успішно діяти перш за все у зовнішньому світі» [3, с. 159]. А. Маслоу говорить про дихотомію у західному суспільстві, що виражається у необхідності обирати «або-або» між романтизмом і тверезістю, поезією і прагматизмом. Спорт допомагає, за висловом Г. Йонаса, «заново навчитись благоговінню та тремтінню, щоб ми змогли захистити себе від примарного шляху нашої могутності (наприклад, від експериментів з людською конституцією)» [2, с. 340].

Неефективна робота акторів спортивного процесу призводить до негативних явищ у діяльності та здобутках вітчизняних спортсменів на міжнародній арені. Преса розкриває хвороби важливої соціальної інституції, звертаючи увагу на больові місця та загрозливі тенденції. Через мас-медіа суспільство комунікує претензію до людей спорту бути яскравими, сміливими, зразковими та завжди успішними. Але демонстрація перемоги – це перша умова соціального успіху: «крім «палаючих очей» потрібна і майстерність». Критика низької майстерності спортивних команд регуляр-

но виявляє неефективність спортивної системи: «покажіть нам у Європі ще один національний чемпіонат, де команда, що програла підряд декілька матчів сезону, займає, тим не менш, третє місце, відстаючи при цьому від срібного призера на тридцять (!) позицій» [11, с. 21].

Самоактуалізована особистість, за А. Маслоу, у своєму житті та діяльності спирається на принципи «справедливості, яка є для нього найвищою цінністю; він не може сказати вам, *чому* цінує справедливість, так само, як художник не скаже, *чому* цінує красу» [3, с. 188]. Принцип олімпізму та «Справедливої гри» у спорті є саме такими засадничими моментами функціонування цього інституту. Інститут великого спорту у постіндустріальні та постсоціалістичні часи неможливий без великих приватних грошей. З одного боку, бачимо, що держава більше не в змозі фінансувати вітчизняний спорт на світовому відповідному рівні, але, з іншого боку, у спорті формуються значні капітали. Відкриваючи нові спортивні клуби, центри, будинки вітчизняний бізнес демонструє і власні можливості, і власну потенцію на майбутній розвиток.

Активна соціальна політика відомих спортсменів стає наявною демонстрацією соціальної важливості спорту як соціальної над-інституції. У часи соціальних потрясінь та революцій, спортсмени не зупиняються перед гострою критикою державної бюрократії за її політики щодо фізичного виховання та спорту.

Спорт і гроші – найбільша і найважливіша проблема функціонування спорту як над-інституції. Бізнес вкладає гроші у спортивні організації, клуби, школи, коли бачить можливість заробити. Якщо ж ці спортивні колективи неуспішні, наприклад, футбольні клуби, то великі гроші не зацікавлені у них вкладатися. Спортсмени «високої якості» претендують на високі заробітні плати, але у державних клубах таке неможливо. Журналісти дорікають державі за те, що вона заважає бізнесу ефективно вкладатися у спортивні заходи, клуби, школи, допомагаючи цим розвиватися усій системі спортивних інституцій. Намагаючись регулювати маркетингові процеси у сфері спорту, державні чиновники обмежують зростання творчого потенціалу молодого покоління, креативність підприємців та спортивних менеджерів, згубно впливаючи на майбутнє цієї сфери.

Реалізація у сфері спорту комерційних проєктів, спортивних центрів, «будинків футболу», є демонстрацією фінансових та особистісних можливостей акторів спортивного процесу. На жаль, розкіш доступна далеко не всім, а є лише демонстрацією марнославства вищого класу. І хоча ніхто не заперечує важливості оновлення спортивної інфраструктури, реалізації інноваційних досягнень у спорті, та все ж таки ці процеси залишаються надмірно елітарними, а не загально суспільними.

Близькою до суто фінансової є проблема стосунків державних органів з впливовими бізнесменами, меценатами спорту, тренерами-підприємцями. Керівники спортивних організацій, визначаючи їхню політику, стратегію і тактику, не завжди беруть до уваги важливість захисту та збереження атмосфери змагальності в колективі.

Преса відображала надії суспільства на покращення ставлення держави до спорту за часів помаранчевої революції. Сподівання на будівництво нових спортивних комплексів, стадіонів, розширення фінансування майбутніх спортивних перемог, порушують актуальні питання негативного стану вітчизняних видів спорту.

Як у спокійно-застійні, так і у революційно-майданні часи суспільство звертає увагу на спортсменів, а влада намагається використати їх у власних цілях. Видатні спортсмени комунікують за допомогою мас-медіа з державною бюрократією стосовно жалюгідного стану вітчизняного спорту, занедбаність спортивного реманенту, недостатності фінансування спорту з боку держави.

Спортивна особистість стикається з амбівалентністю ставлення до себе у професійній сфері: етика спілкування та загальної комунікації демонструє протиставлення холодної відстороненості з елементами відвертого цинічного використання та глибокою повагою і взаєморозумінням між партнерами. Проблема адекватної і справедливої оплати участі спортсменів (футболістів, боксерів, гандболістів та ін.), маніпуляції клубного начальства з фінансами – це часто хворобливе і неприємне питання спортивного процесу у новітні часи. Ідентифікуючи себе як самодостатніх і самостійних особистостей, громадян вільної держави, що мають права, спортивні особистості борються за адекватну оцінку власних, незважаючи

на загрозу втратити членство у клубі. Спортивна особистість відчуває тиск на себе і наступ на власну гідність, формує систему морально-нормативних уявлень про етичний та справедливий спортивний процес. Емпіричний медіа-матеріал засвідчує усвідомлення спортивними особистостями неможливості миритися з неадекватними умовами тренування, приниженням і несправедливістю.

Спортивна особистість відчуває на собі як позитивні, так і негативні риси бізнесу та процесу комерціалізації спорту. Конкуренція клубів та організацій у боротьбі за більш вигідне використання таланту та можливостей спортсменів впливає на їхній моральний та психологічний стан. У життєвий простір спортсмена потрапляють руйнівні елементи моральної деструкції та комунікативної дестабілізації. Особистість спортсмена часом наражається на реальне та приховане приниження через зловживання під час підписання контракту. За таких умов зростає значення колективу, тієї малої соціальної групи, в оточенні якої перебуває життєсвіт спортсмена. На думку Г. Йонаса, людина «не може розвиватися, не ставши частиною спільної для людей дійсності», «полишена сама на себе, вона стає примарою», «у кожному аспекті людських стосунків має бути ще дещо інше, окрім відмежованого від усіх задоволення одне одним» [2, с. 318].

Отже, спорт як надінституція формує особливий комунікативний простір, в якому реалізуються та формуються морально-етичні норми, сугестивні запитам сучасного суспільства. Це підкреслює зв'язок етики соціально-комунікативних процесів у сфері спорту із загальносуспільними нормами, а також значення цього інституту та його еко-етична формотворча роль у суспільному житті, яку не можна переоцінити.

У спорті, як ніде інше, особистісний фактор постає на першому плані, саме у спортивному процесі відбувається особливе сприйняття індивідом моральних установ, творення самовідповідальності окремо взятої спортивної особистості, яка, втілюючись у соціопростір, створює основу для можливості самоактуалізації інших особистостей.

Етика комунікативного дискурсу у сфері спорту твориться шляхом поєднання індивідуальних етичних характеристик окремих спортсменів, зливаючи їх у єдиний потік особистих самоактуаліза-

цій на основі етики відповідальності. А спорт як надінституція створює нові форми та феномени спортивного життєсвіту, що впливають і поширюються на все суспільство, збагачуючи його глобальний Життєсвіт та формуючи горизонт цілей. Аксіологія майбутнього стає гарантією збереження та удосконалення системи, її структурної цілісності. Спортивний життєсвіт взаємодіє з життєсвітом універсальним, створюючи в єднанні органічні форми комунікаційного розвитку, нову цілісність, яка «є не що інше, як відкритість до грандіозних домагань, які налаштовують на смиренність незважаючи на небезпеки епох та всупереч зухвалості людської дії – це не утопічна, але аж ніяк не скромна мета відповідальності за майбутнє людей» [2, с. 341].

ЛІТЕРАТУРА

1. Арендт Г. Становище людини / пер. з англ. М. Зубрицька. Львів : Центр гуманітарних досліджень, 1999. 256 с.
2. Йонас Г. Принцип відповідальності У пошуках етики для технологічної цивілізації / пер. з нім. Київ : Ліра, 2001. 400 с.
3. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / пер. с англ. Москва : Смысл, 1999. 425 с.
4. Макинтайр А. После добродетели / пер. с англ. В. В. Целищева. Москва : Академический проект; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. 384 с.
5. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство / пер. з нім. А. Онишко. Львів : Центр гуманітарних досліджень, 2000. 320 с.
6. Шарварок О. Аргументи з тотального футболу. *Літературна Україна*. 1989, 29 червня.
7. Довгаль С. Володя зробив себе сам. *Україна молода*. 2010. 7 грудня. С. 9.
8. Пільчевський Ю. Валерій Борзов: «За впливом на душу людини із спортом можуть бути порівняні лише релігія та культура». *Всеукраїнські відомості*. 1994, травень. С. 12.
9. Бітнер О. Олег Блохін повертається. *Урядовий кур'єр*. 1994, 2 липня. № 102. С. 12.
10. Корольов І. Сила команди – у психології. *Україна молода*. 2005, 27 червня.

11. Френкель М. Хоча очі горіли, ми знову пролетіли. *Столичні новини*, 2006, 24–30 жовтня. С. 21.

REFERECES

Arendt, G. (1999). *The position of man*. Zubrytska, M. (Trans.). Lviv: Center for Humanitarian Studies. 256 p. [In Ukrainian].

Jonas, G. (2001). *The principle of responsibility In search of ethics for technological civilization*. Kyiv: Lira. 400 p. [In Ukrainian].

Maslow, A. (1999). *New frontiers of human nature*. Moscow: Smysl. 425 p. [In Russian].

McIntyre, A. (2000). *After virtue: Business book*. 384 p. [In Russian].

Habermas, Y. (2000). *Structural transformations in the field of openness: a study of the category of civil society*. Onyshko, A. (Trans.). Lviv: Center for Humanitarian Research. 320 p. [In Ukrainian].

Sharvarok, O. (1989). Arguments on total football. In: *Literary Ukraine*. June 29. [In Ukrainian].

Dovgal, S. (2010). Volodya made himself. In: *Young Ukraine*, Tuesday, December 7. P. 9. [In Ukrainian].

Pilchevsky, Y. (1994). Valery Borzov: "In terms of impact on the human soul with sports can be compared only religion and culture". In: *All-Ukrainian Information*, May. P.12. [In Ukrainian].

Bittner, O. (1994). Oleg Blokhin returns. In: *Government Courier*, July 2, Vol. 102, 12. [In Ukrainian].

Korolyov, I. (2005). The strength of the team is in psychology. In: *Young Ukraine*. Thursday, June 27. [In Ukrainian].

Frenkel, M. (2006). Although the eyes were burning, we flew again. In: *Capital News*, October 24-30, 21 [In Ukrainian].

Yevhen Pinchuk

Doctor of Philosophical Sciences, Head of the Department of Social Sciences and Humanities, National University of Ukraine on Physical Education and

Sport; Kyiv, Ukraine; e-mail: Pinchuk205@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3540-318X>

Oksana Popova

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor of Department of Social Sciences and Humanities, National University of Ukraine on Physical Education and Sport; Kyiv, Ukraine; e-mail: popovaob9@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0457-4883>

Ethics of responsibility and self-actualization in sports as a prerequisite for institutional development

Abstract

The processes of self-actualization of the individual in the field of physical education and sports, the formation of the principles of ethics of responsibility in the sports process, the primary and secondary social values in the field of physical culture and sports. It is noted that in the life of the athlete, during sports competitions there is a development of values and principles of Olympism and fair play and the process of shaping the ethics of new modern norms of communication. Emphasized that in sports, as nowhere else, the personal factor comes to the fore, it is in the sports process is a special perception of moral institutions, the creation of self-responsibility of individual sports personality, which, embodied in the social space, creates a basis for self-actualization of others. It is argued that the ethics of communicative discourse in sports is created by combining the individual ethical characteristics of individual athletes, merging them into a single stream of personal self-actualization based on the ethics of responsibility. And sport as a supra-institution creates new forms and phenomena of sports life that affect and spread to the whole society, enriching its global life and forming a new horizon of goals. Athletic personality experiences both positive and negative features of business and the process of commercialization of sports. The competition of clubs and organizations in the struggle for more profitable use of talent and opportunities of athletes affects their moral and psychological condition. The destructive elements of moral destruction and communicative destabilization enter the athlete's living space. The athlete's personality is sometimes exposed to real and hidden humiliation due to abuse during the signing of the contract. Under such conditions, the importance of the team grows, the small social group around which the life of the athlete takes place. The axiology of the future becomes a guarantee of preservation and improvement of the system, its structural integrity. Sports life interacts with the universal life, creating in unity organic forms of communication development, a new integrity, which leads

to open forms of social communication, contributing to the creation of new opportunities for self-development of the social system.

Keywords: *sports man, the life world of the athlete, ethics of responsibility, self-actualization of personality, sport as a super-institution, sports communication, creation of self-responsibility, ethics of sports space.*

УДК 165.62+801.73+111.852

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.06

Е. М. Гнатюк,
асистент кафедри філософії
Національного університету
водного господарства та природокористування,
м. Рівне, Україна
e-mail: e.m.gnatyuk@nuwm.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4128-2724>

СИМВОЛ, ГРА І СВЯТО ЯК МОДАЛЬНОСТІ ЕСТЕТИЧНОГО В КОНТЕКСТІ ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО ДОСВІДУ

У статті обґрунтовується теза про те, що герменевтичний досвід Г.-Г. Гадамера є тотожним досвіду мистецтва, яке постає автономним джерелом «досвіду істини». Автор відзначає, що пошук критеріїв художньої достовірності вимагає звернення до традиції формування фундаментальних естетичних категорій, серед яких, насамперед, символ, гра і свято. Символи як специфічні культурні коди, напрацьовані мистецтвом, апелюють до переломних моментів людської буттєвості, трансформуючи її духовну сутність. Доводиться, що перенесення уваги на «гру» демонструє реалізацію принципу засадничого взаємозв'язку між філософією та сферою практики, завдяки чому твір мистецтва постає як актуальна присутність, сутність якої полягає у «постійному прироцуванні буття». Атмосферу співучасті з мистецтвом у Г.-Г. Гадамера передає свято. Таким чином, експлікація герменевтичного досвіду з допомогою понять символ, гра та свято в естетичній концепції Г.-Г. Гадамера дає можливість актуалізувати смислові шари, які містять у собі основні складові горизонту, що окреслює життєвий світ людини та розкриває досвід буття у світі.

Ключові слова: символ, гра, свято, герменевтика, естетика, розуміння, герменевтичний досвід.

На тлі розімкнутості художньо-історичного простору, множинності і взаємопроникнення різних художніх стилів, розширення контекстів людської буттєвості та її духовних обривів нині відбувається очевидне розширення герменевтичного досвіду, який у концепції Г.-Г. Гадамера постає як шлях від нерозуміння до розуміння, позначений тривалістю і процесуальністю. Виявлення повноти і достовірності означеного шляху орієнтує на виявлення щораз вищих смислових рівнів розуміння, в якому, згідно з Г.-Г. Гадамером, наявні два аспекти: «причетності до смислу», та наближення до цієї точки, яке підкреслює, що «справжній смисл тексту чи художнього твору ніколи повною мірою не вичерпується» [5, с. 353]. Відповідно, шлях герменевтичного досвіду доцільно інтерпретувати не як певну висхідну лінію, а як окремі точки розуміння, де кожна наступна буде випереджувати попередню за рівнем пережитого досвіду причетності до смислу, позаяк кожна попередня точка з погляду наступної свідчитиме більше про нерозуміння, як розуміння.

Важливо усвідомити, що герменевтичний досвід Г.-Г. Гадамера, по-перше, базується одночасно як на розумінні, так і нерозумінні, по-друге, як незавершений, не передбачає фінальної точки розуміння. Як і М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер відкидає логічно-інструментальне трактування розуміння, вписуючи його в онтологічний план, крізь призму якого розуміння стає способом людського буття. Герменевтичний проект Г.-Г. Гадамера суттєво трансформує і шлейєрмахерівське вчення про «мистецтво розуміння», і дільтейвський метод гуманітарного пізнання, в яких позиціонувала себе герменевтична традиція. Синтезуючи екзистенційно-феноменологічну філософію з вимогами герменевтики, Г.-Г. Гадамер суттєво модифікує її цілі та завдання. Спираючись на вчення М. Гайдеггера про наявність дорефлексивних структур світу та їх «наперед-визначення», Гадамер розгортає версію «наперед-розуміння», що спільно з історичною діалектикою тексту творить герменевтичне коло і більшою мірою, ніж розсудкові варіанти, визначає нашу причетність до світу і традиції. Зауважимо, що для Гадамера традиція є «збереженням того, що є, збереженням, яке здійснюється за будь-яких історичних змін» [5, с. 334]. До традиції однаковою мірою причетні і передання, і реципієнт, а тому

традиція є стержнем історії. Що ж до минулого, яке у часовому вимірі дистанційоване від нас, Гадамер вважає, що «за всіх обставин основним моментом нашого ставлення до минулого... є зовсім не дистанція від історичного передання і не свобода від нього, позаяк ми завжди перебуваємо всередині нього» [5, с. 335]. Отже, гадамерівський варіант герменевтичного досвіду, що містить наперед-розуміння, задається зсередини, поза зовнішніми впливами, таким чином, що внутрішній план буття ніколи не втрачає своєї актуальності, а «саме розуміння належить мислити швидше не як дію суб'єктивності, а як включення у звершення передання, де відбувається безперервне опосередкування минулого і теперішнього» [5, с. 345]. Показово, що дослідник апіорі відкидає розмаїття інтерпретацій і зосереджується на пошуку смислів, закладених у тексті.

Герменевтичний досвід Г.-Г. Гадамера тотожний досвіду мистецтва, що постає автономним джерелом «досвіду істини» й репрезентує естетичне як один із трьох вимірів людського буття і трьох видів досвіду – естетичного, історичного та мовного, яким присвячено три розділи праці мислителя.

Естетичне у цьому контексті є буттєвою домінантою сучасності й зумовлює процеси естетизації, які значно розширюють межі досвіду і пронизують усі сфери буття.

Художня реальність, перенасичена буденністю, постала перед проблемою власної «герменевтичної ідентичності», пошуку критеріїв художньої достовірності, що вимагає звернення до джерел людського досвіду, а у гадамерівському сенсі – традиції формування фундаментальних естетичних категорій, серед яких на першому плані – символ, гра і свято.

Підкреслимо, що художній текст для мислителя є «уламком буття», що прагне «поєднатися з відповідним йому уламком у гармонійну цілісність» [4, с. 299], і саме цей уламок є фрагментом життя, без якого неможливо побачити відблиск істини. Зв'язок між уламками буття у Гадамера забезпечує символ, який не лише відсилає до значення, а й репрезентує та актуалізує його у мистецькому творі, що дає можливість донести до людини «послання блага і гармонії» [4, с. 299]. Саме за посередництвом символу автор реалі-

зує ідею, недосяжну для безпосереднього споглядання, а символ акумулює у межах предметного образу повноту людського буття, стверджуючи його здійсненність та неповторність.

Трансформація гадамерівської концепції символу простежується у праці Ю. Лотмана «Символ у культурі», де в семіотичній інтерпретації символ постає як «послання інших культурних епох..., нагадування про древні (вічні) основи культури» [9, с. 211], мовний знак її глибинних смислів. У праці Е. Кассіра «Філософія символічних форм» символічна реальність осмислюється як платформа творчої самореалізації, а символ – як втілення людського духу. Реальність культурних смислів засвідчує художній твір як «символічна ланка» [8], що поєднує земне і неземне, предметне та ідеальне і творить живу реальність, яка поза символами існувати не може.

Одним із проявів символу є міф, однак, за твердженням Г.-Г. Гадамера, «ми все одно залишаємося позаду непроникної дійсності міфів і їх манливої таїни» [4, с. 242], що простирається поверх нас, продовжуючи своє існування.

Визначаючи конститууючі модуси мистецтва, німецький філософ разом зі «святим» та «символом» актуалізує поняття «гри». Спираючись на філософську концепцію М. Гайдеггера та його поняття «життєвого світу», засновник філософської герменевтики намагається зорієнтувати напрямок теоретизувань у сферу безпосереднього життєвого досвіду, увиразнити взаємозв'язок між філософією і сферою практики, відповісти на питання: «які антропологічні основи нашого сприйняття мистецтва?» [4, с. 287].

Шлях до розкриття смислового потенціалу цього поняття Гадамер вбачає в кількарівневому змістовому полі, що формується навколо нього. Виходячи з цього, слід прояснити основні константи, що визначають суть цього поняття. Відзначимо, що його упровадження дає можливість легітимізувати аспект відкритості філософської системи, концептуалізувати установку наддогматичного схоплення суті та смислу тексту за посередництвом здійснення герменевтичної практики. Метод філософського дослідження, пропонується Г.-Г. Гадамером, передбачає вихід з меж теоретичного дискурсу, що існує в якості самозамкненої структури. Стиль і спосіб викладу, варіанти аргументації, а, особливо, характер постанов-

вки питань, як і їх зміст, відображають глибинний взаємозв'язок і співзумовленість сфер теорії та практики. З огляду на це, вкажемо на спорідненість філософського осмислення із мистецтвом, що розширює досвідний компонент герменевтики та актуалізує його естетичну складову.

Застосування поняття «гра» до сфери естетичного буття і, зокрема, твору мистецтва, постулює рівноцінність різних модусів людського буття в просторі герменевтичної практики. Твір мистецтва в інтерпретації Г.-Г. Гадамера «відкриває, розгортає свій власний світ» [4, с. 109]. Водночас, він зберігає «самозамкненість», з якої «все виходить й куди все повертається» [4, с. 110]. У такому контексті йдеться про перенесення і сприйняття гайдеггерівських понять «світ» і «земля», з допомогою яких реалізується деструкція суб'єкт-об'єктних відношень і категоріально-понятійного апарату з метою «уникнути упереджень традиційної естетики і сучасного суб'єктивістського мислення» [4, с. 110]. У заданій перспективі поняття «гри» постає виразником, що здатний охоплювати та об'єднувати ці константи як на рівні теоретичного дискурсу, так і в більш широкому просторі мовно-сміслових конотацій, вплетених у всеосяжну нерозривну структуру життєвого досвіду і світобуття.

Оскільки «смісл впровадження поняття гри полягає у тому, щоб показати, що тут кожен завжди співучасник» [4, с. 294], стає зрозумілим аспект тлумачення художнього твору в якості «гри» і шляхом «гри».

Процесуальність і подієвість притаманні грі, «спосіб буття якої – це саморепрезентація» [5, с. 154], спонукає до співучасті та комунікативної активності. Свобода руху, що постулюється «грою», – заради самої свободи та руху, що не вбачає кінцевої точки призначення, змушує пригадати метафоричну знахідку М. Гайдеггера «Holzwege». Самоцінність у бутті «гри» корелює з розумінням твору мистецтва – їх смислова канва розкривається в досвіді безпосередньої взаємодії.

У зв'язку з цим доцільно вказати на той аспект, що впливає з названих властивостей поняття «гри». Розгортаючись та функціонуючи в якості одного з консолідуючих факторів маркування головних тематичних ліній та елементу з'єднання операційних про-

цедур, «гра» втілює значущі позиції філософської герменевтики. Варто взяти до уваги те, що завдяки запропонованому Г.-Г. Гадамером трактуванню цього поняття і його включенню у структуру теоретично функціонуючих та методично активних понять, реалізуються основні завдання герменевтики, зокрема у сфері мистецтва. Подібна стратегія обґрунтовує потребу включення до життєвого досвіду досягнень духу, відображених у текстах різних історичних епох.

Взаємопереходи між текстом та його тлумаченням, твором і контекстом, діалектична співпричетність у ланцюгу автор-текст-читач демонструють яскравий приклад того, як смисловий потенціал поняття «гри» розкривається в усіх відношеннях. Проблема буття твору мистецтва, актуалізуючи в теоретичному дискурсі поняття «гра», відбувається шляхом співвіднесення з феноменом «виконання», «презентації» художнього твору.

М. Вішке, сучасний дослідник творчості Г.-Г. Гадамера, відзначає: «Безкінечність естетичного досвіду базується на незавершеності твору мистецтва, що породжує цей досвід» [3, с. 57]. Ця теза, заснована на принципах гадамерівського герменевтичного дискурсу, дає можливість зробити кілька важливих висновків. Передусім важливо підкреслити, що поняття «гри» поєднує у собі «безкінечність» і «незавершеність», які корелюють з потенційною актуальністю твору мистецтва та здатністю до «розігрування» себе самого як в аспекті буття-для-себе, так і буття-для-інших. Таким чином, гра постає багатоаспектним поняттям, що містить у собі різнорівневі шари герменевтичної теорії.

Актуальність мистецтва, інтерпретованого за посередництвом «гри», вбачається у тому, що характеристики художнього твору як історично детермінованого відходять у контекст інтерпретації і постають тлом його репрезентацій. Надчасова універсальність такого досвіду формує простір для реалізації герменевтичних процедур. Перспектива діалогу з художніми текстами різних епох, аналогічна буттю філософії як розмови мислителів крізь століття, зумовлює виникнення герменевтичних ситуацій. Постанови в горизонті актуальної присутності різних часових зрізів та їх ахронне сприйняття не руйнує, а лише увиразнює значущість традиції.

Закріплення «гри» серед визначальних понять філософської герменевтики демонструє роль естетичної складової у цьому проєкті. Отже, використання методологічного потенціалу поняття «гра» у межах герменевтичної теорії, зокрема щодо сфери мистецтва, можна вважати продуктивним рішенням Г.-Г. Гадамера. Методологічна цінність «гри» розкривається в ситуації «злиття горизонтів», що відбувається як взаємодія частини і цілого, входження в герменевтичне коло, яке «переплавляє» горизонти, зокрема й часові. Твір мистецтва постає актуальною присутністю, сутність якої в «постійному прирощуванні буття» [5, с. 188].

Таким чином не підлягає сумніву, що поняттям «символ», «гра» та «свято» належить конституююча роль в естетичній концепції Г.-Г. Гадамера. Текстоцентричне розуміння культури зумовлює їх трактування у межах герменевтичної парадигми. Оскільки естетичний аспект є досить важливим для філософської герменевтики, слід підкреслити його онтологічну та методологічну вагу для інтерпретаційної практики, головні риси якої репрезентують поняття «символ», «гра» та «свято». Експлікація герменевтичного досвіду з допомогою цих понять дає можливість актуалізувати смислові пласти, які містять у собі основні складові горизонту, що окреслює життєвий світ людини та розкриває досвід буття у світі.

Досвід у трактуванні герменевтики є однією з головних і першочергових форм, що породжуються внаслідок взаємодії між буттям людини та світу, тексту та контексту. Зближення на основі герменевтичних настанов «себе» з Іншим, аплікація через розуміння в індивідуальний «досвід-Я» досвіду Іншого є співвимірними з входженням тексту в новий для нього контекст. Формування людини в межах особистого та колективного життєвого світу дає можливість говорити про конструювання у самосвідомості суб'єкта герменевтичного досвіду метанаративу, сплетеного з різновекторного та багатопланового поєднання текстів різних епох і типів, що, своєю чергою, припускає можливість освоєння нових ареалів культурного поля. Тут доцільно шукати паралелі з концептом «топографії Чужого» сучасного німецького продовжувача феноменологічної традиції Б. Вальденфельса. Входження у життєвий світ об'єктів, що набувають рис о-мовленого розуміння через посеред-

ництво герменевтичного досвіду задає перспективу, з якої в найбільш широкому значенні розгортається принцип культуротворення, засновуючись на якому й існує та примножується весь смисловий масив, який прийнято означувати як традицію.

Намагаючись досягнути онтологічної експлікації мистецтва, Г.-Г. Гадамер не заперечує його матеріалізованих форм, однак відмовляється визнати їх істинним буттям. Саме досвід істини дає можливість артикулювати у герменевтичній площині Г.-Г. Гадамера поняття свята, що є найвищою формою гри, яка допомагає витіснити реальність на інший рівень, де «будь-яка цільова співвіднесеність... не те, що зникає, але своєрідним чином немов витає у повітрі» [5, с. 147]. Г.-Г. Гадамер підкреслює піднесеність свята, його здатність розірвати плетиво повсякденності і вирвати з нього тих, хто прагне стати учасником святкового дійства. Власне гра й слугує онтологічною основою свята. Підкреслюючи його позараціональний характер, мислитель вважає свято одним з тих феноменів, що репрезентують актуальний стан культури і мають власний час. У феномені свята реалізована темпоральність буття, а «темпоральна структура свята вищою мірою загадкова» [5, с. 169]. На думку Г.-Г. Гадамера, свято доцільно розглядати крізь призму культурної пам'яті, що дасть можливість зберегти буття культури як цілісний континуум. Важливо, що на відміну від звичайної гри кожне свято центроване ідеєю, і гра може трансформуватися у свято лише тоді, коли починає асоціюватися з певною ідеєю (так, на свято перетворилися Олімпійські ігри).

Прикметною ознакою свята Г.-Г. Гадамер вважає повернення: «Чіткий ритм повторюваності, виокремлення з часового плину, подібне до космічної пульсуючої совісті, приносить звістку про першість часу, про те, що не все у ньому злите в нерозпізнаваному плинні і що під час свята відбувається повернення величної миті» [5, с. 159].

Згідно з Г.-Г. Гадамером, свято виконує функцію збирання усіх залучених до нього у певне ціле, співдружність, як це демонструє культ Діоніса.

Дошукуючись відповіді на питання про антропологічні підстави сприймання мистецтва, Г.-Г. Гадамер акцентує увагу на тому, що свято прокладає місток між буденною і сакральною сферами

буття і є особливим періодом їх безпосереднього інтенсивного контакту, чого не спостерігаємо у повсякденній реальності. І власне у тому святковому коловороті, вічному поверненні до «величної миті» людина знаходить виправдання тому, що вона мимоволі підпорядкувала себе тим правилам, які продиктувало свято як вимогу істини буття.

Таким чином, герменевтичний проект Г.-Г. Гадамера реалізується через естетизацію філософської думки. Модальностями естетичного у герменевтичному досвіді мислителя постають символ, гра і свято. Естетична домінанта творчості мислителя виявляє причетність до «антропологічного повороту», у контексті якого Г.-Г. Гадамер у праці «Актуальність прекрасного» дошукується антропологічних основ нашого сприйняття мистецтва. У зв'язку з цим він експлікує роль символічного у культурній самосвідомості західної людини, розгортає ігрову концепцію мистецтва, що, трансформуючись у святкове дійство, постає своєрідним переживанням часу, яке знімає будь-які суперечності як неістотні упливи вічного і прекрасного.

ЛІТЕРАТУРА

1. Богачов А. Досвід і сенс. Київ : Дух і літера, 2011. 336 с.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. Москва : Добросвет, 2000. 258 с.
3. Вишке М. Конечность понимания. Произведение искусства в интерпретации Х.-Г. Гадамера. Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск : ЕГУ, 2001. С. 55–67.
4. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. Москва : Искусство, 1991. 367 с.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / пер. с нем. Москва : Прогресс, 1988. 704 с.
6. Инишев И. Н. Феноменологическая герменевтика между теорией языка и теорией действия. *Борисов Е. В., Инишев И. Н., Фурс В. Н. Практический поворот в постметафизической философии*. Т. 1. Вильнюс : ЕГУ, 2008. С. 10–82.
7. Инишев И. Н. Феноменология как теория образа. *Логос*. 2010. Т. 78. № 5. С. 196–204.

8. Кассирер Э. Философия символических форм: В 3-х тт. Москва – Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002.
9. Лотман Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург : Академический проект, 2002. 544 с.
10. Филимонова И. В. Герменевтика Х.-Г. Гадамера как методология социокультурного действия : дисс. ... канд. философ. наук : 09.00.13 / Ростов-на-Дону, 2003. 158 с.
11. Хайдеггер М. Время и бытие. Москва : Политиздат. 1993. 483 с.

REFERENCES

- Bogachov, A. (2011). *Experience and meaning*. Kiev: Dukh i litera. 336 p. [In Ukrainian].
- Baudrillard, J. (2000). *Transparency of evil*. Moscow: Dobrosvet. 258 p. [In Russian].
- Vishke, M. (2001). The finitude of understanding. In: *A work of art in the interpretation of H.-G. Gadamer. Research in phenomenology and philosophical hermeneutics*. Minsk: YEGU, 55-67. [In Russian].
- Gadamer, H.-G. (1991). *Relevance of the beautiful*. Moscow: Iskusstvo. 367 p. [In Russian].
- Gadamer, H.-G. (1988). *Truth and Method: Foundations of Philosophical Hermeneutics*. Moscow: Progress. 704 p. [In Russian].
- Inishev, I. N. (2008). Phenomenological hermeneutics between the theory of language and the theory of action. In: *Borisov, E. V., Inishev, I. N. & Furs, V. N. Practical turn in post-metaphysical philosophy*. T. 1. Vilnius: YE-GU, 10-82. [In Russian].
- Inishev, I. N. (2010). *Phenomenology as a theory of the image*. In: *Logos (Logos)*. V. 78, № 5, 196-204. [In Russian].
- Cassirer, E. (2002). *Philosophy of symbolic forms*: In 3 vols. Moscow – St. Petersburg: Universitetskaya kniga. [In Russian].
- Lotman, Yu. M. (2002). *Articles on the semiotics of culture and art*. St. Petersburg: Academic project. 544 p. [In Russian].
- Filimonova, I. V. (2003). *Hermeneutics H.-G. Gadamer as a methodology of sociocultural action*: diss. ... cand. philosopher sciences: 09.00.13. Rostov-na-Donu. 158 p.

Heidegger, M. (1993). *Time and Being*. Moscow: Politizdat. 483 p. [In Russian].

Eduard Gnatyuk

Assistant of Philosophy Department, National University of Water and Environmental Engineering; Rivne, Ukraine; e-mail: e.m.gnatyuk@nuwm.edu.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4128-2724>

Symbol, game and holiday as modalities of esthetic in the context of hermeneutic experience

Abstract

The paper researches the evident extension of hermeneutic experience interpreted by H.-G. Gadamer as the way from incomprehension to comprehension and characterized with the duration and procedurality. H.-G. Gadamer denies logic and instrumental interpretation of comprehension presenting it with the ontological plan in the retrospect of which comprehension is characterized as a way of human's being. Basing on M.Heidegger's research concerning with the existence of pre-reflexive structures of the world and their "defining in advance" a thinker presents the version of the "comprehension in advance". This one creates hermeneutic circle together with historical dialectic and defines our involvement in the world and traditions to a greater extent than discursive options. H.-G. Gadamer's hermeneutic experience is equal to the art's experience that is presented as an independent resource of "truth's experience". The research of artistic authenticity criteria requires the appeal to the tradition of fundamental esthetic categories' development where symbol, game and holiday take the first position. For a thinker literary text is interpreted as "being's fragment" that is life's fragment. The author states that it may not possible to see the truth's gleam without this fragment. H.-G. Gadamer provides the coherence between being's fragments using a symbol that collects completeness of human's being within an object image. The paper establishes that Promethean myth, which is characterized as a myth of "European fortune" by H.-G. Gadamer, concerns with all history and culture enriching it with own reminiscences and transforming promethean symbol according to spiritual demands of each epoch. The study reveals that each epoch presents promethean symbol as a heroic ideal of moral freedom and humanity's safer, or as a criminal who shortened the distance of human's improvement. Trans-

ferring the attention to the “game” demonstrates the implementation of the principle of key relationship of philosophy and practical sphere, different life experience. The application of game’s notion according to the sphere of esthetic being interprets the equivalence of different modes of human’s existence in the space of hermeneutic practice. The study characterizes art work as an up-to-date existence, the core of which deals with the “permanent being’s accretion”. Therefore, it is evident that symbol, game and holiday make a big constitutive difference in H.-G. Gadamer’s esthetic conception.

Keywords: *symbol, game, holiday, hermeneutic, esthetic, understanding, hermeneutic experience.*

УДК 130.123.3(091)(045)

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.07

Т. П. Руденко,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

Національного технічного університету України

«КПІ ім. Ігоря Сікорського»,

м. Київ, Україна

e-mail: tamararud@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2430-2225>

О. О. Потіщук,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

Національного технічного університету України

«КПІ ім. Ігоря Сікорського»,

м. Київ, Україна

e-mail: potya@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9767-237X>

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ТВОРЧОСТІ В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Статтю присвячено аналізу антропологічних вимірів творчості в контексті європейської та української філософії. Творчий потенціал особистості є неповторним елементом перетворення навколишнього середовища людиною. Однак протягом історії становлення та розвитку творчості в контексті філософської традиції відбувалися значні зміни. Аристотель розглядає людину з точки зору природної істоти, що наділена розумом, духом, а творчість постає суспільним явищем. У теологічній концепції людина розглядається як надприродне утворення, що має свій сенс, призначення і свою історію виникнення. Творчість властива Богу, а не людині. Таким чином, у теологічній концепції людина втрачає свій

творчий потенціал. Це стає передумовою розуміння людини як творця власного життя та долі. Відбувається антропологічний поворот до розуміння творчості. На пізніх етапах розвитку людства творчість ототожнюється з мисленням. Творчість людини залежить від творення, що постає діяльністю Абсолютної ідеї, яка у нього є «вічною творчістю, вічною життєвістю». Творча сила людського серця розкривається у філософській концепції Г. Сковороди. В екзистенціальній філософії свобода постає як специфічна складова людського буття, що є ірраціональною ідеєю, яка надихає на творчість. А творчість розкриває величезні можливості людського духу.

Ключові слова: антропологія, творчість, діалектичний характер, еволюційна теорія, предметно-практична діяльність, цивілізаційно-культурний дискурс, духовна реалізація, людина.

Сутнісними рисами антропологічного спрямування філософії є визначення основ, специфіки, сенсу людського буття. Творчість як одна зі складових існування людського ества розкриває духовні якості людини.

Іншими словами, в європейській філософській традиції людина постає унікальною істотою, що володіє творчим потенціалом. З одного боку, творчий процес стосується особистості суб'єкта творчої діяльності, його вміння, творчого потенціалу, досвіду, уяви, можливостей досягти дійсності, сприймати та аналізувати динаміку життя. З іншого – творчість пов'язана зі створеними цінностями, які, наприклад, або сприяють суспільному прогресу, у випадку наукової, технічної та соціальної творчості, або здатні викликати естетичне переживання як твори мистецтва.

Отже, і для філософа і для митця актуальним постає питання існування людини у світі, що можна вважати притаманним суто людині, у чому полягає особливість її способу життєдіяльності. Щоб вирішити цю антропологічну проблему, тобто зрозуміти сутність, природу людини та творчості потрібно визначити діалектичний характер взаємозв'язку і взаємодії природної, соціальної та духовної складових у людському бутті.

Не можна не відзначити, що визначення сутності людини, сенсу її життя, можливостей самореалізації, розкриття її творчого

потенціалу є неможливим без розуміння нею свого походження. Наука визначала різні шляхи у поясненні походження людини. Згідно з еволюційною теорією, яка була запропонована Ч. Дарвіном, під дією факторів природного відбору, внаслідок пристосування до природного середовища людина виникла як наслідок еволюційного вдосконалення живих істот. Людина як біологічна (представник *Homo sapiens*) та соціальна істота вирізняється серед інших форм життя завдяки здатності виготовляти засоби праці, спілкування, вмінням розмовляти, свідомістю і мисленням. Ще Аристотель визначив людину як природну істоту, наділену духом, розумом.

В античній філософії творчість відокремлюється від божественної і є предметно-практичною діяльністю, розглядається як суспільне явище. У праці «Метафізика» Аристотель висловив думку, що «емпейрія», або досвід, – це мислення, яке пов'язане з діяльністю, діяльність – «праксіс», розсудливість – «фронезис», а майстерність, мистецтво – «техне», спрямоване на творчість [2, с. 63–94]. «Техне» – це, по-перше, ремесло, по-друге, мистецтво, і, по-третє, наука. Це мистецтво не лише людське, а й божественне, космологічне. Космос греки розглядали також як найвеличніше «техне». Платон розглядає творчість як перехід небуття в буття, вона постає механізмом розвитку. У праці «Тімей» Платона майстер-деміург створює космос на зразок людської істоти, тілесним, а тому видимим і чуттєвим. Наукове «техне» – це завжди практика.

У Середньовіччі людина розглядається як надприродне творіння, що має свій сенс, призначення і свою історію виникнення. Християнське уявлення про людину виражено в образі і подобі Бога. Також відбувається нове розуміння творчості. Творчість у християнському світогляді розглядається як креативний потенціал Бога. Досліджуються нові властивості людського існування, які були невідомі Античності, такі як воля і дух. Августин Аврелій, Плотін, Філон Олександрійський наголошували на творенні власного духовного світу людини через її спілкування з Богом. Так, у «Сповіді» Августин, узагальнивши свої спостереження у процесі спілкування з божественною силою, здійснив притаманне творчості піднесення власного духу. Духовне начало в людині може привести її до самопожертви заради вищих цінностей, тому у християнстві є пошире-

ним культ святих. Це духовне начало людина повинна підтримувати у собі служінням Богу та людям і відтворювати духовність протягом усього свого життя. Августин тлумачив творіння Бога як «вічну волю творця» [1, с. 57], а Фома Аквінський *ipsum esse* визначав як творчу дієвість буття [16, с. 67].

Августин вважав, що для людини відкритий шлях пізнання. Своє завдання він вбачав у пошуку шляхів пізнання, вільного від помилок, для чого намагався встановити надійну початкову точку пізнання. Подолання античного скептицизму, за Августином, полягає у відхиленні припущення про чуттєве пізнання як шлях, що веде до істини. Августин стверджує, що душа людини, її свідомість є стійкими у світі. Коли людина зосередить увагу на пізнанні своєї душі, тоді вона знайде там зміст, який не залежить від навколишнього світу [18, с. 399]. Таким чином, Августин започаткував теорію самопізнання, засновану на апіорності, на переддосвідних істинах, творцем яких є бог. А істини можна пізнати лише за допомогою віри.

Західноєвропейська філософія, спираючись на християнську традицію, розглядала релігійно-моральні проблеми людського існування. Головною постає ідея суперечності людської природи, яка поєднує у собі земне і небесне, гріховне начало і божественну сутність. Саме у середньовічній філософії вперше з'являються ідеї неповторної, унікальної сутності людини як духовної істоти. У філософії того часу творчість представлена як багатовимірне явище, в якому відбувається творення добра і зла, де людина спрямовує творчість як на зовнішній світ, так і на себе саму.

Людська індивідуальність, особистість як творець власного життя і долі постає у центрі світогляду діячів Відродження. До ідеї християнської богоподібності людини привноситься її нова якість: «славетніший майстер і скульптор» самої себе. «Бог, творець Всесвіту, дорівнює всякому буттю, і Всесвіт створений за його подобою» [22, с. 667]. Людина розглядається як єдність безсмертної душі та смертного тіла. Матеріальне та духовне, земне та божественне поєднується в людині. Здійснення високого призначення людини полягає у наслідуванні власної природи. У розумінні творчості в епоху Відродження відбувається поворот від Бога до людини, формуються філософські ідеї, в яких

розглядаються творчі здібності людини. Людина повинна реалізовувати закладені Богом можливості для свого самовдосконалення, застосовувати зусилля, ставати художником, творцем власної долі. Як виключна характеристика Бога, творчість переноситься на людину. Людина як найвеличніше творіння Бога зможе пізнати творця та створений ним прекрасний світ. Чуттєва та розумова природа людини є проекцією Всесвіту. Нова концепція Відродження представила людину як мікрокосм, «людська природа, піднесена над всіма творіннями Бога і небагато поступається ангелам, звертає в собі і розумну і чуттєву природу, поєднує всередині себе все у світі і за то слушно називається філософами мікрокосмом, малим світом» [22, с. 666]. Людина постає як «людський бог», який має належні йому властивості, а саме – мудрість, творчу активність.

Відзначимо, що гуманістичний період філософії Відродження протиставить середньовічному теоцентризму інтерес до земного призначення людини. Пізнання в добу Відродження є «актом індивідуальної творчості» [6, с. 71], слід пригадати твори Піко делла Мірандоли, Миколи Кузанського, Джордано Бруно. Так, на думку Миколи Кузанського, вдосконалення людини полягає у розвитку її здібностей, у наближенні несвідомого до рівня свідомості. Пантеїстична позиція його філософії визначала Всесвіт як нескінченний, де існують зв'язки між усім існуючим та всеохоплююче багатство індивідуальності.

Основне завдання, яке намагалася вирішити філософія Відродження, полягало у розкритті гармонійної єдності природного і божественного в людині. Марсіліо Фічіно розвинув вчення про всеохоплюючу присутність Бога. У нього Бог постає відкритим для пізнання. У ренесансному неоплатонізмі нове в розумінні людини полягало не в самій ідеї активності особистості, а саме в тій цінності, яка їй надавалась. Її внутрішня активність, неспокій, мінливість як результат людської свободи – це вірець величчя людської природи, і якщо людина не переборе цей неспокій, мінливість своїх дій, вона не знайде шлях до Бога. Людина може наблизитись до Бога у своїх творчих можливостях, вона має свободу, але залишається частинкою нескінченної природи.

За Макіавеллі, свобода розуміється як бажання людей творити свою історію у межах гарантованого громадянського суспільства. Макіавеллі знаходить за мінливістю подій людської історії постійність і незмінність людської природи. Божественний провіденціалізм заміщується у його політичному вченні принципом людської активності. Фортуна-необхідність у Макіавелі виступає не як надприродна, божествена воля християн і не як сліпий, невідворотний рок античності, – вона є незміною людською природою, випадковою і непідвладною контролю і розрахунку. На його думку, не можна додавати до історії моральні ознаки, оскільки людські вчинки є природними подібно до неба, сонця і руху зірок.

У філософській традиції XVII–XVIII ст. зміст творчості полягав у здатності мислити. Так, Р. Декарт, К. А. Гельвецій, П. А. Гольбах, Ж.-Ж. Руссо розглядали творчість як можливість раціонально мислити, практично освоювати світ, здійснювати виховний вплив на людину.

Нову сторінку в осягненні сутності людини та творчості відкрила німецька класична філософія. І. Кант розглядає два світи: природної необхідності (чистий розум) та свободи, де панує практичний розум; Творчість у нього є продуктивна здатність уяви. У Ф. Шеллінга потреба у творчій діяльності є потягом людини до осягнення зовнішнього та внутрішнього світу, а Ф. Шлегель відзначав: «Буття є творчість, є гра життя» [5, с. 45].

Творчість як складову людського існування визначив Г.В.Ф. Гегель. Він обґрунтував історично-культурні основи творчої рефлексії. Будь-який наступний рівень утворення нового знання він розглядав як новий етап. Г. Гегель аналізує рівні утворення духовної культури, визначає індивідуальну та суспільну свідомість, форми абстрактної свідомості. На думку філософа, у сфері абстрактного, позасвідомого, як він позначив – «Абсолютного духу», знаходиться творча здатність. Творчість людини залежить від творення, яке постає діяльністю Абсолютної ідеї, яка у нього є «вічною творчістю, вічною життєвістю».

У культурно-творчій діяльності людини Г. Гегель наголошує на перевазі ідеального над матеріальним. Культура є способом існування людини, а точніше – індивіда у світі. Цей спосіб дає осо-

бистості можливість індивідуально жити й творити у світі, вибірково ставитися до природного та соціального буття.

Абсолютна ідея, за Г. Гегелем, завдяки творчій діяльності створює світ культури, формує мораль, право, види мистецтва, філософські традиції тощо. А культура як підсистема людського існування і виникає, і розвивається як продукт людської взаємодії. Вона є способом подолання особистісного у тому розумінні, що вона продовжує існувати і після смерті індивіда, у вигляді існування культурних цінностей, крім того, культура завжди більша за обсягом, різноманітністю проявів, ніж культурний зміст життя окремих індивідів, які її створюють.

До аналізу творчості по-новому підійшов Л. Фейербах. Творчість у нього розглядається з точки зору поєднання духовних явищ, таких як відчуття, мислення, розуму, душі та волі, самореалізації, потягу та інші складових життя. Філософ обстоював ідею про взаємозв'язок чуттєво-предметного буття індивіда та спілкування. Відзначимо, що саме через взаємозв'язок матеріального та чуттєвого світу і здійснюється творчість.

Здійснення творчої самореалізації людини відбувається в процесі праці. Трудова теорія розглядає процес виникнення людини як заперечення біологічної еволюції, як діалектичний стрибок, сутність якого зводиться до того, що людина не пасивно пристосовується до природного середовища, а завдяки праці перетворює його. Вирішальну роль праці слід розуміти як головний фактор, без якого був не можливим процес становлення людини.

Український філософ Г. Сковорода розглядав умови для всебічного розвитку людських здібностей через принцип «спорідненості» людини і світу, самореалізації людини у творчій праці. Праця має соціально-суспільний характер і являє собою важливу умову людського життя, виконує роль основної форми діяльності людини. Вона є способом самоорганізації, виховання відповідальності, волі та інших властивостей, без яких людина не може повноцінно жити і творити у світі. Усі суто людські властивості, зокрема й свідомість, є результатом суспільно-практичного життя.

Цивілізаційно-культурний дискурс усвідомлення сутності людини репрезентує пошук міри індивідуально-особистісного й

соціокультурного начала в людині. Особистість є носієм індивідуальної і суспільної свідомості. Соціальне як вираження суспільних відносин виявляється в особистості, в конкретних структурних елементах, у функціях, її творчі здібності реалізуються в процесі суспільної діяльності. Від рівня діяльності залежить потреба в її духовності. Творча, позитивна діяльність людини розкриває її сутність.

Діяльність може утворювати різні форми, в яких переважає матеріальне або духовне. Так, мистецтво впливає на сферу людських почуттів, філософія розширює світоглядні орієнтації людини. Людина перебуває у постійному стані формування своєї особистості. Відповідно змінюються її погляди на смисл життя. Сенс життя виражає не лише особисту мету, а й суспільну. У творчості соціальне підпорядковане духовному, а духовне постає як вираження активності людської свідомості.

Зауважимо, що духовність стає виміром людини та людяності. Духовність закладена у глибинах внутрішнього людського життя, що дає людині можливість підноситися над своєю біологічною природою, реалізовувати себе як особистість. Духовне начало в людині відрізняється від інших набутих якостей, а творчість підкреслює її духовну сутність. Людина має залишатися людиною. Відповідно, головне в її житті – це моральні вчинки, виконання моральних законів і вміння будувати, творити своє життя у відповідності з ними.

Морально-етичну спрямованість має українська філософсько-літературна спадщина, яка підносить духовне начало в людині. Так, у своїх творах «Кільце», «Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання себе» та «Сад Божественних пісень» Г. Сковорода звертається до серця як до основи духовного буття людини. Серце у нього постає джерелом людської духовної діяльності. Кордоцентризм є домінантним у творчості Григорія Сковороди. На думку філософа, серце є основою спорідненості людини зі світом, основою її індивідуальності. Як зазначав Григорій Сковорода: «Согласие воли есть то единая душа и единое сердце; и что лучше, как дружба с величайшим?» [14, с. 178]. Духовну субстанцію, на думку філософа, утворює в людині Бог. Він ототожнює її з серцем, а серце є синтезом раціонального та чуттєвого в людині та постає її

опорою у світі. Людина, на думку філософа, повинна прислухатися до голосу серця, бо саме у ньому закладена людська сутність, «внутрішня натура», а «сродна праця» є умовою її щасливого життя. Вибір діяльності за покликом серця допоможе людині розкрити її творчі здібності.

Духовне життя людини, вважав Г. Сковорода, пов'язане з її пізнавальною діяльністю. «Пізнання можливе тільки через людину. Людина у своєму серці повинна знайти останній критерій, основу пізнання і життя. Єдине істинне життя – людське серце – є інструмент цього пізнання» [14, с. 312]. Людина повинна пізнати саму себе, жити по-людськи, згідно зі своєю природою. Творча сила людського серця, на думку філософа, виявляється у любові до ближнього, у пізнанні та «сродній» праці.

Пізнання і є творчістю, активність свідомості людини є творчим процесом за своєю природою, що визначається різноманітністю способів ставлення людини до світу. Як відзначила В. Воронкова, щоб бути особистістю слід піклуватися проблемами людського існування. Людина – «це цілісність, це світ у середині нас» і «людина в середині світу» [8, с. 5].

Проблема творчості в українській філософії постає у XIX на початку XX століття. Українська філософська традиція спирається на сакральнорелігійне тлумачення творчості, де творчість розглядається як активність людини, спрямована не лише на зовнішній світ, а й на саморозвиток самої людини. Про самореалізацію людини, розкриття її творчих здібностей писали свого часу П. Юркевич, І. Франко, М. Костомаров, П. Куліш та ін. Український романтизм підносить духовно багату особистість, з різноманітністю проявів внутрішнього світу, здатну до саморозвитку, творчості, самовдосконалення.

Українська філософія, на відміну від європейського раціоналізму, наголошує на провідному значенні серця у житті людини, взірцем є «філософії серця» Памфіла Юркевича. Зміст «філософії серця» знайшов відображення у багатьох творах філософа. Розглядаючи сферу розуму й сферу серця, їх співвідношення та роль у психічному житті людини, П. Юркевич, зазначав, що «серце є основа душевного життя. Розум – світло, яке цю основу освітлює».

Розум є «вершина, а не корінь душевного життя» [21, с. 95]. Філософ розглядає розум і серце як однакові ціннісні утворення. «Тільки та істина, яка людину просвітлює, збагачується її почуттями, і є істинною для людини», наголошував П. Юркевич [21, с. 181–184].

Звертаючись до ідеалізму Платона, філософії представників патристики та німецької містики, П. Юркевич розглядає троїстість буття світу. Людина у цьому світі є «малий світ», безсмертна істота, яка «не зникає в роді, а володіє власним особистим існуванням часу і вічності» [21, с. 181–184]. У нього символ серця є вмістилищем пізнавальних актів людської душі, почуттів та пристрастей, джерелом усього доброго і злого в словах та вчинках людини, цілісним світом окремої людини.

Філософський підхід до вивчення людини як природно-духовної істоти представлений в працях М. Бахтіна, М. Бердяєва, С. Франка та ін. На ствердженні, що становлення сутності людини відбувається у творчому процесі, наголошували представники релігійної філософії, такі як М. Бердяєв, Б. Вишеславцев, В. Соловйов, С. Франк. За Б. Вишеславцевим, «дух людини, покликаний до живої творчості», є творчим потенціалом особистості [9, с. 311]. Ідея «всеедності» як гармонійної єдності Добра, Краси, Істини утверджується у творчості В. Соловйова [17, с. 361]. Без неї не існує «гідного буття» [17, с. 362]. На думку С. Франка, у любові «виразно виявлена справжня конкретна всеєдність» [19, с. 372].

Творчість, за М. Бердяєвим, є фундаментальною характеристикою людини, суть якої полягає у створенні нового, того, чого ще не існувало у світі. Він визначив три основних елементи творчості. Це свобода, що існувала до Бога і є потенціалом новизни, далі він наголошує на таланті, геніальності окремої особистості. Свій талант творець одержує від Бога і тому є «знарядям божественної справи у світі». Далі творчість, за Бердяєвим, постає вже як створений Світ, в якому вона відбувається і з якого вона черпає матеріал, творчість як «просвітлення буття» [4, с. 42]. На думку М. Бердяєва, творчість є «особливою напруженістю цілісного духу людини» [4, с. 393].

Здатність людини до трансцендентування також підкреслювали представники західноєвропейської філософії, зокрема М. Гайдеггер, Е. Гуссерль, Ж.-П. Сартр. На думку Е. Фромма, лю-

дина, на відміну від тварини, є спроможною усвідомлювати своє існування, сказати «Я», визначити себе як окрему сутність. Творити себе, формувати свободу свого «Я» для людини означає бути живою, наблизитися до «бути». Людина, за Фроммом, здатна творити свободу з метою «створювати, будувати, вражати і на щось спромогтися». Досвід людської історії свідчить, що питання про сенс людського існування постійно виникає у свідомості людини як суб'єкта творчого процесу. Залишивши фрейдистський ірраціоналізм Фромм переорієнтував розуміння людини на аксіологічні складові, де намагався визначити творчу самореалізацію людиною себе, своєї природи та свого призначення. Як зазначив М. Шелер, всесвіт в особі людини підноситься на рівень самоусвідомлення, тільки людина у становленні своєї особистості спроможна предметом пізнання визначити не лише навколишній світ, а й саму себе [20].

В європейському екзистенціалізмі, у творчості М. Гайдеггера, С. К'єркегора, К. Ясперса, А. Камю, Г. Марселя, М. Мерло-Понті, Ж.-П. Сартра та інших підкреслюється духовне самовизначення, екзистенція людини. Саме С. К'єркегор протиставив об'єктивному існуванню речей світу екзистенцію людини, її унікальне існування. На його думку, воно є глибоко особистісним. Філософ визначив три способи існування особистості, які відповідають трьом типам екзистенції, а саме: естетичну, етичну та релігійну екзистенцію. Він приділяє увагу внутрішньому світу людини, її переживанням, пристрастям, стражданням тощо. Філософ зосередив увагу на особистісному началі. Для К'єркегора «існування завжди одиничне», «кожна людина сама собі центр, і весь світ крутиться доцентрово навколо неї». Він намагався підкреслити духовність як найвищий людський вимір, повторював євангельський вислів: «Яка користь людині, як світ цілий здобуде, а занапасть власну душу» [11, с. 46].

С. К'єркегор заклав засади антропологічно орієнтованої філософії XX століття. Питання, які з'ясував екзистенціалізм, відповідали антропологічному виміру. Це конкретність людського існування, співвідношення особистості і суспільства, проблема

свободи, спілкування, «комунікації людини з Богом» [7, с. 170–197] та ін.

Самозаглиблення, рух людини від світу до Бога формує «трансцендентний» вимір її буття, розширює її індивідуальне «Я». Так, у розумінні особистості «явленістю трансцендентного», на думку Г. Марселя, божественне в людині існує тільки в акті її віри. Розглядаючи глибоку кризу людства, М. Бердяєв закликав до «повернення до буття і до живого досвіду», яке вбачав у знищенні бар'єру між людиною та Богом – Абсолютом. Він наголошував на «антроподицеї», виправданні людини, де через творчість, свободу долається «трансцендентність» Бога [4, с. 45]. Філософ займав гуманістичну позицію у розробці проблеми особистісної творчості.

На формування філософії екзистенціалізму вплинула «філософія життя» В. Дільтея, Ф. Ніцше з її особистісною орієнтацією, а також інтуїтивізм А. Бергсона, феноменологія Е. Гусерля. А. Шопенгауер намагався «пояснити світ з людини». Європейський екзистенціалізм вплинув на формування екзистенційно-гуманістичного напрямку релігійної філософії.

Усвідомлення людини як унікальної істоти, ідея тотожності сутності і існування, свобода як специфічна властивість людського буття є головними тезами філософії екзистенціалізму. «Свобода не є якимсь буттям, вона є буттям людини», твердить Ж.-П. Сартр [13, с. 481]. Згідно з цим визначенням, людина у свободі творить саму себе. Вона може робити вибір: «Наше буття, воно є вибір; від нас залежить – вибирати себе в якості «великого» і «благородного» або «малого» і «смиреного» [15, с. 48]. Відповідно людина обирає не лише саму себе, а й цінності. Особиста свобода, таким чином є мірилом моральних цінностей людини. Як відзначає Ж.-П. Сартр, людина творить сама своє буття і, відповідно, відповідає за нього. При цьому з'являються терміни, якими користуються екзистенціалісти, зокрема «відчай», «тривога». Людина переживає, оскільки відчуває відповідальність. Поняття «людина» і «свобода» у Ж.-П. Сартра є тотожними. Він наголошує на даності свободи людському буттю. Так само і М. Бердяєв відзначає, що «багато чого я набув на своєму життєвому шляху», але для нього свобода є «аpriori» його життя» [4, с. 01]. Свобода у нього є ірраціональною, ідеєю, що надихає на творчість.

Сучасна філософія посилює інтерес до долі людини у сучасному світі. Постає проблема не лише людського існування, а й виживання особистості у сучасних умовах. Розглядається людина з її внутрішньою ірраціональністю, з її духовністю, індивідуальністю. Багатомірність проявів духовного світу особистості тісно пов'язана з різноманітністю способів творчості.

Як засіб пізнання світу творчість розкриває величезні можливості людського духу. У кожного митця творчий процес відбувається по-різному. Спільним, що їх поєднує, є несвідома регуляція творчого процесу. Засобами її вираження є уява, інтуїція, переживання, гра, фантазія. Як зазначав А. Бергсон: «творчість – це передусім емоція» [3, с. 46]. Саме з емоційного ставлення до проблеми починається формування творчих можливостей людини. На думку українського дослідника С. Ярмуса, у сприйнятті людиною світу домінантними є «не розумово-раціональні сили», а «сили її емоційного почуття, або, образно кажучи, сили людського серця» [23, с. 402].

У сучасній українській філософській думці наголошується, що віра і справедливість є головними чинниками етичної дії, моральної самосвідомості людини. А етична поведінка й моральна самосвідомість залежать від внутрішнього духовного світу людини, її емоційного стану, волі, почуттів. Активізація духовного процесу сприяє виникненню умов творчого процесу, входженню особистості у стан натхнення. Але у кожного творця можна вирізнити якусь притаманну лише йому властивість, або сукупність неповторних властивостей. У творчості митець виявляє свою громадянську позицію, сприйняття суспільного та людського буття, розкриває свою особистість.

Таким чином, творчість постає засобом самореалізації особистості, сутністю людського існування. Осмислення людини з точки зору проблем особистості, її існування у світі, духовної реалізації є мірою й критерієм оцінки соціально-культурного простору.

Крім того, особистість як конкретно-історичне явище оволодіває соціальним досвідом, матеріальною і духовною культурою людства, творчі здібності якої реалізуються у процесі суспільно

позитивної діяльності. Людина є інтегрованою у суспільство, завоює суспільні цінності. Вона є творцем сукупності всіх суспільних відносин. Вона не лише пристосовується до життя у суспільстві, а й постає творцем історичного процесу, носієм суспільних цінностей. Сутність людини визначається «у творчості оригінальних і неповторних форм людського життя» [10, с. 261], і це не просто відтворення умов її існування, а й усебічний розвиток її здібностей. Отже, людина є біологічною, соціальною, інтелектуальною, духовною істотою, і лише в єдності всіх цих складових можна розкрити її сутність.

Таким чином, творчість має своєю передумовою у вигляді практичної всезагальності існування «дійсного гуманізму», де у діалектичній єдності постають творчість свободи та свобода творчості. Творчість є «спосіб здійснення гуманізму» і умовою «буття дійсного гуманізму у вигляді практичної всезагальності»; вона можлива «лише як всезагальність одиничного, опосередкована загальністю». Творчість є «корисним здійсненням блага через істину у красі», «найбільш розвиненим способом розвитку» [12, с. 10]. Як притаманна людині здатність створювати нові цінності творчість постає засобом самовираження людини. Отже, творчість здатна окреслювати нові межі людського буття та вписувати їх в існуючий соціально-культурний простір.

ЛІТЕРАТУРА

1. Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих мыслей / пер. М. Е. Сергиенко. Москва : Республика, 1992. 300 с.
2. Аристотель. Метафизика. Москва : Эксмо, 2006. 608 с.
3. Бергсон А. Два источника морали и религии. Москва : Канон, 1994. 384 с.
4. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. Москва : Академический проект, 2015. 528 с.
5. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. СПб. : Азбука-классика, 2001. 512 с.
6. Бицилли П. М. Место Ренессанса в истории культуры. Москва, Берлин : Директ-Медиа, 2017. 174 с.
7. Бурханов А. Р. Жан-Поль Сартр об экзистенциях человеческого бытия. *Вестник Бурятского гос. ун-та*. 2011. № 14. С. 42–47.

8. Воронкова В. Г. Метафізичні виміри людського буття: проблема людини на зламі тисячоліть. Запоріжжя : Павел, 2000. 176 с.
9. Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. *Этика преображённого Эроса*. Москва : Республика. 1994. С. 153–324.
10. Григорьян Б. Т. Философия о сущности человека. Москва : Политиздат, 1973. 319 с.
11. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб. : Изд-во СПб. Ун-та. 2005. 398 с.
12. Новіков Б. В. Про основний принцип дійсного гуманізму. *Творчість у філософських вимірах*. Київ : ВК «Політехніка». 2015. 187 с.
13. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. И. Колядко. Москва, 2000. 639 с.
14. Сковорода Григорій. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. Київ : Наукова думка, 1983. 345 с.
15. Современный экзистенциализм. Критические очерки. Москва : Мысль, 1966. 547 с.
16. Соколов В. В. Средневековая философия / 2-е изд., испр. и доп. Москва : Эдиториал УРСС, 2001. 352 с.
17. Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. Т. 2. Москва : Мысль, 1990. 822 с.
18. Таранов П. С. Жизнь. Судьба. Учение. Мысли: Универсальный аналитический справочник по истории философии. Т. 1. Симферополь : Реноме, 2005. 704 с.
19. Франк С. Л. Реальность и человек. Москва : Республика, 2006. 384 с.
20. Шелер М. Положення людини у космосі. *Зарубіжна філософія ХХ століття*. Київ : Довіра, 1993. С. 146–152.
21. Юркевич П. Д. Вибране / упор. А. Г. Тихолаз. Київ : Абрис, 1993. 416 с.
22. Яковлева Л. И. Хрестоматия по западной философии: Античность. Средние века. Возрождение. – Москва : ООО «Астрель», 2003. 800 с.
23. Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії. *Збірник праць ювілейного конгресу*. Мюнхен : УВУ, 1989. С. 402–415.

REFERENCES

Augustine, Aureli. (1992). *Confession*. Abelard P. History of my thoughts. Moscow: Respublika. [In Russian].

- Aristotle. (2006). *Metaphysics: pereizdanie*. Moscow: Eskimo. [In Russian].
- Bergson, A. (1994). *Two sources of morality and religion*. Moscow: Canon. [In Russian].
- Berdyaev, N.A. (2015). *Philosophy of freedom. The meaning of creativity. The experience of human justification*. Moscow: Akademicheskii proect. [In Russian].
- Berkovsky, N. Ya. (2001). *Romanticism in Germany*. St. Petersburg: Azbuka-clasika. [In Russian].
- Bitsilli, P. M. (2017). *Place of the Renaissance in the history of culture*. Moscow–Berlin: Direct-Media. [In Russian].
- Burkhanov, A. R. (2011). Jean-Paul Sartre on the existences of human existence. In: *Bulletin of the Buryat State. un-that*. Vol. 14. Buryat State, 42-47. [In Russian].
- Voronkova, V. G. (2000). *Metaphysical dimensions of human existence: the problem of man at the turn of the millennium*. Zaporozhye: Pavel. [In Ukrainian].
- Vysheslavtsev, B.P. (1994). *Eternal in Russian philosophy. Ethics of the transformed Eros*. Moscow: Respublika. [In Russian].
- Grigorian, B.T. (1973). *Philosophy about the essence of human*. Moscow: Politizdat. [In Russian].
- Kierkegaard, S. (2005). *The final unscientific afterword to "Philosophical crumbs"*. St. Petersburg: Izdatelstvo of SPb. University. [In Russian].
- Novikov, B.V. (2015). *On the basic principle of real humanism*. Creativity in philosophical dimensions. Kiev: VK "Politexnica". [In Ukrainian].
- Sartre, J.P. (2000). *Being and nothing: the experience of phenomenological ontology*. Kolyadko, V. I. (Trans). Moscow. [In Russian].
- Skovoroda, Gregory. (1983). *Poems. Songs. Fairy tales. Dialogues. Treatises. Parables. Prose translations*. Leaves. Kiev: Naukova dumka. [In Ukrainian].
- Modern existentialism*. (1966). Critical Essays. Moscow: Mysl. [In Russian].
- Sokolov, V. V. (2001). *Medieval philosophy*. Moscow: Editorial URSS. [In Russian].
- Soloviev, V.S. (1990). *Works*: in 2 volumes. Moscow: Mysl. [In Russian].

Taranov, P.S. (2005). *A life. Fate. Teaching. Thoughts: Universal analytical reference book on the history of philosophy*. Vol. 1. Simferopol: Renome. [In Russian].

Frank, S. L. (2006). *Reality and man*. Moscow: Respublika. [In Russian].

Scheler, M. (1993). *The position of man in space. Foreign philosophy of the twentieth century*. Kiev: Dovira. [In Ukrainian].

Yurkevich, P.D. (1993). *Vibrane*. Kyiv: Abrus. [In Ukrainian].

Yakovleva, L.I. (2003). *Reader on Western Philosophy: Antiquity. Middle Ages. Revival*. Moscow: OOO "Astrel". [In Russian].

Yarmus, S. (1989). Cordocentrism – the basis of Ukrainian spirituality and philosophy. Proceedings of the Jubilee Congress, Munich: UVU. [In Ukrainian].

Tamara Rudenko

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor, Department of Philosophy, National Technical University of Ukraine «Igor Sikorsky KPI»; Kyiv, Ukraine; e-mail: tamararud@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2430-2225>

Olga Potishchuk

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor, Department of Philosophy, National Technical University of Ukraine «Igor Sikorsky KPI»; Kyiv, Ukraine; e-mail: potya@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9767-237X>

Anthropological dimensions of creativity in the context of european and ukrainian philosophy

Abstract

The article is devoted to the analysis of anthropological dimensions of creativity in the context of european and ukrainian philosophy. The creative potential of the individual is a unique element in the transformation of the human environment. However, during the history of formation and development of creativity in the context of the philosophical tradition there have been significant changes. Aristotle considers human a natural being, endowed with reason, spir-

it, and creativity is a social phenomenon. In the theological concept, human is seen as a supernatural entity that has its own meaning, purpose and history. Creativity is proper in God, not human. Thus, in the theological concept, human loses his creative potential. Later in the article, the analysis leads to an understanding of human as the creator of his own life and destiny. There is an anthropological turn to the understanding of creativity. In the later stages of human development, creativity is identified with thinking. Human's creativity depends on creation, which is the activity of the Absolute Idea, which he calls "eternal creativity, eternal vitality". The creative power of the human heart is revealed in the philosophical concept of G. Skovoroda. In existential philosophy, freedom acts as a specific component of human existence, which is an irrational idea that inspires creativity. And creativity reveals the enormous potential of the human spirit.

Keywords: *anthropology, creativity, dialectical character, evolutionary theory, subject-practical activity, civilization-cultural discourse, spiritual realization, human.*

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 1: [322+329] : (470+571)

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.08

К. Б. Зборовська,

кандидат філософських наук,
відповідальна секретарка журналу «Філософська думка»,
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
м. Київ, Україна

e-mail: xenija.zborovska@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0949-3801>

МЕСІАНСЬКА ІДЕЯ ЯК ОСЕРДЯ ДОКТРИНИ «РУССКИЙ МИР»: ОНТОЛОГІЧНА НЕСУМІСНІСТЬ ІЗ ПРАВОСЛАВ'ЯМ

У сучасному стані «гібридної війни» дуже важливо деконструювати загарбницьку ідеологію, що просувається російськими ЗМІ, через аналіз витоків доктрини «русский мир», звернення до формування ідеологічного концепту «Москва – Третій Рим», на основі якого формувалась месіанська ідея богообраності російського народу. На думку авторки, міф про божественне походження російського самодержця та месіанську роль російського народу є свідомим ідеологічним конструктом, який будувався на основі гібридного співіснування політичного та релігійного в державницькій системі. У статті аналізується, в який спосіб московські ідеологи маніпулювали текстами власних святих та вчених, обертали релігійні ідеї на службу царизму, йшли всупереч догматиці православ'я. Проілюстровано, як поняття «месіанство» стало еластичним світським конструктом, а «Месія» був замінений на образ «самодержця». На основі виявлених відмінностей у трактуванні месіанства в його первісному варіанті, у християнстві та у росій-

ському форматі, авторка доходить висновку про онтологічну несумісність російського месіанства та канонічного православ'я.

Ключові слова: доктрина «русский мир», месіанство, самодержець, політичний міф, ідеологія.

— Чи знаєте ви, — почав він майже грізно, нахилившись вперед на стільці, виблискуючи поглядом і піднявши перст правої руки вгору перед собою (вочевидь, не примічаючи цього сам), — чи знаєте ви, хто тепер на всій землі єдиний народ-«богоносець», що прийшов оновити і врятувати світ ім'ям нового бога і кому єдиному надано ключі життя і нового слова... чи знаєте ви, хто цей народ і як йому ім'я?

— Відповідно до вашого прийому я обов'язково повинен зробити висновок, і, здається, якомога швидше, що це народ російський...

«Біси», Ф. М. Достоевський

Міф про божественне походження російського самодержця та месіанську роль російського народу є свідомим ідеологічним конструктом, який будувався на основі гібридного співіснування політичного та релігійного в державницькій системі. У цьому дослідженні проаналізуємо, в який спосіб московські ідеологи маніпулювали текстами власних святих та вчених, обертали релігійні ідеї на службу царизму, йшли всупереч догматиці православ'я. Із цією метою розглянемо, як поняття «месіанство» стало еластичним світським конструктом, а «Месія» був замінений на образ «самодержця».

Метаю нашого дослідження є аналіз витоків доктрини «русский мир», звернення до формування ідеологічного концепту «Москва – Третій Рим», на основі якого формувалась месіанська ідея богообраності російського народу.

Вагомим аспектом становлення доктрини «русский мир» є створення державницького гібриду, в якому влада, віра та народ постають як нерозривна єдність, яка сама себе обґрунтовує, а точніше – онтологізує. У цій статті, обстоюючи думку про заро-

дження цієї доктрини ще у XIII ст., звернемося до текстів російських ідеологів, які віднаходять джерела богообраності російського народу ще з хрещення Русі, звертаючи особливу увагу на концепт «Третього Риму». Саме в ньому каталізується месіанська ідея Росії, яка стає підґрунтям ідеології «русского мира».

Російська історія (як ідеологічний конструкт) від самого початку вводила у обіг народної свідомості класичний міф про божественне походження правителя та месіанську роль російського народу. Аналіз цього міфу є надзвичайно важливим, адже саме він є «основою легітимності влади та її охоронцем одночасно» [див.: 5]. Тому, актуалізуючи цей міф «богообраності» в контексті доктрини «русский мир», варто коротко окреслити його смислову структуру. Ключовою віссю цієї структури є сама ідея «царя-самодежця» та її онтологічний базис. Самодержець – це персона, яка перебуває у трієчних стосунках:

– самодержець – Бог: влада дарована йому Богом й обґрунтовується сакральною місією на землі;

– самодержець – народ: народ виступає в якості гаранта дарованої Богом влади і, водночас, самодержець – це *pater patriae*, втілення божественної волі для свого (а іноді – не тільки) народу;

– самодержець – попередники: чим глибше в історію сягає коріння царської влади самодержця, тим міцніший його статус як у сьогоденні, так і у «вічності», тобто в історії власного народу.

На кожній з цих позицій самодержець репрезентує протистояння сакрального та профанного, поєднуючи у собі протилежності:

– хоча влада дарована самодержцю Богом, але водночас він ніби конкурує з Ним: «будучи символічно ставлеником Бога, монарх одночасно (знаково) виступає проти Божої волі. Будучи реальною людиною, він зазіхає на цю волю своїми діями» [3, с. 42];

– хоча гарантом влади є народ, тим не менш влада самодержця є загальною необхідністю, сакральним актом, виступати

проти якого народ не може, бо це буде розцінюватись як гріх непокори самому Богові;

– хоча чим глибше коріння влади, тим вона авторитетніша, але «останній» самодержець завжди найкращий, він не лише акумулює у собі здобутки своїх попередників, а й перевершує їх; самодержець часто постулює себе як останнього, краще за якого вже не може бути, він – крайня точка втілення містичного акту історії, апогей свого народу.

Цей біполярний та, водночас, трисдиний образ самодержавця стає основою того міфу, який легітимує ідеологічний конструкт доктрини «руського мира», міфу про «Третій рим». Його розгортання можна почати з кінця – з пункту про коріння влади, яке вже на рівні наукової ідеологеми є прописним у культурному коді Росії: Росія – це богообраний народ, влада якого є спадкоємною від Константинополя та Риму, а отже, має особливий священний онтологічний статус, як у профанному – світському – світі, так і в сакральному – православному. Більш за те, Росія перевершує своїх попередників на цьому шляху, що відображається у формулі «Москва – Третій Рим», яку промовив старець Філофей, але яку пізніше спотворили російські придворні ідеологи. Власне, через певний час вони використали наступну цитату з послання Філофея до московського князя: «Церква Старого Риму впала через невір'я, спричинене аполінарієвими ересями; двері церкви града Костянтина – Другого Риму – онуки агарян вирубали сокирами і оскордами (сокирами із закругленими лезами. – *К. Б.*). Нині ж цього Третього, Нового Риму, державного твого царства свята соборна апостольська Церква аж до країв Вселенної у православній християнській вірі по всій піднебесній яскравіше сонця сяє... Дивися і чувай, благочестивий царю, щоб усі християнські царства влилися у твоє і стали як одне. Адже два Рима впали, Третій стоїть, а Четвертому не бувати!» [2, с. 436, 440]. Вирвана з контексту ця цитата виглядає як констатація святості Московського царства та благочестя його правителя. Але, якщо звернутись до тексту самого листа, то виявляється, що монах просив князя Василя III розібратися з московськими «содомом і гоморою», адже цим гріхам були підвладні й численні богослужителі. Тобто ключовою темою листа бу-

лю очищення російської церкви від пороків, адже тоді саме очікувався черговий кінець світу, до якого варто було підготуватись, а зворот про «Третій Рим» і оспівування чеснот Московського князівства були радше вираженням поваги до правителя у дусі тих часів, ніж ствердженням нової ідеології. На цьому моменті акцентують увагу чимало дослідників, як вітчизняних, так і зарубіжних, тому ми не будемо на ньому докладно спинятись, лише процитуємо вітчизняного дослідника Олега Черногуза: «Хто читав послання Філофея, то помітив, що його боротьба за чистоту душ, боротьба з педофілією у церквах турбувала старця більше, аніж «вчення» чи «концепція» про Третій Рим... З послання до московського князя старець Філофей у словосполучення «Третій Рим» вкладав трохи інше поняття, аніж пізніше московські ідеологи. Він стверджував, що Рим загинув, бо морально розклався і застерігав від цього Московську церкву» [див.: 6].

Формування зі слів старця державної ідеології «на віки» стало наслідком вдалої інтерпретації фактів історії апологетами самодержавства: невдовзі після падіння Константинополя російські землі звільняються від татаро-монгольського іга, – «обидві ці події природно поєднуються на Русі, витлумачуючись як переміщення центру світової святості: тоді як у Візантії мусульманство перемагає Православ'я, в Росії звершується зворотнє, тобто перемога Православ'я над мусульманством» [1, с. 238]. Кращих обставин для того, щоб претендувати на мантию Візантії, тобто на першість серед православних держав, годі було й чекати. Тим більше, що Іван III, батько згаданого вище Василя III, вже символічно «присвоїв» візантійський спадок: взявши шлюб із Софією Палеолог, племінницею останніх візантійських імператорів Іоанна VIII Палеолога та Константина XI Палеолога, Іван III дістав змогу прийняти титули царя і самодержця (що було еквівалентом візантійському титулу автократор), а також зробити візантійський герб (двоголового орла) гербом Великого князівства Московського. Ідея спадкоємності великокнязівської влади від візантійських імператорів з'являється в 1492 р., у праці митрополита Зосими «Виклад пасхалії». На його думку, Бог по-

ставив Івана III як «нового царя Костянтина нового граду Константинополя, – Москви й усій Руській землі і багатьом іншим землям самодержцем». Від того часу в російських творах часто повторювалось «пророцтво» про те, що Третій Рим визволить Другий: Москва захопить Константинополь [8, с. 465–466].

Усе це вже було зазіханням на спадщину Константинополя, що не могло не втілитись у найближчі десятиліття у вигляді вже конкретного ідеологічного проекту. Лист Філофея до Василя III став кульмінацією тривалого шляху до формування державницької ідеї. Уже за Івана IV, Макарій, митрополит, збирав російські релігійні тексти та видавав їх (у першій друкарні в Росії) у двох томах. На чільному місці в них перебували послання Філофея та інші подібні тексти, які започаткували антологію для тієї ідеології, яка пов'язує Церкву й державу в єдину субстанцію для формування християнської імперії [9, с. 263–382]. Від цього часу теорія Третього Риму використовувалась для онтологічного обґрунтування самодержавства московських правителів, які зображувались як представники Бога на землі, очільники богообраного народу. Уже тоді ця ідеологема протиставлялась західній концепції «Божественного права царів». Крім того, саме це дало поштовх для трансформації християнської ідеї месіанства у месіанство російського народу – як народ-богоносець росіяни мають право на розширення юрисдикції своєї православної держави на сусідів, на захист вірян своєї церкви у будь-яких країнах, на завоювання Константинополя й повернення його для християнського світу.

Політична доцільність концепту «Москва – Третій Рим» спонукає істориків-ідеологів іти далі, віднаходячи знамення обраності російського народу ще від часів Хрещення Київської Русі та навіть від часів самих Апостолів. Для України в цьому контексті є вагомим зазіхання на її історичну спадщину, адже за цією подачею апостол Андрій, який, за переказом, благословив Дніпровські погорби, благословляв «насправді» Росію, Іларіон Київський подається першим руським, який очолив молоду російську православну церкву, а Нестор Літописець – укладачем першої історії російського народу. Таке приписування майже всіх духовних та культурних діячів України до російського ет-

носу стало вже нормою у дискурсі «руського мира», це звична річ, як у акафістах, так і у підручниках чи наукових статтях. Повертаючись до питання формування месіанської ідеї російського народу, варто відзначити часте посилення на слова Іларіона Київського: «І збулося на нас, народам проречене: «Одкриє Господь руку свою святу перед всіма народами, і уздрять усі кінці землі спасіння од Бога нашого»». Чомусь ці слова потрактовуються саме як ствердження сакральної цінності й обраності російського народу. Таке трактування, як і у випадку з листом Філофея, є недоречним, адже суперечить сенсу тексту «Слова про закон і благодать», в якому, зокрема, обстоюються відкритість християнства та рівні можливості усіх народів в тому, щоб долучитись до нього: «До того ж виправдання іудейське скупе було, бо зависливе. Не ширилося на інші народи, а тільки в Іудеї самій було. Християнське ж спасіння благе і щедre, бо шириться на всі краї земні». Цікаво, що цю цитату можна витлумачити як протиставлення іудейського месіанізму та християнського, які сутнісно відрізняються у своїх засадах. Прояснення цієї відмінності може пролити світло на феномен російського месіанства, який є більш політичним, ніж релігійним, хоча нібито перебуває на засадах православ'я.

Отже, термін «месіанство» походить від давньоєврейського מָשִׁיחַ (машіах) – помазаник, і позначає собою насамперед релігійну віру у прихід Викупителя, який змінить наявний порядок речей або для всього людства, або для окремої групи людей, встановивши нові правила співіснування у справедливості та щасті. Це визначення є класичним (див., наприклад, працю Ганса Кона [11, с. X:356]). Богообраність єврейського народу відпочатково випливала саме з того, що з нього походить Месія – спаситель всього світу, а отже, на цьому народі є відповідальність за чистоту власних вірувань та звичаїв. З настанням гонінь єврейського народу ці переконання посилились, досягнувши свого гіперболізованого націоналістичного характеру – акцент вже ставився не так на Месію, якого чекають, як на тій політичній незалежності та владі, яку він принесе іудеям, що мають правити світом. Ганс Кон називає це бачення вічного панування

Ізраїлю над усіма народами «колективною мегаломанією» [11, с. Х:350]. Іудаїзм відмовився прийняти Ісуса Христа як Месію, оскільки Він не був національним чи політичним героєм, якого очікували. Інтерпретація Христом месіанських пророцтв Старого Завіту з посиланням на внутрішнє духовне спасіння, а не на встановлення земного царства Ізраїлю, була сприйнята вороже – у прерогативі було звільнення від ярма Римської імперії, а не особисте спасіння будь-кого в цьому світі, тим більше «не-єврея», елліна чи язичника. Саме з огляду на постулювання особи Христа поза національними чи політичними інтересами, як загальнолюдського Месії зробило християнство, як віру в Месію, чистим месіанством у його відпочатковому значенні. Уже у I ст. нашої ери грецьке слово «Χριστός» (помазаник) було прийняте християнами на заміну מָשִׁיחַ (машіах) для усунення національних чи політичних конотацій з іудейським Месією, що сприяло універсалізації концепції спасіння для всього людства. «Обраним народом» тепер були не євреї, а послідовники Христа, незалежно від національної приналежності: «Але ви вибраний рід, священство царське, народ святий, люд власності Божої, щоб звіщали чесноти Того, Хто покликав вас із темряви до дивного світла Свого, колись ненарод, а тепер народ Божий, колись непомилювані, а тепер ви помилювані!» (І послання Апостола Петра 2:9-10). Християнський Месія – це не єврейський національний герой, а спасіння для усього людства поза межами націй. Така універсалістська позиція перекликається з поглядами старозавітних пророків раннього іудаїзму, на противагу пізнішому націоналізму [див. докладніше: 7, с. 103–105].

Але таке розуміння поняття «месіанізм» є досить вузьким, у світі розповсюджені більш широкі його тлумачення, зокрема й у контексті російської ідеології «богообраного народу». Так, В. С. Соловйов визначає месіанізм наступним чином: «Поза богословською сферою, хоча і у зв'язку з релігійними уявленнями, в усіх народів, які мали важливу роль в історії, під час пробудження національної самосвідомості виникало переконання в особливій перевазі цього народу, як обраного носія та вершителя історичної долі людства. Таке значення іноді пов'язується з тим чи іншим історичним героєм, і М. національний отримує

індивідуальне втілення. Очевидний прояв М. ми знаходимо (крім юдейства) лише в новітні часи; це вчення передбачає розуміння поняття історії як доцільного процесу, що здійснює певне спільне завдання, у виконанні якого має бути першим конкретний народ» [4, с. 150]. Як бачимо, це визначення цілком охоплює ідеологічний конструкт богообраності російського народу. Водночас, у ньому відсутній Месія, який є ключовим для раннього месіанства іудеїв та християнського месіанства. Якщо у християнстві вже не може бути богообраного народу, всі є рівними перед спасителем, політичний аспект має бути максимально вилучений, то тут ми отримуємо кардинально протилежний світогляд: месіанство стосується конкретного народу, який має першість серед інших, визнані переваги свого героя (самодержця), який перебуває у бінарній позиції щодо християнського Бога-Месії. Американський дослідник Пітер Дункан у своїй праці «Russian messianism: Third Rome, Revolution, Communism and after» влучно відзначає, що російський месіанізм охоплює як світські, так і релігійні вірування, де функції Спасителя чи Месії можуть проектуватися як на окрему націю, клас чи партію, так і на окрему особистість [10, с. 6]. Еластичність терміна «месіанство» в умовах новітньої історії визначає й такий дослідник, як Р. Вербловський: «Термін месіанство, що позначає єврейську релігійну концепцію людини з особливою місією від Бога, використовується в широкому, а часом і дуже вільному розумінні для позначення вірувань або теорій щодо есхатологічного вдосконалення стану людини чи світу та остаточного завершення історії» [12, с. 1017].

Ідеологічний концепт «Москва – Третій Рим» справді став відображенням пошуків національної ідентичності росіян у нових історичних умовах: звільнення від татаро-монгольського ярма, розширення меж московського князівства, захоплення Константинополя мусульманами – все це стало каталізатором месіанської ідеї про богообраність російського народу (як для євреїв свого часу таким каталізатором стали гоніння). Як і у випадку з іудейським месіанством, відпочатково ідея про «Святу Русь» мала більш релігійний та універсальний характер, нато-

мість формулювання «Москва – Третій Рим» позначило зміну вектора месіанства на більш політичний та націоналістичний. Так, месіанство стало новою політичною міфологемою Московського князівства: за божою волею, центр світу перенесено до Москви, російський народ є богобраним для спасіння світу, а російський самодержець є голосом цього народу і, водночас, його керманічем, завдяки якому оберігається єдино істинне православ'я. Саме міфологізація цього концепту в річищі політичної доктрини призвела до незворотності намагань його втілити – в релігійних текстах, у літературі та філософських текстах. Будь-які спроби відійти від цієї думки таврувались, хоча навіть такий ідеолог месіанської ролі Росії, як В. С. Соловйов, наприкінці життя зрікся цієї ідеї як єретичної і такої, що не відповідає православній доктрині.

Тож, у процесі дослідження названої теми доходимо наступних висновків. У сучасному стані «гібридної війни» дуже важливо деконструювати загарбницьку ідеологію, що просувається російськими ЗМІ, через аналіз витоків доктрини «русский мир», звернення до формування ідеологічного концепту «Москва – Третій Рим», на основі якого формувалась месіанська ідея богообраності російського народу. Саме ілюстрація маніпуляцій, які здійснюють московські ідеологи з «доказовою базою» свого міфу, допоможе виробити стратегію протидії та дасть інструментарій для відстоювання вітчизняних мислителів (згаданих у статті Іларіона Київського, Нестора Літописця та ін.) як фундаторів української історії, на противагу конструюванню з них ідеологів «русского мира». У праці проілюстровано відмінності у трактуванні месіанства в його відпочатковому варіанті, в християнстві та у російському форматі, що дає змогу зробити висновок про онтологічну несумісність російського месіанства та канонічного православ'я.

ЛІТЕРАТУРА

1. Лотман М. Ю., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва – Третий Рим» в идеологии Петра I. *Художественный язык средневековья* : збірка статей. Москва : Наука, 1982. С. 236–249.

2. Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI в. Москва : Издательство «Художественная литература», 1984. Серия «Памятники литературы Древней Руси». 768 с.
3. Савельева М. Ю. Монархия как форма самоопределения личности. Российский опыт становления феномена сакрального. Киев : Паран, 2007. 412 с.
4. Соловьёв В. С. Мессианизм. *Энциклопедический словарь* / ред. Ф. А. Брокгауз, И. А. Эфрон. СПб. : Типо-Литография И. А. Эфрона, 1896. Т. XIX. С. 150.
5. Цуладзе А. Политическая мифология. Москва : ЭСКО, 2003. 383 с.
6. Черногуз О. Тень Филофея. *Універсум*, 11–12 (205–206), 2010. URL: <https://universum.lviv.ua/previous-site/journal/2010/6/chorn.htm> (дата звернення: 07.11.2020).
7. Эйкалович Г. Еврейский мессианизм. *Вестник РХД*, No. 121 (1977). С. 103–105
8. Cherniavsky M. Khan or Basileus: an aspect of Russian mediaeval political theory. *Journal of the History of Ideas*, XX, No. 4 (October–December 1959), P. 465–466. URL: <https://doi.org/10.2307/2707886>
9. David B. Miller. The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the origins of Russian national consciousness. *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*, XXVI (1979). P. 263–382.
10. Duncan Peter J. S. Russian messianism: Third Rome, Revolution, Communism and after. London and New York : Routledge, 2002. 255 p.
11. Kohn H. Messianism. *Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York, 1933, X:356
12. Werblowsky R. J. Zwi. Messiah and messianic movements. *Encyclopaedia Britannica*, 15th edn. Chicago, 1974, Macropaedia, XI. P. 1017.

REFERENCES

Cherniavsky, M. (1959). Khan or Basileus: an aspect of Russian mediaeval political theory. In: *Journal of the History of Ideas*, XX, No. 4 (October–December 1959), 465–466. Retrieved from: <https://doi.org/10.2307/2707886>

Chornoguz, O. (2010). Shadow of Philotheos. *Universum*, 11-12 (205-206). Retrieved from: <https://universum.lviv.ua/previous-site/journal/2010/6/chorn.htm> [In Ukrainian].

David, B. Miller. (1979). The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the origins of Russian national consciousness. In: *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*, XXVI. Pp. 263-382.

Duncan, Peter J. S. (2002). *Russian messianism: Third Rome, Revolution, Communism and after*. London and New York: Routledge. 255 p.

Eikalovich, G. (1977). Jewish messianism. *RHD Bulletin*, no. 121, 103-105. [In Russian].

Kohn, H. (1933). Messianism. *Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York, X:356.

Lotman, M., Uspensky, B. (1982). Echoes of the concept of "Moscow – the Third Rome" in the ideology of Peter I. In: *The artistic language of the Middle Ages: a collection of articles*. Moscow: Nauka, 1982. S. 236-249. [In Russian].

Monuments of literature of Ancient Russia: The end of the XV - first half of the XVI century (1984). Moscow: Publishing House "Fiction". Series "Monuments of Literature of Ancient Russia". 768 s. [In Russian].

Savelyeva, M. (2007). *Monarchy as a form of personal self-determination. The Russian experience of the formation of the sacred phenomenon*. Kyiv: Parapan, 412 p. [In Russian].

Soloviev, B. (1896). Messianism. *Encyclopedic Dictionary*. Brockhaus, F. A. & Efron, I. A. (Eds.). St. Petersburg: Typo-Lithography I.A. Efron, T.XIX. P. 150. [In Russian].

Tsuladze, A. (2003). *Political mythology*. Moscow: ESKMO. 383 p. [In Russian].

Werblowsky, R.J. Zwi. (1974). Messiah and messianic movements. *Encyclopaedia Britannica*, 15th edn. Chicago, Macropaedia, XI, p. 1017.

Xenija Zborovska

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Executive Secretary of the «Philosophical Thought» Journal, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine; Kyiv, Ukraine; e-mail: xenija.zborovska@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0949-3801>

The messianic idea as the center of the russian world doctrine: an ontological incompatibility with orthodoxy

Abstract

An essential aspect of forming the doctrine of "Russian peace" is creating a state hybrid in which power, faith, and people appear as an inseparable unity that justifies itself, or rather – ontologies. The author, defending the idea of the origin of this doctrine in the XIII century, refers to the texts of Russian ideologues, who find the sources of God's election of the Russian people since the baptism of Russia, paying particular attention to the concept of "Third Rome". It catalyzes Russia's messianic idea, which becomes the foundation of the ideology of the "Russian world". In the current state of "hybrid war", such deconstruction is crucial in application to the aggressive ideology promoted by the Russian media, through the analysis of the origins of the doctrine of "Russian world", appeal to the ideological concept of "Moscow – Third Rome," which formed the messianic idea divine election of the Russian people. According to the author, the myth of the divine origin of the Russian autocrat and the messianic role of the Russian people is a conscious ideological construct that reflected the search for Russian national identity in the new historical conditions: liberation from the Tatar-Mongol yoke, expansion of the Moscow principality, the capture of Constantinople by the Muslims became a catalyst for the messianic idea of the divine election of the Russian people (as persecution became for the Jews at one time). The author shows how Moscow ideologues manipulated the texts of their saints and scholars, turned religious ideas into the service of tsarism, and went against the dogma of Orthodoxy. The paper illustrates the differences in the interpretation of messianism in its original version, in Christianity, and in the Russian format, which allows us to conclude the ontological incompatibility of Russian messianism and canonical Orthodoxy.

Keywords: *russian world doctrine, messianism, autocrat, political myth, ideology.*

УДК 299.5: 2-6: 322

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.09

А. М. Квік,

здобувач наукового ступеня доктора філософії,
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича,
м. Чернівці, Україна

e-mail: o.ankvik@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0430-1551>

ІДЕЙНО-СМИСЛОВА ОБ'ЄКТИВАЦІЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ ТА ХРИСТИЯНСЬКА РЕАКЦІЯ НА ЇЇ РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНІ ПРОЦЕСИ

У статті проаналізовано основні елементи сучасної теоретичної концепції постсекулярності в контексті компаративного аналізу з основними положеннями теорії секулярності, зіставлено та проаналізовано різні інтерпретації та різні теоретико-методологічні підходи для дефініціювання постсекулярного суспільства. Проведений ретроспективний аналіз причин та процесу формування постсекулярної парадигми в умовах спостереження неспроможності цілісної реалізації принципів секуляризму. Розкривається кореляція між постсекулярною реальністю та конвергентними процесами, як реакцією на соціокультурні трансформації суспільства. З'ясовано роль екуменічної концепції як одного з основних елементів конвергентних процесів суспільства як відповідь на поширення секулярної ідеології та соціокультурні трансформації суспільства. Здійснений комплексний та компаративний аналіз рефлексивно-критичних поглядів на секулярність, а також окреслений плюралізм інтерпретацій застосування терміна «постсекулярність» у новітній філософсько-релігієзнавчій площині.

Ключові слова: постсекулярність, екуменізм, католицизм, християнство, десекуляризм, релігійна політика.

Актуалізація наукового осмислення проблематики постсекулярної реальності спричинена сучасним станом релігійності в рівноправ-

них умовах реалізації функціонування секулярних та релігійних інституцій, а також у потребі вивчення взаємодії між секулярними та десекулярними процесами та тенденціями, котрі не є взаємовиключними. Вагомого соціально-практичного значення набуває ідейно-праксеологічний аспект постсекулярних тенденцій, що впливають на формування суттєвих ознак сучасної релігійності.

Головною метою статті є спроба ретроспективного аналізу причин та процесу формування постсекулярної парадигми в умовах спостереження неспроможності цілісної реалізації принципів секуляризму.

Для досягнення означеної мети окреслено такі дослідницькі завдання: окреслити плюралізм інтерпретацій застосування терміна «постсекулярність» у новітній філософсько-релігієзнавчій площині; здійснити комплексний та компаративний аналіз рефлексивно-критичних поглядів на секулярність; розкрити кореляцію між постсекулярною реальністю та конвергентними процесами, як реакцією на соціокультурні трансформації суспільства.

Дефініція терміна «постсекулярність» на даний момент не має чіткої окресленості, хоч і широко використовується в релігієзнавстві, соціології та політології. Однак для конкретизації постановки проблеми використовуватимемо основні вектори розуміння цього терміна його основними популяризаторами. Значний поштовх дана теорія отримала на початку XXI ст. завдяки становленню в ролі автора методичної розробки та артикуляції унікальної культурологічної та філософсько-політичної концепції «постсекулярного суспільства» Ю. Габермасом [8, с. 187].

Сам феномен постсекулярності захоплює широкий спектр дисциплін – від філософсько-теологічних до культурологічних, а подекуди охоплює і політичні. Однак основними його концептами є: твердження, що теорія секулярності продемонструвала себе неспроможною до реалізації, а тому виникла потреба синтезувати переваги релігійного та світського суспільств завдяки діалектичному методу [6, с. 111]. Теоретична концепція постсекулярності має на меті створення нової моделі, на зміну тій, що розглядала секуляризацію як процес модернізації та розвитку сучасного суспільства [1, с. 137]. Зокрема, дослідник теорії постсекулярності

О. В. Кузьмина стверджує, що чимало представників західної наукової думки, такі як Д. Мартін, П. Глазнер та Дж. Хадден висловлюють сумніви не лише по відношенню до успішної реалізації теорії секуляризації, а навіть вважають її ідеологічним конструктом, сформованим певним колом науковців [6, с. 107].

Секулярність, на думку філософів, мала на меті покласти край релігійним війнам. Сепарувавши інституції держави і релігії, секулярна парадигма екстраполювалася у створенні неможливості використання державності у процесі боротьби між конкуруючими релігійними об'єднаннями. Релігійність зберігається у свідомості людей, що змушує навіть політиків вибудовувати свою політично-ідейну спрямованість у дусі синергії з релігійними інституціями, котрі займають значущу позицію в даному суспільному середовищі.

Спочатку дефініція терміна «секуляризація» мала значення примусового передання церковних дібр у власність державної влади, і таке трактування поширилося на процес формування культурного і громадського модерну в цілому. Як наслідок, з'явилося дві діаметрально протилежні точки зору. Перша говорить про успішне оволодіння та упокорення церковного авторитету світською владою, а релігійні способи мислення замінюються розумними та в будь-якому випадку переконливими відповідниками. Натомість друга розглядає такі акти як протиправну узурпацію, а притаманні модерну форми мислення дискредитуються як незаконно відібрані блага. Та, на думку Ю. Габермаса, жодна зі сторін не позбавлена помилок, адже розглядають секуляризацію як змагання до останнього між перспективними та продуктивними силами науки та стримуючими їх впливами релігії та церкви, а це означає, що кінцевий результат перемоги однієї зі сторін безпосередньо залежить від поразки іншої. Така експлікація власної концепції Ю. Габермасом ніяк не виникає з його релігійності, адже німецький філософ не відносить себе до релігійних особистостей, але виходить з демократичних міркувань, котрі трактують намагання виключити релігію з публічної полеміки як антидемократичні, а власне секуляризм як політична ідеологія дискримінує права громадян з релігійними почуттями [13, с. 6].

У менш різкий спосіб висловлюються припущення, що секуляризація, як теорія про майбутній розвиток суспільства, дедалі частіше виявляється поза зв'язком з реальними подіями. Ця теза сумісна з тим, що протягом кількох десятиліть у деяких частинах світу секуляризація могла бути визначальним процесом, перш ніж, нарешті, не згасла. Поверхневий аналіз змусив деяких соціологів зробити припущення, що зі зростанням економічного прогресу країни дедалі більша кількість її громадян буде звільнена від релігійного впливу. Однак хоч і для низки європейських країн така тенденція є притаманною, та все ж не є абсолютно універсальною. Підтвердженням цього є результати дослідження, проведеного дослідницьким центром Pew Research Center у 2015 р., котрий засвідчив, що Американське суспільство високо цінує аксіологічний потенціал релігії, не зважаючи на те, що живе в економічно провідній високорозвиненій постіндустріальній країні [2]. Усупереч прогнозам, потреба людства в релігії не лише збереглася, а й завдяки сучасним викликам часу стала ще більш гострою. Подолання самотності та відчуття невпевненості в житті, підтримка духовної близькості людей, – ці функції релігії як і раніше залишаються актуальними в наші дні. Однак частою ознакою, що характеризує сучасне почуття релігійності, на думку М. Немцева, є потреба людської особистості у віднайденні вирішення власних психологічних проблем, що стає рушійним впливом на процес психологізації релігії. Цю якість «модерної релігійності» можна конкретніше побачити завдяки компаративному аналізу з давнішими формами релігійності, в яких магістральним елементом було служіння людини Богові як найвищому єству, а не як інструменту вирішення особистісних проблем.

Зокрема, важливим підґрунтям таких тверджень є наявність значної кількості соціологічних досліджень, проведених у десятих роках ХХІ ст., котрі засвідчили збільшення ролі релігії та її суспільного впливу. Дані дослідження стали підтвердженням правдивості теорії «десекуляризації», котра була розроблена відомим австрійським і американським соціологом та теологом П. Бергером. Експлікація бергерівської десекуляризації виявляється у відродженні релігії та її соціального впливу у відповідь на секуляриза-

цію [5, с. 114]. Сучасний секулярний світогляд вибудувався, підносячись догори – досягнув свого апогею, після чого знов повертається до стану, в якому перебував раніше. Світ певний час секуляризувався, та тепер повертаються ті форми релігійності, котрі передували періоду модерну, тобто відбувається процес десекуляризації.

Ідеї П. Бергера полягають у виокремленні феноменів, що належать до сфери збільшення ролі та поширення релігії від процесу десекуляризації. Мається на увазі, що просте збільшення релігійності не може бути потрактованим у контексті десекуляризації, якщо воно не було реакцією, наслідком попередніх секуляризаційних тенденцій. Тут прослідковується подібність у трактуванні постсекулярного суспільства Ю. Габермасом, котрий стверджував, що для того, щоб класифікувати певне суспільство як «постсекулярне», мають бути наявними певні попередні критерії, зокрема якщо суспільство було «секулярним» і в ньому спостерігається постійне послаблення релігійної прив'язаності громадян [8, с. 91]. Дослідження десекуляризації і секуляризації не є взаємовиключними. Навпаки, вони висвітлюють доповнювальні аспекти один одного в історії, що стосуються складних стосунків між релігією і суспільством – тією мірою, якою обидві теорії розуміються не як конфліктуючі, а як наукові, нормативно передбачені моделі суспільства.

Проте існує відмінне від «бергерівського» трактування причин непридатності теорії секуляризації, котре не ґрунтується на феномені «повернення» релігії та активізації релігійного фундаменталізму. Зокрема, дослідниця К. Штекль, у слід за Х. Казановим, здійснює критику секулярності крізь призму стійкості релігійних інститутів, що виражається у їхній присутності в умовах сучасності, а також у внутрішній відкритості до релігійної аргументації сучасних політичних та соціальних рефлексій періоду пізнього модерну [13]. Іншою значущою відмінністю у підходах критики секулярності між П. Бергером та К. Штекль є акцентування останньої на відмінності релігійності, котра існує в постсекулярності, від тієї, що була в секулярному суспільстві. Укріплення позицій та ролі релігійності в постсекулярному соціумі не має трактуватися як її повернення у свій попередній стан.

Кінець XX ст. характеризувався зміною секулярної парадигми на ту, в котрій модернізаційні процеси не спричиняють зменшення впливу релігійного фактора суспільного життя, а навпаки: на релігійність покладається інтегративна функція в соціальних процесах і сама релігія не є більше спеціалізованою сферою соціуму. Замість того, щоб безповоротно рухатися в напрямку зменшення впливу в суспільстві, релігійні інститути починають претендувати на роль інтерпретатора суспільних процесів та прагнуть висловлювати свої судження стосовно суспільно важливих питань у такий спосіб, що влада не може їх ігнорувати [1, с. 138]. Йдеться не лише про те, що релігія знаходить спосіб утверджуватися у секулярному середовищі, а суспільство поки повинне рахуватися з ще існуючими релігійними спільнотами, але означає формування суспільного визнання по відношенню до релігійних інститутів, за їхній функціональний внесок у справу відтворення бажаних мотивів і установок. Ще одним ключовим фактором «постсекулярного суспільства» є присутність у суспільній свідомості нормативного розуміння, що має значення для політичної взаємодії віруючих громадян з невіруючими [11, с. 70]. Ліберали і консерватори, віруючі і атеїсти, представники світської інтелектуальної еліти та діячі церкви, тобто особи, котрі представляють найрізноманітніші сфери суспільства, опинилися у стані зацікавлених учасників публічного обговорення питання ролі та місця релігії у сфері культури та соціуму, відносин світської держави та церкви. І всі вони змушені вчитися не лише слухати, а й чути один одного, розмірковуючи над проблемою подальшого співжиття в умовах плюралістичного суспільства [8, с. 187]. Однак причина витворення постсекулярної ідеології полягає аж ніяк не у проблемі співжиття громадян, котрі є носіями різних культур і релігійного світосприйняття. У контексті габермасівського трактування діалектика постмодерної дійсності стала актуальною завдяки винятковому інтелектуальному клімату. Він експлікується в ситуації постмодерну, деструкції класичної раціональності та популяризуванні постмодерністської філософії. Постметафізичне мислення вважається можливим до застосування по відношенню до релігії, адже є, за своєю сутністю, агностичним, бо не характеризує себе компетентним у сфері релігійних істин,

однак вважає магістральною наявність лінії розмежування між вірою і розумом. Сфера релігійних доктрин повинна знаходитися поза межами наукових знань, однак водночас відкидається виключно сциєнтистський погляд на науку.

Ю. Габермас стверджує, що «на противагу етичній стриманості постметафізичного мислення, яке відмовляється дати загальнообов'язкове визначення добродесного і зразкового життя, в священних писаннях і релігійних переказах виражається інтуїтивне розуміння помилки і визволення, рятувального виходу з життя, яке розглядається як таке, що не дає порятунку і щастя; тисячоліттями досліджуються всі тонкощі цих питань, підтримується герменевтичний інтерес до них» [11, с. 66]. Якщо релігійні спільноти уникають примусу і догматизму, то в такому випадку може зберегтися недоторканим щось таке, що втрачено в інших сферах і що не можна реанімувати за допомогою одного лише професійного знання експертів.

Розуміння постсекулярного соціального життя у загальнодержавному значенні відлунується ще і в нормативному розумінні, що має значення для політичної взаємодії невіруючих громадян з віруючими. Адже часто-густо, коли на рівень політичних дій виходять екзистенційно релевантні питання, то громадяни, незалежно від того, віруючі вони чи ні, починають ставати в гостру опозицію по відношенню до тих, хто має відмінні світоглядні переконання. Зокрема, якщо на суспільний розгляд подається дискусійне питання будівництва храму якоїсь конкретної конфесії, чи морально-етичне питання, на яке громадянське суспільство дає кардинально протилежні відповіді, то завдяки залученню відкритого деліберативського волевиявлення, віруючі і невіруючі громадяни плюралістичного суспільства мають можливість з'ясувати припустимі межі реалізації їхніх прагнень без порушення як релігійної свободи одних, так і права релігійної незаангажованості іншими.

Концепція постсекулярності не має на меті заперечити існування сучасних секулярних суспільств, чи що всі вони тотально здійснюють рух у напрямку десекуляризації, але продемонструвати, що основні напрями секулярної парадигми залишаються часто-густо нереалізованими. Натомість релігія не розглядається як пе-

режиток минулого, але у суспільній сфері їй надається легітимна роль, котра все ж може залишатися предметом дискусії.

Однак така толерантність повинна виключати найменшу підозру її можливого репресивного характеру, коли прихильники як релігійності, так і секуляризму визнають один за іншим право на власні переконання, практикування чи не практикування ритуалів. Важливим елементом такого толерування, на думку Ю. Габермаса, є відсутність обов'язкової необхідності схвалення чи позитивної оцінки чужого способу життя, що є неприйнятним для власних переконань і практик. Зберігаючи соціальний зв'язок у політичній спільноті, усвідомлюючи можливість помилки, світоглядно нейтральна держава не приймає політичних рішень, що ґрунтуються на упередженому ставленні до котроїсь зі сторін. Пліуралістичний розум громадянської спільноти потребує однакової дистанції по відношенню до міцних традицій і світоглядних змістів, але зберігаючи свою статичність та самостійність, залишається відкритим для обох сторін [10, с. 61–62].

У постсекулярному соціумі відбувається визнання тієї обставини, що «модернізація суспільної свідомості» під час переходу до нової фази охоплює і рефлексивно видозмінює як релігійний, так і світський менталітет. Тепер уже і на когнітивних засадах потрібно приймати важливу роль один одного в дискусії на складні суспільні теми, якщо вони однаково розуміють секуляризацію суспільства як взаємодоповнювальний процес навчання.

Ю. Габермас закликав секуляристів і прихильників релігії, мультикультуралістів і «просвітницьких фундаменталістів» до компромісу, створеного на засадах «демократично освіченого здорового глузду», адже домінальні раніше в західному суспільстві патерни поведінки, що характеризувалися радикальним протистоянням вище перелічених категорій громадян, показали себе як неконструктивні. Натомість габермасівський підхід має на меті створення потенціалу досягнення балансу інтересів у межах деліберативного демократичного процесу, котрий стосуватиметься найбільш і спірних питань, завдяки взаємній толерантності [8, с. 189].

Демократично освічений здоровий глузд не може бути одним, але повинен описувати ментальну структуру поліцейної публічності, а тому секулярна більшість, не зважаючи на більшу кількість носіїв своєї концепції, перш ніж схвалити будь-яке важливе рішення має прислухатися до думки опонентів. Через проникнення в усі сфери життя товарно-грошового мислення, всі міжлюдські відносини екстраполюються крізь призму егоїстичної векторності на власні преференції кожного. Саме тому соціальний зв'язок, заснований на взаємному визнанні, не поділяється виключно на поняття раціонального вибору, договору та максимізації потреб [10, с. 64].

В якості умов для якісного функціонування «постсекулярного суспільства» Ю. Габермас визначив низку імперативів, яким повинні слідувати представники релігійної та секулярної спільнот. На носіїв релігійного світогляду покладається очікування прояву рис раціоналізму та рефлексивності у сферах релігійного самосприйняття, завдяки яким зможуть вступити в діалог між собою, інкрустуючи себе в умови співжиття з поліконфесійним суспільством, у структурі держави конституційного характеру, котра заснована на профанній моралі [8, с. 189–190].

Однак, на думку В. Титаренко, подібні релігійно-братерські стосунки є утопічно-ідеалістичними. В умовах розвитку процесу глобалізації можна виокремити дві магістральні тенденції цього процесу: зростання ролі фундаменталізму та консерватизму як реакція на спроби різних релігійних запозичень, і протилежну їй тенденцію взаємопроникнення компонентів відмінних релігій, що характеризується поняттям «конвергенція» [9, с. 116].

Цей термін почали застосовувати в теології ще в минулому столітті для вираження факту становлення нового типу взаємин між представниками окремих релігій. Такі процеси експлікуються в тенденціях наближення до співпраці членів різних релігійних спільнот у сферах соціальної діяльності, тенденції до об'єднання різних деномінацій. Нині термін «конвергенція», який використовується в усій його лексичній повноті, може бути застосовний для структуризації та характеризувати магістральних процесів та тенденцій, що сформувалися або здобули нове актуальне вираження в релігійному житті в другій половині XX ст. [7, с. 86].

Притаманними складовими конвергентних процесів, котрі нас будуть цікавити, є глобалізація та діалог. Соціокультурні трансформації наддержавного рівня, що мали місце наприкінці першої половини минулого століття, були системно використані в контексті експлікації феномена глобалізації у праці «Релігія в сучасному світі: Релігійна ситуація в світі з 1945 до теперішнього часу». До переліку глобальних подій Є. Мартинюк, поряд зі створенням парламенту світових релігій, участі церков у миротворчому русі, як і у вирішенні глобальних проблем сучасності, додає ще екуменічний рух. Він стає богословською реакцією на секулярні та постсекулярні трансформації в соціумі, активізацію фундаменталістських і нових релігійних рухів, та виявляється у практикуванні вироблених теоретичних постанов учасниками цього руху, а принципи, що становили підґрунтя під час виникнення екуменічного руху, були екстрапольовані на відносини християн з представниками інших релігій.

Екуменічний рух бере свій початок від Всесвітньої місіонерської конференції, що відбулася в Единбурзі в 1910 р. Хоча історично екуменізм зародився у протестантському середовищі, поступово до цього руху долучається й Православна Церква. Не зважаючи на те, що Католицька Церква не є членом Всесвітньої ради церков, вона після Другого Ватиканського собору здійснює активну екуменічну діяльність. На думку Ю. Габермаса, Католицька Церква змогла теологічно прояснити на цьому соборі свою позицію стосовно сучасного суспільства завдяки процесу саморефлексії релігійних традицій у ситуації сучасності, що для включення релігій у постсекулярну публічну сферу є неодмінною попередньою умовою [14, с. 102].

Католицька Церква на Другому Ватиканському соборі мала на меті з іншої перспективи відкрити для себе християн інших конфесій. Важливим елементом у процесі будування екуменічних відносин став відступ Католицької Церкви від крайнього сотеріологічного ексклюзивізму, що було яскраво виражено в Декреті про екуменізм «Unitatis redintegratio». «Собор визнав, що Церква Христова, як спосіб присутності істинного Бога і Його благодаті, присутня і в православних та протестантських Церквах» [12, с. 51]. Важ-

ливим елементом було спонукання усіх християн, не акцентуючи увагу на відмінності світського суспільства і клира, до спільних зусиль у справі відновлення християнської єдності. Даний документ спричинив визначальну зміну в католицьку візуалізацію єдності християн, що полягала у відході від традиційного акцентування на «заклику, зверненні» та переходу до партнерського діалогу в душі церковної парадигми «оновлення».

Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій «*Nostra Aetate*» стала ключовим документом собору, який визначав ставлення католиків до інших релігій, визначальним чинником у процесі пошуку порозуміння з іншими християнськими конфесіями та нехристиянами. Наслідком стали тісні та активні діалоги між католиками та юдеями, мусульманами, буддистами та представниками інших релігій, що стали платформою для формулювання визнання присутності аксіологічних елементів в інших релігіях, котрі допомагають пізнавати Бога, а також слугують конструктивним засобом для результативного діалогу та колективної розбудови гуманного суспільства. На особливу увагу заслуговує документ про релігійну свободу людини – «*Dignitatis humanae*», в якому обґрунтовується необхідність відсутності примусу до прийняття певних релігійних переконань з боку владних структур чи соціальних груп. Здійснюється демаркація місіонерської діяльності з метою збереження прав і свобод людської особи.

Отже, свідченням постсекулярної світоглядної налаштованості є відкритість християнських спільнот до прийняття та втілення в реальність екуменічних концепцій, а також їхня спрямованість на директиви постсекулярної філософії та теології, що мають на меті подолати деструктуризацію спричинену секулярними процесами у політичній та культурній сферах світського суспільства та внутрішнього життя християнських конфесій. Співпраця християн у рамках екуменічного руху у процесі розв'язання релігійно-світоглядних та соціальних питань не лише сприяє наближенню до єдності християнських конфесій, а й допомагає глибше пізнати один одного, створити сприятливі умови для зростання почуття прихильності між ними, а віднаходження єдності між Церквами часто-густо пов'язується з боротьбою за соціальну справедливість та мир у світі.

Не зважаючи на відмінність інтерпретацій цілей співпраці між різними християнськими Церквами, для продуктивної соціальної діяльності не відіграватиме важливого значення те, чи вони мають на меті створення основи для доктринального зближення, а чи у імпліцитиванні відмінностей і сконцентруванні на спільних елементах, якщо спосіб такої співпраці доброякісно впливатиме на результат такої діяльності. Важливим елементом у процесі успішного функціонування релігійної спільноти в умовах постсекулярного суспільства є її здатність до постійного оновлення та пристосування до умов суспільного середовища. Прикладом такої адаптації є в широкому значенні екуменічний рух, у вузькому – Католицька Церква з її теоретико-методологічною моделлю «аджорнаменту» (оновлення).

Сучасний релігійний плюралізм призводить людину до позбавлення відчуття твердої основи у процесі формування власної світоглядної позиції. Натомість створює придатне середовище для функціонування та пропагування різного роду фундаменталізму. Саме тому метою, що ставить перед собою екуменізм, є віднаходження способу явної єдності християн у контексті постмодерної свідомості суспільства з властивими їй індивідуалістичними та плюралістичними установками.

ЛІТЕРАТУРА

1. Астапов С. Н. Свобода совести в секулярной и постсекулярной парадигме. Ученые записки Орловского государственного университета, 2013. С. 137–139.
2. График дня: как жители разных стран относятся к религии. *BusinessViews*. 2016. URL: <https://businessviews.com.ua/ru/personal-life/id/grafik-dnja-kak-zhiteli-raznyh-stran-otnosjatsja-k-religii-1058>
3. Гуцалюк Ю. С. Екуменічний діалог як основна умова співіснування та співпраці релігій у сучасному світі: II науково-практична конференція. 2020. С. 144–147.
4. Гуцалюк Ю. С. Феномен екуменізму та його роль у релігійному житті. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. 2016. №1. С. 125–132.

5. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. №2. С. 114–164.
6. Кузьмина Е. В. Постсекулярность: тенденции анализа феномена в современных религиозных исследованиях. Издательство Грамота. 2017. №8. С. 106–112.
7. Мартынюк Э. Исследование конвергентных процессов современной религиозной жизни. *Збірник наукових праць з філософії та філології «Докса»*. 2016. С. 84–92.
8. Пашков К. В. Идеалы постсекулярного общества и реалии постсоветской культуры: хабермасианские медитации. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. 2013. С. 186–194.
9. Титаренко В. Від пророцтв у релігії до прогнозування в релігієзнавстві: історія, теорія, перспективи: монографія. Київ : Центр Європи, 2017. 324 с.
10. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / пер. с нем. Москва : Издательство «Весь Мир», 2002. 144 с.
11. Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.
12. Шепетяк О. М. Церква і екуменізм: кроки до об'єднання. Інститут суспільства Київського університету імені Бориса Грінченка. 2014. № 1. С. 47–53.
13. Штекль К. «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию. Университет Тор Вергата Риме. URL: http://www.doctorantura.ru/images/pdf/kristina_moscow_rus.pdf
14. Штекль К. Европейская интеграция и русское православие: две перспективы в рамках парадигмы множественных современностей. Научная электронная библиотека «КиберЛенинка», 2012. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evropeyskaya-integratsiya-i-russkoe-pravoslavie-dve-perspektivy-v-ramkah-paradigmy-mnozhestvennyh-sovremennostey/viewer>

REFERENCES

Astapov, S. N. (2013). Freedom of conscience in the secular and postsecular paradigm. In: *Scientific notes of the Oryol State University.*, 137–139. [In Russian].

Schedule of the day: how people from different countries relate to religion. (2016). In: *BusinessViews*. Retrieved from: <https://businessviews.com.ua/ru/personal-life/id/grafik-dnja-kak-zhiteli-raznyh-stran-otnosjatsja-k-religii-1058> [In Russian].

Gutsalyuk, Yu. S. (2020). *Ecumenical dialogue as the main condition for coexistence and cooperation of religions in the modern world*. II scientific-practical conference. 144–147. [In Ukrainian].

Gutsalyuk, Yu. S. (2016). The phenomenon of ecumenism and its role in religious life. In: *Scientific notes of the National University "Ostroh Academy"*, Vol. 1, 125-132. [In Ukrainian].

Karpov, V. (2012). Conceptual foundations of the theory of desecularization. In: *Journal "State, religion, church in Russia and abroad"*. No. 2. 114-164. [In Russian].

Kuzmina, E. V. (2017). Postsecularity: trends in the analysis of the phenomenon in modern religious studies. In: *Publication Gramota*, Vol. 8, 106-112. [In Russian].

Martynyuk, E. (2016). Research of convergent processes of modern religious life. In: *Collection of scientific works on philosophy and philology "DOKSA"*, 84-92. [In Russian].

Pashkov, K. V. (2013). Ideals of postsecular society and the realities of post-Soviet culture: Habermasian meditations. In: *Bulletin of Kharkiv National University named of the V. N Karazina*, 186-194. [In Russian].

Tytarenko, V. (2017). *From prophecies in religion to forecasting in religious studies: history, theory, prospects: monograph*. Kyiv: Center of Europe, 324 p. [In Ukrainian].

Habermas, J. (2002). *The future of human nature*. Publishing house "Ves Mir", 144 p. [In Russian].

Habermas, J. & Ratzinger, J. (2006). *Dialectics of secularization. On reason and religion*. Moscow: Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew, 112 p. [In Russian].

Shepetyak, O. M. (2014). Church and ecumenism: steps to unification. *Institute of Society of Kyiv University named after Borys Hrinchenko*. Vol. 1, 47-53. [In Ukrainian].

Steckl, K. "The Return of Religion" in Social Science and Political Philosophy. University of Thor Vergata Rome. Retrieved from: http://www.doctoran-tura.ru/images/pdf/kristina_moscow_rus.pdf [In Russian].

Steckl, K. (2012). European integration and Russian Orthodoxy: two perspectives within the paradigm of multiple modernities. Scientific electronic library "CyberLeninka". Retrieved from: <https://cyberleninka.ru/article/n/evropeyskaya-integratsiya-i-russkoe-pravoslavie-dve-perspektivy-v-ramkah-paradigma-mnozhestvennyh-sovremennostey/viewer> [In Russian].

Andrii Kvik

Post-Graduate Student, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University; Chernivtsi, Ukraine; e-mail: o.ankvik@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0430-1551>

Ideological and semantic objectification of post-secular reality and Christian reaction to its religious and political processes

Abstracts

The article analyzes the main elements of the modern theoretical concept of post-secularity in the context of comparative analysis with the main provisions of the theory of secularity, compares and analyzes different interpretations and different theoretical and methodological approaches to defining post-secular society. A retrospective analysis of the causes and process of formation of the postsecular paradigm in the conditions of observation of the inability to fully implement the principles of secularism is carried out. The correlation between post-secular reality and convergent processes as a reaction to socio-cultural transformations of society is revealed. The role of the ecumenical concept as one of the main elements of the convergent processes of society as a response to the spread of secular ideology and socio-cultural transformations of society is clarified. The complex comparative analysis and reflexive, critical views on sekulyarnist and plurality of interpretations outlined the use of the term "post-sekulyarnist" in modern philosophical and religious studies plane. The concept of post-secularism does not aim to deny the existence of modern secular societies, or that they all totally move towards desecularization, but to demonstrate that the main directions of the secular paradigm remain often unrealized. Instead, religion is not seen as a relic of the past, but in the public sphere it is

given a legitimate role, which can still remain the subject of debate. However, such tolerance should exclude the slightest suspicion of its possible repressive nature, when adherents of both religiosity and secularism recognize one after another the right to their own beliefs, the practice or non-practice of rituals. Evidence of post-secular ideological disposition is open Christian communities to adopt and implement in reality ecumenical concepts as well as their focus on directives post-secular philosophy and theology, intended to overcome destruktyrizatsiyu caused by secular processes in the political and cultural spheres of secular society and inner life of the Christian denominations.

Keywords: *post-secularism, ecumenism, Catholicism, Christianity, desecularism, religious policy.*

УДК 261.7

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.10

А. В. Лапутько,
викладач кафедри філософії, біоетики та історії медицини
Національного медичного університету імені О. О. Богомольця,
м. Київ, Україна
e-mail: belogortseva@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7501-500X>

ЕВОЛЮЦІЯ КАТЕГОРІЇ «РІВНІСТЬ» У ХРИСТІЯНСТВІ

У статті досліджено еволюцію християнських поглядів на рівність у контексті узгодженості антропологічних і соціальних чинників та процесів. Теоретичною основою статті є праці отців християнства, соціальні доктрини церков, енцикліки *pap Deus Caritas est*, *Lumen Fidei*, *Summi Pontificatus*, *Caritas in Veritate*, праці відомих науковців, богословів (Б. Рассел, В. Лоський, Д. Садовський, Софроний (Сахаров), К. Уер, Ю. Чорноморець та ін.). Здійснено аналіз християнського розуміння категорії «рівність» у діалектиці соціального та антропологічного. Показано, що в християнській антропології тлумачення проблеми рівності в ранньому християнстві мало суттєві відмінності від античної філософії, оскільки набуває онтологічного вияву відповідно до вчення про людину як образ та подобу Бога. Розкрито еволюцію уявлень про рівність від початку християнства до сьогодення. Простежено складний взаємозв'язок соціального та антропологічного в цьому процесі. Доведено, що основною характеристикою еволюції уявлень про рівність є перехід від утвердження рівності людей лише в антропологічному контексті як рівної можливості в досягненні Царства Божого до винесення уявлень про рівність за межі дихотомії антропологічного та соціального і утвердження рівних прав та можливостей людини і в соціальній площині.

Ключові слова: образ та подoba Бога, рівність, особистість, християнство, віра, любов.

Проблема рівності в онтологічному контексті, тобто як певного стану буття, в історії філософії та богослов'я була порушена, на нашу думку, лише християнством. Оголосивши, що людина є образом та подобою Бога, християнське вчення оголосило про рівність усіх перед Богом, виходячи з антропологічних засновків, що вказує на існування певної онтологічної рівності людей, через їхню належність до певного роду створеної Богом природи. Проводячи аналогію між рівністю іпостасей Святої Трійці, які перебувають у повноті особистісного взаємного спілкування в Любові, християнство стверджує і телеологічну цілісність та узгодженість кожної людини. Водночас, з метою уникнення тенденцій абсолютизації індивідуальності, у християнстві образ Святої Трійці в людині розуміється і тлумачиться нерідко не в контексті вияву його в окремій людині, а в різноманітних людських об'єднаннях, в яких люди перебувають у спілкуванні [9]. Таке розуміння образу Божого в людині може називатися соціальною аналогією і має тісний зв'язок з трансформаціями суспільного розуміння категорії «рівність».

Метою цієї статті є дослідження еволюції християнських поглядів на рівність у контексті узгодженості антропологічних та соціальних чинників і процесів.

З метою розкриття означеної теми дослідження використовувались праці апологетів християнства, соціальні доктрини церков, праці сучасних богословів та релігієзнавців, зокрема Б. Рассела, Д. Садовського, К. Уера, Ю. Чорноморця та ін. Теоретичною базою статті також є енцикліки кількох пап, у текстах яких розкривається категорія рівності.

Еволюція уявлень про рівність починається в античному світі. Задовго до приходу Христа греки розробили такі поняття, як правда (*αλήθεια*), справедливість (*δικαιοσύνη*), звичай (*παράδοσις*), звичайне право (*παράδοσιακός νόμος*) та ін. А у філософії Піфагора остаточно була сформована необхідність узгоджувати життя людини з «належною мірою», яка була критерієм справедливості. Відтак, піфагорійці заклали підвалини тривалому розумінню природно-правових уявлень: «справедливе складається у відплачуванні іншому рівним» [10, с. 30]. У такий спосіб в античному світі рівність розуміли в морально-правовому контексті, тоді як соціальну

нерівність сприймали як закон космічного цілого. Із приходом християнства, незважаючи на проголошену рівність усіх людей перед Богом, уявлення про соціальну нерівність тривалий час залишались на рівні античного їх розуміння, але потребували християнського обґрунтування.

Соціально-політична специфіка станово-кастових суспільств, властивістю яких було розуміння спадкових привілеїв та безправ'я як встановленої норми, набуває свого обґрунтування в категоріях теоцентризму. У такий спосіб соціальні розшарування суспільства тлумачились як встановлена Богом норма, а уявлення про рівність виражаються в категорії однакових можливостей лише у питаннях досягнення Царства Божого. Виходячи з такого засновку, раннє християнство проголошувало заклики до примирення між антагоністичними соціальними групами, між бідними та багатими, оскільки всі люди є братами у вірі Христовій, які створені єдиним Богом-Творцем. Тут продовжують лунаєти, сформовані у греко-римському світі, уявлення про долю, трансформовані у християнстві в уявлення про Промисел Божий щодо кожної людини. Відтак, соціальні розшарування мають своє підґрунтя не в особливостях соціально-правових світських відносин, а у божественному провидінні. Зокрема, Августин закликає до моральної відповідальності у стосунках між різними прошарками, оскільки, не зважаючи на різні соціальні умови життя, усі мають рухатися до єдиної мети: «І нехай перший не обманює, а другий не пригнічує», щоб усі «рука об руку» йшли до Царства Божого [12, с. 184–185].

Водночас, уявлення про матеріальні блага співвідносяться з антропологією і отримують уже в ранньому християнстві суттєві трансформації. Багатство розглядається тут як суттєва перепона на шляху до Царства Небесного. Відомим вираженням цього є слова із Мт. 19:20 «Легше верблюдаві пройти крізь вушко голки, ніж багатому увійти в Царство Боже», що вказує на суттєве зміщення у християнстві акценту із соціально значущого до антропологічно значущого. І якщо на шляху до Царства Божого бідному необхідно було з терпінням та любов'ю визнавати своє становище, то багатому вказувалось на негативну роль його статків у цьому процесі. Августин проводить межу між соціальним багатством та внутрішнім, духовним багатством людини, наголошуючи на тому, що той,

хто роздасть все бідним, той не втратить, а навпаки – збагатиться [3].

У такий спосіб у ранньому християнстві спостерігається наявність певного *компромісу між уявленнями про соціальну рівність та антропологічну рівність* перед Богом. Саме тому в ранньому християнстві проблема рабства розглядалась не в контексті необхідності соціальних змін, а в контексті необхідності внутрішніх змін людини і рабство тлумачилось як причина гріха, спокута якого відбувається кожним відповідно до тих умов життєвих, які визначає для нього сам Бог і «це буває не інакше, як по суду Божому, в Ньому нема неправди і Який вміє розподіляти різні покарання відповідно до вини тих, хто грішить» [4, с. 348]. Проблема соціальної нерівності виноситься, в такий спосіб, на «периферію» мислення, тоді як духовно-моральний стан людини – в авангард. Бути рабом гріха оголошується більшою проблемою порівняно із соціальними проблемам. Відповідно, Августин пояснює, що «краще бути рабом у людини, ніж у похоті; бо сама похоть панування, щоб не говорити про інших, зі страшною жорстокістю спустошує душі смертних своїм панування» [3, с. 347].

Закладене раннім християнством розуміння рівності як необхідності певного компромісу між соціальним та антропологічним, з акцентом на абсолютній рівності між людьми лише на шляху до Царства Божого, було тривалий час панівною концепцією християнства.

Новітні уявлення про рівність, які отримують свій розвиток і у християнстві, але зі значним запізненням, формуються в соціальних утопіях Відродження та у філософії Просвітництва. Тут ми можемо припустити вплив християнських уявлень про рівність на трансформації цієї категорії у соціальній площині. Ідея рівності перед Богом підштовхує мислителів до пошуку рівності у природному стані. І феодально-класовій світобудові протиставляються ідеї природної рівності, справедливості та братерства. Відтак ідея особистісних заслуг людини перед Богом на її шляху до Царства Божого втілюється у соціальну концепцію «кожному за справами його» з акцентом на необхідності розподілу соціальних благ не за належністю людини до того чи іншого прошарку, а відповідно до її

особистісних заслуг та властивостей. Означені ідеї були викладені в «Декларації прав людини та громадянина», великому досягненні Великої Французької революції (1789), реального втілення ідей гуманізму, які, без сумніву, мають своє коріння у християнській антропології.

У християнстві ж усталені в апологетиці уявлення про рівність людини в сутності своїй зберігались і до початку XX ст. з незначними змінами акцентів. В Енцикліці папи Пія XII «*Summi Pontificatus*» акцентується увага на базових принципах християнства, хоча Понтифік, відповідно до трагічних подій початку XX ст., і зауважує на їхньому забутті. Базовим засновком соціально-антропологічних міркувань постає твердження про те, що «Всі люди мають одне походження, одну природу, одну вищу мету, одного Відкупителя та одне покликання» [5]. Водночас, на думку Понтифіка, базова, онтологічна єдність людей загубилась у соціальних катаклізмах і світ знаходиться в «забутті тієї взаємної людської спільності та любові, яка вимагається спільним походженням та рівністю розумної природи усіх людей, до яких би племен вони не належали» [5]. У дусі проголошених апологетами християнства істин визначається і мета життя пересічної людини та людства в цілому: «від однієї крові Він [Бог] створив рід людський, щоб мешкали по усій землі, призначивши наперед визначені часи та межі їхньому проживанню, щоб вони шукали Бога» [5]. Відтак, єдність людської природи є засновком «єдності людського роду, з точки зору як права, так і дійсності» і це є основоположним вченням Церкви, «не зважаючи на законні відмінності народів». Відтак у християнстві утверджується принцип єдності в різноманітті. Тут можна простежити *першу сходинку еволюції категорії рівності від апологетичної рівності окремої людини перед Богом до рівності у різноманітті людських культур*, і «якщо уважно розглядати цю єдність людського роду, що засвідчується правом та дійсністю, то окремі люди уявляються нам не розрізненими, подібно до піщаних крупинок, а скоріше такими, які зібрались разом, під дією як природного, так і вищого спонукання та приречення, у відповідному злагодженому порядку та у взаємній, відповідно до різниці часів, співдружності, що змінюється» [5]. Згідно зі зміною акценту питання соціальної нерівності переноситься в іншу площину і наго-

лошується на необхідності усвідомлення онтологічної рівності людей не на індивідуальному рівні, а на рівні роду людського. Відтак, Понтифік наголошує: «І коли народи досягають більш високого ступеня просвітлення і починають розрізнятися один від одного за умовами життя, вони не повинні від цього порушувати єдності людської сім'ї, а скоріше збагачувати її, ділитися своїми перевагами та духовними благами та підтримувати взаємний обмін цінностями, який може бути здійсненим та успішним лише тоді, коли живою та полум'яною любов'ю об'єднуються в братерський союз всі сини одного Отця, усі люди, які є викупленими пролиттям єдиної Божественної крові» [5].

Відтак, на початок XX ст. спільним у соціально-правовому та християнському розумінні рівності було визнання природного стану соціальної нерівності, але, водночас, природного права людини та рівність не лише в духовному контексті, а й у соціальних досягненнях. Означене розуміння рівності є домінуючим і на початку XXI ст. Але, все ж таки, відповідно до новітніх соціальних викликів, можемо спостерігати елементи еволюції і тут. Причиною означених змін є перехід від «переважно середньовічної парадигми через етап прийняття модерного світогляду до постмодерного» [7].

Починаючи з Пастирської конституції про Церкву у сучасному світі «*Gaudium et Spes*» (Радість і надія), в якій закладений поворот до людини, утвердження антропоцентризму як ключової парадигми XXI ст. простежується тією чи іншою мірою в усіх деномінаціях християнства. Розуміння людини у відповідних сучасному світові тлумаченнях співвідношення свободи та благодаті, співвідношення природи та благодаті, тісно пов'язане зі змінами у розумінні рівності у сучасній суспільній свідомості. Певною мірою можемо стверджувати, що йдеться про повернення до індивідуалізму, де окремий індивід визнається найбільшою цінністю, як в очах Бога, так і у соціальному вимірі.

У богослов'ї особистості загострюється увага на тому, що розуміння образу Бога в людині як особистості не ототожнюється зі свідомістю чи мисленням, чи волею, або ж іншими властивостями людської природи. Таким чином, особистість розуміється як засаднича людська властивість. Таке розуміння, відмінне від суспі-

льного розуміння, де особистістю не народжуються, а стають, здобуваючи певні інтелектуальні та моральні чесноти, має своєю передумовою твердження, що людина є особистістю в будь-якому її стані, від внутрішнього утробного її розвитку до стану будь-яких психічних чи моральних вад, зокрема й у стані смерті свідомості. Відтак, розуміння образу Божого як особистості засвідчує, що цей образ не може бути зруйнованим у людині гріхом і тому будь-яка людська поведінка чи дія не може бути підставою антигуманного ставлення до людини [6; 8; 13]. У такий спосіб, у розумінні людської рівності долаються межі її тлумачення в площині антропологічно-соціальної, сповнюючи її морально-естетичним змістом.

Набуває нового змісту, точніше – нових акцентів, і головна заповідь Ісуса Христа, а саме – «возлюбити ближнього свого як самого себе» (Мк. 12:31). У богослов'ї Бенедикта XVI наскрізно проводиться ідея любові як основа людського співтовариства, тобто здійснюється поворот до «вчення, основним поняттям якого буде не поняття природного закону, а поняття любові» [14]. Оскільки Бог є Любов, він діє в людині як в її індивідуальному вимірі, так і в соціальному контексті через її здатність любити. У любові егоїстична замкненість людини на собі долається, людина виходить за її межі і здатна вмістити в себе Бога, та на рівні любові відбувається поєднання людини з Богом, іншою людиною та природою і людина підноситься над усіма можливими поділами, перетворюючи власне «Я» на «Ми» і, зрештою, «усім в усьому» є Бог [1, с. 12].

На думку Понтифіка, любов здатна бути основою соціального вчення церкви, оскільки в ній поєднується секулярне та сакральне в соціальній дійсності. Через істину, любов і справедливість можливо побудувати суспільство справедливості та соціального блага.

У контексті *розуміння рівності остаточно руйнуються її обмежувальні кордони соціальною дійсністю* і лунає заклик не лише до внутрішнього духовного становлення людини, її індивідуального чи колективного шляху до здобуття Царства Божого, а й до побудови суспільства сталого розвитку. І хоча кардинал Кордес наголосив на тому, що завданням Церкви не є розбудовувати нове та справедливе суспільство, а провадити людей до спасіння, порушені в енцикліці «*Caritas in Veritate*» (Любов в істині) питання еко-

номіки, людини, глобалізації, релігійного життя в умовах інтеграції засвідчують широту мислення Понтифіка, його спробу показати людське суспільство як цілісний живий організм, який потребує нових взаємин секулярного та сакрального. Закономірно в цьому контексті, що Енцикліка, присвячена проблемам цілісного розвитку, починається зі слів: «Любов у істині, яку Ісус Христос засвідчив Своїм земним життям і, передовсім, Своєю смертю і воскресінням, є головною рушійною силою правдивого розвитку кожної особи і цілого людства» [11]. Основою побудови такого суспільства повинні бути критерії морального діяння, які походять із «любові у істині», і якими є *справедливість і спільне благо*. Отже, кожен християнин покликаний до любові також і в суспільному житті, що позначає *докорінну зміну акцентів від смиренного прийняття соціальної дійсності в її даності, до заклик до кожної людини до її зміни*. Безперечно, Церква не може запропонувати конкретних кроків вирішення глобальних проблем, але, сповнюючи місію істини, закликає до формування суспільства, відповідного до гідності і поклонання людини.

Еволюцію християнського (в межах нашого дослідження католицького та православного) розуміння рівності на даному етапі історії людського суспільства завершує, певною мірою діалектично поєднуючи в собі попередні шляхи, богослов'я нинішнього Папи Римського Франциска. Основні еволюційні зміни у розумінні рівності знайшли своє відображення у трьох необхідних підставах здійснення людиною її образу Бога, її істинної природи. Зокрема, йдеться про Бога як джерело походження людини, її невід'ємну складову. Іншою підставою є сама людина, закладена в її образі Бога, здатність до істинної віри, надії та любові. Третьою підставою є Церква, яка поєднує в собі дві попередні. Водночас, в Енцикліці «Світло віри» місія Церкви розкривається не лише в контексті спрямування людини (в індивідуальному її аспекті чи в колективному) до Царства Божого, а й у спрямуванні людства, на християнських засновках, до вирішення глибинних проблем сучасного суспільства для екзистенційного, морального та гуманітарного розвитку націй [2]. Понтифік наголошує, що «віра не є приватною справою, цілком індивідуалістичним поняттям чи суб'єктивною

думкою... Віра стає діяльною в християнині на основі отриманого дару, любові, яка наближає наші серця до Христа (пор.: Гал. 5,6) і чинить нас учасниками великого паломництва Церкви продовж історії аж до кінця світу» [2]. Значну роль у цьому паломництві відіграє і світло любові, яке у поєднанні з вірою «преображає віруючого, який у вірі Йї відкрився, і якраз у цьому відкритті себе дарованій Любові його буття себе переростає». І в цьому процесі людина здатна «прийняти в себе Іншого, щоб жити в Іншому». На цих засновках, вірі та любові, Папа Франциск вважає за невідмінне здійснення служіння миру, законності та справедливості.

Проголошені на початку ХХІ ст. християнськими богословами гасла, здавалося б, відповідно їхньої високої мети та рівня сучасної суспільної свідомості, повинні були б, з необхідністю, сприяти омріяному тисячоліттями суспільству миру, злагоди та добробуту. Водночас, спостерігаючи за новими викликами, які постали перед людством та Церквою після проголошення рівності та гідності людини у всій повноті її індивідуального та суспільного життя, можемо стверджувати, що еволюція християнства щодо рівності триватиме.

Гострими питанням сучасного світу, які тісно пов'язані з категорією рівності, є проблеми релігійних та сексуальних меншин, аборти, евтаназія, расова дискримінація та ін. – питання, які сколихують сьогодні суспільства на усіх рівнях їхнього функціонування. Зокрема, у документальному фільмі «Франческо» була висловлена нещодавно доволі резонансна позиція Папи щодо легалізації одностатевих союзів. Якщо слідувати інтегральній лінії Церкви щодо рівності людини в усіх сферах її буття та ґрунтувати свої міркування на тому, що образ Божий властивий кожній людині, означена позиція є доволі закономірною.

Підсумовуючи зауважимо, що категорія рівності у християнстві розглядається в діалектиці соціального та антропологічного. Водночас, саме у християнстві розуміння рівності набуває онтологічного вираження, оскільки людина розуміється як образ та подоба Бога. Еволюція уявлень про рівність безпосередньо пов'язана з розвитком суспільної свідомості щодо походження та функціонування соціальних прошарків суспільства. Ґрунтуючись на головному гаслі про рівність усіх людей перед Богом у досягненні Царс-

тва Божого, уявлення про соціальну рівність розвивались в діапазоні від ствердження соціальної нерівності як нормального стану суспільства, оскільки воно є задумом Бога щодо шляхів людського спасіння, до утвердження рівності людини в усіх сферах її буття, зокрема й у соціальному бутті. Рівність у такому разі є тим фактором, який скеровує християн до побудови суспільства сталого розвитку на основі християнських чеснот. Означена еволюція категорій рівності відбувалась у тісному взаємозв'язку соціального та релігійного. Проголошена християнством істина про рівність людей перед Богом, закріпившись у суспільній свідомості, знайшла свій вияв в ідеях гуманізму та надихнула до соціальних змін. Водночас, утвердження прав та свобод у соціальній дійсності надихало християнство на розуміння людини як образу Богу не лише в індивідуальному аспекті, а й як роду людського в цілому. Саме таке розуміння збагатило християнську категорію рівності утвердженням уявлень про особистість як засадничу властивість образу Божого в людині. Останнє винесло уявлення про рівність людини за межі дихотомії індивідуального та соціального.

ЛІТЕРАТУРА

1. *DEUS CARITAS EST*. Енциклика. Москва : Издательство Францисканцев, 2009.
2. *LUMEN FIDEI*. Енцикліка. URL: <https://www.kyrios.org.ua/literature/books/9893-lumen-fidei.html>
3. Блаженный Августин. *Исповедь*. Санкт-Петербург : Наука, 2013. 373 с.
4. Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 4 : *О граде Божием, книги XIV-XXII*. Санкт-Петербург : Алетейя; 1998. 595 с.
5. Енцикліка Пія XII *Summi Pontificatus*, 1939. URL: <http://christking.com.ua/enciklika-piya-xii-summi-pontificatus-1939-r>
6. Каллист (Уэр). *Православная церковь*. Москва : ББИ св. Апостола Андрея, 2001. 247 с.
7. Кюнг Г. Куда идет христианство? *Путь*. 1992. № 2. С. 144–159.
8. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. *Мистическое богословие*. Киев : Путь, 1991. С. 97–259.

9. Нисский Григорий, Святитель. *Опровержение Евномия. Книга 2*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/2

10. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Москва : Академический Проект, 2009. 934 с.

11. *Caritas in Veritate*. Энциклика Бенедикта XVI. URL: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/ru/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

12. Садовский Д., прот. Блаженный Августин как проповедник: историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад : Троице-Сергиева лавра, 1913. 393 с.

13. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Сергиев Посад : Троице-Сергиева лавра, 2006. 400 с.

14. Черноморец Ю. Учение о любви – фундамент социального учения Папы Бенедикта XVI. URL: <http://orthodoxy.org.ua/node/4885>

REFERENCES

DEUS CARITAS EST. (2009). *Encyclical*. Moscow: Izdatelstvo Frantsyskatsev, 2009. [In Russian].

LUMEN FIDEI. *Encyclical*. Retrieved from: <https://www.kyrios.org.ua/literature/books/9893-lumen-fidei.html> [In Ukrainian].

Saint Augustine. (2013). *Confessions*. Saint Petersburg: Nauka, 2013. 373 p. [In Russian].

Saint Augustine. (1998). Works: 4 vol. Vol. 4: *On the city of God against the pagans, books XIV-XXII*. Saint Petersburg: Aleteia; 1998. 595 p. [In Russian].

Encyclical of Pope Pius XII *Summi Pontificatus*. (1939). Retrieved from: <http://christking.com.ua/enciklika-piya-xii-summi-pontificatus-1939-r> [In Ukrainian].

Kallistos, (Ware). (2001). *The Orthodox Church*. Moscow: BBI sv. Apostola Andreia. 247 p. [In Russian].

Küng, H. (1992). Where is Christianity going?. In: *Put' (The Way)*, Vol. 2, 144-159. [In Russian].

Lossky, V. (1991). The Mystical Theology of the Eastern Church. In: *Misticheskoe bogoslovie (The Mystical Theology)*. Kyiv: Put'. P. 97-259. [In Russian].

St. Gregory of Nyssa. *Contra Eunomium*. Book 2. Retrieved from: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/2 [In Russian].

Russell, B. (2009). *A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. Moscow: Akademicheskii Proekt. 934 p. [In Russian].

Caritas in Veritate. Encyclical of Pope Benedict XVI. Retrieved from: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/ru/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

Sadovsky, D., prot. (1913). *Saint Augustine as a preacher: a historical-homiletic study*. Sergiyev Posad: Trinity Lavra of St. Sergius. 393 p.

Sophronius, (Sakharov), archim. (2006). *Seeing God as He is*. Sergiyev Posad: Trinity Lavra of St. Sergius. 400 p.

Chornomorets, Y. *The teaching of love is the foundation of the social teaching of Pope Benedict XVI*. Retrieved from: <http://orthodoxy.org.ua/node/4885>

Anna Laputko

Lecturer of Department of Philosophy, Bioethics and History of Medicine, Bogomolets National Medical University; Kyiv, Ukraine; e-mail: belogortseva@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7501-500X>

Evolution of the category "equality" in Christianity

Abstracts

The aim of the paper is the evolution of Christian views on equality in the context of the coherence of anthropological and social factors and processes. Methods of research are the historical (consideration of the category of "equality" in its development), comparative (comparison of the main paradigms of interpretation), hermeneutic (interpretation and disclosure of the semantic range of this concept in the works of theologians and religious scholars). The theoretical basis of the article are the works of the Fathers of Christianity, social doctrines of the churches, encyclicals of the popes Deus Caritas est, Lumen Fidei, Summi Pontificatus, Caritas in Veritate, works of famous scientists, theologians (Bertrand Russell, Vladimir Lossky, Dmitry Sadovsky,

Sophrony (Sakharov) , Kallistos Ware, Yuriy Chornomorets etc.). The analysis of the Christian understanding of the category “equality” in the dialectic of social and anthropological is carried out in our article. It is shown that in Christian anthropology the interpretation of the problem of equality in early Christianity had significant differences from ancient philosophy, as it acquires an ontological manifestation in accordance with the doctrine of man as the image and likeness of God. The evolution of ideas about equality from the beginning of Christianity to the present is revealed. The complex relationship between the social and the anthropological in this process is revealed. It is proved that the main characteristic of the evolution of notions of equality is the transition from the assertion of human equality only in the anthropological context as an equal opportunity to achieve the Kingdom of God to the notion of equality outside the anthropological and social dichotomy.

Keywords: *image and likeness of God, equality, personality, Christianity, faith, love.*

УДК 266.3 : 261.6

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.11

Б. С. Гулямов,
аспірант кафедри богослов'я та релігієзнавства
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова,
м. Київ, Україна
e-mail: b.s.gulyamov1970@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8523-5420>

ВЧЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ ПРО ШЛЯХИ ПОДОЛАННЯ БІДНОСТІ

У статті аналізуються основні риси соціального вчення Вселенського патріархату щодо проблеми бідності. Застосовано герменевтичний (аналіз окремих документів соціальної доктрини Константинопольського патріархату) і компаративний методи з метою вивчення різних інтерпретацій сучасного соціального вчення християнських церков щодо ставлення до проблеми бідності та шляхів її подолання. Досліджується соціальне вчення Вселенського патріархату про подолання бідності, яке залежить від уявлень сучасної теології про необхідність радикальної етичної солідарності з маргінальними й експлуатованими верствами населення. З'ясовано, що соціальне вчення Вселенського патріархату пропонує національним державам здійснювати політику соціального захисту, виходячи з визнання абсолютної гідності кожної особистості та спираючись на досвід практики соціальної діяконії і критичну аналітику сучасного глобалізованого капіталізму. Доведено, що соціальне вчення Вселенського патріархату є аналогічним до ідей соціальної доктрини папи Франциска, але при цьому залишається більш реалістичним та не ставить під сумнів сучасний капіталізм у цілому, а пропонує його реформування в напрямі розвитку культури спільнотності на основі застосування християнського морально-правового розуміння прав особистості. У соціальному вченні Вселенського патріархату значна увага приділяється

моральним обов'язкам особистостей та спільнот щодо солідарності з бідними, мігрантами, постраждалими від соціальних викликів сьогодення. Капіталістичний етос пропонується гуманізувати через прийняття моральної регуляції з боку вищих етичних цінностей християнських спільнот, а не замінювати на посткапіталістичний етос християнського соціалізму. Таким чином, соціальна доктрина Вселенського патріархату стає виявом солідаризму, більш консервативного і прокапіталістичного, ніж соціальне вчення папи Франциска та політична теологія Джона Мілбанка.

Ключові слова: соціальне вчення, Вселенський патріархат, проблема бідності, соціальний захист, сучасний капіталізм.

Особливе значення для соціального вчення різних християнських церков має пропозиція можливих шляхів подолання бідності. Християнська соціальна доктрина як окрема богословська дисципліна виникла наприкінці XIX ст. у зв'язку з великою бідністю пролетаріату. Критика надмірних зловживань тогочасного капіталізму мала на меті завоювати прихильність представників бідних верств населення та повернути пролетаріат до церковних громад. Пропонуючи шляхи реформування капіталізму, соціальна доктрина намагалася відвернути пролетаріат і суспільство в цілому від ідей соціалізму та комунізму. Важливо, що наявність родини та участь у товарно-грошових відносинах заради її забезпечення визнавалися природними для особистості. Звичайно, що католицизм і православ'я ніколи не мали тих ідей безмежного збагачення, притаманним деяким течіям кальвінізму. Але в цілому сучасна наука довела, що у період появи капіталізму в Європі католицизм був значно більш прогресивно налаштований, ніж вважалося раніше. У творах багатьох сучасних дослідників позитивний вплив християнства і католицизму, зокрема, простежувався у періодичному створенні ідей та інституцій, які давали можливість відновлювати або оновлювати цивілізацію і культуру. Протестантське соціальне вчення від свого виникнення значною мірою було апологією капіталізму, і дискусії велися виключно про віднайдіння балансу між ідеалом суспільства повної свободи та ідеалом соціальної держави. Православна церква традиційно проблемам захисту прав бідних приділяла мало уваги за межами риторики, яка спонукала б вірних

до благодійності. Сьогодні в енцикліках папи Франциска та у соціальної доктрині Вселенського патріархату «За життя світу» відбувається радикальний поворот до систематичного захисту прав бідних, соціально-етичного та соціально-політичного осмислення проблеми бідності як такої, що вимагає докорінної реформації сучасного капіталізму і пошуків альтернативного соціального ладу, який можна було б назвати «солідаризмом». Цей лад, попри всю його альтернативність до капіталізму, не має впадати у спокуси соціалізму чи комунізму, які сьогодні осмислюються теологами як такі, що пов'язані з тоталітаризмом, але бути вираженням теорій комунітаризму, тобто вчення, в якому соціум у цілому має бути спільнотою спільнот. Загострення дискусій щодо ставлення до бідних у католицизмі та православ'ї вже не стимулюється ідеями «теології визволення» чи іншими альтернативними дискурсами, які поступово занепадають. Водночас, важко заперечувати появу дедалі більшої кількості ознак впливу на соціальне вчення католицизму і православ'я останніх років такої неоконсервативної течії, як радикальна ортодоксія, яка саме активно пропонує «солідаризм» і комунітаризм як важливі відповіді на основні виклики для релігійних та світських соціальних груп у часи постмодерну. Написана групою богословів, які перебувають під впливом радикальної ортодоксії, соціальна доктрина Вселенського патріархату «За життя світу» вимагає систематичного аналізу як приклад показової для початку XXI ст. систематичної критики капіталізму з позицій солідаризму.

Метою статті є аналіз основних рис соціального вчення Вселенського патріархату щодо проблеми бідності.

Застосовано такі методи дослідження: герменевтичний (аналіз окремих документів соціальної доктрини Константинопольського патріархату) і компаративний – з метою вивчення різних інтерпретацій сучасного соціального вчення християнських церков щодо ставлення до проблеми бідності та шляхів її подолання.

Навколо нової соціальної концепції Константинопольського патріархату – документу «За життя світу», лише розпочинаються широкі богословські дискусії. Зовнішні оглядачі придивляються до рецепції цього документу в православній церкві, вирізняючи лише

елементи деякого лібералізму, порівняно з аналогічними православними соціальними доктринами інших помісних церков [3; 4; 8; 11]. Водночас, документ «За життя світу» надає принципово нові загальні принципи для сучасного православного розуміння проблеми бідності, і тому озвучені в ньому ідеї потребують детального аналізу. Суголосні із цими ідеями концепції теології енциклік папи Франциска стали предметом обговорення переважно в Німеччині, оскільки саме там сильні традиції католицької легітимізації капіталізму та антикапіталістичний пафос останніх енциклік спричинив значну критику. Відповідно, дискусії у християнському соціальному вченні щодо бідності відбуваються у зв'язку з принциповою критикою сучасного глобального капіталізму, і внесок Вселенського патріархату в ці дискусії має бути предметом комплексного релігієзнавчого і соціально-філософського аналізу.

Соціальне вчення Вселенського патріархату на початку XXI ст., формуючи принципи ставлення до бідних, звертається до початків християнської традиції, до особливого досвіду християнських громад апостольської доби. Ці громади не мали потреби у розвинутій системі правової регуляції, оскільки самоочевидними були моральні норми, які безпосередньо здійснювалися через відносини любові [1, с. 6]. Прийняття іншого, притаманне громадам тієї доби, залишається дієвим для євхаристійного етосу церковних спільнот сьогодення. Ідеї філософії діалогу XX ст. та відповідної теології спілкування, що розвивається під впливом такої філософії, надали нового імпульсу актуалізації традицій ранньої церкви. Адже філософія діалогу та теологія спілкування відмовилися розглядати відносини повного прийняття іншого та любові, що панували у першому столітті як недосяжний для сьогодення ідеал, а наголошували на необхідності саме такої етики перед обличчям викликів для людяності, які постали у XX ст. у зв'язку з досвідом тоталітаризмів та світових війн. Усвідомлення необхідності стати на бік пригноблених у різних цивілізаційних контекстах сприяло оновленню сприйняття соціального виміру сотеріології, особливо – старозавітних наративів визволення.

Також відмінною особливістю соціального вчення початку XXI ст. стало звернення до ідей святого Іоанна Золотоустого, який вважав матеріальні ресурси соціуму спільним надбанням, дарова-

ним від Бога. Відповідно, приватна власність, на його думку, не є абсолютною величиною, але чимось відносним. Переважно вона належить господарям, але вони мають обов'язок у випадку власного багатства ділитися з нужденними. Деякі християнські теологи сьогодення в ідеях Іоанна Золотоустого вбачають давній «християнський соціалізм», який сьогодні може бути актуалізований у нових умовах [13]. Значна кількість теологів звертається до ідей Августина, який був песимістом стосовно людської природи та можливостей встановлення правової справедливості. Августин наголошував на тому, що держава може забезпечити лише законність, далеку від ідеалів справедливості та інших морально-правових цінностей [14]. За таких умов значно зростає значення солідарності між громадянами, оскільки саме завдяки солідарним діям громад одностудців можливі благодійність, соціальна діяльність, реалізація цінностей у міжособистому спілкуванні та соціальному житті загалом. Сьогоднішня теологія особливо наголошує на актуальності соціального вчення Августина, абсолютизуючи значення спільнот, які характеризувалися наявністю міжособистих зв'язків, і саме у спільнотах вбачає образ Божий [12]. Звісно, вчення, за яким образом Божим є не окрема особистість, а спільнота, є певним перебільшенням в інтерпретації, оскільки традиція дає мало підстав для такого бачення. Але такі ідеї неоавгустіанства суттєво впливають на соціальне вчення пап Бенедикта XVI і Франциска, які особливо наголошують на значенні солідарності та любові для конститування спільнот [5; 15].

Ще більше значення для розвитку соціального вчення католицької і православної церков має різна оцінка великого багатства еліти й факту соціальної нерівності. Старий Завіт у багатстві вбачав велике благословення від Бога, Новий Завіт – джерело спокус, які ускладнюють досягнення Царства Божого. Це заклало основи середньовічної релігійної етики, згідно з якою багатство є легітимним лише у випадку широкої благодійності заможних. У добу модерну католицизм і православ'я продовжували мати стримане ставлення до накопичення багатства, тоді як протестантизм, здавалося б, стимулював появу «духу капіталізму».

Різноманітні пропозиції шляхів подолання бідності у християнських соціальних доктринах початку ХХІ ст. зумовлені пошуком відповідей на виклики, пов'язані з великим соціальним розділенням між центрами і маргіналіями сучасного економічного світу, очевидною потребою у подоланні соціального розриву всередині багатьох націй, з новими викликами, які породжені глобальними соціально-економічними змінами, міграцією, очевидною (особливо після 2008 р.) кризою етосу чесного вільного підприємництва тощо.

Соціальне вчення Константинопольського патріархату підкреслює повноту солідарності Бога з маргінальними, соціально упослідженими, бідними верствами населення, що проявилось під час кенозису Боготвілення: «Коли Предвічний Син став людиною, відмовившись від Своєї божественної слави і змінивши «образ Божий» на «образ раба» (Флп. 2:6–7), Він у такий спосіб ототожнив Себе з найбільш маргінальними, політично безправними і соціально незахищеними людьми Свого часу. Народжений серед підвладного народу, який не мав жодних законних прав перед своїми імперськими колонізаторами, вихований у родині, що належала до нижчого ремісничого класу, Христос почав Своє служіння у внутрішніх районах Галілеї і присвятив його переважно найбільш знедоленим і безнадійним співвітчизникам» [1, с. 32]. Приклад Христа має велике значення для Його послідовників, які теж повинні бути солідарними з бідними та маргінальними членами суспільства. Соціальне вчення Вселенського патріархату підкреслює, що ця Христова солідарність з бідними не була чимось принципово новим для біблійного світогляду, оскільки у Старому Завіті, особливо – у книгах пророків, завжди наголошувалося на необхідності дієвого захисту бідних, сиріт, вдів тощо. Отже, «ця особлива прихильність до знедолених і зневірених аж ніяк не є лише випадковою складовою Його місії, зверненої до Ізраїлевих синів та дочок, але визначає саму її суть» [1, с. 32].

Такі висновки стали можливими завдяки розвитку сучасної біблеїстики, яка поглибила розуміння способів легітимізації різних соціально-політичних ідей у Біблії. А саме, з одного боку, у біблійному світогляді бачимо очевидну легітимізацію ідей соціального порядку, підтримку ієрархічно побудованого всесвіту. Такий ас-

пект є притаманним всім давнім релігіям, і саме на нього тривалий час зверталася переважна увага. Сучасна біблеїстика багато розмірковує про паралелі з фігурою Бога як справжнього царя Ізраїлю та фараонів Єгипту, царів Близького Сходу. Але, водночас, саме у біблійному світогляді вбачаємо критику соціального порядку та пропозиції проектів побудови альтернативного соціуму [7]. Сучасна біблеїстика підкреслює унікальність такої критики для давнього світу. Влада Бога протиставляється владі царів земних, спочатку – царів Єгипту, а потім навіть царів Ізраїлю. Порівняльний аналіз морально-правових системи минулого засвідчує значний гуманізм біблійного світогляду, намагання захистити права всіх, а особливо – соціально упосліджених осіб [9].

Актуалізація гуманістичного потенціалу біблійного світогляду в соціальній доктрині Вселенського патріархату відбувається не лише із застосуванням старозавітного наративу «звільнення». Декларація Константинопольського патріархату звертається до новозавітних ідей необхідності допомогти всім соціально упослідженим для їх повного звільнення та домагатися соціальної справедливості у боротьбі проти системних соціальних недоліків [1, с. 32]. Більше того, соціальне вчення підкреслює, що соціальна діяльність для християн та боротьба за соціальну справедливість не може бути чимось другорядним, факультативним: «Церква не може посправжньому йти за Христом або являти Його світові, якщо вона не поставить цю безумовну турботу про бідних і знедолених в осердя свого етичного, релігійного та духовного життя. Прагнення до соціальної справедливості та громадянської рівності – турбота про бідних, притулок для бездомних, захист слабких, гостинність до тих, хто залишив свої домівки, й допомога людям з інвалідністю – це не просто ідеал, рекомендований Церквою заради заспокоєння совісті, але необхідний засіб спасіння, незамінний шлях до єднання з Богом у Христі» [1, с. 33]. Таким чином, соціальне вчення Православної Церкви поєднує сотеріологічний ідеал з конкретною діяльністю християн щодо їх історичного соціального оточення. Соціальне служіння суспільству, потребуючим верствам населення – це не щось додаткове до християнського життя, а його серцевина, сутність. У православній теології XX – початку XXI ст. були по-

ширеними побоювання підмінити повноту Євангелія «соціальним євангелієм» за прикладом деяких протестантських богословів. Через ці побоювання склалася певна культура постійного наголосу на вищості православного етосу за цінності «соціального євангелізму». Обоження та церковну євхаристійну спільноту ідеалізували та показували як певну «земну трансцендентність», яка є самоцінною. Але соціальна доктрина Вселенського патріархату залишає ці рефлексії, звертаючись до євангельської етики та її вимог. Таке відкриття соціального виміру євангельської етики стало можливим завдяки теології Іоанна Зізіуласа, який стверджував, що прийняття іншого є абсолютною етичною вимогою не лише Євангелія, а й православної аскетичної традиції, особливо – чернечої [10]. І це прийняття неможливе без соціальної діяльності як втілення етичної «радикальної солідарності» з бідними та нужденними. Ця радикальна солідарність є самою суттю життя у Христі, тому її не змогла знищити у православному етосі навіть тривала традиція одержавлення церкви [1, с. 33].

Соціальна доктрина Вселенського патріархату підкреслює, що християни скористалися державним визнанням церкви та її державною підтримкою для розвитку соціальної діяконії. Декларація «За життя світу» наголошує, що «розуміння життя у Христі як радикальної солідарності було успадковане – на жаль, не цілковито, але значною мірою – епохою офіційно визнаної Церкви. Після навернення імператора Костянтина жодні зміни в імперській політиці не змогли втілити конкретних соціальних принципів Євангелія так само ясно, як масштабне розгортання церковної діяльності, спрямованої на допомогу бідним за великої матеріальної підтримки з боку держави» [1, с. 33].

Соціальна доктрина визнає, що це опертя на державу в діяконії церкви виникло з досвіду соціальної діяльності церковних громад у докостянтинівські часи. Ці громади становили альтернативну соціальну реальність спільнотного типу, що регулювалася виключно вимогами любові [1, с. 6]. Але вони не змогли забезпечити радикальних позитивних змін в імперії через принципову обмеженість власних можливостей, демонструючи здатність оновлення соціальності лише на прикладі життєдіяльності самої церкви [1, с. 33]: «У той час Церква не мала змоги по-новому формувати

громадянське суспільство. У контексті негнучкого імперського правління вона також не мала змоги розробити якусь абстрактну політичну ідеологію, спроможну виправити або пом'якшити несправедливість епохи. Проте, християнам вдавалося у своєму оточенні дбати про бідних, особливо про вдів і сиріт (найбільш вразливі прошарки стародавнього світу), і створити в своєму середовищі суспільний устрій, заснований на любові, де ніхто не залишався покинутим напризволяще» [1, с. 33]. Очевидно, що сьогодні, коли церква і держави втрачають «симфонію» та пов'язані з нею форми філантропії, вже є можливим вплив церкви на громадянське суспільство завдяки використанню мови прав людини як універсальної граматики для соціального діалогу [1, с. 12, 61]. Таким чином, християнське тлумачення прав людини дає можливість створити своєрідну неідеологічну ідеологію для соціального служіння в конкретних умовах сьогодення, які вимагають, серед іншого, співпраці християн із громадянським суспільством. Отже, сьогодення надає більше умов для розвитку соціальної активності церкви. І якщо вона менша та не така радикальна, як за часів ранньої церкви, то це цілком провина самих християн. Справді, часто у самих церковних громадах та за їх межами є певні категорії тих, хто потребує, але вони не отримують необхідної уваги. Однією з причин є небажання заможних християн ділитися власними капіталами і можливостями.

Соціальна доктрина уникає обговорення відповідальності заможних християн, але зосереджується на покликанні всіх найзаможніших допомагати всім нужденним та на користі від законодавчого обмеження можливостей зростання соціальної нерівності [1, с. 35]. Підкреслюється, що соціальна нерівність досягла небувалих розмірів [1, с. 35]. Проте найбагатші як інвестори часто захищені від високих податків, тоді як звичайні громадяни несуть тягар соціальних витрат [1, с. 35], податковий тиск на середній клас дедалі більший [1, с. 35], робітники не отримують всієї можливої винагороди, оскільки корпорації зацікавлені у дешевій робочій силі [1, с. 35]. Тому, «на противагу такій практиці Православна Церква, безумовно, повинна наполягати на справедливості та співчутті як основоположних принципах податкової політики та керівних заса-

дах справедливої оплати праці, а також на моральній відповідальності багатих робити якомога більший внесок у добробут суспільства загалом» [1, с. 35].

Очевидно, що питання податкової політики можуть регулюватися лише державною владою, а саме: «уряди мають запобігати несправедливому юридичному покриванню багатіїв або ухиленню від сплати податків» [1, с. 35]. Тому ідеї Августина і сучасного неоавгустинства про те, що забезпечення у цілому суспільстві справедливості може бути здійснено через культуру солідарності малих спільнот є утопічними. Без державного справедливого розподілу ресурсів через правову, соціальну, податкову політики не може бути ніякої справедливості, оскільки кошти будуть вимиватися від усіх пересічних громадян та малих спільнот на користь корпорацій та багатіїв, що ми спостерігаємо у низці країн сьогодні. Наголос на провідній ролі держави та допоміжній ролі солідарності і любові є принципом християнського реалізму, який де факто підтриманий у соціальному вченні Константинопольського патріархату.

Водночас, соціальна доктрина Вселенського патріархату використовує ідеї католицького соціального вчення останніх десятиліть про відносний характер приватної власності. Якщо у західному лібералізмі приватна власність – недоторкана, є «другим тілом» для особистості (Дж. Лок), то для традиції Томи Аквінського, актуалізованої сьогодні у вченні останніх пап римських, права приватної власності можуть бути порушені, якщо цього вимагає загальне благо. Звичайно, що у православній соціальній доктрині це вчення про відносний характер приватної власності можна ввести через посилання на ідеї святих отців, що і робиться у документі «За життя світу»: «Твердження Отців Церкви про те, що ресурси творіння за вродженим правом належать усім людям, створеним на образ Божий, і що через це найзаможнішим із нас доручено неухильно ділитися своїм майном з бідними, можуть суперечити деяким укоріненим уявленням сучасного світу про приватну власність. Але вони є найважливішою основою християнського бачення цього світу як милостивого дару Божого і свідчать про відповідальність, яка, в очах Церкви, покладена на будь-яке справедливе суспільство» [1].

Популяризації погляду, що вся земля та всі земні багатства належать кінець-кінцем усьому людству найбільше сприяє папа Франциск [2]. Так само він підкреслює, що з цього, здавалося б, суто теоретичного положення, випливає обов'язок заможних ділитися з бідними [2]. Адже не лише землю, а й усі матеріальні багатства можна розглядати як такі, що даровані від Бога, зумовлені Його милістю. Відповідно, отримавши все у дар, особистість теж має бути здатною дарувати іншим власні надбання, власні сили, власний час. Порушення прав на приватну власність, згідно із сучасним лібералізмом, може бути виключенням із правил, зумовленим надзвичайними обставинами і потребами. Соціальна доктрина православ'я і католицизму сьогодні говорить про можливість більш широкого застосування підходу, згідно з яким принцип недоторканості приватної власності не є вищим за інші морально-правові принципи. Тим самим один з постулатів класичної соціальної доктрини християнства кінця XIX і XX століть розмивається, релятивізується.

Справді, соціальні виклики стають такими, що вимагають від людства дедалі більшої солідарності, дедалі більшого пріоритету духу моралі над буквою формального права. Але такий шлях є дуже ризикованим при застосуванні його у соціальній практиці. Наприклад, у російській історії переважання прагнень до вищої правди і критичне ставлення до формального права призвели не до історичних досягнень, а до численних катастроф, оскільки правовий релятивізм призводив і до морального релятивізму. Систематичний аналіз наслідків заперечення необхідності правового підґрунтя для соціуму під час реалізації проектів будь-якої філантропічної надбудови було свого часу здійснено Б. Кістяківським, М. Бердяєвим, С. Франком. Не випадково, що соціальна доктрина Вселенського патріархату підкреслює, що необхідною є державна політика щодо надмірного багатства еліт та корпорацій, а соціальне вчення католицизму також закликає до правового вирішення цих проблем на міжнародному рівні.

Усі теорії християнського соціалізму або теології визволення про легітимність спонтанної моральної дії можуть сприяти появі нових різновидів тоталітарних практик. Адже правильні моральні

мотиви самі по собі ще не гарантують правильності соціальних практик. Більше того, застосування державою або міжнародними органами правових норм щодо обмеження прав приватної власності заради певної соціальної користі – у цьому випадку заради подолання кричущої бідності, теж має бути таким, що не містить у собі порушення фундаментальних прав особистості. Простий перерозподіл соціальних благ від заможних до бідних не спричинить появу суспільства загального благополуччя. Бідним необхідно надати можливості ставати заможними завдяки власній праці, і це забезпечить збереження їх гідності та гідності усіх членів соціуму. Папа Іван Павло II вважав, що цей принцип слід застосовувати не лише до бідних верств населення в окремих націях, а й до бідних країн.

Важливо відзначити, що християнське соціальне вчення сьогодні визнає, що у західних суспільствах намітилася тенденція до зловживання ідеєю прав людини, до постулювання необхідності захисту прав певних пригноблених верств населення, навіть якщо цей захист призведе до певної дискримінації більшості чи значної частини населення. Для християнських теологів сьогодення є зрозумілим, що таке зловживання матиме лише згубні наслідки, оскільки всякий правовий нігілізм веде соціум до радикальних криз і занепаду. Тому зрозуміло, що потрібно відмовитися від зловживань ідеєю прав людини, серед іншого – ідеєю прав бідних. Віднайдений баланс між вимогами справедливого внеску від еліти, корпорацій тощо та потребою зберегти права і гідність усіх членів соціуму має бути результатом діалогу у суспільстві, а не наслідком революційних дій. Усі революції «знизу» чи «зверху», які порушували правові основи сучасної демократії з її граматикую прав людини, завершувалися негативно, навіть якщо це були революції в ім'я прав людини. Морально-правова свідомість має завжди виходити з пріоритету прав особистості та недоторканності її життя від природного зачаття до природної смерті [1, с. 15]. Рухи, які не визнають цього постулату, не є гуманістичними, а є нігілістичними, хоч би як адепти цих рухів самі себе не оцінювали. У цьому контексті особливо важливо підкреслити, що всі заяви сучасного християнського соціального вчення про можливість чи необхідність обмеження права приватної власності не є проявом правового нігілізму, а покликані такому нігілізмові протистояти.

Також на захист морально-правового порядку загалом та ідей абсолютної гідності особистості, зокрема, спрямована критика тенденцій сучасного глобалізованого капіталізму до перетворення праці на товар, приниження працівників редукцією їх особистості лише до корисних для ринку функцій праці та споживання [1, с. 36]. Адже працівників часто примушують до ненормованого робочого дня, і це призводить до «найманого рабства» навіть у розвинутих країнах [1, с. 36]. Ще більш відвертою є експлуатація у країнах, що розвиваються, де штучно підтримується низька вартість робочої сили через позбавлення робітників прав та привілеїв [1, с. 36]. Соціальна доктрина Вселенського патріархату констатує: «Часто глобальні корпорації можуть скорочувати свої витрати і збільшувати прибутки, переносючи діяльність у ті регіони світу, де робоча сила коштує недорого саме тому, що працівники перебувають у відчайдушному стані, а місцеві органи влади більш зацікавлені в залученні іноземних інвестицій, ніж у проведенні гуманної трудової політики або навіть найелементарніших заходів із захисту праці. Це призводить до подвійного ефекту: зниження заробітної платні в розвинених країнах і посилення бідності в країнах, що розвиваються. До того ж, на периферії всіх ринків праці існують класи людей, які позбавлені правового захисту і, отже, піддаються експлуатації, не маючи можливості ефективно протидіяти їй у законному порядку: це, приміром, працівники без документів, яким доводиться погоджуватися на заробітну платню набагато нижчу від установленого законом мінімуму в обмін на найтяжчі види робіт, або переміщені та в буквальному сенсі поневолені жінки з країн, що розвиваються, яких примушують до торгівлі сексуальними послугами, разом з усіма зловживаннями, небезпеками і приниженнями, які тягне за собою таке життя» [1, с. 36].

Для католицької соціальної доктрини такі факти стають підставою для висновку про необхідність утвердження єдиної системи міжнародного права, формування світового уряду, який би мав повноваження принаймні вищої судової інстанції. Соціальне вчення Вселенського патріархату не пропонує таких механізмів, залишаючись на позиціях загальних закликів до національних держав провадити справедливе регулювання відносин між капіталом і працею,

закликаючи міжнародні корпорації до того, щоб «гуманно інвестувати в депресивні регіони світу і створювати можливості там, де їх раніше не було» [1, с. 37].

Так, єдина світова влада скоріше слугуватиме інтересам міжнародного глобального капіталу, ніж створювати умови для правового захисту робітників та уникнення їх різноманітної антигуманної експлуатації. Соціальна доктрина відзначає, що на сьогодні як угоди про міжнародний вільний потік робочої сили, так і закони проти мігрантів призводять до дедалі більшої експлуатації працівників [1, с. 36]. Але при цьому все ж таки міжнародний законодавчий захист прав робітників є більш ефективним, ніж його відсутність й економічна автаркія національних ринків праці. Адже популістська політика протидії міграції, «негнучкі імміграційні закони і непроникні кордони» лише ведуть до утворення чорних ринків праці та сприяють злочинам проти мігрантів, нещадній їх експлуатації та розвитку «найманого рабства», а то і прямого фізичного примусу до праці та різноманітного продажу себе [1, с. 36]: «Безпринципні роботодавці вельми зацікавлені в тому, щоб різні національні ринки праці були максимально ізольовані один від одного, оскільки це має подвійний ефект: створення «тіньової» робочої сили з незареєстрованих працівників, експлуатованих у межах національних кордонів, і збереження наявних депресивних ринків праці, експлуатованих за межами цих кордонів. Міжнародний вільний потік робочої сили, а разом з ним і здатність працівників самоорганізовуватися в глобальному масштабі й, отже, вимагати дотримання базових стандартів зайнятості на всіх ринках праці практично унеможливили б таку експлуатацію» [1, с. 36].

Цікаво, що соціальна доктрина католицизму, радикально солідаризуючись із мігрантами, пропонує конкретні заходи боротьби за їх права, наголошує на необхідності покращення життя мігрантів у країнах перебування, виступає за суттєві трансформації у країнах, з яких відбувається міграція. Православна соціальна доктрина, натомість, звертається до формальної та реальної влади – міжнародних організацій, держав, транснаціональних корпорацій – із закликом дотримуватися загальної вимоги поваги до особистості. У документі «За життя світу» зазначається, що Церква просить про те, щоб «підприємства дотримувалися стандартів поведінки, які

поважають властиву кожній людині гідність, і щоб вони вкладали інвестиції в економіку країн, що розвиваються, з метою поліпшення умов життя бідних верств населення, а не для того, щоб наживатися на їхніх злиднях» [1, с. 37]. Також підкреслюється, що «Православна Церква буде наполягати на високій гідності праці та на недоторканній священності кожної людини» [1, с. 37].

Сакральність кожної людини безумовна для соціального вчення Православної Церкви і тому вимога абсолютної поваги до особистої гідності, особливо у зв'язку з трудовими відносинами, є загальним категоричним імперативом, який у кожних конкретних обставинах спонукає до різноманітної діяльності, але переважно надії покладаються все ж на державу як інститут, що має забезпечувати правовий захист особи. При цьому держава до такої діяльності має бути спонукувана громадянським суспільством, а це останнє, вочевидь, може надихатися християнськими ідеалами, що розкриваються церквою у її соціальному вченні [1, с. 38]. У результаті всіх цих дій «суспільство має забезпечити таку систему соціальної безпеки, яка дійсно захищала б бідних і знедолених від суцільних злиднів, деградації, бездомності, страждань і відчаю» [1, с. 38]. Найбільшими викликами для розвитку такої системи соціальної безпеки на національному та міжнародному рівні сьогодні стали непомірні військові витрати, «механізм незмірного боргу» низки держав перед міжнародними інституціями [1, с. 39], «відсутність доступу до належної медичної допомоги» [1, с. 40], «расова або класова дискримінація» [1, с. 41], яка виявляється у тому, що від таких криз, як екологічна, найбільше страждає населення слабоборозвинутих країн [1, с. 41].

Соціальна доктрина Вселенського патріархату моральною вимогою, актуальною для сьогодення, оголошує відмову держав від ескалації військових конфліктів: «Якщо держава не в змозі на постійній основі забезпечити навіть елементарний рівень загальної системи охорони здоров'я своїм бідним громадянам, якщо вона заплує очі на тяжке становище найнужденніших, але при цьому щорічно витрачає непропорційно велику частину державних доходів на військову експансію, — ця держава займається тим, проти чого має повстати обізнана християнська совість» [1, с. 38]. Також

Православна Церква у своїй соціальній доктрині звертається до прикладу біблійної практики ювілейного (періодичного) прощення боргів та наголошує, що багаті держави самі або через міжнародні інституції як власні інструменти мали б простити непомірні борги державам, що розвиваються [1, с. 39]. У соціальній доктрині Вселенського патріархату забезпечення бідних загалом та населення бідних країн, зокрема, оцінюється як моральний обов'язок заможних держав [1, с. 40]. Також упосліджене становище бідних країн, які стали постачальниками ресурсів для світової економіки та несуть основний тягар екологічних та інших втрат, оцінюється не лише як економічний факт, а як кричуще порушення соціальної справедливості [1, с. 41]. Наявність бідних верств населення і цілих держав не є явищем закономірним, тому церква має обов'язок критикувати наявний глобальний соціальний порядок, закликати до його трансформації та пошуку можливості «нових економічних моделей», невідкладно дієво допомагаючи нужденним усім, чим тільки можливо, не очікуючи на загальне покращення стану справ [1, с. 41].

Доходимо висновків, що соціальне вчення Вселенського патріархату про подолання бідності в цілому залежить від уявлень сучасної теології про необхідність радикальної етичної солідарності з маргінальними й експлуатованими верствами населення. Спираючись на досвід практики соціальної діяконії та критичну аналітику сучасного глобалізованого капіталізму, це соціальне вчення пропонує національним державам здійснювати політику соціального захисту, виходячи з визнання абсолютної гідності кожної особистості. Таке соціальне вчення Вселенського патріархату є аналогічним до ідей соціальної доктрини папи Франциска, але при цьому залишається більш реалістичним та не ставить під сумнів сучасний капіталізм у цілому, а пропонує його реформування в напрямку розвитку культури спільнотності на основі застосування християнського морально-правового розуміння прав особистості.

ЛІТЕРАТУРА

1. *За життя світу. На шляху до соціального етосу Православної Церкви.* The Greek Orthodox Archdiocese of America. URL: https://www.goarch.org/social-ethos?p_p_id=56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view&p_p_col_id=column-1&p_p_col_count=1&_56_INSTANCE_km0Xa4sy69OV_languageId=uk_UA
2. *Fratelli tutti. Енцикліка.* Львів : Єзуїти в Україні, 2020. 125 с.
3. *Asceticism, Ethics, and the Renewal of the Earth:* Orthodox Christian Contributions to an Ecumenical Ecology By John Chryssavgis and Aaron Hollander. URL: <https://www.atonementfriars.org/asceticism-ethics-and-the-renewal-of-the-earth/>.
4. Carrie Frederick Frost. The Orthodox Church and Its Social Ethos: The Aims and Accomplishments of For the Life of the World. *Ecumenical Trends*. Vol. 49 No 5. Graymoor Ecumenical & Interreligious Institute. September/October 2020. P. 1–6.
5. Rowland T. *Ratzinger's Faith. The theology of pope Benedict XVI.* Oxford : Oxford University Press, 2008. 214 p.
6. Бенедикт XVI. Енцикліка Caritas in Veritate. *Соціальні документи Церкви (1891–2015)*. Львів : Свічадо, 2020. С. 408–476.
7. Брюггеман У. *Пророческое воображение.* Черкаassy : Коллоквиум, 2012. 231 с.
8. *Відеокурс Навколо документу «За життя світу»:* диак. М. Денисенко, О. Філоненко, архім. К. Говорун. *Ethos*. URL: <http://www.ethos.org.ua/za-gittja-svitu>
9. Головін С. *Біблія і політика. Основи справедливого суспільства.* Київ : Книгоноша, 2017. 136 с.
10. Иоанн (Зизиулас). *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви.* Москва : ББИ, 2012. 407 с.
11. Йоан Хриссавгіс. *Православна Церква й соціальне вчення.* Відкритий православний університет. URL: <http://oou.org.ua/2020/03/27/shhodiznayemosya-za-zhyttya-svitu-sogodni-media-opublikuyut-dokument-pro-kerivni-pryncypyu-pravoslavnoyi-czerkvy-u-suchasnomu-sviti>
12. Милбанк Дж. «Постмодерный критический августинизм»: краткая сумма в 42 ответах на незаданные вопросы. *Філософська думка-Sententiae: Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія».* Вінниця : ВДТУ, 2013. С. 108–120.
13. Сомін Н. В. Основні парадигми християнського ставлення до економіко-соціальної сфери. *Християнин і світ.* 2009. № 1. С. 22–27.

14. Суини М. *Лекции по средневековой философии. Вып. 2: Средневековая политическая философия Запада*. Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. 320 с.

15. Черноморец Ю. *Учение о любви – фундамент социального учения Папы Бенедикта XVI*. URL: <http://orthodoxy.org.ua/node/4885>

REFERENCES

Bartolini, M. G. (2017). Know Yourself. Neoplatonic sources in the work of G. S. Skovoroda. Kyiv: Akadempriodika, 160 p. [In Ukrainian].

Briskina-Müller, A. (2018). Reading as a forgotten category of ascetic theology of St. Isaac the Syrian, St. Gregory of Sinai and St. Paisius Velichkovsky. In: *Bogoslovskij vestnik (Theological Bulletin)*, Vol. 31, 93-122. [In Ukrainian].

Kovalinsky, M. I. (1886). The Life of Gregory Skovoroda, written in an ancient style in 1794. In: *Kievskaia starina (Kiev old)*, Vol. XVI.

Malakhov, V. A. (2008). *Christological motives in G. Skovoroda's work, Pravo buty soboju*. Kyiv: Spirit and Letter. [In Ukrainian].

Morozova, D. S. (2017). St. Paisius Velichkovsky at the crossroads of liturgical traditions of the 18th century. In: *Afonskoje nasledije (Mount Athos heritage)*, Vol. 5-6, 286-300.

Nichyk, V. M., Khyzhnyak, Z. (2000). Kyiv-Mohyla Academy and Ukrainian-German Cultural Relations. In: *Naukovi zapysky KMA. Istorychni nauky (Scientific notes of the Kyiv-Mohyla Academy. Historical sciences)*, Vol. 18, 12-24. [In Ukrainian].

Okara, A. (1996). Paisius Velichkovsky and Gregory Skovoroda in the Context of 18th-Century Spirituality. In: *Filosofiya. Istoriya kultury. Osvita (Reports and communications of the 3rd International Congress of Ukrainianists) (Philosophy. The history of culture. Education: Reports and Announcements of the Third International Congress of Ukrainianists)*. Kharkiv: Oiko, p. 70-76.

Paisius, Velichkovsky. (2006). *Autobiography. Life*. Moscow, 203 p. [In Russian].

Skovoroda, G. (2011). *Complete Works*. Kharkiv: Maidan, 1398 p.

Skovoroda, G. (1973). *Complete Works in 2 Vols*. Kyiv: Naukova dumka.

Ushkalov, L. (2017). *Hunting the Uncatchable Bird: The Life of Gregory Skovoroda*. Kyiv: Spirit and letter. 368 p.

Chernomorets, Yu.P. Christian Platonism by Gregory Skovoroda. In: *Philosophical Thought (Philosophical thought)*, Vol. 5, 88-97. [In Ukrainian].

Schmid, M. (1984). *Epicuro et l'epicureismo cristiano*. Brescia, 226 p.

Bohdan Gulyamov

Post-Graduate Student, Department of Theology and Religious Studies, National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: b.s.gulyamov1970@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8523-5420>

The teachings of the social doctrine of the Constantinople patriarchate on ways to overcome poverty

Abstract

Objective: the aim of the paper is the analysis of the main features of the social doctrine of the Ecumenical Patriarchate on the problem of poverty. Methods of research: the hermeneutic method – analysis of individual documents of the social doctrine of the Patriarchate of Constantinople; the comparative method – in order to study different interpretations of modern social teachings of Christian churches on the attitude to the problem of poverty and ways to overcome it. Conclusion: The social doctrine of the Ecumenical Patriarchate on overcoming poverty, which depends on the ideas of modern theology about the need for radical ethical solidarity with marginalized and exploited sections of the population are analyzed. The social doctrine of the Ecumenical Patriarchate proposes that nation states pursue a policy of social protection based on the recognition of the absolute dignity of each individual and based on the experience of social diakonia and critical analysis of modern globalized capitalism is studied. It is proved that the social doctrine of the Ecumenical Patriarchate is similar to the idea of the social doctrine of Pope Francis, but remains more realistic and does not call into question modern capitalism in general, but proposes its reform towards the development of community culture based on Christian moral understanding of individual rights. In the social teaching of the Ecumenical Patriarchate, much attention is paid to the moral responsibilities of individuals and communities in solidarity with the poor, migrants affect-

ed by the social challenges of today. It is proposed to humanize the capitalist ethos through the adoption of moral regulation by the higher ethical values of Christian communities, and not to replace it with the post-capitalist ethos of Christian socialism. Thus, the social doctrine of the Ecumenical Patriarchate becomes a manifestation of solidarity, more conservative and pro-capitalist than the social teaching of Pope Francis and the political theology of John Milbank.

Keywords: *social doctrine, the Ecumenical Patriarchate, the problem of poverty, social protection, modern capitalism.*

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

УДК 37.01:316.323.6(477)

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.12

М. О. Кім,

*аспірант Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова,*

м. Київ, Україна

e-mail: kit-mi@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3971-7063>

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ РИНКОВО ОРІЄНТОВАНОГО СУСПІЛЬСТВА: ДОСВІД ДЛЯ УКРАЇНИ

У статті підкреслюється, що школа в сучасному світі орієнтується на повноцінну підготовку молодшої людини до успішного життя. Це вимагає застосування принципово нової філософії освіти, яка відповідає б потребам ринково орієнтованого, конкурентного соціуму. Важливо вивчати західні моделі організації освітніх систем для використання їх досвіду в успішній трансформації української освітньої галузі. Відзначається, що філософія освіти ринково орієнтованого суспільства спрямована на інноваційні зміни у системі освіти, на оптимізацію мережі навчальних закладів, на підняття якості навчально-виховного процесу тощо. Досліджуючи досвід західних країн, Україна має вибудувати власну освітню модель, яка може базуватися на принципах децентралізації, інноваційності, соціально-економічних стимулів до науково-педагогічної діяльності, демократичності у побудові відносин між суб'єктами освітнього поля.

Ключові слова: *філософія освіти, освітня система, ринкове суспільство, децентралізація.*

На сьогоднішній день філософія освіти ринково орієнтованого суспільства є домінуючою парадигмою трансформації освітнього простору України, яка намагається орієнтуватися на кращі захі-

дні зразки. Філософія освіти ринково орієнтованого суспільства, яка реалізується у країнах Заходу, базується у практичній площині на системі стимулів та преференцій для викладачів, науковців та навчальних закладів, які демонструють найкращі результати за прозорими й чітко визначеними критеріями. У контексті нашого дослідження важливо підкреслити, що у багатьох західних країнах система надання освітніх послуг є децентралізованою. В умовах ринкової економіки важливим є не лише державне регулювання розвитком освітньої галузі, а й врахування потреб окремих територій у спеціалістах певного профілю.

Українська освітня система все ще перебуває на етапі переходу від застарілих авторитарних форм навчання до нових стандартів та методів. Особливу роль у цьому відіграли в останні роки процеси децентралізації, які докорінним чином вплинули на розподіл повноважень і ресурсів між центральною державною владою, регіональними осередками і місцевими громадами. Це не могло не заторкнути й освітню сферу, адже сьогодні вона є однією з фундаментів у розвитку громадянського соціуму. Навколо шкіл, коледжів, спеціалізованих освітніх закладів, університетів формується життя громад, великих колективів, цілих міст і регіонів.

Досвід західних систем освіти, який можна застосовувати для успішної реформи вітчизняної освітянської сфери, аналізується українськими дослідниками у найрізноманітніших аспектах. З точки зору філософії освіти в останнє десятиліття особливий внесок у такі дослідження зробили В. Андрущенко, В. Береза, В. Бех, О. Висоцька, В. Горлинський, Т. Десятов, В. Кремень, В. Огнев'юк, Л. Маргуліна, В. Маслов, Я. Мельник, М. Михальченко, В. Молодиченко, Т. Сігіда, О. Співаковський, О. Якимчук та ін. Новизна нашого дослідження полягає в тому, що філософсько-освітня проблематика розглядається на тлі тенденцій децентралізації, що стали в останнє десятиліття потужним джерелом українського державотворення.

Метою дослідження є формулювання ключових принципів та напрямів філософії освіти ринково орієнтованого суспільства. Вивчення та аналіз досягнень західних моделей організації систем освіти, які могли б бути використаними і в сучасний державотвор-

чий період в Україні, де особливо гостро постає проблематика реформування національної освітньої галузі.

Сучасна освіта стає дедалі більш прагматичною під впливом розвитку ринкових відносин – необхідності підготовки фахівця до виконання конкретних професійних функцій, забезпечення універсальності його знань та навичок, професійної мобільності тощо. Вочевидь, філософія освіти ринково орієнтованого суспільства має низку відмінностей від класичної парадигми освіти.

На думку вітчизняних фахівців, стан класичної парадигми дедалі більше визначається як кризовий з наступних причин. По-перше, тому, що вона є, як вважають представники Римського клубу, «підтримуючою освітою», переважно зорієнтованою на репродуктивне знання. Процес навчання зводився до здобування знань, умінь, навичок шляхом поступового накопичення матеріалу, до шаблонного його застосування у різних видах діяльності. По-друге, її сциентистський, раціонально-знаннєвий, технократичний характер суперечить потребам гуманізації, «олюднення» знання в сучасному суспільстві. Ситуація в освіті ускладнюється так званим інформаційним бумом і спричиненою ним інформаційною кризою. По-третє, поряд і з раціоналізмом як однієї з провідних засад класичної парадигми освіти «значних втрат» зазнала ідея про універсальність європейських цінностей та способів життя. Теперішня геокультурна та геополітична картина світу стає більш схожою на плюралістичний образ дискурсу різних цивілізацій із ціннісно рівнозначними історичними надбаннями, ніж на втілення ідеї загального руху всіх країн до єдиної суспільної довершеності. По-четверте, пошук нових моделей освіти зумовлений необхідністю розробки механізмів адаптації людини до мінливого світу, а також зростанням розбіжності між порівняно сталими пізнавальними можливостями і світом, що дедалі більше ускладнюється [1, с. 39].

Можна стверджувати, що ринкові відносини у сталих демократіях є вагомим чинником перебудови освітніх систем під потреби суспільства. Філософія ринкових відносин проникла в усі сфери суспільства та стала каталізатором для трансформації систем освіти у західних країнах, появи ринку освітніх послуг, освітнього маркетингу та освітнього менеджменту тощо. Досвід цих країн варто

вивчати і в Україні, щоб напрацювати власну ефективну освітню модель.

Зокрема, у західних країнах освітній маркетинг розвивається передусім як управлінська парадигма діяльності в умовах становлення ринку освітніх послуг. Загальним концептуальним та соціальним тлом цього процесу є глибинні сутнісні зміни у самій освітній сфері, пов'язані з взаємопроникненням соціоцентричних та ринкових процесів управління в контексті формування інформаційного суспільства. Тому найбільше значення має маркетинг як інтегративна функція освітнього управління, через яку реалізується його соціокультурна детермінація. Сучасне управління освітою не лише виявляє дедалі більшу залежність від свого соціально-культурного контексту, від соціально-культурного середовища, а й само набуває рис технології соціально-культурного нововведення. Управління освітою дедалі більше постає як репрезентація соціальних цінностей та певної культури [2, с. 7].

Сучасна філософія освіти, зорієнтована на ринкові відносини, потребує не комерціалізації освітнього простору (як іноді це сприймають в Україні), а оптимізації кількісно-якісних параметрів взаємодії всіх суб'єктів у межах наявних ресурсів. Досвід найрозвиненіших західних країн засвідчує, що «суспільство знань» та ринкові відносини потребують соціоцентричного спрямування освітнього маркетингу.

На переконання Є. Ситниченка, основними напрямками реалізації освітнього маркетингу як управлінської інноваційної парадигми у контексті соціоцентричної орієнтації є такі: по-перше, це набуття освітнім маркетингом властивостей одного із системних механізмів регулювання освітніх процесів. Становлення елементів «суспільства освіти» скрізь супроводжується розвитком національних систем освітнього маркетингу, в межах яких узгоджуються інтереси суспільства, людини та освітнього ринку; по-друге, це формування соціоцентричного цілепокладання у сфері освітнього маркетингу. Незважаючи на те, що у більшості розвинених країн освітня сфера є дуже комерціалізованою, по суті одним з найпотужніших секторів бізнесу, домінування соціального ефекту над прибутковістю скрізь є основною характеристикою як системи освіти загалом, так і діяльності окремих виробників освітніх пос-

луг. Досягається це саме за рахунок формування соціоцентричних маркетингових систем в освіті, які забезпечують максимальний комерційний успіх лише в умовах орієнтації на довгострокові інтереси споживачів освітніх послуг та суспільства; по-третє, це трансляція маркетингом в освітню діяльність нових ціннісно-світоглядних орієнтирів, пов'язаних зі становленням «суспільства освіти». Загальною характеристикою цієї нової системи цінностей є утвердження людини та потреб її саморозвитку в якості абсолютного пріоритету всіх сфер соціального життя [3, с. 52].

Філософія освіти ринково орієнтованого суспільства, яка реалізується у країнах Заходу, ґрунтується у практичній площині на системі стимулів та преференцій для викладачів, науковців та навчальних закладів, які демонструють найкращі результати за прозорими й чітко визначеними критеріями.

Наприклад, у Бельгії (французька та німецька частина), якщо вчителі початкової або неповної середньої школи здобувають ступінь магістра, їхній оклад підвищується до рівня окладу вчителів старших класів середньої школи, для яких кваліфікація магістра є вимогою для працевлаштування. Більш ніж у третині країн ЄС вчителі можуть отримувати додаткові надбавки за якість їхньої роботи після проведення атестації або на основі якісної успішності своїх учнів. У Чеській Республіці ця надбавка становить 3,9 %, а в Латвії – від 7% до 12% від основного окладу. У Польщі директор школи за погодженням з місцевими органами управління освіти надає «мотиваційні стимули» за належне викладання, впровадження інновацій, відданість викладацькій діяльності і за виняткові досягнення під час виконання завдань і професійних обов'язків. У Сполученому Королівстві (Англії, Уельсі та Північній Ірландії) кожна школа проводить атестацію, за результатами якої учителі рухаються шкалою окладів. У випадку високих результатів вони можуть піднятися на 2 рівні. У Словенії, наприклад, виплачуються надбавки за викладання у двомовних класах. У Швеції наявність у класі учнів, що мають труднощі у навчанні, або учнів з особливими потребами може бути прийнятою до уваги під час індивідуальних переговорів щодо зарплати. У деяких країнах ЄС участь у позакласних заходах оплачується як понаднормова робота, а в інших

за нею виплачують окрему надбавку. Так, у Словенії навчальні класи на відкритому повітрі (*šola v naravi*) винагороджуються до 20 % від основної заробітної плати за 6 годин на день у початковій і неповній середній школі. Крім того, за проведення семінарів, спортивних та інших позакласних заходів (*interesne dejavnosti*) виплачується 11,94 євро на годину. Також, учителі в усіх європейських країнах, за винятком Кіпру, Латвії, Мальти, Румунії, Великобританії (Шотландія), отримують додаткові надбавки за понаднормову роботу, тобто робочий час, який перевищує кількість робочих годин, встановлених у трудовому договорі. У більшості випадків погодинна ставка за понаднормову роботу визначається центральним органом управління як певний відсоток від базового окладу. У Болгарії, Греції, Іспанії встановлюється конкретна фіксована сума. Майже в половині країн виплачують надбавки, пов'язані з географічним розташуванням школи. Вони є мотиваційними стимулами, які заохочують вчителів працювати у віддалених, сільських або соціально неблагополучних регіонах, і визначаються на центральному рівні управління. Також учителі можуть отримувати надбавки за роботу у регіонах з вищим за середній рівень життя, наприклад, у столиці. Критерії таких надбавок значно відрізняються в різних країнах. Вони можуть мати географічний характер (віддалені та ізольовані райони), що має місце в Данії, Іспанії, на Кіпрі, в Польщі, Румунії, Фінляндії та Великобританії (Шотландія). Водночас, вони можуть мати економічний (високий рівень життя), як у Франції та Великобританії (Англія), або соціальний характер (райони зі значним соціальним відчуженням, з високим ризиком чи з великою часткою учнів, що представляють етнічні чи мовні меншини) як в Іспанії, Франції та Італії [4, с. 111–112].

У багатьох західних країнах система надання освітніх послуг є децентралізованою. В умовах ринкової економіки важливим є не лише державне планування розвитку освітньої галузі, а й урахування потреб окремих територій у спеціалістах певного профілю. У зв'язку з цим освіта у демократичних країнах фінансується з різних джерел.

Зокрема, переважна більшість громад Польщі витрачає на освіту значно більше коштів, ніж отримує у вигляді освітньої субвенції з державного бюджету. Наприклад, у Варшаві до отриманої

освітньої субвенції з міського бюджету докладається ще стільки ж. Найважливішою причиною є «розбудова» освітньої системи, тобто того, що безпосередньо пов'язано з навчальним процесом, з психологічно-педагогічною, логопедичною, виховною опікою, тобто допомогою в розвитку дитини. Із поточних коштів утримання освітньої мережі місто видає кошти також і на ремонти цих об'єктів. Якщо йдеться про фінансування освітніх завдань, що реалізуються повітами (районами), то тут освітня субвенція покриває близько 95% видатків, що призначені на реалізацію цієї мети. Залишок видатків покривається за рахунок інших доходів району – цільових дотацій та власних доходів. Як і у випадку з дошкільними закладами, існує можливість отримання європейських коштів для шкіл як громадами, так і районами, до того ж як на фінансування інвестиційних заходів, так і на «м'які» заходи. «М'які» заходи переважно стосуються організації додаткових (позалекційних) занять, а також професійного навчання. Підкреслимо, що отримання такого грантового фінансування є непростим процесом, як через велику кількість формальних вимог і складну процедуру підготовки заявки, так і через значну конкуренцію між ОМС [5, с. 64].

Корисним для України також є досвід організації опорних шкіл (ОШ) за кордоном, мережа яких поступово розбудовується і в нашій країні. Створюючи ОШ, при наявності належної інфраструктури у державі, можна не лише заощадити матеріальні ресурси, а й підняти рівень надання освітніх послуг.

Досвід зарубіжних країн, де успішно працює інституція опорних шкіл, передбачає: 1) збір актуальних статистичних даних для аналізу і здійснення прогнозів щодо оптимізації неефективної мережі навчальних закладів. Актуальні статистичні дані є вагомим джерелом інформації для органів управління освітою для прийняття виважених управлінських рішень. На основі надійних статистичних даних формується політика на рівні держави щодо засадничих принципів створення і функціонування опорних шкіл, організації навчально-виховного процесу, інклюзивного навчання як важливої складової реалізації принципу рівного доступу до якісної освіти тощо. Додатковим інструментом для панорамного бачення проблем і викликів щодо функціонування опорних шкіл є моніто-

ринг їх діяльності. Саме цьому напряму приділяється особлива увага в європейському освітньому просторі, країнах Північної та Південної Америки; 2) застосування стратегічного планування наповнюваності шкіл і класів з урахування ситуативного (місцевого) фактору. Це досягається завдяки аналізу, який базується на достовірних, актуальних статистичних даних. Наявні статистичні дані дають можливість доводити та оприлюднювати результати управлінських рішень щодо опорних шкіл на рівні держави до широких верств, залучати до співпраці місцеві громади, батьків, учителів. Важливим аспектом діяльності ОШ є фінансування. Своєю чергою, розподіл коштів має ґрунтуватись на аналізі достовірних, актуальних та повних даних, що зібрані про діяльність ОШ. Вивчаючи інституційний розвиток опорних шкіл, міжнародні освітні експерти узагальнили типові помилки, які допускаються на перших етапах організації ОШ: а) відсутність стратегічного бачення, моделі розвитку, мети функціонування ОШ на рівні держави; б) відсутність надійних статистичних даних для здійснення аналізу прогнозів щодо оптимізації навчальних закладів; в) відсутність інституту відкритих даних щодо функціонування ОШ [6, с. 65–66].

Водночас, створення опорних шкіл в Україні потребує комплексного вирішення низки проблем, а саме: розбудови оптимальної мережі таких навчальних закладів; побудови доріг, які з'єднали б найвіддаленіші населенні пункти з місцем розташування ОШ; розв'язання соціально-економічних проблем учителів та школярів; забезпечення належної навчально-методичної та матеріально-технічної бази опорних шкіл тощо.

Загалом філософія освіти ринково орієнтованого суспільства у її західному варіанті спрямована на постійне осучаснення знань, підвищення рівня освітніх послуг, забезпечення доступності громадян до навчальних закладів різного рівня, створення умов для навчання протягом життя, підтримання практичної спрямованості освіти та ін.

Як зауважує О. Локшина аналізуючи європейську систему освіти, підвищення якісного рівня освітніх послуг та, відповідно, отриманих учнями знань стало панівною ідеєю другого періоду підвищення якості та результативності, який з початком ХХІ ст. трансформується у третій – період посилення ефективності та

справедливості, що було спричинено новими завданнями, які ЄС проголосив на межі століть в умовах загострення існуючих та появи нових викликів. Наймасштабнішим, загальноцивілізаційним викликом у ХХІ ст. є перехід людства від індустріального до постіндустріального суспільства, в економіці якого під впливом науково-технічної революції та зростання доходів населення акцент зміщується від виробництва товарів до виробництва послуг, а інформація та знання перетворюються на домінуючий виробничий ресурс. Економічний успіх країн починає визначатися вже не лише рівнем промислового чи сільськогосподарського виробництва, а й інформаційними потоками та використанням нових знань. У цих умовах найбільш цінними якостями працівників, поряд з високим професіоналізмом, стають уміння ефективно управляти інформацією, самостійно приймати рішення та постійно удосконалювати знання, що потребує зміни усталеного гасла освіти «навчати усіх усьому» на нове – «вчити вчитися» [7, с. 28].

У цьому контексті варто зазначити, що на спільному засіданні Європейської Ради й представників урядів держав-членів у Люксембурзі у 2006 р. підкреслювалось, що посилення ефективності та справедливості в освіті є ключовими завданнями в умовах глобалізаційних викликів, демографічних змін, швидкого розвитку технологій та зростання навантаження на державні бюджети [8, с. 298/4].

Європейський досвід демонструє, що освітня сфера заради реалізації поставлених вище завдань потребує належного фінансування, що є складним завданням для сучасної України. В умовах ринкових відносин варто розуміти, що «дешева освіта» не може продукувати якісних спеціалістів.

Як відзначається у документі Європейської Ради «Висновки Ради щодо контрольних рівнів середніх європейських досягнень в освіті та професійній підготовці (контрольні показники)» (Council Conclusions on Reference Levels of European Average Performance in Education and Training (Benchmarks, 2003), інвестиції в освіту є інвестиціями на перспективу з непрямыми, а також прямими прибутками, і більшість урядів вважають, що вони здійснюють позитив-

ний вплив щодо таких ключових викликів, як соціальна злагода, міжнародна конкуренція та сталий розвиток [9, с. 6].

Таким чином, філософія освіти ринково орієнтованого суспільства спрямована на інноваційні зміни у системі освіти, на оптимізацію мережі навчальних закладів, на багатоканальне фінансування освітньої сфери, на підняття якості навчально-виховного процесу та ін. Досліджуючи досвід західних країн, Україна, на нашу думку, має вибудувати власну освітню модель, яка відповідає сучасним реаліям та вітчизняним традиціям. Така модель відповідно із західним досвідом може базуватися на принципах децентралізації, інноваційності, соціально-економічних стимулів до науково-педагогічної діяльності, гнучкості, демократичності у побудові відносин між суб'єктами освітнього поля.

ЛІТЕРАТУРА

1. Філософія освіти: Навчальний посібник / заг. ред. В. Андрущенко, І. Передборської. Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2009. 329 с.
2. Тульчинский Г. Л. Менеджмент в сфере культуры / Г. Л. Тульчинский, Е. Л. Щекова. СПб. : Лань, 2003. 528 с.
3. Ситниченко Є. Г. Інноваційний характер маркетингової парадигми управління освітою. *Грані*. 2014. № 11. С. 49–53.
4. Кристопчук Т. Є. Особливості децентралізації управління освітою: досвід європейських країн. *Психолого-педагогічні основи гуманізації навчально-виховного процесу в школі та ВНЗ*. 2016. Вип. 2. С. 108–117.
5. Управління системою освіти територіальних громад: досвід країн Вишеградської четвірки для України: методичний посібник із збіркою кращих практик / А. Кавунець, А. Ланова, О. Гуменна, О. Черній, Р. Шарля, Л. Грегуркова, Л. Одор, Л. Лакатош, Ш. Кьолеш, Е. Бураш. Вінниця : ТОВ «Твори», 2018. 120 с.
6. Функціонування опорних шкіл. За результатами опитування директорів опорних шкіл. МОН України, Інститут освітньої аналітики. 2017. 79 с.
7. Локшина О. І. Зміст шкільної освіти в країнах Європейського Союзу: теорія і практика (друга половина XX – початок XXI ст.) : монографія. Київ : Богданова А. М., 2009. 404 с.
8. European Union. Draft Conclusions of the Council and the Representatives of 357. The Governments of the Member States, Meeting within the

Council, on the Efficiency and Equity in Education and Training (2006/C 298/03). *Official Journal of the European Union*. 2006. 8 December. P. 298/3.

9. European Union. Council Conclusions on Reference Levels of European Average-353. Age Performance in Education and Training (Benchmarks). Outcome of Proceedings. 2003, 7 May. 8981/3. EDUC 83. Brussels : Council of the European Union, 2003. 7 p.

REFERENCES

Andrushchenko, V. & Predborska, I. (Ed.). (2009). *Philosophy of Education: Tutorial*. Kyiv: National Pedagogical Drahomanov University. 329 p. [In Ukrainian].

Tulchinsky, H. & Shchekova, E. (2003). *Management in the field of culture*. 528 p. [In Russian].

Sytnychenko, E. (2014). *Innovative nature of the marketing paradigm of education management*. Hrani [Faces]. Issue 11, pp. 49-53. [In Ukrainian].

Krystopchuk, T. (2016). *Features of decentralization of education management: the experience of European countries*. Psychological and pedagogical foundations of humanization of the educational process in school and university. Issue 2, pp. 108-117. [In Ukrainian].

Kavunets, A., Lanova, A., Humenna, O., Cherniy, O., Charley, R. and other (2018). *Management of the system of education of territorial communities: experience of the Visegrad Four countries for Ukraine: a manual with a collection of best practices*. Vinnytsia: LLC "Tvory". 120 p. [In Ukrainian].

Functioning of support schools. (2017). According to a survey of principals of support schools / Ministry of Education and Science of Ukraine. Institute of Educational Analytics. 79 p. [In Ukrainian].

Lokshina, O. (2009). *The content of school education in the countries of the European Union: theory and practice (second half of the XX-beginning of the XXI century)*: monograph. 404 p. [In Ukrainian].

European Union. (2006). *Draft Conclusions of the Council and the Representatives of 357. The Governments of the Member States, Meeting within the Council, on the Efficiency and Equity in Education and Training (2006/C 298/03)*. In: *Official Journal of the European Union*. 8 December. P. C 298/3. C 298/6.

European Union (2003). *Council Conclusions on Reference Levels of European AVER-353. Age Performance in Education and Training (Benchmarks)*. Outcome of Proceedings. 7 May. 8981/3. EDUC 83. Brussels: Council of the European Union, 2003. 7 p.

Mykhailo Kit

Post-Graduate Student, National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: kit-mi@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3971-7063>

Philosophy of education of market-oriented society: Ukrainian experience

Abstracts

The article emphasizes that the school in the modern world focuses on the full preparation of youth for a successful life. This requires the application of a fundamentally new philosophy of education that would meet the needs of a market-oriented, competitive society. It is important to study Western models of organization of educational systems to use their experience in the successful transformation of the Ukrainian educational sector on the basis of decentralization. It is noted that the philosophy of education of a market-oriented society is aimed at innovative changes in the education system, optimization of the network of educational institutions, multi-channel financing of the educational sphere, raising the quality of the educational process and others. Examining the experience of Western countries, Ukraine, in our opinion, should build its own educational model that corresponds to modern realities and national traditions. Such a model can be based on the principles of decentralization, innovation, socio-economic incentives for scientific and pedagogical activities, flexibility, democracy in building relations between the subjects of the educational field. European experience shows that the educational sphere needs adequate funding to implement the tasks set above, which is a difficult for modern Ukraine. In market conditions, it should be understood that «cheap education» can not produce quality professionals. The Ukrainian education system is still in the process of transitioning from outdated authoritarian forms of education to new standards and methods. In general, the philosophy of education of a market-oriented society in its western version is aimed at constantly updating knowledge, improving the level of educational services, ensuring accessibility of citizens to educational institutions of different levels, creating conditions for

lifelong learning, maintaining the practical orientation of education and others.

Keywords: *philosophy of education, educational system, market society, decentralization.*

УДК 37.091.3:17.022.1

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.13

Є. В. Біденко,
*аспірант Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова,
Київ, Україна
e-mail: bidenko11@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6826-8597>*

ЖИТТЄТВОРЧІ ЦІННОСТІ ТА ЇХ ФОРМУВАННЯ ЗАСОБАМИ ОСВІТИ

За визначенням аналітиків, здоров'я, екологія, здоровий спосіб життя належать до цінностей, які сприймаються людиною як пріоритети другого, а може й третього порядку. Допоки людина здорова, особливої уваги щодо них вона не звертає. Водночас, якщо у неї з'являються проблеми зі здоров'ям, особливо ті, що безпосередньо загрожують її життєздатності, всі інші цінності втрачають сенс: життєзабезпечувальні пріоритети переходять у розряд найголовніших. Подолання цього парадоксу – одне з основних завдань системи освіти. На жаль, тривалий час означена проблематика знаходилась на периферії вітчизняної освіти та виховання. Формування життєтворчих цінностей засобами освіти стало невід'ємною складовою сучасного гуманітарного виховання особистості. Загальноєвропейська та національні стратегії гармонійного розвитку молоді мають бути засновані на тісній взаємодії систем освіти та охорони здоров'я.

Ключові слова: людина, життя, виховання, освіта, культура, цінності.

Як відомо, ще у 1950 р. Радою Європи була прийнята Конвенція про захист прав людини та основних свобод, яка спрямована на утвердження людини як найвищої цінності. Даний документ містить такі права й свободи, як: право на життя, право на свободу та особисту недоторканність, право на справедливий судовий розг-

ляд, право на повагу до приватного й сімейного життя, свобода думки, совісті й віросповідання, свобода вираження поглядів, свобода зібрань та об'єднання, право на шлюб, право на ефективний правовий захист, захист права власності, право на освіту, право на вільні вибори, свобода пересування, право на оскарження у кримінальних справах, право не бути притягненим до суду або покараним двічі, рівноправність кожного з подружжя. Крім того, у Конвенції про захист прав людини та основних свобод міститься зобов'язання поважати права людини, заборона катування, заборона рабства та примусової праці, заборона дискримінації, заборона зловживання правами, обмеження щодо політичної діяльності іноземців, обмеження у застосуванні обмежень на права, заборона ув'язнення за борг, заборона вислання громадян, заборона колективного вислання іноземців, скасування смертної кари. Досить важливим положенням данної Конвенції є створення Європейського суду з прав людини. Юрисдикція Європейського суду з прав людини поширюється на всі питання, які стосуються тлумачення та застосування Конвенції і протоколів до неї, і які передаються йому на розгляд [1, с. 71].

У названих положеннях відображені основні аспекти прав людини, необхідний перелік захищених умов для її гідного існування. По суті ці права людини є цінностями європейської цивілізації, які знайшли своє втілення у культурі, праві, політиці та освіті.

Так, низка освітніх програм, навчальних курсів, складових навчальних предметів в європейських країнах спрямовані на популяризацію та утвердження базових прав людини як найвищої цінності, зокрема миролюбства, екологічної безпеки, життя та здоров'я.

Метою та завданням цієї статті є обґрунтування життєтворчих цінностей та їх значення для освіти і виховання, вивчення та аналізу європейського досвіду формування цінностей засобами освіти.

Проблематика ціннісної палітри відобразилася у творчості вітчизняних діячів науки та культури, які сформулювали базові положення формування життєтворчих цінностей. Це, зокрема,

В. Андрущенко, Т. Андрущенко, І. Бех, М. Пірен, В. Нікітенко, О. Гулич, К. Писанка, О. Моткова та ін. Серед зарубіжних дослідників загальнолюдських цінностей відзначимо О. Дзятковську, Г. Гулен, Т.-Г. Аша, С. Аваліані, В. Блюмкіна та ін.

Як стверджує Т. Андрущенко, миролюбство, прагнення до мирного співіснування з іншими людьми, народами і культурами, здатність до безконфліктного вирішення суперечностей є ознаками людини, які потрібно набувати в процесі планомірного виховання і навчання. Одним з основних завдань сучасної освіти є виховання миролюбної людини, члена суспільства, локального і глобального, який прагне і вміє себе самореалізовувати без суперечностей з іншими. Сьогодні в Європі та в багатьох інших регіонах світу склалося глибоке переконання у тому, що виховання миролюбства, гуманізму і толерантності є найважливішими пріоритетами діяльності національних систем освіти [2, с. 108–109].

На думку фахівців, важливим елементом освітнього формування миролюбства як властивості європейського типу людини має бути виховання фундаментальних громадянських чеснот, таких як честь, гідність, повага, відповідальність, соціальна активність, скромність, осядливе ставлення до навколишнього середовища тощо [3, с. 10].

Продовжуючи ці роздуми, І. Бех визначає низку базових пріоритетів мирного співіснування людства, які становлять основу виховання кожної особистості: людина – найвища цінність цивілізації; свобода і права людини – загальнолюдські цінності; толерантне ставлення до прав та інтересів усіх народів і націй – першочергова умова мирного співіснування і недопущення збройних конфліктів; гуманізм і справедливість – універсальні принципи вселюдських стосунків; нетерпиме ставлення до порушень прав і свобод людини і народів, хоч би де це було, гарантія стабільного миру на всій планеті [4, с. 18].

На думку європейських вчених, діячів культури та політиків, варто постійно нагадувати громадянам про цінність мирного життя, пам'ятати уроки історії. Освіта у цьому процесі відіграє провідну роль, оскільки саме під час навчання формується світогляд людини, утверджуються загальнолюдські цінності.

Щодо цього доречними є роздуми британського дослідника сучасної історії Тімоті Гартон Аша, який вважає, що необхідно постійно нагадувати про цінності та наголошувати на здобутках Європи для кожного покоління. Такі цінності, як свобода, справедливість чи мир – це мета, а Європа – це лише засіб їх втілення, взірць для країн та народів світу, як облаштувати по-сучасному, на принципах людської гідності, науки та правових засад життя людей, яке на сьогодні є, як ніколи раніше, складним та обтяженим різними викликами: глобалізації, екології, кризовим станом суспільно-політичного розвитку [5, с. 83–84].

Зауважимо, що мета миру як загальнолюдської цінності полягає у задоволенні загальної потреби безпеки та відсутності загрози життю. Мир вважають найвищою політичною цінністю як умову збереження найвищої цінності людини. Під миром слід розуміти мирний час, епоху в історії будь-якої держави, коаліції держав, яка позначена відсутністю відкритих військових конфліктів між народом, який проживає на території, що розглядається, та іншим народом. Мир базується на невійськовій зовнішній політиці між державами, врахуванні національних інтересів кожної із сторін, а також на договорах або інших документах, що підписуються сторонами [6, с. 24].

Сьогодні право на життя людини забезпечується не лише мирним існуванням, а й високим рівнем екологічної безпеки, якій в Європейському Союзі приділяється належна увага.

Характеризуючи проблему екобезпеки у цілому відзначимо, що науковцями розроблена методика її параметрів, яка визначає 21 екологічний індикатор, який, своєю чергою, ґрунтується на 76 відповідних показників. Її застосування дає можливість визначити спроможність країни захищати своє природне середовище як у поточному часі, так і в довгостроковій перспективі, використовуючи такі критерії:

1) наявність національної екосистеми та ресурсні компоненти (біорізноманіття, вода, ґрунти, повітря);

2) екологічні стреси та зниження залежності людей від екологічних впливів (забруднення атмосфери і гідросфери, деградація ґрунтів, демографічні та міграційні проблеми);

3) уразливість людини (безпека продуктів харчування, вплив довкілля на здоров'я, екологічні катастрофи);

4) соціальні та інституційні можливості протидії екологічним впливам і викликам (екологічне управління, екоефективність, екологічна відповідальність приватного та підприємницького секторів, наука і технології);

5) можливості глобального контролю за екологічним станом країни (емісія парникових газів, участь у міжнародних екологічних угодах, транскордонний вплив) [7, с. 17].

Екологічні цінності на теренах Європи мають потужне законодавче забезпечення та популяризуються через освітні й культурні інститути, засоби масової інформації.

Як стверджує О. Гулич, на сьогоднішній день ЄС має широку компетенцію в галузі розв'язання екологічних питань, а екологічна інтеграція стала обов'язковою для всіх членів та кандидатів на вступ до ЄС. Згідно з Амстердамським договором та іншими спільними угодами принципами екологічної політики ЄС є: принцип субсидіарності (спільна діяльність на тих напрямках, де країни не можуть впоратися самі або таке вирішення буде більш ефективним, ніж на рівні держави); принцип превентивних (попереджувальних) дій, що передбачає спрямування діяльності на запобігання, профілактику забруднення або іншого збитку навколишньому середовищу. Загроза збитків навколишньому середовищу повинна бути врахована заздалегідь, до прийняття рішення; принцип обережності, суть якого полягає в тому, що нестача результатів наукових досліджень з конкретної проблеми не може бути причиною скасування або відтермінування заходів ЄС з профілактики забруднення навколишнього середовища; принцип відшкодування збитку навколишньому середовищу, що зобов'язує у випадках неможливості уникнути шкоди навколишньому середовищу, мінімізувати, стримати його поширення та усунути на початковому етапі її виникнення або в найкоротший термін; принцип екологічної орієнтованості, коли будь-яка діяльність здійснюється з урахуванням потреб навколишнього середовища; принцип «забруднювач платить» (суттєво підкріплений у 2004 р. Директивою 2004/35/ЄС про цивільну відповідальність за забруднення довкілля), що передбачає відшкодування збитків тими, хто їх заподіяв. При цьому витрати

на превентивні заходи, очищення та компенсацію за забруднення лягають на його винуватців; принцип інтеграції екологічної політики у розроблення і проведення усіх інших політик [8, с. 146–147].

Необхідність розв'язання екологічних питань спонукала європейців не лише до прийняття певних законодавчих актів у цій царині, а й до популяризації екологічних цінностей через окрему систему знань під назвою «екологічна освіта».

Досвід багатьох країн світу, зокрема і європейських (США, Велика Британія, Швеція, Німеччина та ін.), доводить, що відповідно здійснювана екологічна освіта дає позитивні зміни у вигляді зростання екологічної свідомості і мотивації до природоохоронної діяльності. Реформам системи освіти, які здійснювалися в цих країнах, зазвичай передували дослідження рівня свідомості і ступеня застосування набутих екологічних знань у щоденному житті. Доведено, що найкращі освітні ефекти отримуються від навчальних програм екологічного змісту, відповідно адаптованих до рівня слухачів та стану локального навколишнього природного середовища [9].

Зокрема, у Данії екологічна освіта, особливо в початковій школі, зіставляється з природничими, соціологічними і гуманітарними підходами. Данські педагоги переконані, що знань самих по собі не достатньо, і вони повинні бути складовою частиною системи цінностей, компонентом якогось екологічного коду сучасної етики. Позиція Ірландії в цілому близька до позиції Данії. Ірландська система екологічної освіти спрямована на вирішення таких завдань: сприяти розумінню комплексності взаємодії між людиною та довкіллям; заохочувати інтерес школярів до економічної, соціальної, політичної та екологічної взаємодії в міських і сільських ареалах; надавати кожному школяреві можливість придбати знання, відносини, цінності, досвід прийняття екологічно відповідальних рішень, а також відповідні практичні вміння та навички, необхідні для захисту і оптимізації природного середовища тощо. Своєю чергою, найважливіші завдання німецької системи екологічної освіти полягають у тому, щоб змінити уявлення і поліпшити знання молодих людей про довкілля, розвинути їх готовність захищати

природу, сформувати у підростаючої моделі екологічно відповідальну поведінку. У вирішенні цих завдань вирішальний внесок повинні здійснити загальноосвітні школи. Екологічна освіта відштовхується від людини, так як саме людина є причиною катастрофічного забруднення середовища. За твердженням шведських експертів, мета екологічної освіти полягає в тому, щоб інформувати громадськість і формувати громадську думку і за допомогою цього робити внесок у стійкий розвиток суспільства. При цьому підкреслюється принципово важливе значення морально-етичного аспекту екологічної освіти. Натомість, згідно із законодавством Голландії, школи мають право самі вибирати зміст і методи екологічної освіти. Загалом, екологічна освіта розглядається як важливий інструмент, що дає можливість модифікувати поведінку громадян, зробити їх більш зацікавленими в питаннях природи [10, с. 67–68].

Незважаючи на окремі відмінності у підходах до реалізації принципів екологічної освіти в європейських країнах, ними всіма визнається цінність збереження навколишнього природного середовища як запоруки безпечного життя людини. Екологічні цінності всіляко утверджуються у закладах освіти з метою формування у підростаючого покоління екологічної свідомості та екологічної етики.

Як підкреслює О. Дзятковська, простежується чіткий зв'язок між екологічними й гуманістичними цінностями, який виявляється в зумовленості цінностей природи цінністю людського життя, насиллі як способу ставлення до природи і принципі міжлюдських відносин, а також у визнанні пріоритетності в екологічній освіті виховання базових загальнолюдських цінностей, громадянської згоди й соціального партнерства для прийняття екологічно виважених рішень [11, с. 31].

Отже, плекання цінностей мирного співіснування народів, забезпечення екологічної безпеки та популяризація цінностей раціонального природокористування у навчальних закладах спрямовані на захист життя та здоров'я громадян ЄС. Цю тезу можна продовжити положенням із Рішення ЄСПЛ, в якому йдеться про право на життя. Так, Стаття 2 зобов'язує державу не лише утриматись від навмисного і незаконного позбавлення життя, а й зобов'язує її та-

кож вживати необхідних заходів щодо охорони життя тих, хто перебуває під її юрисдикцією [12].

Проаналізувавши законодавчі акти ЄС та низку рішень ЄСПЛ, О. Моткова констатує, що на держави покладаються дві форми обов'язків: 1) утримання від порушення права людини на життя – негативні; 2) гарантування і забезпечення охорони та захисту права на життя – позитивні. Стосовно позитивних обов'язків, ЄСПЛ відзначає, що ст. 2 Конвенції зобов'язує державу забезпечити право на життя шляхом закріплення кримінально-правових положень щодо припинення злочинів проти особистості, реалізація яких забезпечується державним апаратом, створеним з метою попередження, припинення і покарання за порушення названих положень. У практиці ЄСПЛ до позитивних обов'язків віднесено і проведення ефективного розслідування (як приклад, справа «Кайя проти Туреччини» (*Kaya v. Turkey*): «Обов'язок захищати життя передбачає наявність дієвої форми офіційного розслідування випадків позбавлення життя, у тому числі, внаслідок застосування сили представниками влади. Порушення статті 2, оскільки обов'язок захищати право на життя вимагає незалежного і всебічного розслідування в усіх випадках» [13, с. 52–53].

Право на життя не може бути повноцінно реалізовано без утвердження таких цінностей, як здоров'я, здоровий спосіб життя та ін. Як засвідчує практика, в освітніх закладах Європейського Союзу цим питанням приділяється належна увага, але досягнуті результати, на думку фахівців, потребують подальшої клопіткої роботи у цьому напрямі.

Дослідження В. Чорної засвідчує, що населення Європи дедалі більше покладає надії на доступність та загальність медичних послуг. Водночас, сьогодні в країнах Європи посилюється увага на сферу освіти як на таку, що дедалі більше витрат приділяє на здоров'я. Досягнення сучасної освіти нівелюються збитком від нездоров'я учнів. Саме тому у таких країнах, як Німеччина, Фінляндія, Норвегія, Нідерланди та ін. актуалізується питання профілактики здорового способу життя, упроваджуються технології, спрямовані на збереження здоров'я. Економічний ефект від реалізації таких профілактичних програм дає 800 відсотків рентабельності.

Доходимо висновків, що загальноєвропейська та національні стратегії гармонійного розвитку дітей та молоді мають бути засновані на тісній взаємодії систем освіти та охорони здоров'я. Взаємозв'язок освіти, виховання та здоров'я необхідно осмислити не окремим учителям, а всій світовій спільноті. Відзначимо, що не всі країни Європи сьогодні досягли гармонійного розвитку дітей, підлітків та молоді. Цю проблему, як і раніше, слід вважати загальноєвропейською. Від хворої людини віддалені права і свободи людини – найголовніші цінності, що обстоює Європа. Особливо це стосується дітей з вадами розвитку. В. Чорна констатує, що вчені наголошують на важливості не забувати і про інтереси дітей-інвалідів і пропагують необхідність створення загальноєвропейського руху за їхній гармонійний розвиток [14, с. 157].

Вочевидь, право на життя людини має бути забезпечено шляхом втілення у соціальну практику таких базових цінностей сьогодення, як мир, екобезпека, здоров'я людини. Саме ці європейські цінності освіти становлять підґрунтя для існування інших цінностей, що знайшло відображення у законодавчих актах, освітніх програмах, змісті навчальних дисциплін європейського культурно-освітнього простору.

ЛІТЕРАТУРА

1. Мугусханов А. А. Становлення європейських стандартів прав людини / А. А. Мугусханов, Г. А. Костенко-Костейчук. *Трипільська цивілізація*. 2012. № 7. С. 68–72.
2. Андрущенко Т. В. Ціннісна палітра європейського простору освіти (український вимір). *Науковий часопис національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 12 : Психологічні науки*. 2016. Вип. 4. С. 107–113.
3. Андрущенко В. П. Педагогіка миру: актуальність теорії та практики. *Вища освіта України*. 2014. № 2. С. 5–12.
4. Бех І. Виховання у дітей миролюбства. *Початкова школа*. 1999. № 8. С. 17–20.
5. Пірен М. І. Європейські цінності та їх реалізація у сфері державної служби та кадрової політики України. *Збірник наукових праць Національної академії державного управління при Президентові України*. 2015. Вип. 1. С. 78–90.

6. Нікітенко В. О. Загальнолюдські цінності як геоцінності планетарного масштабу. *Нова парадигма*. 2012. Вип. 113. С. 21–28.
7. Бохан А. В. Міжнародна екологічна безпека в контексті інноваційного та стійкого розвитку. *Інвестиції: практика та досвід*. 2010. № 1. С. 14–17.
8. Гулич О. І. Регулювання екологічної безпеки регіону: європейський досвід. *Соціально-економічні проблеми сучасного періоду України*. 2014. Вип. 3. С. 145–152.
9. Culen G. R. Effects of an extended case study on environmental behavior and associated variables in seventh- and eightgrade students / G. R. Culen, T. L. Volk. *Journal of Envirommental Education*. 2000. N. 31. P. 9–15.
10. Писанка К. О. Проблеми екологічної освіти та виховання в різних країнах світу. *Молодий вчений*. 2014. № 4(07) (2). С. 65–71.
11. Дзятковская Е. Н. Экологическая этика: проблемы экологического воспитания. *Педагогика*. 2012. № 4. С. 27–34.
12. L. C. D. v. United Kingdom: Judgment of 9 June 1998. URL: <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-58176>
13. Моткова О. Право на життя у рішеннях Конституційного Суду України та Європейського суду з прав людини. *Вісник Конституційного Суду України*. 2015. № 1. С. 49–59.
14. Чорна В. М. Моніторинг здоров'я учнів у професійній зарубіжній літературі. *Вісник післядипломної освіти*. 2012. Вип. 8. С. 156–163.

REFERENCES

- Mutuskhanov, A. & Kostenko-Kosteichuk, H. (2012). Formation of European standards of human rights. In: *Trypilska tsyvilizatsiia*. Issue 7, 68-72. [In Ukrainian].
- Andrushchenko, T. (2016). Value palette of the European space of education (Ukrainian dimension). In: *Scientific Journal of the National Pedagogical Drahomanov University*. Series 12: Psychological Sciences, Issue 4, 107-113. [In Ukrainian].
- Andrushchenko, V. (2014). Pedagogy of peace: relevance theory and practice. In: *Higher education in Ukraine*. Issue 2, 5-12. [In Ukrainian].
- Bekh, I. (1999). Education of children of peace. In: *Primary school*. Issue 8, 17-20. [In Ukrainian].

Piren, M. (2015). European values and their implementation in the field of civil service and personnel policy of Ukraine. In: *National Academy of Public Administration under the President of Ukraine. Zbirnyk naukovykh prats'*. Issue 1, 78-90. [In Ukrainian].

Nikitenko, V. (2012). Universal values as geo-values of planetary scale. In: *New paradigm*. Issue 113, 21-28. [In Ukrainian].

Bokhan, A. (2010). International environmental security in the context of innovation and sustainable development. In: *Investments: practice and experience*. Issue 1, 14-17. [In Ukrainian].

Hulych, O. (2014). Regulation of ecological safety of the region: European experience. In: *Socio-economic problems of the modern period of Ukraine*. Issue 3, 145-152. [In Ukrainian].

Culen, G., Volk, T. (2000). Effects of an extended case study on environmental behavior and associated variables in seventh- and eighthgrade students. In: *Journal of Environmental Education*. Issue 31, 9-15.

Pysanka, K. (2014). Problems of ecological education and upbringing in different countries of the world. In: *Young scientist*. Issue 4 (07) (2), 65-71. [In Ukrainian].

Dziatkovskaia, E. (2012). Ecological ethics: problems of ecological education. In: *Pedahohyka*. Issue 4, 27-34. [In Russian].

L. C. D. v. United Kingdom: Judgment of 9 June 1998 Retrieved from: <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-58176>

Motkova, O. (2015). The right to life in the decisions of the Constitutional Court of Ukraine and the European Court of Human Rights. In: *Bulletin of the Constitutional Court of Ukraine*. Issue 1, 49-59. [In Ukrainian].

Chorna, V. (2012). Monitoring the health of students in professional foreign literature. In: *Bulletin of postgraduate education*. Issue 8, 156-163. [In Ukrainian].

Yevhen Bidenko

Post-Graduate Student, National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: bidenko11@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6826-8597>

Life-giving values and their formation by means of education

Abstracts

According to analysts, health, ecology, and a healthy lifestyle are among the values that are perceived by a person as priorities of the second and maybe third order. As long as a person is healthy, he does not pay much attention to them. At the same time, if he has health problems, especially those that directly threaten him viability, all other values lose their meaning: life-sustaining priorities become paramount. Overcoming this paradox is one of the main tasks of the education system. Person must be taught the rules of caring for himself, his family, loved ones, colleagues, comrades and friends and about human as the basic value of civilization. Unfortunately, for a long time this problem was on the periphery of domestic education and upbringing. And only from the middle of the twentieth century, primarily due to the activities of scientists-members of the famous "Club of Rome", life-giving values gradually moved to the center of humanitarian policy of most countries. They have become a priority in the education system. Their formation by means of education has become an integral part of modern humanitarian education of the individual. The most urgent task not only of the present, but also of the future is to promote the development of children and youth. Pan-European and national strategies for the harmonious development of children and youth must be based on close cooperation between education and health systems. The relationship between education, upbringing and health needs to be understood not by individual teachers, but by the entire world community. It should be noted that not all European countries today have achieved the harmonious development of children, adolescents and youth. This problem should still be considered Pan-European. Obviously, the right to human life must be ensured through the implementation in social practice of such basic values of present as peace, environmental security, health. It is those European values of education that are the basis for the existence of other values, which is reflected in legislation, educational programs, the content of academic disciplines of the European cultural and educational space.

Keywords: *human, life, upbringing, education, culture, values.*

УДК 37.01-047.22(477)

DOI 10.35423/2078-8142.2020.2.2.14

О. І. Якимчук,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри психосоматики та психологічної реабілітації

Національного педагогічного університету імені

М. П. Драгоманова

м. Київ, Україна

e-mail: yakymchuk-o@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2358-5622>

КОМПЕТЕНТІСНИЙ ПІДХІД В ОСВІТІ: УКРАЇНСЬКІ РЕАЛІЇ

Одним з найважливіших напрямів реформування сучасної української освіти є всебічне наскрізне впровадження та застосування компетентнісного підходу в навчанні, вихованні, практичній підготовці школярів. Традиційна знаннево-інформаційна парадигма навчання виявилася неконкурентоспроможною: учні могли мати обширні знання, однак не могли їх реалізувати на практиці. Як засвідчують дослідження, «стара» школа була переобтяжена формальними знаннями, які відсторонювали дитину від реальності. Практика доводить, що освітяни мають шукати нові, інноваційні, особистісно- і практично-орієнтовані методології навчання і виховання. Переорієнтація освіти на компетентнісну парадигму потребує додаткових досліджень. Дану статтю присвячено визначенню сутності компетентнісного підходу та можливості втілення теоретичних знань про нього в освітній практиці України.

Ключові слова: людина, освіта, компетентність, знання, вміння, навички, цінності, практична орієнтація освіти, життєтворчість освіти.

Однією із суттєвих вад «старої» школи є перенавантаження школярів формальними, теоретичними знаннями, якими вони не вміли (й не мали змоги) користуватись як у процесі навчання, так і

в повсякденному житті. Знання перетворювались на баласт, на їх засвоєння безрезультатно витрачалась значний обсяг часу й енергії. Замість підготовки особистості до життя формальна шкільна освіта відсторонювала людину від суспільства, його реальних проблем та суперечностей розвитку. Дитина втрачала сенс життя й часто-густо обирала асоціальні форми мислення та дії. У такому вимірі, школа для учня ставала дедалі більш не цікавою, а може й непотрібною. Повернення школі її суспільного призначення та статусу потребувало змін, які «вирівняли» б знання, оптимально збалансували їх теоретичний і соціально-практичний зміст, а головне – сформували в учнів здатність користуватись цими знаннями у своїй практичній діяльності. Виконання цього завдання здійснено шляхом перебудови школи на основі компетентнісного підходу.

Головним завданням освіти є підготовка людини до повноцінної життєдіяльності в актуальному соціально-цивілізаційному та соціокультурному середовищі, а також вироблення особистісних можливостей адаптації до змінних соціальних, технологічних, професійних, інформаційних умов. Враховуючи високу динаміку сучасних суспільних змін у всіх сферах соціального функціонування, людина також має сформувати доволі гнучку, високоадаптивну, інноваційно орієнтовану особистісно-компетентнісну сферу з високим рівнем світоглядно-культурної свободи. «Суспільству ХХІ століття, що активно розвивається, потрібні люди, які мають сучасну освіту, моральнісні переконання, підприємницьку енергію, які можуть самостійно приймати відповідальні рішення в ситуації вибору, прогнозуючи їх можливі наслідки, які здатні до співробітництва і вирізняються мобільністю, динамізмом, конструктивністю, володіють розвинутим почуттям відповідальності за долю країни. Такі властивості може мати лише компетентна та впевнена у своїх силах людина» [1, с. 9]. Формування таких властивостей значною мірою відбувається в освітній сфері. І хоча набуття особистісних компетенцій багато в чому залежить від докладання людиною індивідуальних зусиль, навчальні заклади, зокрема загальноосвітні, мають створювати умови, в яких такі зусилля даватимуть найпозитивніший результат.

Саме результативність шкільної освіти виходить на перший план, коли йдеться про впровадження компетентнісного підходу. При цьому результатом тут вважається не вміння успішно скласти теоретичні екзамени, як це було в радянській освіті, а набуття корисних для реального життя та соціальної адаптації компетентностей, які і надалі мають потенціал розширення і вдосконалення, що єднає процесуальний та результативний аспект навчання в певну системну цілісність. «У шкільній освіті перехід до компетентнісного підходу, за одностайною думкою науковців і практиків, означає переорієнтацію з процесу на результат освіти в діяльнісному вимірі, розгляд цього результату з погляду затребуваності в суспільстві, забезпечення спроможності випускника школи відповідати новим запитам ринку, мати відповідний потенціал для практичного розв'язання життєвих проблем, пошуку свого «Я» в професії, в соціальній структурі. Виявилось, що для презентації змісту освіти, який відповідав би таким вимогам, узвичаєних у вітчизняній педагогіці понять не достатньо» [2, с. 45–46]. Раніше освіта традиційно орієнтувалася на такі категорії результативності, як знання, вміння та навички. Сьогодні вони втрачають актуальність через іманентну завершеність, кінцевість, результативну обмеженість. Тому конче потрібним є введення філософсько-освітньої категорії «компетентність», в яку закладається не лише набуття конкретних здібностей, а й глибинно-особистісне прищеплення кожному учню чи студенту ціннісного ставлення до свого подальшого освітнього саморозвитку. Сучасна освіта має надавати людині цілісну єдність знань, компетенцій і цінностей, орієнтовану як на успішну самореалізацію в сьогоdnішніх суспільних умовах, так і на успішну адаптацію до їх подальших змін. Це й зумовлює високу актуальність дослідження компетентнісного підходу в системі навчання та виховання особистості.

Проблема компетентнісного підходу в освіті належить до активно досліджуваних. Найбільш вагомий внесок в її розроблення зробили такі вітчизняні науковці, як Т. Андрющенко, Н. Бібік, І. Єрмаков, О. Пометун, Д. Пузіков, О. Овчарук, Г. Михайлишин, С. Якушева та ін. Названі питання неодноразово ставали предметом досліджень цих та інших науковців, однак доводиться констатувати, що малодослідженими залишаються окремі способи ком-

петентнісного підходу у вітчизняній освіті. Серед зарубіжних дослідників аналізованої проблеми слід виокремити Дж. Равена, Д. Лотнера, Є. Флейшера, Ю. Грюнкорна, Е. Кліма, П. Давидова та ін.

Метою та завданням нашої статті є обґрунтування сутності компетентнісного підходу та можливості втілення теоретичних знань про нього в освітній практиці України.

Отже, звернемося до детального концептуально-теоретичного аналізу базових сутнісних ознак компетентнісного підходу в освіті. Ця проблематика сьогодні актуальна ще й тому, що в Україні тільки розпочинається реальна активізація процесу переходу до компетентнісних методик навчання і виховання в системі середньої освіти. Це зумовлює потребу всебічного аналізу як зарубіжного досвіду, так і тих можливостей, що надають вітчизняні освітні традиції щодо переходу до застосування в системі навчання і виховання особистості компетентнісних принципів та орієнтирів. «Компетентнісний підхід є одним із стратегічних напрямів розвитку системи освіти України, її новим концептуальним орієнтиром. І хоча на сучасному етапі розвитку наукового знання немає єдиного підходу щодо трактування понять «компетентнісний підхід» і «компетентність», на думку вчених (Н. Бібік, О. Пометун, О. Овчарук та ін.), важливим є розуміння того, що компетентісно орієнтована освіта передбачає перенесення акценту із засвоєння дітьми нормативно визначених знань, умінь і навичок на формування і розвиток у них здатності самостійно діяти, адекватно застосовуючи знання та індивідуальний досвід у нестандартних життєвих ситуаціях, отримання практичних результатів, вироблення власних ставлень у тих, хто навчається» [3, с. 8–9]. Така освіта даватиме можливість не лише досягати етапних учбових чи професійних успіхів, а й на особистісно-ціннісному рівні визначати для себе важливі життєтворчі цілі та досягати їх, застосовуючи навчально-компетентнісний базис та індивідуальні можливості навчатися безперервно впродовж всього життя. Саме тому ми говоримо не просто про навчання і виховання, а про набуття особистісно-системної цілісності знань, компетенцій і цінностей, орієнтованих на всебічні прояви життєвого успіху конкретної людини.

При цьому компетентнісний підхід в освіті не заперечує важливість набуття традиційних знань, вмінь та навичок, котрі також можуть корисно застосовуватися людиною у професії чи буденному житті. Однак новий підхід наголошує на тому, що ці феномени не є самоціллю, кінцевим освітнім результатом. Вони мають продовжуватися, транслюючись в активну життєдіяльність особистості, сповнюючись аксіологічними та життєвотелеологічними компонентами. «Знання, вміння та навички, котрі молодь набуває й виробляє, навчаючись у школі, беззаперечно, є важливими. Поряд із цим сьогодні актуальності набуває поняття компетентності учня, що визначається багатьма чинниками, оскільки саме компетентності, на думку багатьох міжнародних експертів, є тими індикаторами, що дозволяють визначити готовність учня-випускника до життя, його подальшого особистого розвитку й до активної участі в житті суспільства. Орієнтуючись на сучасний ринок праці, освіта до пріоритетів сьогодення відносить уміння оперувати такими технологіями та знаннями, що задовольняють потреби інформаційного суспільства, підготують молодь до нових ролей у цьому суспільстві. Саме тому важливим нині є не тільки вміння оперувати власними знаннями, а й бути готовим змінюватись та пристосовуватись до нових потреб ринку праці, оперувати й управляти інформацією, активно діяти, швидко приймати рішення, навчатись упродовж життя. Прогресивна освітня спільнота сьогодні ставить перед собою нове завдання – сформувати в школяра та дорослого вміння вчитись» [4, с. 7]. У цьому й полягає базова сутність компетентнісного підходу в освіті, що й робить його принципи надзвичайно актуальними для сучасної людини, особливо молодой. Сьогодні немає сенсу фіксувати в індивідуальній свідомості, когнітивній та аксіологічній сфері сталі інформаційно-знаннєві комплекси чи технологічні вміння, адже будь-яка технологія швидко застаріває, змінюючись новітніми знахідками. Інформація також курсує та змінюється з надзвичайною динамікою. У такому світі неможливо бути успішним на сталих знаннєвих засадах. Особистість має бути динамічною, активною, інноваційно-налаштованою, компетентнісно орієнтованою системою.

В українському філософсько-освітньому та теоретико-педагогічному дискурсі сьогодні лише відбувається концептуальне

та категоріальне становлення парадигми компетентнісного підходу в освіті. Водночас, можемо стверджувати, що вітчизняні освітяни вже мають значні здобутки у цій галузі. Так, компетентнісний підхід вже закладений в основу прийнятого у 2017 р. закону «Про освіту». Цей закон важливий як з практичної, так і з теоретично-констатуючої точки зору. Так, у ньому визначаються базові категорії, якими тепер можуть оперувати українські педагоги та управлінці у сфері освіти. У контексті нашого дослідження сутності компетентнісного підходу в освіті важливим є те, що у ст. 1 «Основні терміни та їх визначення» закону «Про освіту» дається визначення: «... компетентність – динамічна комбінація знань, умінь, навичок, способів мислення, поглядів, цінностей, інших особистих якостей, що визначає здатність особи успішно соціалізуватися, провадити професійну та/або подальшу навчальну діяльність» [5]. Отже, тут чітко і структуровано дане визначення категорії «компетентність», на яке тепер можна орієнтуватися, досліджуючи компетентнісний підхід як процес формування особистісно-системної єдності знань, компетенцій та цінностей людини, що навчається.

На нашу думку, однією з найважливіших сутнісних ознак компетентнісного підходу в освіті є те, що навчально-виховний процес набуває максимально потужного соціалізаційного потенціалу. Це виявляється в тому, що освіта не лише дає людині знання і вміння, що вже вироблені в суспільстві і застосовуються, а й формує в особистості здатність адаптації до нових способів соціального і технологічного функціонування. Людина тут перетворюється на єдність особистісно-творчого і суспільно-прогресивного. У сучасному навчально-виховному процесі «ключові компетентності пов'язують воєдино особистісне й соціальне в освіті, відбивають комплексне оволодіння сукупністю способів діяльності, що створює передумови для розроблення індикаторів їх вимірювання; вони виявляються не взагалі, а в конкретній справі чи ситуації; їх набуває молода людина не лише під час вивчення предметів, групи предметів, але й засобами неформальної освіти, внаслідок впливу середовища тощо. Зарубіжні й вітчизняні автори наголошують, що ключові компетентності змінні, мають рухливу і перемінну структуру, залежать від пріоритетів суспільства, цілей освіти, особливо-

стей і можливостей самовизначення особистості в соціумі» [2, с. 46]. Це й визначає ключові сутнісні параметри компетентнісного підходу в освіті. Його застосування в педагогічній практиці вітчизняної школи означає перехід до таких освітніх принципів, які найбільшою мірою відповідали б актуальним потребам соціуму та стратегічним орієнтирам особистісного розвитку кожної людини, що навчається.

Компетентнісний підхід, крім того, дає можливість молодій людині краще зорієнтуватися у виборі власної життєвої стратегії. Ті форми освіти, що домінували в радянські і пострадянські часи, мало допомагали дитині й молодій людині у виборі майбутньої професії. Фактично випускник школи опинявся один на один із соціальною реальністю і найчастіше діяв за обставинами чи сімейними «можливостями». Сучасна ж освіта в її компетентнісному вимірі готує молоду людину до свідомого, особистісно орієнтованого професійного вибору. «Парадигма компетентності віддзеркалює вміння розв'язувати реальні проблеми, бути фахівцем у конкретній сфері діяльності, забезпечувати необхідний результат. Основним завданням сучасної освіти повинна стати підготовка не лише знаючих, а й мислячих фахівців, спроможних до подальшого саморозвитку і самовдосконалення» [6, с. 428]. Сучасні тенденції ринку праці чітко засвідчують, що затребуваними є ті фахівці, які в свою діяльність здатні привносити інноваційно-творчий елемент. Формування ж інноваційно-творчого, гнучкого, варіативного мислення є однією із сутнісних ознак компетентнісного підходу в освіті. «Вміння самостійно вчитися, шукати, систематизувати, аналізувати інформацію і ефективно розпоряджатися своїм часом є безальтернативними атрибутами сучасного успішного спеціаліста» [9, с. 52]. Через це традиційна знаннева парадигма освіти вже не відповідає актуальному суспільному запиту щодо професійних характеристик фахівців у різних сферах. Як засвідчує практика розвинених країн, тільки компетентнісний підхід до змістовного сповнення та формально-організаційного забезпечення навчально-виховного процесу в загальноосвітній школі може гарантувати повноцінну підготовку молоді до активного включення у соціальне життя.

Сутність компетентнісного підходу в освіті полягає в орієнтації і концентрованій увазі на нову якість навчально-виховної результативності. Результатом навчання і виховання тепер вважається не сума знань, а здатність на особистісному рівні реалізовувати знання і навички в реальних життєвих ситуаціях. Особистісний рівень означає ціннісне ставлення людини до отриманих знань чи навичок, диференційований до них підхід, самостійний аналіз їх ефективності при використанні в буденних чи професійних практичних обставинах. «Мету і результат навчання коректно відрекомендовувати саме як компетентність. В контексті навчання компетентність є вміння справлятися із завданнями і проблемами; це деякий комплекс, котрий пов'язує компетентність воєдино знання, вміння і дії, тобто спроможність мобілізувати вміння в конкретній ситуації. Узагальненим віддзеркаленням спроможності людини діяти ефективно за межами стандартних ситуацій є компетентнісний підхід. Компетентнісний підхід концептуально протистоїть підходу знанневому – трансляції готового знання. Він здійснює спробу додати особистісний смисл в процес оволодіння знаннями, акцентуючи увагу на результаті освіти – причому, в якості результату розглядається не сума засвоєної інформації, а здатність людини ефективно діяти в різноманітних проблемних ситуаціях» [6, с. 429]. Для того, щоб реально готувати молодь до такої ефективної діяльності в найрізноманітніших життєвих і професійних обставинах, конче потрібним є кардинальне реформування освіти в усіх її вимірах. Перехід до парадигми компетентнісного підходу відбувається досить складно, адже узвичаєні освітні стереотипи, попри всю очевидність їх неефективності і згубності, долаються важко. Українська школа має сповнюватися педагогічними кадрами нового покоління, які будуть не лише з навчально-технологічної, а й зі світоглядно-ціннісної точки зору підготовленими до повноцінного застосування компетентнісного підходу та інноваційно-гуманістичних методик навчання і виховання.

Однією з базових, світоглядно-фундаментальних проблем традиційної знаннево-орієнтованої освіти була і залишається значна відірваність знань, що набуваються учнями, від конкретних реалій життя у сучасному суспільстві і сучасній цивілізаційно-

технологічній реальності. Зі світоглядно-ціннісної точки зору сутність компетентнісного підходу в освіті полягає саме в тому, щоб зробити навчально-виховний процес орієнтованим на підготовку до реальної життєдіяльності, життєтворчості та розбудови особистісної життєвої стратегії. Шкільна освіта має формувати у молодії людини насамперед життєтворчу компетентність, яку можна визначити як «системну властивість особистості: цілісну, ієрархічну динамічну систему здатностей (або окремих компетенцій), яка дозволяє їй свідомо і творчо визначати і здійснювати власне життя, розвивати свою індивідуальність, досягти успішної, оптимальної життєдіяльності в умовах середовища (технологічного, економічного, політичного, соціального, культурного), яке перманентно змінюється» [4, с. 19]. У сучасному світі справді кардинально змінилися правила соціалізації. Якщо раніше певного освітнього рівня могло вистачити людині на все життя, то сьогоднішні реалії вимагають постійного освітнього самовдосконалення. Компетентнісний підхід в освіті поєднує ефективність практичної підготовки з виробленням вміння вчитися продовж усього життя та адаптативно сприймати будь-які соціально-технологічні зміни. Це є одним з найважливіших моментів, які визначають загальну сутність компетентнісного підходу в освіті.

Якщо філософсько-освітня парадигма компетентнісного підходу сприймається вітчизняними освітянами доволі консенсусно, то її практично-реалізаційний вимір викликає значні суперечки і навіть певний педагогічний спротив. Що ж являє собою процес навчання і виховання, заснований на принципах компетентнісного підходу? З операційної точки зору компетентнісний підхід в освіті застосовується на основі такої загальної схеми: 1) конструювання теоретичної компетентнісної моделі для тієї чи іншої предметної сфери чи конкретної ситуації «функціонального мислення»; 2) адаптація розробленої компетентнісної моделі тестування до психометричних, вікових, освітньо-спеціалізаційних особливостей учнів чи студентів; 3) розробка процедури вимірювання компетентнісних характеристик тих, хто навчається (тут можуть застосовуватися найрізноманітніші види контрольних робіт і тестувань); 4) вимірювання ефективності застосованої моделі оцінки компетентності, тих, хто навчається, та визначення напрямів її вдоскона-

лення [8, с. 391]. Таким чином, компетентнісний підхід передбачає не лише навчання, виховання і розвиток учнів і студентів, а й постійне вдосконалення самого навчально-виховного процесу, а також безперервне самовдосконалення суб'єктів, які його здійснюють – вчителів, педагогів-вихователів, організаторів освітнього простору тощо.

Таким чином, підводячи підсумки нашого концептуально-теоретичного аналізу фундаментальних сутнісних характеристик компетентнісного підходу в освіті, підкреслимо, що ключовою його ознакою є перехід від накопичення знаннєво-інформаційних масивів та надмірної теоретизації до підсилення практичної, застосовальної, життєтворчої результативності навчально-виховного процесу. «Компетентнісний підхід акцентує увагу на результатах освіти, причому, як результат розглядається не сума засвоєної інформації, а спроможність людини діяти у різних проблемних ситуаціях. Набір цих ситуацій залежить від типу освітньої установи. Загальні вимоги до освіченості спеціалістів можна віднести до ключових компетенцій, наприклад, мати широкий світогляд, бути спроможним осмислювати різні життєві явища, самостійно відшукувати істину: бути здібними проектувати (прогнозувати) свою діяльність; бути самостійними в діях за умов невизначеності» [9, с. 127]. Як бачимо, компетентнісний підхід не означає простої, безпосередньої, механічної підготовки індивіда до здійснення якихось професійно чи життєво корисних дій. Ні, він скоріше орієнтований на вироблення в особистісній структурі людини такої єдності знань, компетенцій та цінностей, яка даватиме можливість протягом життя самостійно оцінювати власні орієнтири і компетентності, а також активно застосовувати знання і вміння з метою приносити користь собі і суспільству.

Таким чином, розглянувши філософсько-освітні сутнісні характеристики компетентнісного підходу в освіті, підкреслимо, що на відміну від традиційної інформаційно-знаннєвої парадигми, базовим завданням якої є закріплення у свідомості людини, що навчається, заданих теоретичних установок, компетентнісний підхід орієнтований на підготовку людини до особистісно практичної самореалізації в різних життєвих середовищах (сімейно-побутовому,

професійно-спеціалізованому, цивілізаційно-технологічному, культурно-творчому, соціально-громадському, соціально-економічному, суспільно-політичному тощо). За визначенням українських експертів, що брали участь у розробці вітчизняного Закону «Про освіту», компетентність – це динамічна комбінація знань, умінь, навичок, способів мислення, поглядів, цінностей, інших особистих властивостей, що визначає здатність особи успішно соціалізуватися, провадити професійну та/або подальшу навчальну діяльність. Відзначимо важливість саме динамічної, змінної, саморозвиваючої структури будь-якої особистісної компетентності. Саме тому застосування компетентнісного підходу у вітчизняній школі сприятиме реальній підготовці учнівської молоді до тих життєвих, професійних, громадських ситуацій, які можуть їх очікувати в сучасному світі, який надзвичайно швидко змінюється і розвивається, особливо в технологічній сфері.

ЛІТЕРАТУРА

1. Компетентностный подход в образовании: методологический аспект / ред. С. Д. Якушевой. Новосибирск : Издательство СибАК, 2016. 248 с.
2. Бібік Н. М. Компетентнісний підхід: рефлексивний аналіз застосування. *Компетентнісний підхід у сучасній освіті: світовий досвід та українські перспективи: Бібліотека з освітньої політики* / заг. ред. О. В. Овчарук. Київ : К.І.С., 2004. С. 45–50.
3. Андрущенко Т. К. Компетентнісний підхід як стратегічний напрям розвитку освіти в Україні: теоретичний аспект. *Педагогічна освіта: теорія і практика. Збірник наукових праць*. Кам'янець-Подільський : Видавця ПП Зволейко Д. Г., 2013. Вип. 13. С. 8–12.
4. Єрмаков І. Г. Проектне бачення компетентісно спрямованої 12-річної школи: Практико-орієнтований посібник / І. Г. Єрмаков, Д. О. Пузіков. Запоріжжя : Центрiон, 2005. 112 с.
5. Закон України «Про освіту» від 05.09.2017 № 2145-VIII. *Відомості Верховної Ради*. 2017. № 38–39.
6. Михайлишин Г. Й. Діагностика компетентнісного підходу в сучасній освіті. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. Київ : ВІР УАН, 2012. Вип. 65 (№ 10). С. 428–435.

7. Равен Дж. Педагогическое тестирование: Проблемы, заблуждения, перспективы. Москва : Когито-Центр, 2001. 142 с.
8. Competence Assessment in Education: Research, Models and Instruments / eds. Detlev Leutner, Jens Fleischer, Juliane Grünkorn, Eckhard Klieme. Cham : Springer, 2017. 503 p.
9. Давидов П. Компетентнісний підхід в освіті: онтологічно-гносеологічний аналіз. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Філософія*. Чернівці : Чернівецький національний університет, 2011. Вип. 541–542. С. 126–130.

REFERENCES

- Yakusheva, S. (Ed.) (2016). *Competence approach in education: methodological aspect*: Monograph. Novosibirsk. 248 p. [In Russian].
- Bibik, N. (2004). *Competence approach: reflexive analysis of application*. Competence approach in modern education: world experience and Ukrainian perspectives: Library of educational policy. Ovcharuk O (ed.). pp. 45–50. [In Ukrainian].
- Andryushchenko, T. (2013). *Competence approach as a strategic direction of education in Ukraine: theoretical aspect*. Pedagogical education: theory and practice. Collection of scientific works. Kamyanets-Podilsky: Issue 13, pp. 8–12. [In Ukrainian].
- Yermakov, I., Puzikov, D. (2005). *Project vision of a competency-oriented 12-year school*: Practical-oriented tutorial. Zaporizhzhia: Centrion. 112 p. [In Ukrainian].
- The Law of Ukraine «On education»* from 05.09.2017 number 2145-VIII. Information of the Verkhovna Rada. Vol. 38–39. [In Ukrainian].
- Mykhailyshyn, H (2012). *Diagnosis competence approach in modern education*. Hileya: naukovyy visnyk. Zbirnyk naukovykh prats' (Gileya: scientific bulletin. Collection of scientific works), Issue 65. pp. 428-435. [In Ukrainian].
- Raven, J. (2001). *Pedagogical testing: Problems, misconceptions, prospects*. 142 p. [In Russian].
- Detlev Leutner, Jens Fleischer, Juliane Grünkorn, Eckhard Klieme (Ed.) (2017) *Competence Assessment in Education: Research, Models and Instruments*. Cham. 503 p.

Davydov, P. (2011). *Competence approach in education: ontological, epistemological analysis*. Scientific Bulletin of Chernivtsi University: Collection of scientific papers. Philosophy. Chernivtsi: Chernivtsi National University. Issue 541-542, pp. 126–130. [In Ukrainian].

Oksana Yakymchuk

Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate Professor of Psychosomatics and Psychological Rehabilitation, National Pedagogical Dragomanov University; Kyiv, Ukraine; e-mail: yakymchuk-o@ukr.net; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2358-5622>

Competence approach in education: Ukrainian realities

Abstracts

One of the most important areas of reforming modern Ukrainian education is the comprehensive, all-encompassing implementation and application of the competency approach in teaching, education, practical training of students. The traditional knowledge-information paradigm of learning proved to be uncompetitive: students could have extensive knowledge, but could not put it into practice. Studies show that the old school was overloaded with formal knowledge that removed the child from reality. Practice has shown that educators should look for new, innovative, personality- and practice-oriented methodologies of teaching and education. The reorientation of education to the competence paradigm requires additional research. This article is devoted to clarifying the essence of the competence approach and the possibility of implementing theoretical knowledge about it in the educational practice of Ukraine. Having studied the philosophical and educational essential characteristics of the competence approach in education, we emphasize that in contrast to the traditional information-knowledge paradigm, the basic task of which is to consolidate in the minds of learners, given theoretical attitudes, competence approach focuses on preparing people for personal self-realization. different living environments (family-domestic, professional-specialized, civilizational-technological, cultural-creative, socio-social, socio-economic, socio-political, etc.). The article notes the importance of a dynamic, variable, self-developing structure of any personal competence. That is why the application of the competency approach in the domestic school will contribute to the real preparation of students for those life, professional, social situations

that may await them in today's world, which is changing and evolving extremely rapidly, especially in the technological field.

Keywords: *human, education, competence, competence approach in education, knowledge-information paradigm of education, knowledge, skills, abilities, values, practical orientation of education, life-giving of education.*

З М І С Т

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІІ

Носова Г. Ю.

ПАМ'ЯТЬ ПРОТИ ІСТОРІЇ ЗА П. НОРА. ЧОМУ І ЯК?	3
--	---

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ЛОГІКА І МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ

Волковський В. П.

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ДОКТРИНИ «РУССКИЙ МИР» З ФІЛОСОФСЬКОЇ ПЕРСПЕКТИВИ.....	15
---	----

Myronenko Ruslan

RECONSTRUCTION OF THE STAGIRITE ARGUMENT AGAINST THE FATALISM OF FUTURE EVENTS	32
---	----

Жовтоног І. С.

МІСЦЕ І СМИСЛ КОМУНІКАЦІЇ У ФІЛОСОФІЇ ІНШОГО	43
---	----

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Пінчук Є. А., Попова О. Б.

ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ТА САМОАКТУАЛІЗАЦІЯ У СПОРТІ ЯК ОБОВ'ЯЗКОВА УМОВА ІНСТИТУЦІОНАЛЬНОГО РОЗВИТКУ	57
--	----

Гнатюк Е. М.

СИМВОЛІ, ГРА І СВЯТО ЯК МОДАЛЬНОСТІ ЕСТЕТИЧНО- ГО В КОНТЕКСТІ ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО ДОСВІДУ	76
--	----

Руденко Т. П., Потіщук О. О.

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ТВОРЧОСТІ В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ	88
--	----

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Зборовська К. Б.

МЕСІАНСЬКА ІДЕЯ ЯК ОСЕРДЯ ДОКТРИНИ «РУССКИЙ МИР»: ОНТОЛОГІЧНА НЕСУМІСНІСТЬ ІЗ ПРАВОСЛАВ'ЯМ	106
--	-----

Квік А. М.

ІДЕЙНО-СМИСЛОВА ОБ'ЄКТИВАЦІЯ ПОСТСЕКУЛЯРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ ТА ХРИСТІАНСЬКА РЕАКЦІЯ НА ЇЇ РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНІ ПРОЦЕСИ	119
--	-----

Лапутько А. В.

ЕВОЛЮЦІЯ КАТЕГОРІЇ «РІВНІСТЬ» У ХРИСТІАНСТВІ	135
--	-----

Гулямов Б. С.

ВЧЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ ПРО ШЛЯХИ ПОДОЛАННЯ БІДНОСТІ	148
---	-----

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ

Кім М. О.

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ РИНКОВО ОРІЄНТОВАНОГО СУСПІЛЬСТВА: ДОСВІД ДЛЯ УКРАЇНИ	168
---	-----

Біденко Є. В.

ЖИТТЄТВОРЧІ ЦІННОСТІ ТА ЇХ ФОРМУВАННЯ ЗАСОБАМИ ОСВІТИ	181
--	-----

Якимчук О. І.

КОМПЕТЕНТНІСНИЙ ПІДХІД В ОСВІТІ: УКРАЇНСЬКІ РЕАЛІЇ	193
---	-----

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Редакція приймає до друку наукові матеріали з різних аспектів філософії та релігієзнавства: 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 двома мовами: українською й англійською.
- **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 двома мовами: українською й англійською. Слід подавати офіційний переклад англійською назви місця роботи/навчання (як його визначено, наприклад, на сайті організації).
- **ORCID ID** автора (анкета має бути заповненою).
- **Анотація.** Подається двома мовами: українською й англійською. Побудова анотацій: характеристика основної теми, проблеми, цілі, узагальнені результати. Обсяг анотацій: українською мовою – не менше 1000 знаків, англійською – не менше 1800 знаків.

• **Ключові слова.** Подаються двома мовами: українською й англійською. 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, збірок 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 «Керівництво для авторів».

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 тесті 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 ФАХОВЕ ВИДАННЯ

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ НАН УКРАЇНИ

ГРОМАДСЬКА ОРГАНІЗАЦІЯ
«ФІЛОСОФСЬКО-ГУМАНІСТИЧНА АСОЦІАЦІЯ»

Включено до Переліку наукових фахових видань України
згідно з наказом Міністерства освіти і науки України
від 17.03.2020 р. № 409

Мультиверсум. Філософський альманах

ВИПУСК 2(172). Том 2.

Літературний редактор: *Л. Я. Ловкая*

Комп'ютерна верстка: *І. Б. Ничай*

Обкладинка: *В. С. Соловйова*

Підписано до друку 23.12.2020.

Формат 60х90 1/16. Папір офс.

Друк офс. Гарнітура Times.

Ум.-друк. арк. 12,99. Обл.-вид. арк. 10,98.

Наклад 100 прим. Ціна договірна.

КИЇВ – 2020