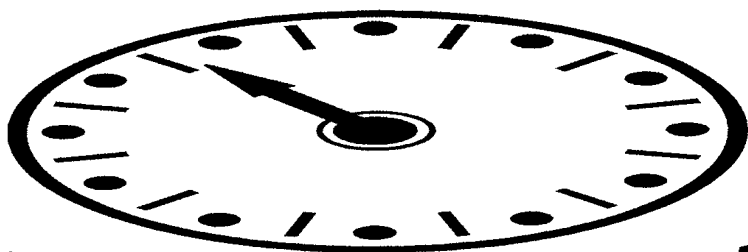


Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

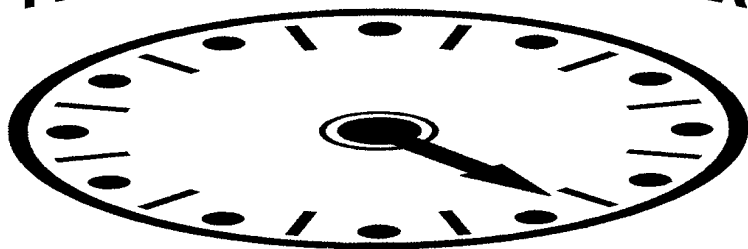
Передплатний індекс
49796

ISSN 2078-8142



МУЛЬТИВЕРСУМ

ФІЛОСОФСЬКИЙ АЛЬМАНАХ



ВИПУСК 9–10(157–158)

КИЇВ - 2016

Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. – Випуск 9–10 (157–158). – К., 2016. – 200 с.

Головний редактор
В.В. Лях – доктор філософських наук, професор

Заступник головного редактора
А.В. Усик – кандидат філософських наук

Відповідальний секретар
Я.В. Любимий – доктор філософських наук, професор

Редакційна колегія:

<i>В.О. Ананьїн</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Б. Вальденфельс</i>	доктор філософських наук, професор
<i>А.М. Єрмоленко</i>	доктор філософських наук, професор
<i>А.Ф. Карась</i>	доктор філософських наук, професор
<i>М.М. Кисельов</i>	доктор філософських наук, професор
<i>М.Д. Култаєва</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.С. Лук'янець</i>	доктор філософських наук, професор
<i>О.В. Нечипоренко</i>	доктор соціологічних наук, професор
<i>В.С. Пазенок</i>	доктор філософських наук, професор, член-кореспондент НАН України
<i>К.Ю. Райда</i>	доктор філософських наук, професор
<i>А.О. Ручка</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Н. Скерано</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.В. Танчер</i>	доктор філософських наук, професор
<i>Л.О. Филипович</i>	доктор філософських наук, професор
<i>В.В. Хміль</i>	доктор філософських наук, професор
<i>П.Л. Яроцький</i>	доктор філософських наук, професор

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України (протокол №11 від 27 грудня 2016 р.)

Свідоцтво про державну реєстрацію: КВ № 15444-4016Р

Видання засноване 1998 р.
та включено до Переліку наукових фахових видань України

Адреса редакції:
01001, м. Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

e-mail: mv@multiversum.com.ua
web-сайт: <http://multiversum.com.ua>

©В.В. Лях, 2016

© Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, 2016

В.С.Пазенок,
доктор філософських наук,
професор, член-кореспондент НАН України

ЦІННОСТІ І СМИСЛИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ (СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ)

Одним із виразних показників кризи культури сучасної цивілізації є девальвація смислоутворювальних та ціннісних засад людського буття. Констатацією та поясненням цієї загрозливої тенденції суспільного життя сповнена філософська література порубіжного століття. Визнаними лідерами в цьому плані є філософи-екзистенціалісти – Ж.-П. Сартр, Н.Аббаньяно, М.Мерло-Понті, Е.Пачо, Г.Марсель та їх численні сучасні прихильники. Неабияку методологічну роль в осмисленні феномена «зникнення смислу» відіграли твори провідних філософів-феноменологів, в яких у руйнуванні духовних підвалин людського буття, зокрема, звинувачувався позитивістський стиль філософствування з притаманним йому ігноруванням ціннісного компоненту існування людини і культури. «Сьогодні філософія з усіх боків затиснута в кільце зломудрого емпіризму й реалістичних дисциплін кращого знання. Однак, якби вони й справді знали краще, тоді б разом із занепадом філософії, мабуть, ми не втратили б так багато. Оскільки ж нинішні наукові дисципліни і вчення про мудрість усі без винятку перебувають під підозрою, що замість знання про поліпшення вони дають знання про погіршення, наше зацікавлення знову спрямоване на те, чому жодне дотеперішнє зняття філософії не приділило достатньої уваги» [1, 518]. І далі Петер Слотердайк наголошує: «У світі сповненому кривди, експлуатації, війни, ресентименту, ізоляції та сліпого страждання, «зняття» філософії стратегіями розумності такого життя викликає ще болючіше відчуття дефіциту філософії» [1, 518]. Констатація аксіологічної драми, яка спіткала сучасне людство – один із мегатрендів західноєвропейської філософії. Однією із перетворених форм глибокого аксіологічного песимізму виступає філософія «чинічного розуму» П.Слотердайка. «Наш час – чинічний з усіх боків» [1, 11], – констатує філософ. У «Критиці

цінічного розуму», яку називають маніфестом постмодернізму, він визнає неспроможність розуму збагнути сутність тієї девальвації духовних цінностей, яка руйнує самі підстави людського буття («Жоден розум не встигає сягнути рівня проблем», «вчення про мудрість перебуває під підозрою»).

Тому не випадково, що філософія цинічного сприйняття світу «стає під захист іронії», теоретичний сенс якої переконливо виклав Ричард Рорті. «Іронік – типовий сучасний інтелектуал», – писав Рорті. Він піддає сумніву «кінцеві словники», які у понятійний спосіб нібито відображають реальність, виражають сутність таких усюдисущих термінів, як «істинний», «доброзичливий», «вірний» тощо [2, 105]. Протилежність іронії – здоровий глузд, вважав Рорті. Здоровий глузд – це пароль тих, хто дотримується метафізичних термінів «кінцевого словника», все це прив'язане до здорового глузду. Такі люди сподіваються, що відповідь на сократичні запитання щодо «справедливості», «раціональності», «істини» можливо відшукати поза межами «мовної гри нашого часу» [2, 104]. Принципи цинізму в його сучасній трактовці (П.Слотердайк) і правила іронії (Р.Рорті) таким чином є опонуючими концептами щодо філософськи спроб «реабілітації» смислових ціннісних відповідей на аксіологічні виклики нашого часу.

У полі цинічного сприйняття перебувають «різноманітні світи цінностей з їхніми внутрішніми розривами й конфліктами» (П.Слотердайк). Одним із найвиразніших показників духовної кризи є криза за смислу, втрата ідентичності (Див.: Марк Оже «Смисл Інших»). Девальвація ціннісних засад людського життя – найзагрозливіша небезпека *modus vivendi* сучасної цивілізації. Але це означає не лише втрату людиною власної ідентичності, а й кардинальну деструкцію всього світу *homo sapiens*, яка, за деякими прогнозами, має поступитися місцем «постлюдині». «Ми маємо говорити вже не про людину, а про певних гуманоїдів, різних формах, видах гуманоїдного життя, серед яких власне людина – лише одна із видів, причому вже зникаючий. Людина – вид, що зникає» [3, 527]. Тенденція «деантропологізації людини, проблема «постлюдського майбутнього» посідає помітне місце в працях провідних філософів нашого часу – Ю.Габермаса, Ф.Фукуями, Ж.Бодріяра. Жан Бодріяр також активно експлуатує термін «іронія», використовуючи його для характеристики «банальної стратегії» контролю раціональності та ідеї володарювання

«іронічного суб'єкта» над об'єктом. Характеризуючи реальність як «культуру катастроф», яка анігілює «принцип Добра» і утверджує «принцип Зла», автор твору «Фатальні стратегії» стверджує, що в сучасному постмодерновому світі спостерігається процес тотального розпаду, а ідеї й цінності прогресу, демократії тощо втрачають свій сенс. Цінності вже неможливо ідентифікувати. Все піддається радикальному викривленню, все занурюється в стан «після Оргії». Найвиразнішою ілюстрацією цього стану є такий «конадактивний мутант», справжня царина «оргаїстичного симулякру» як Америка. Тотальний критик існуючого порядку речей Бодріяр у своїй книжці «Симулякри і симуляція» (1981) в душі радикального епістемологічного скептицизму проголошує «кінець реального» взагалі. Він девальвує досить популярну на Заході концепцію «Іншого». Як антипод існуючому, такий, що не дає мені можливості повторюватися до нескінченності, Інший вже не існує. Він вже не є тим «дзеркалом», в якому суб'єкт вбачав би реалізацію своїх надій і сподівань. Рішуче спростування ідеї реальності смислосназначимих цінностей – одна із домінант сучасної західної соціальної філософсько-аксіологічної літератури. Однак «постлюдська» стадія історії – це ще не «кінець» історії людини, а скоріше «початок нового витка розвитку людини». Людина – це пластична істота, яка здатна і встановлювати і долати будь-які межі свого власного існування. У тому числі і світ свого аксіобуття.

Тому друга домінанта актуалізації аксіопроблематики є пошук і обґрунтування такої парадигми конструювання ціннісного світу людини, яка допомогла б подолати загрози аксіологічної драми, змінити парадигму «виживання» на парадигму повноцінного сповненого сенсом людського життя.

«Царина цінностей дедалі більше розширюється – такий закон нашого духовного життя» [4, 137], – писав В.Дільтей. У сучасній філософії концептуальний спосіб осмислення цього закону набув статусу впливового методологічного принципу. Аксіологізація теоретичної, в тому числі антропологічної, думки – одна з мегатенденцій її розгортання в сучасному науковому просторі.

Така реконструкція відбувається на межі теоретичного і праксеологічного узгодження ціннісних уявлень. При цьому роль теоретичної моделі «вдосконалення дійсності» мірою посилення складності практичних завдань істотно зростає.

«Смисли і цінності – тотожність чи дивергенція?»

Проблема цінностей – це проблема смислу (смыслів). Це положення рефреном відлунує у більшості дослідників людського аксіобуття. Зокрема в працях Марка Оже «Сенс Інших», «За антропологію сучасних світів», дуальна ціннісно-смилова природа людської свідомості опосередковується такими концептами, як «значення», «оцінка», «осмислення», «смилообраз». Взагалі в новітній філософії спостерігається не лише актуалізація аксіологічної проблематики, а й значне концептуальне її збагачення.

З'ясування співвідношення понять «цінність» та «смысл» має методологічне значення. Вони є точками поєднання свідомості із власним життєвим світом та й світом взагалі, якщо вона опікується міркуванням щодо свого місця і призначення в ньому. «Бути людиною означає бути зверненою до смислу, що вимагає здійснення, й до цінностей, що вимагають його реалізації» [5, 39], – зазначав В.Франкл.

Цінності завжди виступають як форми утримання й закріплення споріднених і узагальнених смислів. У філософській традиції та й у повсякденному житті смислова природа цінностей зазвичай ототожнюється зі значенням для людини. Але це ототожнення не має бути абсолютизоване. У діалектичному поєднанні цінностей (смыслів) і їх значевістю смисли виступають як загально абстрактні нормативи і вимоги. Саме завдяки цьому вони є формально-логічними основами і загальними критеріями визначень, оцінок і самооцінок людини як в особистому, так і в суспільному житті. Значення, як певний денотат смислових узагальнень, є конкретно-персоналістським виразом ціннісного смислу; воно завжди опосередковується культурним типом соціальних відносин, тією соціально-професійною функцією, яку виконує індивід.

Ціннісний світ людини, її аксіобуття опосередковується й такими категоріями, як інтереси та потреби. Вони утворюють той соціальний ґрунт, на якому виникають ціннісні явища. За образом висловом Франкла, потреби «штовхають» людину до дії, а цінності – «притягують». У своїй взаємодії вони утворюють поле життєво напруженої особистості.

Найявні поняття – смисли, значення, потреби, інтереси – основні структурні елементи аксіологічної теорії, ініціатором створення якої вважають французького філософа П.Лапі. Він, до речі, запропонував

сам термін «аксіологія» (1902 р.), який вдало замінив термін «тимологія» (від грецького тимос – ціна). Саме з цього часу в працях Е.Гартмана, Е.Лотце, Г.Ріккєрта, Г.Когана, М.Гайдеггера, А.Айєра, В.Татаркевича цей термін набув сучасного значення. У межах їхніх напрацювань здійснюється осмислення феномена цінностей, з'ясується можливість його теоретичного визначення. Втім ще Аристотель попереджав: «не в усіх розмислах належить шукати точність». У сучасній ситуації «анархії» методологічних систем (Фейєрабенд) це зауваження вельми доречно.

Серед численних підходів до з'ясування сутності цінності (натуралістичний аналіз тощо), які спостерігаються в наявній філософській літературі, найбільшою популярністю користуються модернізований психоаналіз. Один із авторів концепції «структурного психоаналізу» Жак Марі Еміль Лакан у своєму проєкті «повернення до Фрейда» здійснює його в межах екзистенціально-феноменологічної аналітики негативності, яка принципово заперечує можливість логічного визначення опорних понять «людського духу». Адже, на думку Лакана, ставлення людини до світу утворює «символічний спосіб», який породжується людськими бажаннями. А бажання, на відміну від потреб, не знає задоволення.

Декларуючи «опір дефінітивній роботі, систематизації та узагальненню» («Стадія дзеркала та її роль у формуванні функції «Я»» – 1949 р.), Лакан наполягає на тому, що будь-які ціннісні прояви феномена «людського досвіду» мають процедурний (операційний) характер, перманентно переоформлюються, взаємно визначаються, набувають певного значення залежно від контексту його дослідження. Гегелівсько – Фрейдистська – Гайдеггерівська методологія дослідження ціннісного буття особистості, запропонована Ш.Лаканом, одержала подальшу підтримку і розробку у його послідовників – членів Міжнародної Лаканівської асоціації, яку очолює Шарль Мельман, принциповий послідовник психоаналітичного стилю дослідження феноменів духовного життя ХХ–ХХІ ст.

Славою Жижек також вважає неможливим позаконтекстне визначення цінностей, зокрема змістовного поля Добра і Зла. На думку Жижєка [6], «справжньою» має бути «позбавлення ілюзій ціннічна позиція» первісно розщепленого «дражливого» суб'єкта, про що власне йшлося у Лакана. Втім принципове заперечення можли-

вості реально визначити сутність цінності не розв'язує питання, а лише «відсуває» його.

На думку багатьох дослідників, його розв'язанню допомагає введення в аксіологію поняття «універсалії». Ця категорія зазвичай розуміється і використовується як система культурних координат, що допомагає особистості визначити своє місце в «світовому порядку». Універсалії як когнітивні засоби поведінкової орієнтації людини світоглядно значущі, вони організовують смисловий шар людської свідомості, надають їй різновекторної спрямованості: переживання теперішнього, збереження минулого, передбачення майбутнього. Сукупність культурних універсалій об'єктивного, суб'єктивного та суб'єкт-об'єктного ряду визначають зміст системи аксіологічних смислів, впорядковують алгоритми дискурс них практик.

Схоплюючи сутність розуміння людини, природи, духовних і моральних чеснот – справедливості, свободи, добра і зла – універсалії зумовлюють зміст «життєвих смислів», зазначав В.С.Стьопін [7, 62]. «Як базові цінності культури» універсалії функціонують як своєрідні «гени в соціальних організмах», створюють цілісний образ людського світу. Культурні універсалії утворюють поживний ґрунт формування уявлень загальнолюдських (загальнообов'язкових, абсолютних, інваріантних) цінностей. Таких як повага до життя і власності, турбота про дітей, хворих та людей похилого віку, заборона самосуду, повага до прав і свобод людини. До речі кажучи, категорія свободи одна з «осьових» у структурі ціннісного світу особистості. Її ноуменальність виражає «власне людський вимір буття» (Кант). На теперішній стадії цивілізованого функціонування суспільних структур загальнозначущим визначається повага до іншого (толерантність), його право на відмінність.

Питання щодо загальнолюдських цінностей, як і вся аксіологічна тематика, також позначена стигмою проблемності.

Вченого «цікавить передусім постановка запитань, і тільки у другу чергу – відповіді» – зауважував В.Гейзенберг. Постановка питань видається вельми цінною, якщо ці питання сприяють розвитку людського мислення. Відповіді ж у більшості випадків мають перехідний характер, вони втрачають протягом часу своє значення щодо розширення наших знань про факти [8, 67]. Це визначення видатного представника «новітньої натурфілософії» має важливе

філософське-методологічне значення, адже належить одному із ініціаторів дискурсу щодо ціннісно-антропного принципу наукового знання. «Великий філософ – це той, хто відкриває новий спосіб запитання» – вважав П.Рікер («Навколо політики»). Цей спосіб по-різному визначається, формулюється і трактується у різних культурних і філософських традиціях, конкретних філософсько-аксіологічних школах. Одним із основних методів витлумачення сенсу наукових категорій – в тому числі таких, як «цінність», «смысл», «значення» – є метод інтерпретації. Інтерпретація як аспект розуміння, витлумачення, пояснення набула широкого розповсюдження. За образним висловлюванням З.Баумана, якщо в попередніх століттях панував «законодавчий розум», то в наш час домінуючим стає «інтерпретуючий розум». Категоріальний статус процедури інтерпретації заклали Ф.Шлейермахер, для якого розуміння як таке постає проблемою.

У своїх герменевтично спрямованих працях він сформулював принцип інтерпретації наступним чином: «Спочатку добре розуміти мову автора, а потім навіть краще, ніж він». Згодом інтерпретація почала розумітися як практика «витягування» смислу із текстів. Ф.Шлейермахер розрізняв в інтерпретаційній процедурі роботи з текстами дві сторони: граматичну – яка забезпечувалася компаративним порівнянням різних значень того чи іншого слова з метою з'ясування його значення в даному контексті (об'єктивна) та суб'єктивна (авторська, психологічна). Сутність цієї позиції полягає в «угаданні» значення слова на підставі вивчення того спектра його значень, яке специфічне для даного автора. Сутність методу інтерпретації, обґрунтованого Ф.Шлейермахером, полягає в твердженні того, що в будь-якому творі міститься нескінченна кількість смислів, які здатні наново формуватися у читача. Послідовники Шлейермахера – Дільтей, Гуссерль, Гайдеггер, Гадамер, Барт, П.Рікер, надали цієї ідеї провідне місце у власних версіях феноменологічної герменевтики. При цьому вони значно розширили простір застосування інтерпретаційної моделі розуміння.

Так, Гуссерль доводить, що в якості контексту, до якого варто застосувати метод інтерпретації, відноситься феномен свідомості, що позначається як «життєвий світ». Життєвий світ є смисловим фундаментом будь-якого людського знання, в тому числі знання природничого. Життєвий світ, переконує Гуссерль, – це сфера «відомого

всім, безпосередньо наявного». Він завжди суб'єктивний, це повсякденний, не рефлексований в уяві чи мисленні власний людський світ, простір повсякденного буття людини. Він даний людині в модусі практики, у вигляді практичних цілей, це життєвий світ кожного конкретного індивіда. Він завжди суб'єктивний й релятивний. Відповідно такими же є смислові уявлення про нього. У цьому аспекті інтерпретація – неодмінний аспект буття людини, обов'язкова ланка процесу духовно-практичного освоєння світу, аксіологічна процедура надання смислу власній діяльності. У проблемному полі інтерпретації суб'єкт розуміння, автор оцінки, експерт значення виступає як «інтерпретуюча людина». «Інтерпретація – це універсальна властивість людської діяльності, вкорінена в неунікній потребі інтенціональної свідомості в сприйнятті й смислоутворенні...» (А.Д.Архипова). За допомогою метода інтерпретації, його понятійно-словникового арсеналу (розуміння, пояснення, тлумачення, оцінювання тощо) здійснюється різноманітні аксіологічні процедури, завдяки яким буттєвий світ людини не лише набуває певного смислового змісту, а й освоюється людиною як власний ціннісно-смисловий простір («привласнення»).

І тут природно постає питання про можливість універсалізації смислового аксіосвіту особистості. Проблема універсалій – соціальних, культурних, моральних – постійний центр гострих філософських дискусій. Далеко не завжди, і зовсім не обов'язково можливо виміряти і оцінити індивідуальне чи суспільне життя універсалістськими або загальнолюдськими мірками. Однак, незважаючи на всі наявні відмінності і заперечення (найрадикальніше з них є безапеляційне небажання навіть обговорювати це питання як квазіпроблему), більшість дослідників визнають її важливість.

Кантівський варіант антропо-аксіологічного дискурсу, згідно з яким саме проблема людини та її свободи є визначальним мотивом філософії цінностей, до цього часу видається найпереконливішим. Визнання людини як вищої цінності (самоцінності) утворює епіцентр аксіологічних розмислів з приводу «загальнолюдського». У такому розумінні загальнолюдське – це еквівалент не лише гуманістичного ідеалу, а й критерій оцінки суспільного устрою («індекс людського розвитку»). «Людина як найвища цінність» впорядковує весь людиноцентризований соціальний матеріал, дає змогу оцінити накопичений

соціальний досвід з погляду того, наскільки він забезпечує існування роду людського взагалі, зумовлює наступність процесу відтворення людяності, уможливорює діалог і взаєморозуміння соціальних спільнот («спільний голос і солідарний розум людства»). Позитивне значення «вселюдського» аксіокритерія полягає і в тому, що він сприяє формуванню глобальної антиконфліктної стратегії, адже побудовані на принципах визнання ціннісного не лише «свого», а й «іншого», чужого надихає політику на подолання ксенофобії, сприяє психології культурного місіонерства. Мотиви апології всезагального представлені в сучасних концепціях комунікативної етики (К.-О. Апель), постекзистенціальних творах Е.Левінаса, гуманістичному неопрагматизмові (Р.Порті).

Зокрема, в працях К.-О. Апеля та Ю.Габермаса запропонована модель «універсального громадського дискурсу» як етично обов'язкової умови забезпечення моральної легітимації політики.

Проблема універсальних цінностей перебуває в одному ряду з тезою щодо абсолютних цінностей, які є одним з аспектів останніх. У зв'язку з цим потрібно зазначити, що у трактуванні проблеми абсолютних цінностей зустрічаються дві найхарактерніші крайнощі. Одна з них – надмірно широке тлумачення ціннісних абсолютів. На думку окремих авторів, такими цінностями можуть бути все, що позначено утилітарною корисністю: суспільні установки і оцінки; імперативи і заборони; цілі і проекти у вигляді норм, уявлення про добро і зло, справедливість і сенс історії, призначення людини. Але в такому разі виникає загроза піддатися спокусі абсолютної релятивізації ціннісних уявлень. Друга крайність полягає у намаганні надати поняттю абсолютних цінностей релятивістсько-обмеженої форми. Новітня парадигма наукового (в тому числі філософського, історичного, соціального) мислення безумовно здійснює релятивізацію гносеологічних категорій. Новітня парадигма філософсько-історичного мислення безумовно потребує певної релятивізації основних категорій осмислення дійсності, зокрема ціннісного буття. «Здоровий релятивізм», релятивність всіх історико-оціночних суджень одна з ознак сучасної теоретичної думки. Претензія на перспективне (абсолютне знання) невиправдана, зазначає Р.Рокмор. Будь-яке знання стає відносним, як тільки ми застосовуємо до нього філософський підхід, переосмислюємо «у залежності від його

контексту» [9, 24]. Принцип релятивізму набув методологічного статусу:» релятивізм пронизує всі рівні буття» [10, 75]. Загальновідома тенденція релятивізації соціогуманітарних наук (насамперед історичних та культурологічних).

У контексті зазначеної тенденції еволюціонують всі різновиди аксіологічного культурного релятивізму. У тому числі етичного і морального. Сучасні дослідники етичного релятивізму Ш.Мозер і У.Тейлор класифікують його варіанти: психологічний, епістемологічний тощо. В останню чверть ХХ ст. вони своєрідно представлені в «епістемологічному етичному релятивізмі» (Ю.Габермас), в етичних есе посмодерністів (Д.Дерріда, М.Фуко, С.Тулмін). Нові версії морального релятивізму декларують своє намагання «відкрити очі» на «цинічний стан» суспільного буття і тим самим розширити протестний діапазон «негативної» людської свободи.

Втім спроби видати сучасні моделі морального і культурного релятивізму за «нові цінності» далеко не бездоганні. Адже крайні форми етичних релятивістських суджень здатні утворювати апологетичний фон радикальний «ситуаційній етиці», впроваджувати етичний нігілізм, який на практиці «обертається цинізмом і вседозволеністю» (А.Гусейнов). Небезпека методологічного релятивізму полягає ще й в тому, що на підставі його положень постає принципова неможливість відрізнити «справжні цінності» від квазіцінностей (антицінностей).

Інноваційна аксіологія: пошук концептуальних засад

Пошук «оновлених» або якісно «нових цінностей», адекватних сьогоденню, – багатовекторний процес, в якому спостерігається кілька домінуючих течій. Одна з них – прагнення у компаративістський спосіб виявити в масиві ціннісних узагальнень і спостережень «точки дотику», констатація яких додає новій переконливості тези про наявність магістральної лінії збереження і оновлення базових спільних цінностей.

Усі метаморфози ціннісної свідомості, всі «пригоди людського духу» укорінені в досвіді людського буття. Саме він, перманентно і рекурсивно відтворюючись, рефлектується аксіологічною думкою, осмислюється, переосмислюється, інтерпретується заново. Шукаючи

відповіді на аксіологічні питання сьогодення, аксіосвідомість нерідко звертається до минулого досвіду, шукає джерела інваріантних смислів цінностей, які, як з'ясовується, мають статус архетипів. «Старе» і «нове» – це типові умовності смислових хронологій.

Визнаний дослідник міфологічної культури Ромен Барт зауважив, що нові істини ніколи не є точною протилежністю старих («Міфології»). Найновіша тканина аксіологічних концепцій це теоретична сітка, вузликami якої є ідеї з приводу генеалогії, сутності, різновидів ціннісних уявлень мислителів різних історичних культур.

Вираз – «розпався зв'язок часів» – типова метафора, яка не здатна спростувати органічного зв'язку таких дуалістичних утворень-конструктів, як абсолютне і відносне, сакральне та профанне, природне та надприродне – цих «вічнозелених» сюжетів світорозуміння і світоставлення.

Звичайно, смислові, ціннісні уявлення минулих і теперішніх часів у своїй злободенній конкретності істотно різняться. Аристотелівське розуміння справедливості як міри рівності і розумності полісного життя, і договірна теорія справедливості Дж.Ролза (ідея гіпотетичного контрактуалізму, «рівна нерівність») якісно відмінні. Сократівський моральний ідеал поведінки, заснований на знанні блага, перебуває в іншій етичній площині ніж швейцерівська моральна максима «благочиння перед життям», або рортівський принцип загальнолюдської солідарності в боротьбі «за обмеження жорстокості». Діалектику аксіологічного дискурсу можна представити як безпосередній ланцюг формулювання, структурування та імплантації аргументованих уявлень про смислові засади людського існування. У своїй сукупності вони утворюють концептуальну мережу сучасної теорії цінностей: аксіологічні судження, ціннісне ставлення, аксіометрія. Ментальні, психологічні, культурологічні, соціальні, діяльнісні аспекти комплексно характеризують багатоплановий простір людського аксіобуття, царину його смислів та значень. На всіх етапах свого існування – докласичному, класичному, некласичному та постнекласичному – аксіологія прагнула збагнути головне питання – зрозуміти спосіб існування цінностей, можливість їх структурування, специфіку прояву в різноманітних суспільних практиках. Еволюція аксіологічних ідей, положень, теорій – не лінійний процес із фіксованим акумулятивним ефектом. Аксіологічне знання

має досить чітко виражену контексну природу. Поняття контексту в даному разі вживається не в постмодерністському його розумінні як значення тексту, децентрованого, структурно-різноманітного), а як вираз конкретної аксіологічної значущої системи суб'єктно-особистісного смислу. Дослідження динаміки ціннісних ідей переконує, що часто-густо ми маємо справу не з якісно новими аксіологічними формулами та конструктами, а з їх інтерпретацією, виявленням їх нового сенсу. Одні й ті ж самі аксіологічні положення здатні використовуватися як з креативними, так і деструктивними цілями. В аксіологічній проблематиці виразно виступає загальнофілософський дух проблемності. Завдання філософії – задавати світові запитання, формулювати і переформулювати проблеми, в тому числі такі, для яких поки що не існує рішення, або такі, які розв'язати взагалі неможливо.

Аксіологічна проблемологія – складова загальнофілософської теорії проблеми. Кожна проблема детермінована попередніми знаннями і домінуючими ціннісними установками, які, своєю чергою, детермінуються соціальними потребами людей. Наявність ціннісних установок, орієнтирів – неодмінна риса сучасного стилю мислення і діяльності.

Дух складності, який панує в сучасному світорозумінні, надає проблемі ціннісних оцінок і орієнтацій нових вимірів, стимулює тенденцію плюралістично-релятивістського витлумачення аксіом-категорій – смислів, значень тощо. При цьому, нерідко, в душі крайнього, кратилівського релятивізму. Тому новітній дискурс ціннісної проблематики, враховуючи релятивізацію наукового знання, має уникати його відверто нігілістичних можливостей, нейтралізувати його руйнівні потенціали.

Своєрідною домінантою сучасного ціннісно-смыслового дискурсу є прагнення аналізувати цю проблематику в контексті поняття «людський світ» як соціального простору аксіобуття особистості. Цей концепт – «людський світ» – імпліцитно об'єднує в собі як традиційні осмислення багатомірних умов буття індивіда (згадаємо «три світи людини» Г.С.Сковороди), так і новітні напрацювання філософської антропології, аксіології та етики. А саме, «життєвий світ» Е.Гуссерля, «повсякденний світ» А.Шюца, «можливі світи» М.Епштейна. Автор «Філософії можливого» (СПб., 2001) Епштейн

обґрунтовує онтологічну природу «новітньої метафізики», яка, за його висловом, спирається на тотожність, «на дещо», що існує з необхідністю і субстанціонально – буття, життя, ідея, феномен. «Філософія до цього часу намагалася пояснити або змінити світ, тоді як власна її справа – примножувати світи» (Епштейн). Формула про багатовимірність світу людського буття аж ніяк не нова. К.Маркс свого часу зазначав, що «людина – це світ людини» [11]. Але російсько-австрійський автор постановкою питання про три модальності світу (світ сушого, належного та необхідного) сприяє наданню категорії можливого парадигмального статусу (потенціологія), що вкрай необхідно для надання філософії конструктивно-прогностичного характеру.

До новоєвропейських універсалій відноситься така цінність, як «толерантність»: визнання життєвої необхідності «спокійного», розсудливого сприйняття факту диференціації культур, звичаїв, уподобань, переконань та доброзичливого ставлення до суб'єктів цих відмінностей. Фундаментом принципу толерантності на міжособистісному рівні є визнання інших людей як рівнодостатніх особистостей. Принцип толерантності лежить в основі сучасної діалогової культури співжиття, що, своєю чергою, визначає інтенції сучасного екуменічного руху, консенсусної демократії, «народної дипломатії» тощо. Толерантність є ключовим моральним принципом громадянського суспільства. Втім толерантність, як доводить П.Рікер [12], пов'язана не лише з культурою спілкування, а також і з дистанціюванням, з етичним самообмежуванням власної «непримиренності».

Славой Жижек, досліджуючи феномен «мультикультуралізму», особливий тип комунікативних відносин, що складаються під впливом глобалізаційних процесів, звертає увагу на те, що якщо ці контакти здійснюються з «універсальних» позицій «патронізуючого європоцентризму», то їм загрожує обернення на нову форму «культурного імперіалізму». У такому разі мультикультуралізм «є дезавуваною, перевернутою саморефлексійною формою расизму, на відстані» [6, 272]. Він поважає ідентичність Іншого, розуміючи іншого як самообмежену автентичну спільноту, з якою мультикультураліст вибудовує стосунки, виходячи з усвідомлення власної вищості. Він не протиставляє Іншому особливі цінності власної культури, а демонструє свою присутність в іншій культурі. Проблематика мультикультуралізму як «гібридного співіснування відмінних один від

одного культурних життєвих світів» є однією із новітніх образів ціннісної картини сучасної цивілізації.

Толерантність як ціннісний критерій міжлюдських (крескультурних) відносин, таким чином також обмежена «порочним колом» упередженості щодо інших культур та їх носіїв. Адже, як доводить Жижек, мультикультуроліст ставиться толерантно до Іншого доти, доки той не є реальним Іншим, а є асептичним Іншим домодернової екологічної мудрості...» [6, 273].

Ціннісно позначеною є сучасна концепція коеволюції, узгодженого, збалансованого співіснування людини і природи (в широкому, аж до космічного, сенсі). Виникнувши у науці, поняття коеволюції поступово набуло статусу загальнонаукової категорії. Стосовно соціогуманітарного блоку наукового знання поняття коеволюції застосовується для визначення і характеристики насамперед сумісного розвитку природи і поступу людства. Але з того часу, коли Н.В.Тимофеев-Ризовський сформулював ідею коеволюції як екологічну проблему, вона набула значно ширшого розуміння. А саме – антропо-аксіологічного. Згідно із сучасною інтерпретацією принципу коеволюції, для того, щоб впорядкувати свої стосунки з природою, якісно поміняти стиль природокористування, людина має насамперед «змінити себе». «Ми настільки радикально змінили наше середовище, – стверджував Н.Вінер, що тепер, для того аби існувати в ньому, ми маємо змінити себе». Ця зміна вимагає обов'язкового врахування двох імперативів: соціо-природного, зокрема обмеження і заборону руйнівних дій щодо природного середовища, і морального, який вимагає змін у світоставленні, повороту до загальновизнаних людством цінностей спільнобуття в спільносвіті.

Епіцентром інноваційних міркувань з приводу моральних і соціальних цінностей і смислів і в наш час залишається сама людина.

Значення ціннісного чинника багатократно зростає, коли ми звертаємося до проблеми людини, її природи, поведінки, свідомості. Науки про дух, наголошує Е.Гуссерль, по праву вінчають інтелектуальні здобутки людства. А одним із визначальних вимірів духовного світу є ціннісний параметр. Дослідження ціннісного плану проблеми свідомості – ключ до розуміння глибинної сутності духовного світу особистості, її життєвого світу. За своїм визначенням саме духовні цінності визначають зміст цієї характеристики повсякденного

існування індивіда, утворюють ментально-психічну та екзистенціальну інфраструктуру її аксіобуття. Аксіобуття людини – це таке просторово-часове середовище, в якому вона демонструє свою присутність в світі, реалізує власні «сутнісні сили» (К.Маркс) [11, 121, 123], самоздійснюється. Властивістю життєвого світу, як це зазначають автори цього концепту, є його безпосередність, незаангажованість в теоретичних рефлексіях. Але чи означає це, що повсякденна свідомість не здатна мислити категоріями універсальності? Відповідь на це запитання принципово важлива, оскільки від неї залежить розуміння такого методологічного положення, як визнання (чи не визнання) наявності ціннісних універсалій, що, своєю чергою, визначає постановку питання про загальнолюдські цінності. Спростовуючи постулати теорії об'єктивістських цінностей, підкреслюючи суб'єктивність і релятивність життєвого світу, Гуссерль однак вважає, що йому притаманні певні інваріанти (каузальність, речовність, інтерсуб'єктивність) які заковані в будь-якій людській практиці, її досвіду. Формуються якісно нові підходи до з'ясування феномена людини, носія всіх ціннісних уявлень. В цьому плані одним із найадекватніших підходів до цього феномена є біофілософський підхід (антропогенетика, біохронологія, валеологія, тощо). Саме біологічні цінності науки про живе, мають загальнолюдський характер, вони незалежні від соціальних, класових, національних чи релігійних позицій суб'єкта. Цінності в біології якісно відрізняються від цінностей фізичної чи соціогуманітарної науки. Вони первісно мають антропологічний та антропоцентричний характер. Напрацювання в галузі біофілософії та біоетики істотно поглиблюють і конкретизують таку ціннісну парадигму наших днів, як «благоговіння перед життям» (А.Швейцер).

Формування сучасної аксіологічної свідомості – запорука можливих змін самих засад людського аксіобуття. Поза такої свідомості суб'єктивна активність людей неможлива. Ціннісна свідомість не лише здійснює особливі виміри соціальної дійсності, а й передбачає можливість «виходу» за межі наявних обставин, створює морально-психологічні передумови свободи креативної діяльності («випереджальна аксіологічна функція»). Ціннісне підґрунтя діяльнісного активізму незаперечне. Більш того, поза ціннісного смислоутворювального компонента людина не може переживати та діяти як соціальна

особистість. Відсутність пов'язаності з цінностями, символами відчувається як моральна самотність, так само нестерпна, як і фізична самотність, – зауважував свого часу Еріх Фромм.

Сучасна соціальна реальність потребує узгодження ідеальних моделей «потрібної поведінки» з конструюванням суспільних механізмів, які забезпечували б їх впровадження в життя.

Учасники XXII Всесвітнього філософського конгресу (серпень 2008, Сеул) порушили питання про «повернення» філософії її соціальних функцій – прогностичних та конструктивістських. У доповідях В.Лекторського, Т.Рокмора, Е.Агацці обґрунтовувалася ідея неklasичної моделі поєднання буття і розуму в контексті врахування соціокультурної зумовленості врахування кризового соціального досвіду останнього часу. Так, Том Рокмор, зокрема, зауважив, що філософія потрібна суспільству «як мінімальна умова гарного життя, як би останнє не визначати», що вона внутрішньо співвідносна з гарним життям. Філософія «займається життям звичайних людей», обговорює їхні проблеми, в ході діалогу безпосередньо дотична до них» [13, 25, 31].

Евадро Агацці, своєю чергою, наголошує, що в сучасній науковій свідомості виникає «аксіологія науки», напрям, який містить у собі багатий набір цілей і засобів, що «надихають людську діяльність». Теза, згідно з якою наука має бути вільна від цінностей, застаріла, вважає Е.Агацці. Пошук істини – цієї специфічної цінності, наукові засоби її одержання, зокрема за допомогою технауки, релевантні «багатьом аспектам людського життя» [14, 51]. З'ясування «пунктів біфуркації» усталених аксіоконцепцій, прояснення, контраргументації опозиційних варіантів, розробка альтернативних проектів обладнання людського аксіобуття – стійка тенденція сучасної теорії цінностей.

«Людство, для того, щоб вижити, забезпечити своє майбутнє, належить здійснити зміну моральних принципів, таку ж глибоку, яка відбулася на зорі становлення неоантропів, що змінила людську мораль» – запевняв М.М.Моїсеєв. Ця зміна потребує переосмислення всіх основних ціннісних установок різноманітної людської діяльності – наукової, технологічної, соціальної, політичної, культурної. Людство зобов'язане здійснити прориви «у нові предметні світи», адаптуватися до «нових смислів», які народжуються в глибинах

сучасних науково-технологічних структур (нано- і біотехнології, синергетика, генна інженерія, комп'ютерні мережі тощо). Заради їхнього виживання воно має долати ситуацію «динамічного хаосу», вчитися жити і діяти в «суспільстві наростаючого ризику», з його проявами необмежених катастрофічних вибухів (Хьюбрис). Завдання людства замінити парадигму свого «виживання» на парадигму нормального життя, сповненого ціннісним смыслом.

Констатація глибокої кризи смисло-ціннісних імперативів минулого не повинна перетворитися на апологію «занепаду життя людського духу» (Жаклін Рюс). Проти кризового становища, в якому людство опинилося і з погляду практики і погляду теорії в сучасній філософії вже, хоча і невиразно, проглядають обриси нової думки, оптимістичної надії. Вони присутні і в концепції подолання «суспільства ризику» (Г.Бехманн), і в обставинах панування «дифузного цинізму» (Славой Жижек), і в песимістичній ідеології «постлюдини» та «екологічної катастрофи». У різноплановій за світоглядними, загальнокультурними і духовними критеріями сучасній смислослогії та аксіології здійснюються прориви в нові предметні смислоутворювальні світи, які ще не опановані в масових соціальних практиках. Відбуваються кардинальні зміни категоріальних матриць пізнання, розуміння та інтерпретації процесів, що відбуваються в складних соціальних, ментальних та аксіологічних системах, що здатні до синергетичної самоорганізації і саморегулювання. У просторово-часових описах таких систем, найскладнішою з яких є система людського буття, виникають нові смисли і структури ціннісної ієрархії. Філософська рефлексія над цими інноваційними процесами, явищами і моделями, врахування парадигмальних перетворень, що відбуваються в усіх сферах і обставинах буття сучасної людини – нагальна потреба часу.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Слотердайк Петер*. Критика цинічного розуму. Переклад з нім. – К., 2002.
2. *Рорти Ричард*. Случайность, ирония и солидарность. Перевод с англ. – М., 1996.

3. Лук'янець Валентин, Соболев Ольга. Горизонти гуманітарії // Філософія освіти. – 2006. – № 3.
4. Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. – 1999. – №10.
5. Франкл В. Человек в поисках смысла. Перевод с англ. и нем. – М., 1990.
6. Жижек Славой. Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології. Переклад з англ. – К., 2008.
7. Степин В.С. Наука и философия // Вопросы философии. – 2010. – №8.
8. Гейзенберг Вернер. Открытие Планка и основные философские вопросы учения об атомах // Вопросы философии. – 1958. – №11.
9. Рокмор Т. Знание и философский диалог // Вопросы философии. – 2009. – №1.
10. Левин Г. Современный релятивизм // Вопросы философии. – 2008. – №8.
11. Маркс К. Экономическо – философские рукописи 1844 года // К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения. Том 42.
12. Рікер П. Толерантність, нетолерантність, неприйняття // Рікер П. Навколо політики. – К., 1995.
13. Рокмор Т. Знание и философский диалог // Вопросы философии. – 2009. – № 1.
14. Агацци Э. Переосмысление философии науки сегодня // Вопросы философии. – 2009. – № 1.

Пазенок В.С. Цінності і смисли людського буття (сучасні інтерпретації).

Виходячи з констатації девальвації в добу постмодерну ціннісних засад людського життя, в статті ставиться проблема можливості «реабілітації» смислових ціннісних відповідей на аксіологічні виклики нашого часу. Хоча новітня парадигма філософсько-історичного мислення безперечно потребує певної релятивізації основних категорій осмислення дійсності, в тому числі й ціннісного буття, автор зосереджує увагу на крайнощах релятивізму. На думку автора, дослідження динаміки ціннісних ідей переконує, що часто-густо ми маємо справу не з якісно новими аксіологічними формулами та конструктами, а з їх інтерпретацією, виявленням їх нового сенсу. У цьому контексті концепт мультикультуралізму є одним із новітніх образів ціннісної картини сучасної цивілізації.

Автор наголошує, що формування сучасної аксіологічної свідомості – це запорука можливих змін самих засад людського буття. Ціннісна свідомість не лише визначає особливі виміри соціальної дійсності, а й передбачає можливість «виходу» за межі наявних обставин, створює морально-психологічні передумови свободи людини та її креативної діяльності.

Ключові слова: цінності, смисли, аксіологія, аксіологічна свідомість, буття людини, гуманізм, свобода, релятивізм, толерантність, мультикультуралізм.

Пазенок В.С. Ценности и смыслы человеческого бытия (современные интерпретации).

Исходя из констатации девальвации в эпоху постмодерна ценностных основ человеческой жизни, в статье ставится проблема возможности «реабилитации» смысловых ценностных ответов на аксиологические вызовы нашего времени. Хотя новая парадигма философско-исторического мышления безусловно требует определенной релятивизации основных категорий осмысления действительности, в том числе и ценностного бытия, автор сосредоточивает внимание на крайностях релятивизма. По мнению автора, исследование динамики ценностных идей убеждает, что часто мы имеем дело не с качественно новыми аксиологическими формулами и конструктами, а с их интерпретацией, выявлением их нового смысла. В этом контексте концепт мультикультурализма является одним из новейших образов ценностной картины современной цивилизации.

Автор отмечает, что формирование современного аксиологического сознания – это залог возможных изменений самих основ человеческого бытия. Ценностное сознание не только определяет особые измерения социальной действительности, но и предусматривает возможность «выхода» за пределы имеющихся обстоятельств, создает морально-психологические предпосылки свободы человека и его креативной деятельности.

Ключевые слова: ценности, смыслы, аксиология, аксиологическое сознание, бытие человека, гуманизм, свобода, релятивизм, толерантность, мультикультурализм.

Pazenok V. Values and Senses of Human Being (Modern Interpretations).

Proceeding from the statement of devaluation in the postmodern era of the value bases of human life, in the article there is posed the problem of the possibility of «rehabilitation» of semantic value answers to the axiological challenges of our time. Although the new paradigm of philosophical and historical thinking certainly requires a certain relativization of the main categories of interpretation of reality, including value existence, the author concentrates on the extremes of relativism. According to the author, the study of the dynamics of value ideas convinces us that often we are dealing not with qualitatively new axiological formulas and constructs, but with their interpretation, revealing their new meaning. In this context, the concept of multiculturalism is one of

the newest images of the value picture of modern civilization.

The author notes that the formation of modern axiological consciousness is a guarantee of possible changes in the very foundations of human existence. Value consciousness not only determines the specific dimensions of social reality, but also provides for the possibility of «going out» beyond the existing circumstances, creating moral and psychological prerequisites for a person's freedom and his creative activity.

Key words: values, senses, axiology, axiological consciousness, being of man, humanism, freedom, relativism, tolerance, multiculturalism.

СУЧАСНА ЛЮДИНА У ВІРТУАЛЬНОМУ СВІТІ

Традиції відіграють важливу роль у процесі соціалізації особистості та формуванні національної ідентичності. У сучасних умовах рухливого суспільства виникає потреба нового погляду на традиції і механізми їх утворення. Зі зміною суспільства змінюються традиції, які перестають бути сталими елементами. Кожен етап розвитку суспільства формує свої традиції, адаптуючись до вимог часу.

Традиції як засіб накопичення і передачі соціального досвіду висвітлювалися в працях Н.В.Дяченка, В.А.Щегорцова, В.Д.Плахова та ін.

У непростий для України період державотворення значна роль належить політиці держави у сфері культури. Розвиток сучасної української культури як складової процесу формування іміджу держави неможливий без залучення традиційної культури та нематеріальної культурної спадщини в цілому. Залучення елементів традиційної культури дає можливість підкреслити самобутність і безперервність розвитку Української держави.

Поняття «традиція» сприймається переважно як певний зразок поведінки, або образ, який відображає ідентичність, сформовану в минулому. Парадокс традиції полягає в тому, що вона може відображати і те, чого немає.

Традиція – це система координат, яка спонукає людину до певних дій і бажань. Вона покладається на реальність; на перший план виходить людина, в уяві котрої й утворюється традиція. Традиція – результат емоційного сприйняття об'єкта і включення його в систему координат. У цьому процесі значну роль відіграють традиції соціальної групи, до якої належить людина.

Сучасна філософія та соціологія доволі переконливо довели, що звичні і прості бажання та вчинки людей мають у своїй основі фундаментальні потреби, які відображаються через колективне підсвідоме у вигляді архетипних комплексів та міфологічних структур. Цей підхід застосовують здебільшого для пояснення межових станів та критичних ситуацій, переходу з одного соціального стану в інший, травматичного досвіду перебування на межі життя та смерті.

Але його можна поширити на весь життєвий світ сучасної людини, на всі буденні і звичні дії людини.

Поведінка людини зумовлена метою, хоча ми не завжди її усвідомлюємо. А якщо й усвідомлюємо, то чи справді ця мета нам необхідна? Часто-густо дія, детермінована метою, виходить за межі того, що осмислено орієнтоване. У цілому традиційні й афективні дії нерідко межують, з одного боку, з поведінкою суто реактивною, несвідомою, а з іншого – з раціональною поведінкою, в межах якої люди або вірять у самодостатню цінність незалежно від наслідків дії, або осмислено добирають відповідні засоби для реалізації поставленої мети, враховуючи можливі наслідки [1, 628].

Поведінка є не наслідком досягнення цілі, а виконанням певних ритуальних дій, мета яких стоїть на другому плані, дія стає важливіша за результат. Людину задовольняє процес, а не результат дії. «Чистий ритуал – діяльність, яка не має прямої мети, а виконується тому, що «так прийнято» ... У багатьох випадках зручніше діяти «як прийнято», ніж щоразу вирішувати завдання: обирати найбільш доцільний вчинок» [4, 105].

В основі ритуальної поведінки покладені стандарти та система координат соціальної групи, до якої належить людина, а також залишки минулих культур, які певними проявами вписуються у сучасну культуру суспільства. Це створює своєрідну соціокультурну матрицю, в якій і діє людина.

Ритуальна діяльність дає також змогу здійснювати «без цільову» поведінку, коли зникає потреба досягнення певного результату. Людина відчуває свободу від буденних потреб. Відкидаючи буденні цілі, людина відчуває себе «над ними», залишаючись водночас під захистом своєї групи. «Відсутність» мети дає змогу припинити діяльність у будь-який момент без ризику. Така «віртуальна зона діяльності» створює умови для кращого розкриття здібностей людини без загрози програшу. В основі ритуальної діяльності полягають стародавні інстинкти чи міфологічні уяви, що вплетені у сучасну культуру. Через ритуал здійснюється розвиток духовності людини. Водночас ритуал є засобом самоствердження, самозахистом та соціалізації людини, але він не завжди може бути в завершеному сталому вигляді.

Французький соціолог Габріель Тард протипоставляв традицію моді. На його думку, це дві форми наслідування. Традиція – це наслідування минулому; діє в межах соціальної групи, спільноти

чи верстви. Мода наслідування майбутньому, новому часто виходить за межі певної соціальної спільноти. Мода і традиція тісно пов'язані між собою, а також здійснюють взаємоперевтілення один в одного [3, 349]. Оригінальна форма цивілізації, стверджував Г.Тард, яка виникла у середовищі певного племені, поширюється шляхом традицій протягом століть у замкнутому середовищі, потім, вирвавшись з цих тісних меж, поширюється серед споріднених або чужих племен шляхом моди [3, 249].

Чи завжди традиція – це відтворення минулого досвіду? Ми не були свідками минулого, це не наш досвід. Це тільки наше уявлення про минуле, наша інтерпретація минулого досвіду. Тут, також, постає питання: «Який період треба вважати минулим»? Суспільство неоднорідне, наша культура це мозаїчне поєднання субкультур різних груп, а тому, друге питання – яку субкультуру взяти в якості базової, домінуючої?

Ми створюємо міф про минуле, ґрунтуючись на сьогоденних потребах, і це минуле може мати дуже мало спільного з історичною дійсністю. Ця особливість традицій дає змогу вписувати образи нових об'єктів.

Традиція – це не лише наслідування минулому, яке колись відбулось, а й зв'язок між старим і новим змістом, який створює уяву безперервності існування нашого соціуму. Завдання традицій – формувати позитивний імідж сьогодення, який створює комфортні умови існування людини. Традиція – це сучасний погляд на минуле. Виходячи з цього процес відтворення традицій – це не відновлення історичної правди, а процес міфотворення образу минулого сьогодні, спрямованого в майбутнє. Для міфу минулого на перший план виходить майбутнє. Традиція відштовхується від минулого і формує свою віртуальну історію, віртуальну дійсність.

Процес формування нового бачення історичного процесу – це процес міфотворення традицій, який відбувається весь час, постійно задовольняючи мінливі інтереси суспільства. Суспільство не стоїть на місці, воно постійно змінюється, змінюються його орієнтири та потреби. Це призводить до рухливості традицій; певні їх елементи висувуються на перший план, стають домінантами, інші змінюються, адаптуючись до вимог сьогодення.

Традиція конструюється таким чином, що її елементи «запускають» архетипи підсвідомого. Ці найдавніші, початкові, «споконвіку притаманні загальні образи», на думку К.Юнга, співвідносяться з

міфом, таємним вченням, казкою [5, 98–99]. Саме архетипи багато в чому визначають механізми організації візуального контролю. Дослідження довели, що сприйняття «чарівних земель» засноване на стандартному переліку соціальних кодів, які організовують погляд і дію людини завдяки символам, що збуджує, ініціює відчуття таємничого, священного, сакрального, чарівного. Міфотворення породжує специфічні тілесні переживання, переключають увагу індивіда зі звичайного на незвичайне, магічне, нереальне. Доведено, що задоволення і хвилювання, які люди відчують під час участі в ритуальній, традиційній діяльності, частково пов'язані з відключенням від рутини буденності. Долучення до традицій активізує ментальні символи священного, сакрального, вносячи в хаос повсякденного життя елементи сутнісного і значущого, тим самим, підвищуючи цінність отриманого досвіду.

Сам процес створення традиції – це конструювання соціокультурної матриці певної події або об'єкту, де на перший план виходять соціокультурні конотації. Реальні події і факти відступають на другий план, вивільняючи місце зверненням до емоцій. Цей феномен дістав назву «post-truth» – «пост-правда».

Як відзначав Кліффорд Гірц: «Між тим, що говорить нам наше тіло, і тим, що ми повинні знати, щоб функціонувати, знаходитися вакуум, який ми повинні самі заповнити, і ми заповнюємо його інформацією (або дезінформацією), що поставляється нашою культурою. Межа між тим, що в поведінці людини контролюється вродженими механізмами, і тим, що контролюється механізмами культури, – це межа невизначена і нестійка» [2, 62].

Ми створюємо, по суті, віртуальне середовище, в якому вибудовується своя система координат, визначається мета, для досягнення якої формуємо традиції, як зв'язок з минулим. Цей процес може відбуватися стихійно, але й на певному етапі можна узяти його під спланований контроль.

Між людиною та її світом завжди є посередник, який допомагає прийняти і виробити своє ставлення. Зараз традиційні посередники – друковані видання – витісняються кіно та відеопродукцією. Дедалі значну роль у формуванні сприйняття починають діставати інформаційні технології та інтернет-комунікації.

Чи стане держава відігравати активну роль у цьому процесі, залучати його в культурну політику країни залежить від нашого усвідомлення тієї ролі, яку він відіграє у житті народу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вебер М. Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1990.
2. Гири К. Интерпретация культур. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 560 с.
3. Тард Г. Законы подражания. – СПб, 1892.
4. Шрейдер Ю.А. Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания // Психологические механизмы регуляции социального поведения. – М. : Наука, 1979.
5. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ. – М. : Ренессанс, 1991. – 304 с.

Горський С.В. Сучасна людина у віртуальному світі.

У статті робиться спроба теоретичного аналізу специфіки механізму формування традицій як емоційно забарвленої уяви про об'єкт, яка може виникати спонтанно або цілеспрямовано під впливом засобів інформації, реклами чи пропаганди, формуючи своєрідний міф з певною системою координат.

Аналізується традиція, як певний зв'язок між старим і новим змістом, котрий створює вигляд безперервності існування соціуму.

Традиція розглядається як сучасний погляд на минуле. Виходячи з цього процес відтворення традицій – це не відновлення історичної правди, а процес міфотворення образу минулого сьогодні, націленого в майбутнє, де для міфу минулого на перший план виходить майбутнє. Традиція тільки відштовхується від минулого і формує свою віртуальну історію. Процес формування нового бачення історичного процесу розглядається як процес міфотворення традицій, який відбувається весь час, постійно задовольняючи мінливі інтереси суспільства.

Розкривається механізм формування іміджу як соціокультурної матриці певної події або об'єкту, де на перший план виходять соціокультурні конотації з використанням процесу міфотворення традицій.

Ключові слова: традиція, міфотворення, пост-правда, ритуальна поведінка, культура.

Горский С.В. Современный человек в виртуальном мире.

В статье делается попытка теоретического анализа специфики механизма формирования традиций как эмоционально окрашенного воображения об объекте, которое может возникать спонтанно или целенаправленно под влиянием средств информации, рекламы или пропаганды, формируя своеобразный миф с определенной системой координат.

Анализируется традиция как определенная связь между прошлым и новым содержанием, которое создает вид непрерывности существования социума.

Традиция рассматривается как современный взгляд на прошлое. Исходя из этого процесс воспроизводства традиций – это не восстановление исторической правды, а процесс мифотворчества образа прошлого сегодня, нацеленного в будущее, где для мифа прошлого на первый план выходит будущее. Традиция только отталкивается от прошлого и формирует свою виртуальную историю. Процесс формирования нового видения исторического процесса, рассматривается как процесс мифотворчества традиций, который происходит все время, постоянно удовлетворяя меняющиеся интересы.

Раскрывается механизм формирования имиджа как социокультурной матрицы определенного события или объекта, где на первый план выходят социокультурные коннотации с использованием процесса мифотворчества традиций.

Ключевые слова: традиция, мифотворчество, пост-правда, ритуальное поведение, культура.

Horskyi S. Modern man in the virtual world.

The article attempts to analyze the specific theoretical mechanism of tradition formation as emotionally colored conception of an object, which can occur spontaneously or purposefully under the influence of the media, advertising or promotion, forming a kind of myth with a certain system of coordinates.

Tradition is analyzed as a link between old and new content that creates the appearance of continuity of existence of society.

Tradition is seen as a modern view of the past. On this basis the reproduction of tradition is not the restoration of historical truth, and the process involving the formation of the image of the past is now aimed at the future, where the myth of the past to the fore the future. Tradition only repelled from the past and creates a virtual history. The formation of a new vision of the historical process, seen as a process involving the formation of traditions, which happens all the time, constantly meeting the changing interests of society.

It reveals the mechanism of image formation, a sociocultural matrix specific event or object where the fore socio-cultural connotations. using a process involving the formation of traditions.

Key words: tradition, involving the formation, post-truth, ritual behavior and culture.

Г.І.Чепурко,
доктор соціологічних наук,
завідувач відділу соціальної
експертизи Інституту
соціології НАН України,

В.М.Головатюк,
доктор економічних наук,
провідний науковий співробітник
Інституту досліджень науково -
технічного потенціалу та історії
науки ім. Г.М.Доброва НАН України,

І.Д.Піддубний,
студент факультету
економічних наук НаУКМА

СОЦІАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ МОДЕРНІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕКОНОМІКИ В КОНТЕКСТІ ЄВРОІНТЕГРАЦІЇ

За сучасної глобальної спрямованості суспільного розвитку дедалі нагальнішою стає участь України в планетарній конкурентній боротьбі за своє майбутнє. У контексті європейської інтеграції особливістю цього процесу є вимога перманентних трансформацій у виробництві, активації креативності соціальних ресурсів, продукуванні науково обґрунтованих розробок, використанні новітніх технологій. Наразі такий перебіг реалій ініціює розвиток нової економіки. Вона може сформуватись лише за умов певної стратегії модернізації українського суспільства, а отже і його фундаменту-економіки.

Європейська інтеграція є стратегічним пріоритетом і шансом сучасної України для перманентної модернізації національної економіки. У цьому контексті доцільно виявити особливості нарощування потенціалу/ресурсу інноваційного економічного розвитку української економіки крізь призму активного використання її соціального потенціалу, завдяки модернізації.

Зарубіжні [1] та вітчизняні публікації [2] засвідчують, що важлива роль при цьому надається вирішенню проблеми нарощування і

використання соціального потенціалу інноваційного економічного розвитку, дослідженню та осмисленню значення якого за сучасної глобалізації вельми актуально.

Отже, метою нашого дослідження є аналіз впливу соціального потенціалу на модернізацію економіки України в загальному контексті євроінтеграції.

Сучасні соціальні теорії розглядають модернізацію в трьох взаємопов'язаних вимірах: економічного розвитку, інституціональних змін (зокрема, демократизації політичної системи) і формування емансипаційних цінностей [3, 130–131].

Пріоритетним напрямом наявних досліджень є макроекономічний та інституціональний аналіз, що демонструє світову тенденцію, згідно з якою для ефективного економічного розвитку необхідні інституціональні та соціальні зміни, перехід від соціального порядку обмеженого доступу до відкритого доступу світ-системного масштабу.

Стан економіки України (неконкурентоспроможна, стагнаційна, наздоганяюча) потребує невідкладних заходів, котрі дали б можливість виходу на траєкторію її відновлення, на засадах підвищення конкурентоспроможності, створення і реалізації моделі модернізаційного розвитку в європейському контексті. Долучення до цього цивілізаційного об'єднання є нагальною потребою, особливо для країн, що перебувають у точці біфуркації часу свого функціонування, позаяк це зумовлено перспективами їх входження в соціальний простір глобалізаційних змін.

Інтеграція до європейської цивілізації – це масштабне завдання сучасної України для суттєвого подолання технологічної відсталості, модернізації національної економіки, сприяння розвитку наукових знань, відкритості індивіда до інновацій. Тому важливо акцентувати увагу на ролі соціального потенціалу в радикальній трансформації / інноваційному розвитку української економіки [4].

Соціальний потенціал (потенційні «соціальні можливості», «social capability») інноваційного економічного розвитку, за концепцією М.Абрамовича та П.Девіда [5, 145], є однією з вагомих складових «потенціалу наздоганяючої конвергенції». Другою складовою цього феномена автори вважають «потенціал технологічної конгруентності» («technological congruence»). Наявність та синергетична взаємодія означених потенціалів й зумовлює інноваційний економічний розвиток наздоганяючої країни. У такому розумінні ці потенційні можливості пов'язуються з такими атрибутами й характеристиками

людей та економічних структур, які ініціюються соціальними й політичними інституціями і впливають на реакцію людей щодо можливостей економічного зростання якості соціального життя.

Загалом умови, які регулюють можливості країни у модернізації продуктивності економіки, можна типізувати таким чином: 1) ті, що створюють потенціал країни, аби підвищувати свій рівень продуктивності, і 2) ті, що впливають на їх здатність реалізовувати цей потенціал.

Отже, дослідження М.Абрамовича та П.Девіда дає підстави вважати, що соціальний потенціал інноваційного/модернізаційного економічного розвитку, завдяки стабільній та обґрунтованій державній політиці у визначенні й практичній реалізації нарощування національної економіки, зумовлює її спроможність як на створення ефективного потенціалу країни для зростання *своєї* продуктивності, а відтак і конкурентоспроможності, так і реалізовувати такий потенціал. А це включає наступне: продуктивне освоєння нових технологій; залучення соціального капіталу, набуття досвіду і вмінь в організації й управлінні масштабними проектами, виробничими підприємствами та сервісними фірмами; конкурування на глобальному рівні тощо.

Така парадигма дає підстави вважати, що модернізація важлива як сукупність процесів, через які слаборозвинуті суспільства або суспільства, що розвиваються, намагаються скоротити чи подолати розрив, що віддаляє їх від розвинутих країн в економічному зростанні, конкурентоспроможності у глобальному просторі і якості життя населення [6, 25]. Водночас, таке розуміння містить універсалістський потенціал, який реалізується в соціальному і культурному здобутках людства. У цьому плані відзначимо, що в процес модернізації нерозривно вбудовані соціокультурні виміри: емансипаційні ціннісні орієнтації, раціональна парадигма світосприйняття, індивідуальна відповідальність, критичне мислення, громадянська активність тощо. Універсальні модерні виміри завжди пов'язані з конкретно історичними умовами і втілюються через національний контекст. Це породжує специфічні конфігурації й може призводити до соціальних дисфункцій та конфліктів. Відповідно, виявлення таких деформацій, що склалися в Україні, є актуальним дослідницьким завданням [7, 19].

У сьогоденному турбулентному світі для України потрібна інноваційна парадигма розвитку суспільства нового типу, яка започаткувала б реальну стратегію її інноваційної модернізації. Під інноваційною

модернізацією розуміється продуктивне технологічне, господарсько-економічне, соціально – політичне й гуманітарне оновлення сучасного українського суспільства, яке повинно відбуватися на засадах випереджаючого, а не наздоганяючого розвитку. Базові завдання української модернізації – це створення сучасного суспільства, з відповідними соціальними інституціями, ефективної економіки та матеріально-соціальної інфраструктури для раціональної організації основних видів діяльності людини у всіх сферах суспільного життя. Головна мета модернізації у глобальному вимірі – забезпечення світової конкурентоспроможності України як держави та інтегрованого суспільства, що має мобілізаційну силу солідарної діяльності історичного суб'єкта.

Відзначимо, що доволі вагомими складовими соціального потенціалу модернізації економіки нашої країни є такі: *соціальний капітал, соціально-економічне середовище (SEC), державна влада, науковий потенціал*.

Соціальний капітал має ключове значення як природний інтегратор для розвитку соціуму, оскільки він безпосередньо впливає на характер суспільних відносин, забезпечуючи позитивні перетворення в соціально-економічній та суспільно-політичній сферах на рівні міжгрупової, корпоративної та інституціональної взаємодії. Він виступає як модус консолідованих дій у соціальних процесах, які суттєво впливають на модернізацію економіки.

Розглядаючи суспільство як *accumulated history*, слід звернути увагу на феномен капіталу. Виступаючи потенційною здатністю продукувати прибуток і відтворювати себе в існуючих чи розширених формах, він зберігає в собі тенденцію до стабільності. А дистрибуція різних типів капіталу створює іманентну структуру суспільства. Вона являє собою сукупність можливостей, умов і практик соціального характеру, що вписуються в саму реальність, і відповідно в успіх його функціонування, визнаючи пріоритетність економічного капіталу. Тобто результативне функціонування економіки пов'язане із соціальним капіталом як суспільним ресурсом, інкорпорований стан якого передусім фіксується в понятті «довіра».

Довіра в економічних відносинах виконує низку важливих соціальних функцій, через які й відбувається уможливлення інноваційного розвитку економіки країни. Ці функції реалізуються через виникнення, завдяки довірі, широкій палітрі соціальних контактів, які сприяють появі та впровадженню інноваційних форм організації,

поширенню й прийняттю нових компонентів матеріальної і духовної культури. Відтак, довіру в макроекономічних комунікаціях можна розглядати як одну зі складових соціального потенціалу інноваційної модернізації економіки країни.

Знаний американський дослідник Ф.Фукуяма підкреслює важливість соціокультурних, зокрема ціннісних чинників довіри: «Як правило, довіра виникає в тому випадку, якщо суспільство розділяє певний набір моральних цінностей і його члени внаслідок цього можуть покладатися на передбачувану і чесну поведінку один одного. В якомусь сенсі сам характер цих цінностей не так важливий як те, що вони є для людей загальними» [8, 257].

Модернізація української економіки на сьогодні дедалі більше залежить від якісно нового соціально-економічного середовища (СЕС) як сукупності необхідних умов/ресурсів функціонування країни, що забезпечують сталість відтворення рівня якості життєдіяльності суспільства. За такої ситуації цілком правомірно спиратися на вирішення проблеми інноваційності СЕС з урахуванням інтересів інвестора, продуктивного агента і національної економіки. Саме узгодженість інтересів цієї тріади відкриває перспективу формування СЕС, необхідного для реалізації стратегії випереджаючої модернізації економіки завдяки активізації інноваційних чинників, зокрема, формування привабливого інвестиційно-інноваційного клімату СЕС. Підкреслимо, що такий клімат виступає інтегральною характеристикою, яка базується на комплексі політичних, економічних і соціальних умов, забезпечуючи спроможність економічної системи продукувати свій розвиток, більш ефективно використовуючи інноваційний та соціальний капітал [9].

Якщо простежити динаміку індексу глобальної конкурентоспроможності (GCI) України впродовж 2009–2015 рр., де враховується період після всесвітньої економічної кризи, а також і те, що методологія визначення цього індексу розрахована на оцінки соціально-економічних середовищ країни у середньостроковій перспективі, можна виявити, що його бальна оцінка змінювалась у межах 3,95–4,14 бала з вищими їх значеннями, характерними для 2013–2015 рр. За цей період покращився на 6 пунктів і ранг України за індексом GCI (з 82 рангу до 76 рангу). Отже, доцільно вважати, що в межах концептуальних положень обрахунку індексу глобальної конкурентоспроможності Всесвітнього економічного форуму [10] простежується певною мірою тенденція щодо покращення інвестиційної приваб-

ливості соціально-економічного середовища української економіки.

Загалом аналіз даних за 2011–2015 рр. засвідчує, що привабливість українського СЕС покращилась за більшістю оцінок фактор-складових означеного індексу як за рангом, так і за балами. Так, субіндекс «базові вимоги» покращився за рангом на 11 пунктів (з 98 до 87 пунктів), а за балами на 0,18 пунктів (від 4,18 до 4,36 пунктів); субіндекс «підсилювачі ефективності» зріс за рангом на 7 пунктів (з 74 до 67 пунктів) і за балами на 0,11 пунктів (від 4,00 до 4,11 пунктів) [11].

Щодо України можна зазначити, що соціальний потенціал модернізації економіки доволі слабо сприяє зменшенню її інноваційної периферійності. Про це свідчать, зокрема, результати експертного опитування (табл. 1,2), проведеного у 2013 р. Інститутом соціології НАН України з метою «пошуку нової парадигми трансформації і модернізації української економіки у XXI ст.» [12, 71], експертами в якому виступали також фахівці Інституту досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г.М.Доброва НАН України.

Соціальний потенціал інноваційного розвитку національної економіки трактується дослідниками як «сукупна здатність різноманітних соціальних груп і суспільства загалом створювати, сприймати, впроваджувати і поширювати нововведення, що забезпечують економічний розвиток, а також організаційно-інституціональні можливості здійснення інноваційних практик соціальних суб'єктів економічної діяльності» [12, 68]. На нашу думку, сукупний соціальний потенціал інноваційного розвитку економіки (ІРЕ) базується на таких його субпотенціалах (компонентах): соціально-політичному, соціально-економічному, соціокультурному, науковому, освітньому та інституціональному.

Важлива методологічна особливість проведення цього дослідження полягала в тому, що експерти оцінювали і досягнутий рівень складових соціального потенціалу інноваційного розвитку української економіки, і їхню нормативну роль, яку вони повинні відігравати в забезпеченні продуктивного інноваційного поступу економіки. Таким чином, за результатами експертних оцінок є можливість порівнювати реальний стан соціального потенціалу інноваційного розвитку української економіки з експертно визначеним нормативно бажаним його рівнем (табл. 1, 2).

Таблиця 1

Показники соціально-політичного, соціально-економічного та інституціонального субпотенціалів інноваційного розвитку економіки України, 2013, (бали^а)

Складові субпотенціалу		Оцінка досягнутого рівня	Нормативна значимість ролі в ІРЕ ^б	Величина індексу субпотенціалу	
				досягнутий рівень	нормативна значимість
Соціально-політичний	Зацікавленість влади у реальному забезпеченні інноваційного розвитку	1,7	4,7	1,66	4,50
	Здатність влади розробляти програми ІРЕ	1,8	4,1		
	Здатність влади реалізовувати програми ІРЕ	1,5	4,5		
	Консолідація суспільства заради економічного і соціального розвитку	1,5	4,4		
	Розуміння і відстоювання владою національних інтересів України	1,8	4,8		
Соціально-економічний	Відповідність структури зайнятості вимогам ІРЕ	1,6	4,0	2,10	4,16
	Матеріальні можливості працівників щодо підвищення освітньо-кваліфікаційного рівня	2,3	4,0		
	Купівельна спроможність населення у придбанні інноваційних товарів	2,2	4,1		
	Потреба великих власників в інноваціях	2,4	4,1		
	Наявність інноваторів-підприємців в українському бізнес-середовищі	2,0	4,6		
Інституціональний	Конкуренція як каталізатор інноваційного розвитку	2,0	4,2	1,96	4,34
	Захист прав інтелектуальної власності	1,9	4,4		
	Стимулювання і підтримка державою інноваційної активності	1,6	4,5		
	Розвиненість інститутів інноваційної інфраструктури	1,7	4,4		
	Законодавче забезпечення інноваційної діяльності	2,6	4,2		

^а усі показники розраховані за 5-бальною шкалою, де «1» означає «дуже низький рівень» («практично незначну роль»), «2» – «низький рівень» («малозначиму роль»), «3» – «середній рівень» («роль середньої значущості»), «4» – «високий рівень» («значиму роль»), «5» – «дуже високий рівень» («дуже значиму роль»).

^б нормативна значимість ролі складової субпотенціалу в ІРЕ (вклад складової у забезпечення ІРЕ) – ваговий коефіцієнт (α), що визначається експертним методом.

Джерело: [12, 73].

Таблиця 2

Показники соціокультурного, наукового та освітнього субпотенціалів інноваційного розвитку економіки України, 2013, (бали^а)

Складові субпотенціалу		Оцінка досягнутого рівня	Нормативна значимість ролі в ІРЕ ^б	Величина індексу субпотенціалу	
				досягнутий рівень	нормативна значимість
Соціокультурний	Інноваційна культура	1,7	4,5	2,74	4,40
	Творче ставлення людей до роботи	2,8	4,4		
	Прагнення людей до постійного підвищення свого освітньо-кваліфікаційного рівня	2,8	4,4		
	Цінність самореалізації у професійній діяльності	3,0	4,4		
	Цінність досягнення матеріального благополуччя за допомогою професійної діяльності	3,4	4,3		
Науковий	Можливості науково-дослідних колективів генерувати фундаментальні ідеї	3,2	4,5	2,90	4,37
	Можливості науково-дослідних колективів перетворювати нові ідеї в інновації	2,3	4,4		
	Наявність вітчизняних наукових шкіл	3,2	4,2		
Освітній	Рівень освіти населення	3,5	4,2	2,87	4,37
	Якість системи освіти в країні	2,7	4,5		
	Здатність працівників використовувати інноваційні знання та технології	2,4	4,4		

^а усі показники розраховані за 5-бальною шкалою, де «1» означає «дуже низький рівень» («практично незначну роль»), «2» – «низький рівень» («малозначиму роль»), «3» – «середній рівень» («роль середньої значущості»), «4» – «високий рівень» («значиму роль»), «5» – «дуже високий рівень» («дуже значиму роль»).

^б нормативна значимість ролі складової субпотенціалу в ІРЕ (вклад складової у забезпечення ІРЕ) – ваговий коефіцієнт (α), що визначається експертним методом.

Джерело: [12, 80].

Не вдаючись до ретельного аналізу результатів означеного експертного дослідження, можна виявити парадоксальну ситуацію, що склалася в соціально-економічному середовищі України. Найнижчу оцінку рівня розвитку отримали складові соціально-політичного субпотенціалу (1,66 бала), тобто фактори, що визначають компетентність та зацікавленість органів державної влади в ефективному інноваційному розвитку національної економіки. А мало б бути навпаки. Все-таки влада постійно декларує інноваційний розвиток

української економіки і покликана реалізовувати цю політику. Тому, здавалося б, рівень її компетентності та зацікавленості в цьому питанні мали б бути достатньо високими, якщо не найвищими. Про що і засвідчили відповідні експертні оцінки – складові соціально-політичного субпотенціалу щодо компетенції та зацікавленості органів державної влади в продуктивному інноваційному розвитку отримали найвищу нормативно-бажану значимість (4,50 бала).

Дійсність, утім, виявилася іншою. Так, реальний рівень «розуміння і відстоювання владою національних інтересів України» оцінено експертами в 1,8 бала, а нормативно-бажаний – в 4,8 бала; реальний рівень «зацікавленості влади у реальному забезпеченні інноваційного розвитку» оцінено в 1,7 бала, а нормативно-бажаний – в 4,7 бала; реальний рівень «здатності влади реалізовувати програми ІРЕ» оцінено в 1,5 бала, а нормативно-бажаний – в 4,5 бала; реальний рівень «здатності влади розробляти програми ІРЕ» оцінено в 1,8 бала, а нормативно-бажаний – в 4,1 бала.

Цікаво, що за таких низьких оцінок компетентності та зацікавленості органів державної влади в ефективному інноваційному розвитку національної економіки довіра до науки та суспільний запит на її активну участь у життєдіяльності українського суспільства є досить високими. І це при тому, що за всі роки незалежності державна влада слабо сприяла посиленню її суспільно-економічної значущості. Так, за даними моніторингу соціальних змін в українському суспільстві, який проводиться Інститутом соціології НАН України, на запитання щодо рівня довіри до вчених України (2016 р.) [13, 494] 47,3% респондентів відповіли, що довіряють їм, (41,3% переважно довіряють, 6,0% цілком довіряють), 15,5% – не довіряють, 37,1% – однозначно не визначились з цього питання. Стосовно можливості розвитку української держави та економіки без розвитку вітчизняної науки 62,7% респондентів відзначили, що це неможливо, 7,8% – вказали, що такий варіант можливий, 29,4% – не визначились з цього питання або пропонували свої варіанти відповідей. До можливості наукової кар'єри родичів або близьких людей схвально ставляться 70,8% респондентів, не схвалюють такий вибір 6,5% респондентів, 22,6% не змогли дати відповідь на це запитання [14, 140].

На питання щодо того, на які рекомендації має спиратися влада при розробленні програм розвитку України відповіді респондентів розподілилися так: вітчизняних вчених – 35,4%; закордонних експертів – 24,2%; представників бізнесу та керівників підприємств – 24,1%;

політиків та державних діячів України – 20,3%; громадських організацій країни – 19,1%; вказали інші соціальні групи та не змогли визначитись з цього питання 27,9%.

Однак незважаючи на високу довіру до науки, оцінки її ефективності в українському суспільстві є достатньо критичними. Так, рівень вітчизняної науки порівняно зі світовим 67,9% респондентів оцінили як такий, що відстає від світового рівня (42,4% – вважають, що відстає суттєво, 25,5% – що відстає певною мірою); 7,8% вважають, що він загалом відповідає світовому рівню, 4,3% – що відповідає світовому рівню, а за деякими позиціями навіть випереджає його, 18,5% не визначились з цього питання. Що стосується ролі вітчизняної науки загалом та її окремих галузей у розвитку й оновленні українського суспільства, то 38,5% респондентів вважають її незначною, 28,2% – посередньою, 19,3% – значною, 13,5% не визначились з цього питання.

Для українського суспільства притаманними є високі довіра до науки та суспільний запит на її активну участь в його життєдіяльності: більше половини населення цікавиться новинами науки і техніки; переважними джерелами інформації про досягнення науки і техніки є телебачення та Інтернет, які за сучасних умов мають найкращі можливості впливу на громадську думку.

Підкреслимо, що означене вище лише посилює парадоксальність ситуації, що склалася в Україні в триаді взаємовідносин «держава – наука – суспільство» навколо проблеми науково-технологічного та інноваційного розвитку національної економіки. По-перше, за весь період сучасної доби українська держава так і не змогла визначитись, що робити з наукою, яка дісталась їй у спадок в результаті напруженої роботи минулих поколінь вчених. «За всі роки незалежності України вітчизняна наука фінансувалася за залишковим принципом і не розглядалася як один із державних пріоритетів», – вважає президент НАН України Б.Є. Патон [15]. По-друге, невизначеність, а радше негативне ставлення держави до науки сучасної української влади зумовлює ситуацію, коли вона не може ефективно бути включена в діалог із суспільством, в результаті чого слабо реалізується її суспільна функція, а це, своєю чергою, призводить до посилення відриву науки від суспільних потреб та інтересів. По-третє, всупереч державній невизначеності стосовно ролі науки, недостатності комунікацій «наука – суспільство», для українського суспільства, все ж є характерними і висока довіра до науки, і суспільний запит на неї.

Звідси випливає, що першочерговою причиною невдач України в інноваційному розвитку економіки є неефективність влади, низька компетентність та незадовільний рівень спрямованості органів державної влади на реалізацію національної інноваційної політики. Виходить, допоки рівень глобальної спроможності національної державності в українському суспільстві суттєво перевищуватиме рівень конкурентної цілеспрямованості органів державної влади, доти українська економіка не матиме пріоритету інноваційного розвитку й надалі залишатиметься інноваційно-периферійною, а відтак створюватиме суттєві геостратегічні ризики щодо інтеграції України в європейський науково-інноваційний простір.

Нинішні українські реалії свідчать, що державна політика щодо науково-технологічної та інноваційної сфери й надалі є мало зрозумілою.

Отже, аналіз особливостей розвитку науково-інноваційної сфери модернізації української економіки через призму сучасних напрямів НТІ політики країн Організації економічного співробітництва та розвитку (ОЕСР) доводить, що вітчизняна науково-технологічна та інноваційна політика, всупереч світовим тенденціям, слабо сприяє нарощуванню соціального потенціалу інноваційного розвитку національного господарського комплексу, зменшенню його інноваційної периферійності.

В українському суспільстві склалася парадоксальна ситуація: всупереч низьким оцінкам компетентності та зацікавленості органів державної влади в ефективному інноваційному розвитку національної економіки, низьким оцінкам ефективності науки та низькою поінформованістю громадської думки про науково-технічні та технологічні досягнення, характерним є як досить висока суспільна довіра до науки, так і соціальний запит на неї. Цей парадокс означає, що суспільна функція науки в українському соціально-економічному середовищі реалізується вкрай непродуктивно, що призводить до подальшого посилення відриву науки від суспільства. Звідси випливає, що як соціально-політичні, так і економічні умови сучасного українського суспільства не сприяють зростанню соціального потенціалу економічного розвитку, внаслідок чого інноваційна периферійність національного господарського комплексу матиме тенденцію лише до зростання. Слід відзначити також і те, що державна влада, незважаючи на постійні декларації про інноваційний розвиток національної економіки впродовж усього періоду незалежності України, так і не спромоглася створити необхідну для цього

ефективну систему державного управління.

Об'єктивно нинішній стан соціального потенціалу науки визначає наш завтрашній час, можливість посісти гідне місце в європейській цивілізаційній спільноті та світі загалом. Суб'єктивно, в масовій свідомості зберігається високий рівень довіри, зокрема, до вітчизняних науковців і розуміння суттєвої ролі соціальної науки в суспільстві. Водночас перманентним постає соціальний запит на сучасну наукову і владну еліту, які здатні виправдовувати кредит довіри соціуму, формулювати цілі системної трансформації, визначати напрями подальшої модернізації суспільства на позиціях прагматичного вирішення проблеми його життєдіяльності та раціонально оптимістичної інтеграції до глобального людства.

Одним з основних напрямів державної політики сприяння модернізації економіки в Україні повинно стати як створення конкурентоспроможного на глобальному рівні соціально-економічного середовища, так і активне функціонування національної інноваційної системи (НІС). У нашій країні, що знаходиться тривалий час у перехідному періоді системної трансформації, неодмінними є створення у складі НІС спеціальних структур, спрямованих на прискорений розвиток соціального капіталу, а саме: забезпечення аудиту гуманітарних чинників; організація інноваційної системи відбору і підготовки кадрів; формування потоків інтелектуального капіталу; розгортання необхідних для цього досліджень та соціальних експериментів.

Стратегія подальшого існування й розвитку України може бути розроблена в контексті інноваційного типу сценарію. Модернізація тут розглядається як квінтесенція сучасного договору між державою і суспільством. Ініціюючи модернізацію, держава змушена обмежувати власну монополію на владу; співробітництво з соціально-інноваційними структурами на принципах довіри й взаємності сприятиме реформі системи державного управління. А одним з головних завдань цієї системи є зменшення/нейтралізація «агентів контрмодернізації» в державному управлінському апараті, бізнес-елітах та підприємницькому середовищі.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Abramovitz M.* Two Centuries of American Macroeconomic Growth. From Exploitation of Resource Abundance to Knowledge-Driven Development [Electronic Resource] / *M.Abramovitz, P.David.* – Access mode: <http://www.merit.unu.edu/publications/rmpdf/1994/rm1994-027.pdf>
2. Соціальний потенціал інноваційного розвитку економіки: українські реалії. – К. : Інститут соціології НАН України, 2014. – 353 с.
3. *Головаха Є.* Модернізація й зміна системи цінностей в українському суспільстві / *Є.Головаха* // Економіка і прогнозування. – 2013. – № 1. – С.125–142.
4. Соціальний потенціал інноваційного розвитку економіки: українські реалії. – К. : ІС НАН України, 2014. – 353 с.
5. *Abramovitz M.* Convergence and Deferred Catch-up. Productivity Leadership and Waning of American Exceptionalism [Electronic Resource] / *M.Abramovitz, P.David.* – Access mode: <http://www.siepr.stanford.edu/papers/pdf/01-05.pdf>
6. *Martinelli A.* Global Modernization: Rethinking the project of modernity / *A.Martinelli.* London: SAGE Publications, 2005. – 159 p.
7. *Савельєв Ю.* Соціокультурні виміри модернізації та економічний розвиток європейських суспільств: Україна в координатах цінностей та ідентичності / *Ю.Савельєв.* – Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2016. – №3. – С.18–37.
8. *Фукуяма Ф.* Доверие: социальные добродетели на пути к процветанию / *Ф.Фукуяма.* – М.: ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 730 с.
9. Стан та законодавче забезпечення фінансування наукової та науково-технічної діяльності: матеріали слухань у Комітеті Верховної Ради України з питань науки і освіти 13 березня 2013 року. – К., 2013. – 515 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://kno.rada.gov.ua/komosviti/control/uk/doccatalog/list?currDir=s2017>
10. Global Competitiveness Report 2014-15 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www3.weforum.org/>.
11. Розроблено за Global Competitiveness Report 2009-15 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www3.weforum.org/>.
12. *Петрушина Т.* Соціальний потенціал інноваційного розвитку економіки України / *Т.Петрушина* // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2014. – №4. – С.66–93.
13. Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Вип. 3(17). – К. : ІС НАН України, 2016. – 546 с.
14. Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Вип. 1(15). Том 2. – К. : ІС НАН України, 2014. – 410 с.

15. Патон Б.Є. Недофінансування НАН України призведе до згортання дослідницьких проєктів і втрати наукових кадрів / Б.Є. Патон // Голос України. – 2016. – 22 січня. – С.4.

Чепурко Г.І., Головатюк В.М., Піддубний І.Д. Соціальний потенціал модернізації української економіки в контексті євроінтеграції.

У статті акцентується увага на значенні соціального потенціалу для модернізації української економіки за сучасних умов глобалізації. Відзначено, що інтеграція до європейської цивілізації є масштабним завданням країни для суттєвого підвищення її конкурентоспроможності на світовій арені. Соціальний потенціал має ключове значення для розвитку наукових знань, відкритості індивідів до інновацій у практичній реалізації спрямування модернізаційних процесів в економіці країни. Запропонована низка основних складових соціального потенціалу модернізації: соціальний капітал, соціально-економічне середовище, державна влада, науковий ресурс. Ефективне використання цих компонентів в їх синергетичній взаємодії сприяє інноваційному розвитку української економіки.

Ключові слова: модернізація, соціальний потенціал, українська економіка, науковий ресурс, євроінтеграція, соціально-економічне середовище.

Чепурко Г.И., Головатюк В.М., Поддубный И.Д. Социальный потенциал модернизации украинской экономики в контексте евроинтеграции.

В статье акцентируется внимание на значении социального потенциала для модернизации украинской экономики в современных условиях глобализации. Отмечено, что интеграция в европейскую цивилизацию является масштабным заданием страны для существенного повышения ее конкурентоспособности на мировой арене. Социальный потенциал имеет ключевое значение для развития научных знаний, открытости индивидов к инновациям в практической реализации направленности модернизационных процессов в экономике страны. Предложен ряд основных составляющих социального потенциала модернизации: социальный капитал, социально-экономическая среда, государственная власть, научный ресурс. Эффективное использование этих компонентов в их синергетическом взаимодействии способствует инновационному развитию украинской экономики.

Ключевые слова: модернизация, социальный потенциал, украинская экономика, научный ресурс, евроинтеграция, социально-экономическая среда.

Chepurko G., Golovatyuk V., Poddubny I. Social potential of modernization of Ukrainian economy in the context of European integration.

The article focuses at the importance of social potential for the modernization of the Ukrainian *economy* in the current conditions of globalization. It is noted that integration into European civilization is a large-scale task of the country for a significant increase of its competitiveness in the world. Social potential is of key importance for the development of scientific knowledge, the openness of individuals to innovations in the practical implementation of the orientation on modernization processes in the country's economy. A number of basic components of the social modernization potential are proposed: social capital, socio-economic environment, state power, scientific resource. The effective use of these components in their synergetic interaction contributes to the innovative development of the Ukrainian economy.

Key words: modernization, social potential, Ukrainian economy, scientific resource, eurointegration, socio-economic environment.

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

ТРАНСФОРМАЦІЯ ФІЛОСОФІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ: ВІД ПРИНЦИПІВ СПРАВЕДЛИВОСТІ ДО ЇЇ ОСНОВНОГО ПИТАННЯ

Філософія справедливості, як філософія загалом, допомагає якщо не змінити світ на краще, то побачити та осмислити його поза спрощеною дилемою індивідуального та соціального буття, права та блага і віднайти шляхи виходу зі складних, навіть кризових ситуацій. Який шлях обрати для подолання невизначеності, непевності сучасного світу і що пропонує нам на сьогодні філософія справедливості, як відповідає вона на «нездужання модерну» та «суспільство ризику»? Чи достатньо, як вважав вже І.Кант, «подумки ставити себе на місце іншого», а для успішного функціонування складного сучасного суспільства плекати таку чесноту як справедливість?

Всебічне глибоке осягнення справедливості, дискусії навколо проблем соціальної справедливості започатковане «Теорією справедливості» Дж.Ролза та підсумоване в його ж «Справедливості як чесності». Йдеться про розбудовану Ролзом життєздатну теоретичну конструкцію, яка уможливорює уникнення як некритичної підтримки несправедливого суспільного ладу, так і його радикальної зміни, революційного зламу. Концепції Ролза безумовно притаманний вагомий змістовний та методологічний потенціал для створення гармонійного соціального простору, проте вона потребує розвитку та доповнень, особливо за необхідності врахування нового соціального досвіду.

Виступаючи проти утилітаризму, з одного боку, та проти аксіологічного скептицизму, з іншого, Ролз йде шляхом інтерсуб'єктивного тлумачення кантівського поняття автономії, намагаючись поєднати свободу та рівність і надати поняттю справедливості статусу нормативного фундаментального поняття. З метою подолання відчуження людини від владних інституцій Дж.Ролз до останніх днів свого життя працював над обґрунтуванням можливості вільного та справедливого, чесного людського буття. На початку своєї праці Ролз постулює перевагу справедливості, права перед благом: «Кожна

особистість має засновану на справедливості недоторканість, від якої вона не може відмовитися навіть заради блага всього суспільства. З цієї причини справедливість не допускає того, щоб втрату свободи одними людьми було виправдано більшими благами інших. Не дозволено, щоб злигодні, до яких змушено суспільну меншість, були ціною тих переваг, якими користується більшість суспільства» [1, 27]. На думку Ролза, не можливо пожертвувати індивідуальними правами навіть заради загального добробуту.

Так витлумачивши ідею справедливості, автор робить наступний крок – з'ясовує не так моральний, етичний сенс справедливості, як її підвалини. І в цьому напрямі зрозумілою стає основна теза сучасної ліберальної соціально-філософської концепції, а саме – справедливе та вільне суспільство, яке люди створюють за своїми власними намірами та інтересами, за уявленнями про благо, існує на засадах справедливих принципів. І пріоритет справедливості в ньому полягає не в тому, що вона визначає собою якусь єдино правильну мету, а в тому, що сама є цією метою. Таке розв'язання дилеми – право чи справедливість – спирається на кантівське розуміння права як моралі, що регламентує насамперед діяльність правителя, а також на інтерпретацію справедливості як формальної загальної рівності вільних та незалежних один від одного людей. Адже тільки такі люди можуть бути суб'єктами права. До того ж таке розуміння права базується на обстоюванні індивідуальних прав так само, як і на доведенні необхідності для суспільства правової держави.

Звідси впливає і справедливість як загальна правова основа, що «панує» над усіма часто протилежними реальними інтересами, регулює, «вимірює» їх єдиною, спільною правовою міркою. Йдеться про інші, ніж, скажімо, у Гобса, антропологічні висновки, які свого часу прагнув розгорнути Кант і які тепер застосовує у своїй теорії Ролз. За Кантом, їх сутністю має бути інтерпретація людини як принципово здатної стати самостійною та вільною.

Концепція Ролза присвячена не просто вирішенню власне проблеми справедливості. Вона є наслідком ґрунтовного дослідження справедливості суспільного ладу та його інституцій як проблеми, яка виникає за умов суперечності останніх інтересам членів суспільства, а також суперечності інтересів, прав та прагнень членів цього суспільства між собою. Вже завдяки двом основним принципам справедливості означена концепція є водночас і соціально-філософською стратегією свободи.

Теорія «справедливості як чесності» розпочинається», по-перше, зі спільного неупередженого вибору «першопринципів концепції справедливості, яким належить регулювати всяку подальшу критику й реформу інституцій» [1, 38]. Проте ми мусимо йти далі й визнати ту важливу обставину, що може стати засновком позитивної моделі політичної антропології. Йдеться про вільних, рівноправних та чесних індивідів, які добровільно беруть на себе певні зобов'язання та обирають два основні, вже загальновідомі принципи справедливості. «Інтуїтивна ідея тут та, що, оскільки добробут кожного ґрунтується на певній схемі співпраці, без якої нікому б не мати задовільного життя, то розподіл переваг має бути такий, щоб викликати у всіх, хто бере в ньому участь, включно і з тими, що перебувають у гіршому становищі, готовність до співпраці» [1, 41]. Два виокремлені Ролзом принципи справедливості [15, 31] видаються йому справедливою основою, на якій краще обдаровані чи щасливіші у своєму соціальному становищі (причому не можна сказати, ніби ми заслужено маємо те чи те) можуть сподіватися на добровільну співпрацю з іншими людьми. Ці принципи стосуються справедливого розподілу не лише економічних благ та можливостей, а й основних прав і свобод. Визначаючи основні свободи як свободу думки й свободу совісті, політичні свободи, свободу об'єднань, а також свободи, що визначаються свободою і недоторканістю особи, Ролз зазначає, що не надає ніяких переваг свободі як такий. На його думку, ця загальна презумпція свободи не створює ніяких підстав для переваг будь-якої конкретної свободи, а наведений перелік основних свобод є невід'ємною рисою філософської концепції справедливості та свободи. Сформульовані ним два принципи справедливості уможливають найглибше розуміння взаємозв'язку свободи та рівності в демократичному суспільстві. А тривожна непрозорість майбутнього може стати основою згоди будь-якої людини на максимізацію соціального та матеріального мінімуму за допомогою соціальних правил, податкової політики, благодійних товариств та фондів.

Ролз не має ілюзій щодо громадян сучасного суспільства: це далеко не наївні моралісти, що вірять у можливість утворення якоїсь (відомої лише небагатьом філософам) «етичної спільноти» чи досягнення інших «рожевих» ідеалів. Кожен з них прагне здійснення своїх власних інтересів та намірів. Якщо вже сам факт спільного існування людей має своїм наслідком прагнення свободи, яка призводить до конкуренції, а іноді й до конфлікту інтересів, то цілком

природно запровадити певну процедуру справедливого функціонування соціальних інституцій. Такий підхід Ролз називає методом «чистої процедурної справедливості».

Істотним для розуміння теорії «справедливості як чесності» є також і те, що її підвалиною є теорія «суспільної угоди». Ролз вважає, що держава та інші соціальні інституції мають право на обмеження свободи громадян, якщо це обмеження є необхідним та справедливим. Згода певної кількості вільних людей на об'єднання в межах певної спільноти виступає його справжнім витоком. Дискурс свободи та справедливості Ролза не просто розгортається в річизні теорії суспільної угоди, він повертає цю теорію «обличчям до життя» і розглядає цю угоду як домовленість, але досить широку, тобто таку, що є джерелом, механізмом справедливого обстоювання суспільних інтересів, основою принципів справедливості. А добре організоване суспільство має кілька характерних рис: воно регулюється загально-визнаною концепцією справедливості, яку визнають всі громадяни даного суспільства, їй відповідають і основні соціальні інституції. Сама ж концепція справедливості має ґрунтуватися на розумних принципах та загальновизнаних методах їх формулювання. Адже члени суспільства мусять бути моральними, рівними та вільними особистостями.

Опираючись на вчення І.Канта про неможливість ставитися до людей як до засобу, Ролз і формулює принцип «соціального мінімуму». У ньому він стверджує, що «всі соціальні цінності: свобода й можливість, прибуток і багатство, а також соціальні основи самоповаги, мають розподілятися порівну, якщо тільки нерівний розподіл деяких, чи й усіх, цих цінностей не є всім на користь» [6, 104]. А основна мета цього принципу полягає в тому, щоб додати до перспектив найменш успішних його членів ще й самоповагу. Таким чином, запропоновані Ролзом принципи справедливості все ж варто вважати також принципами, механізмами взаємозв'язку людської гідності та соціальної справедливості. У цьому річизні, річизні поваги до людини, повинні рухатися важливі новітні способи обґрунтування існування необхідного для людей певного соціального мінімуму. Адже вимога соціального забезпечення (через інституції соціальної держави) може розглядатися як те, що справедливо належить кожній людині.

Критичне осмислення процедурно-розподільної моделі справедливості й призводять до утворення її нового образу, який враховує (відсутні в теорії Дж.Ролза) проблеми влади, відповідальності, нове бачення розподілу та визнання. Лише після розуміння сутності та

меж ідеї розподілу варто зробити наступний крок – до пошуку сучасного образу соціальної справедливості та відповіді на запитання про те, як ми можемо тлумачити соціальну справедливість, коли ідея розподілу матеріальних благ є недостатньою (через супровід її патерналізмом, популізмом, авторитаризмом і т.п.) для всебічного визначення соціальної справедливості?

У цих пошуках особливе місце належить роздумам А.Гонета, який знову і знову звертається саме до проблеми соціальної справедливості. Про що свідчать його останні праці. Так, вступ до найгрунтовнішої з них «Право свободи» [2] не лише має назву «Теорія справедливості як аналіз суспільства», а й підсумовує зроблене дослідником у цій царині раніше, зокрема у праці «Я серед інших» [3] та спільній з Н.Фрайзер праці «Перерозподіл чи визнання?» [4]. Йдеться не лише про критичне осмислення Гонетом розподільної моделі справедливості Дж.Ролза, а і про шляхи розвитку, доповнення комунікативного філософування Ю.Габермаса за допомогою поняття «усвідомлення несправедливості», яке втілюється у відчутті невідповідності суспільства чуттю справедливості, втіленому в неписаній суспільній моралі. Адже насправді досвід соціального страждання та втрачених надій може зруйнувати легітимність суспільних інституцій. Аналізуючи в статті «Соціальна динаміка зневаги» комунікативну парадигму Ю.Габермаса, Гонет окреслює її суттєві внутрішні недоліки: відсутність в ній морального досвіду дієвців. Уже зі своєї першої відомої праці «Критика влади» Гонет розпочинає трансформацію комунікативної парадигми в річище визнання. Саме в контексті останнього суб'єкти соціальної взаємодії спілкуються в горизонті взаємних очікувань визнання себе в якості моральних та соціально цінних індивідів. В осмисленні «динаміки соціальної зневаги, презирства» (у праці «Інше справедливості») Гонет наголошує: «Суб'єкти сприймають інституційні процеси як соціальну несправедливість тоді, коли вони бачать, що ці процеси втілюють зневагу до тих вимірів їх особистості, на визнання яких вони, з їх точки зору, мають право» [5, 156].

Перш ніж зупинитися на запропонованій Гонетом теорії соціальної справедливості, поставимо запитання методологічного сенсу: які ж зміни, на думку дослідника, властиві сучасній теорії справедливості та які завдання стоять перед нею, як і політичною філософією загалом? Зосередження уваги лише на нормативних принципах та дистанціювання від аналізу суспільства – головний недолік сучасної

політичної філософії. Проте «не можна стверджувати, що формулювання нормативних, які є мірилом моральної легітимності суспільного ладу, не є завданням теорії справедливості» [2, 18]. Варто лише застерегти від штучного їх формулювання, а потім – «застосування» до існуючих практик та інституцій, що лише поглиблює прірву між тим, що є, та тим, що мусить бути. Що ж пропонує сам Гонет та як це обґрунтовує?

На його думку, йдеться про необхідність враховувати забуту кантівську традицію в тлумаченні принципів справедливості проблему тісного зв'язку нормативних принципів, які слугують розумінню міри моральної легітимації суспільного ладу, з основним суспільними інституціями, а також про усвідомлення того, що суб'єкт є не лише адресатом загальних норм, а і їх творцем спільно з іншими людьми. І все це важливо саме для розуміння проблеми соціальної справедливості, адже ми висновуємо себе не лише із себе, а й із взаємин з іншими людьми, які оцінюють нас так, як ми можемо оцінити, поважати їх. Замість благ (про які говорить розподільна справедливість і які є також важливими), ми мусимо говорити про взаємини визнання, а замість розподілу думати й про інші шляхи здійснення справедливості, як не «є такою собі матерією, від якої ми маємо якийсь шматок, розміри якого залежать від рішення якогось суб'єкта чи групи» [3, 51].

Уже у праці «Боротьба за визнання» [6] Гонет говорить про «радикальну зміну перспективи дослідження» [6, 270], про істотне значення моральних конфліктів, про значення форм зневаги (які починаються з другого (громадянсько-правового рівня) для соціальної боротьби. А також про значення самоповаги, чуття власної гідності (з посиланням і на параграф 67 «Теорії справедливості» Дж.Ролза [6, 598–599]) – про взаємини визнання в дистрибутивній парадигмі справедливості та нового, інтерсуб'єктивного розуміння свободи, що й набуло свого подальшого розвитку в «Праві свободи».

Для розуміння поглядів Гонета безумовно важливою стала запропонована ним структура [6, 211] соціальних обставин визнання та форми останнього, що втілюються не в правовому полі суспільного буття, а й у ставленні людини до самої себе, усвідомленні власної цінності.

Проте варто зупинитися насамперед на формах зневаги, які зазіхають, порушують (і не лише на думку Гонета) головне, що є в людині – її гідність [6, 212–213]. Гонет наголошує на тому, що най-

деструктивніше втручання в ставленні людини до самої себе зумовлене її неспроможністю самостійно розпоряджатися своїм тілом, що супроводжується втратою довіри і до себе, і до світу загалом. А досвід людини про неможливість користуватися належними їй правами призводить до втрати самоповаги, тобто здатності ставитися до себе як рівноправної особистості. Третім же різновидом приниження є соціальне приниження, тобто применшення, недооцінка соціального статусу індивіда, його соціальної цінності через спотворену систему цінностей.

Зауважимо, що тут ще не йдеться про необхідний для існування та розвитку людини матеріальний мінімум, на чому наголошують інші відомі автори – і А.Сен, і Н.Фрейзер, і Е.Тугендгат. Саме вони стали захисниками тих, хто залишається за межами «основних принципів» справедливості Дж.Ролза – слабких, малих, немічних. А.Гонет досліджує проблему праці та визнання в доповіді «Справедливість та комунікативна свобода», а у праці «Я серед інших» [3, 78–102] пропонує спробу нового бачення цієї проблеми. Адже несправедливо обділеними та бідними («бідні, які працюють») можуть стати і дорослі члени суспільства, на що й звертає увагу американський філософ Ненсі Фрайзер (що викладено в їх спільній з А.Гонетом вже згаданій вище праці «Перерозподіл чи визнання?» [4, 13–128]). Н.Фрайзер розгортає «дуалістичну», або «двовимірну» теорію соціальної справедливості, що означає доповнення, органічний взаємозв'язок справедливого вирішення проблеми визнання справедливим перерозподілом суспільних благ та цінностей. Справедливість обіймає собою два аспекти: і визнання, і перерозподіл (на відміну від Гонета, Фрайзер не вважає відсутність лише визнання головною причиною патологій суб'єктивності). На її думку, ми мусимо говорити про необхідність одночасного усунення економічної нерівності та культурного, гендерного та ін. приниження. Проте до прояви «Права свободи» А.Гонета та останніх досліджень Р.Форста так і не було чітко сформульовано головне питання філософії справедливості. Питання, яке свідчило б про зміни, властиві сучасній теорії справедливості, і про ті нові завдання, які постають перед нею, як і перед політичною філософією загалом.

Варто погодитися з тим, що зосередження уваги лише на нормативних принципах та дистанціювання від аналізу суспільства – головний недолік сучасної політичної філософії. Водночас, «не можна стверджувати, що формулювання нормативних, які є мірилом

моральної легітимності суспільного ладу, не є завданням теорії справедливості, варто лише застерегти від штучного їх формулювання, а потім – «застосування» до існуючих практик та інституцій, що лише поглиблює прірву між тим, що та тим, що мусить бути [2, 14]. Спираючись насамперед на «Засади метафізики звичаїв» І.Канта, де наголошується на органічному зв'язку ідеї свободи з поняттям автономії, Гонет визначає рефлексивну свободу як моральній обов'язок поводитися з іншими суб'єктами як з автономними, якщо я очікую від них такого ж ставлення до себе [2, 65]. Наступним кроком у тлумаченні рефлексивної свободи стало розуміння її як взаємин автономії та автентичності, а також інтерсуб'єктивне корегування рефлексивного підходу. Йдеться про усвідомлення того, що суб'єкт є не лише адресатом загальних норм, а і їх творцем спільно з іншими людьми. І все це важливо саме для розуміння проблеми соціальної справедливості. Адже на ідеї моральної автономії засновані всі процедурні концепції справедливості (про це свідчить параграф 24 «Теорії справедливості» Ролза [1, 196–204]), які ґрунтуються на тезі про чесність, а справедливість тлумачиться як результат колективного самовизначення, тобто ідея моральної автономії стає осердям процедурних концепцій.

Поступово в осмисленні проблеми розподілу головний акцент робиться на тому, що це є власне політична, владна проблема (А.Сен, наприклад, чітко визначає проблему голоду як політичну проблему). Ці роздуми тісно пов'язані і з вітчизняними реаліями, де ще донедавна інтерпретація дієвості політичної легітимації (а насправді – уявлення про шляхи досягнення соціальної справедливості) трималася та й продовжує триматися на вдало означеній О.Білим «готовності індивіда передоручити іншому власний клопіт, зміст якого становлять різноманітні фобії, ресантимент, жадова влади. На обіцяний претендентами (в президенти, депутати і т.п. – Л.С.) світ проєктуються мрії індивіда про царство справедливості, де ресантимент, несамовита заздрість знаходять вихід у цілковитій безкарності за порушення табу, у покаранні «об'єкта заздрості» [7, 21]. В означене світобачення вписується мрія (чи культ) про суворого та справедливого господаря. До того ж, лише час та зусилля кожного на подолання страху та тривоги за власну долю та долю країни покажуть, чи вдасться нам уникнути дилеми порядку та хаосу, витлумачених у сучасній масовій свідомості наступним чином: порядок «відіграє роль своєрідного протезу, узвичаєння, яке автоматизує соціальну

поведінку. Натомість хаос і безлад для посттоталітарного індивіда неминуче пов'язується з перманентним конфліктом інтересів, а отже, з демократичними практиками розв'язання цих конфліктів на інституційному рівні» [7, 22].

А.Гонет виокремлює наступні основні складові майже всіх сучасних теорій справедливості: процедуралізм, ідея розподільної справедливості та уявлення про державу. Критичний дискурс варто розпочати саме з розуміння розподільної справедливості, яка є осердям двох інших означених складових нормативних теорій справедливості.

Саме такий критичний дискурс пропонує нам відомий представник знаменитої Франкфуртської школи Райнер Форст. Вже реконструкція (у праці «Контексти справедливості») основних суперечностей між ліберальним та комунікативним тлумаченням соціального буття та справедливості привела Р.Форста, до створення власної, «конструктивістської теорії справедливості», яка підсумовує суперечки в цій царині та спирається передусім на особливий образ людини, яка витлумачується як істота, принципово здатна до виправдання, обґрунтування. Йдеться про розлогу відповідь на запитання: за яких обставин примусові норми можуть бути справедливими? Чому ми мусимо коритися їм – для природності та добровільності нашої покори та чуття справедливості суспільного примусу останній мусить бути доведений, виправданий в якості справедливого?

Лейтмотивом цілої низки праць Форста останніх років стало визначення основного права людини, права на виправдання. Йдеться про право кожної людини опротестувати несправедливі норми та дії за відсутності переконливих аргументів на користь справедливості останніх. Право на виправдання, моральне, найзагальніше та засадниче, – це право кожної людини виступити з протестом проти певних (переважно репресивних) норм, дій чи претензій, якщо їй не будуть надані належні аргументи на користь легітимності, справедливості означених норм [8, 10]. Його розуміння соціальної справедливості базується на тезі про те, що наше право на виправдання, обґрунтування є осердям, засадою легітимної, справедливої влади, суспільного ладу. Разом з Форстом ми мусимо говорити не лише про здатність людини виправдовувати перед іншими свої вчинки та переконання (тобто відповідати за них), а і про взаємну обов'язковість таких дій. Лише в такому контексті можливе адекватне досягнення соціальних практик, соціального буття загалом. Більше того, ми мусимо також (навіть в межах розподільної справедливості) впильнувати

політичний сенс соціальної справедливості і через цю теоретичну пильність полишити її абстрактно-фальшивий образ, який зважає лише на те, що нам чогось бракує, а не на справжню причину людської упослідженості та бідності.

Розмірковуючи про справедливість, Форст наголошує на тому, що він звертається насамперед до розгляду проблеми політичної та соціальної справедливості, тобто якості основних принципів та структур соціальної взаємодії людей, а також, що основні образи справедливості, які обіймають собою розмаїття конкретних уявлень, неможливо помислити, уявити без несправедливості. Осердям останньої є не так брак тих чи інших благ чи цінностей, як нехтування людиною (як тут не пригадати «Ідею справедливості» А.Сена чи теорію справедливості А.Гонета) в процесі виготовлення та розподілу цих істотних суспільних благ. Насправді, найістотнішим для упорядкування людського життя (в його взаємодії та конфліктах з іншими людьми) нормативним поняттям є поняття справедливості. Наступна особливість тлумачення соціальної справедливості Р.Форстом полягає в тому, що ми мусимо не лише з'ясувати, на які права та блага ми можемо претендувати, а й усвідомити себе одночасно як авторами, так і адресатами справедливості. У загально-методологічному сенсі йдеться про інше тлумачення самого суб'єкта справедливості.

Зауважимо також, що, виокремлюючи поняття соціальної справедливості, розмірковуючи над її суб'єктом, Форст виходить з того, що справедливим є той суспільний лад, в якому правила соціальної взаємодії та соціальні інституції є вільними від свавільного панування, а всі учасники соціальної взаємодії визнаються вільними та рівними. Не зважаючи на те, що Форст не забуває про розподільну справедливість як розподіл матеріальних благ на засадах загально-легітимних правил, він наполягає на *рефлексивній* природі справедливості, яка не обмежується тезою про те, яку частку від цілого має та чи інша людина, або ж може чи не може мати. Йдеться про відповідальність людини за свої вчинки та переконання. У політичному сенсі суспільне життя має регулюватися справедливими (виправдами, обґрунтованими) нормами та інституціями. І громадяни (у демократичних суспільствах) є як авторами, так і адресатами процесу обґрунтування, виправдання. Свавільна влада – це влада без легітимних засад, тож боротьба проти несправедливості є боротьбою саме проти такого стану справ.

Важливими є також спроби Форста пов'язати справедливість

та гідність людини: справедливість не випадково пов'язана з чесністю, взаємодією, симетрією та рівністю. Людина, якій притаманна гідність, мусить прагнути, вимагати виправдання (існуючих суспільних інституцій). «І жертвами несправедливості є насамперед не ті особи, яким бракує певних благ, а ті, на яких не зважають при створенні та розподілі цих благ» [8, 274]. І розподіл основних суспільних благ (осердя розподільної моделі справедливості) залежить від проблеми влади. А за межами осмислення владних проблем (її сутності) здійснення справедливості виглядає як великодушна допомога, а не вимога справедливості. І в такий спосіб люди перетворюються із суб'єктів на об'єкти справедливості, а потім – на об'єкти щедрої турботи.

Хто ж буде здійснювати цей справедливий розподіл, якщо в суспільстві зазвичай немає таких авторитетів? Йдеться про тісний зв'язок, взаємозв'язок власності і відносин. Визначаючи справедливість як певну якість соціальних взаємин та інституцій, як політичну, а не гуманітарну проблему, Форст наголошує на тому, що соціальна, політична справедливість стосується передовсім соціальних відносин і проблем влади: «Перше питання справедливості – це питання влади. Адже йдеться не лише про те, як, справедливо чи ні, розподіляються якісь блага, а і про те *як* ці блага створені, *хто* визначає їх розподіл та здійснює його» [8, 280]. Розгортаючи основне, владне питання соціальної справедливості, в останній своїй праці Р.Форст зазначає: «хто говорить лише про розподіл суспільних благ концентрує увагу на їх недостатності, забуває про те, що цих благ бракує через економічну чи політичну експлуатацію» [9, 172].

Таким чином, окреслюючи принципово різні образи справедливості, Р.Форст, як і О.Гюфе, критикує розподільні концепції справедливості та стверджує, що вони залишають поза увагою того, *хто* розподіляє блага. Такий, зорієнтований на розподілі суспільних благ, погляд не зважає на проблеми несправедливості, на те, що злидні є наслідком економічної та політичної експлуатації, економічних та політичних зловживань. Адже перше питання справедливості – це питання влади, питання про витoki несправедливих соціальних відносин. А гідність людини порушується тоді, коли людина вважається лише отримувачем розподілюваних благ, а не самостійним суб'єктом справедливості. Чітко виокремлюючи не лише основне питання соціальної справедливості, а й її основне завдання, Гонет звертається до роздумів Дж.Ролза. І зауважує, що

вже в «Теорії справедливості» Ролз стверджував: «Людей, котрі дотримуються різних уявлень про справедливість, може об'єднати наступне: інституції є справедливими тоді, коли при визначенні основних прав та обов'язків не робиться ніяких свавільних розрізень між людьми, а правила встановлюють належну рівновагу конкуруючих домагань на користь суспільного життя» [1, 29]. Справедливість – це найістотніша протилежність сваволі, свавільна влада – це влада людини над людиною без легітимних підстав, а боротьба проти несправедливості – це боротьба проти такої влади. Справедливість вимагає: люди є рівноправними учасниками соціального і політичного порядку, в якому люди гідні того, щоб разом визначати умови розподілу суспільних благ. Справедливим же є той суспільний лад, правила та інституції якого «є вільними від різних форм свавільної, зумисної влади. А убезпечення від цього і є першим завданням справедливості» [8, 170].

Зауважу, що ідеї «конструктивістської теорії справедливості» Р.Форста та «справедливості як визнання» А.Гонета є досить плідними і потребують свого подальшого дослідження. Проте для розуміння проблеми соціальної справедливості на вітчизняному просторі варто зважити на працю Дугласа Норта «Насилля та соціальні порядки» [10], яка спрямована на виокремлення основних моделей суспільного ладу та аналіз умов можливості переходу від «порядку обмеженого доступу» (де соціальні відносини базуються на особистих стосунках, а в усьому домінує привілейована еліта, яка всі свої зусилля спрямовує на обмеження доступу до економічних і політичних ресурсів) до «порядку вільного доступу» (в якому існує громадянське суспільство, низка інституцій та противаг, що унеможливають сваволю влади). То ж залишається не лише сподіватися, а й прагнути до того, щоб ми спромоглися зробити такий перехід, а соціальна справедливість стала не лише регулятивним принципом, а і соціальною реальністю. Адже ситуація, в якій ми знаходимося, свідчить про прихід нової епохи, в котрій наміри людини віднайти усталені орієнтири для розбудови свого життя є застарілими через невизначеність цих орієнтирів, їх постійну підвладність численним змінам та відсутність наперед заданих «референтних груп». То ж потрібно не лише критикувати соціальний проект Модерну, а й оберегати та розвивати далі такі важливі його досягнення, як демократичні свободи, права людини та правова держава.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ролз Дж. Теорія справедливості. – К., 2001. – 822 с.
2. Honneth A. Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. – Berlin, 2013. – 628 s.
3. Honneth A. Das Ich in Wir. Studien zur Anerkennungstheorie. – Berlin, 2010. – 308 s.
4. Fraser N., Honneth A. Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch philosophische Kontroverse. – Frankfurt am Main, 2003. – 306 s.
5. Honneth A. Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur Praktischen Philosophie. – Frankfurt am Main, 2003. – 340 s.
6. Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. – Frankfurt am Main, 2000. – 301 s.
7. Білий О. Політична легітимація і насильство // Філософська думка, – 2013. – №2, – С.9–26.
8. Forst R. Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. – Frankfurt am Main, 2007. – 413 s.
9. Forst R. Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen. – Berlin, 2015. – 254 s.
10. Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. – М., 2011. – 223 с.

Ситніченко Л.А. Трансформація філософії справедливості: від принципів справедливості до її основного питання.

У статті досліджується трансформація сучасної філософії справедливості від пошуку основних принципів соціальної справедливості до формулювання її основного питання. Встановлено, що в умовах кризового суспільства не лише справедливість, а й сучасне буття загалом, мають розглядатися критично і контекстуально: наші уявлення мусять виводитися не апіорним шляхом, а реконструюватися як умови можливості відтворення справедливого соціального буття. Доведено, що подоланню переважно нормативістської спрямованості сучасної теорії справедливості послужили праці А.Гонета, Р.Форста, Н. Фрайзер, А.Сена, які наблизили осмислення соціальної справедливості до сутнісного суспільного аналізу. Критичне осмислення в сучасній політичній філософії процедурно-розподільної моделі справедливості призвело до утворення її нового образу, який зважає на відсутні в теорії Дж.Ролза проблеми влади, відповідальності, визнання, людської гідності. У статті з'ясовано, що в дослідженні проблеми розподілу суспільних благ необхідно акцентувати увагу на його політичній складовій, що й дозволить зрозуміти справжній сенс і основні завдання

соціальної справедливості. Обґрунтовується теза про те, що за межами осмислення владних, політичних вимірів соціальної справедливості люди перетворюються із суб'єктів справедливості на її об'єкти. Проаналізовано «конструктивістську теорію справедливості» Р.Форста, а також доведено, що для розуміння проблеми соціальної справедливості плідною може стати теорія Д.Норта, яка спрямована на аналіз умов можливості переходу від доіндустріального до сучасного, постіндустріального соціального «порядку вільного доступу».

Ключові слова: справедливість, соціальна справедливість, розподільна справедливість, влада, визнання, гідність.

Ситниченко Л.А. Трансформация философии справедливости: от принципов справедливости к ее основному вопросу.

В статье исследуется трансформация современной философии справедливости от поиска основных принципов социальной справедливости к формулированию ее основного вопроса. Доказано, что в условиях кризисного общества не только справедливость, но само общество должны рассматриваться критически и контекстуально: наши представления о них должны выводиться не априорным путем, а реконструироваться как условия возможности создания справедливого общественного бытия. Доказано, что преодолению преимущественно нормативистской направленности современной теории справедливости послужили работы А.Хонета, Р.Форста, Н.Фрайзера, А.Сена, которые приблизили осмысление социальной справедливости к сущностному общественному анализу. Критическое осмысление в современной политической философии процедурно-распределительной модели справедливости привело к образованию ее нового образа, который обращает внимание на отсутствующие в теории Дж.Роулза проблемы власти, ответственности, признания, человеческого достоинства. В статье речь идет также о том, что при исследовании проблемы распределения общественных благ необходимо акцентировать внимание на его политической составляющей, что и позволит понять настоящий смысл и основные задачи социальной справедливости. Обосновывается тезис о том, что за пределами осмысления властных, политических измерений социальной справедливости люди превращаются из субъектов справедливости в ее объекты. Проанализировано «конструктивистскую теорию справедливости» Р.Форста, а также доказано, что для понимания проблемы социальной справедливости плодотворной может стать теория Д.Норта, в которой анализируются условия возможности перехода от доиндустриального к современному, постиндустриальному социальному «порядку открытого доступа».

Ключевые слова: справедливость, социальная справедливость, распределительная справедливость, власть, признание, достоинство.

Sytnichenko L. Transformation of the philosophy of justice: from the principles of justice to its main issue.

The article examines the transformation of the modern philosophy of justice from the search for the basic principles of social justice to formulate its main issue.

It is established that in circumstances of crisis society, not only justice, but the present life as a whole, should be considered critically and contextually: our images must be deduced not by a priori way, but be reconstructed as conditions for the reproduction of a justified social being. It has been proved that the work of A.Honneth, R.Forst, N.Fraser, A.Sen, which brought social justice to the essence of social analysis, served to overcome the normative orientation of modern theory of justice. A critical comprehension in the modern political philosophy of the procedural-distributional model of justice has led to the formation of its new image, which takes into account the problems of power, responsibility, recognition, human dignity that are missed in the theory of J.Rawls the problems of power, responsibility, recognition, human dignity. The article clarifies that in the investigating of the problem of the distribution of social goods, it is necessary to focus on its political component, which will allow us to understand the true meaning and basic problems of social justice. The thesis is based on the fact that people are transformed from the subjects of justice into its objects beyond the comprehension of the power, and political dimensions of social justice. The article analyzes the «constructivist theory of justice» by R.Forst, and also it is proved that for understanding the problem of social justice, the theory of D.North can be useful, as is aimed at analyzing the conditions for the transformation from preindustrial to modern, post-industrial social «order of free access».

Key words: justice, social justice, distributive justice, power, recognition, dignity.

Д.В. Усов
кандидат філософських наук,
доцент ЧПБ імені Героїв Чорнобиля
НУЦЗ України

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ: КОНТРАКТУАЛІСТИЧНИЙ ВИМІР

Послідовна реконструкція відповіді провідних сучасних філософів на питання про те, яким чином має бути влаштоване сучасне суспільство, щоб забезпечувати чесну співпрацю своїх громадян як вільних і рівноправних осіб, а також теоретичне з'ясування запропонованих ними механізмів взаємозв'язку морального універсалізму та плюралістичної етики, потребує як історико-філософського, так і методологічного розгляду. Тож предметом статті цілком закономірно стане дослідження основних моделей свободи в контрактualістичному філософському дискурсі. Йдеться, передусім, про осмислення умов та принципів вільного досягнення справжньої згоди, яка не спотворюється зовнішніми та внутрішніми примусами, а конститується силою кращого аргументу. А також про те, як віднайти можливості такого втілення принципу свободи, яке сприяло б відповідальній повазі до гідності кожного, а справедливе вирішення конфліктів відбувалося б з урахуванням потреб не лише наших близьких, а й далеких людей.

Для відповіді на означені запитання потрібно зважити на декілька принципово важливих обставин, які зумовлюють як основні виміри дослідження, так і його методологію. По-перше, йдеться про те, що саме свобода, як переконливо доводить у розділі «Моральна свобода в її сучасних філософсько-антропологічних інтерпретаціях» Г.Ковадло, є «не лише наріжним каменем людського життя, а й абсолютною характеристикою людини, метафізичною, онтологічною складовою її життя» [5, 216]. Саме вона дає змогу зберегти надію на повернення до людяної змістовності буття, важливим виміром якого є свобода, котрій властиві розмаїті виміри та складові, частково вже проаналізовані в працях вітчизняних та західних філософів. Зокрема, у збірці «Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри» М.Попович [10], аналізуючи «свободу від» та «свободу для», виокремлює романтично-консервативну і

ліберальну стратегії свободи. Він наголошує, що «для лібералізму свобода індивіда обмежена свободою та існуванням інших людей, тоді як романтичних консерватизм виходить з обмеження свободи насамперед власними внутрішніми можливостями індивіда. Отже, свобода по-консервативному переноситься у сферу суб'єктивного і приватного життя людини, а все громадське і публічне життя обмежене порядком і дисципліною» [10, 3]. Тож означені крайнощі ліберального та романтичного тлумачень свободи посутнісно свідчать про те, що можуть бути «негаразди» як з негативною, спрямованою до індивідуального самоствердження, так і з позитивною свободою, що часто захоплюється не відкритим громадським простором, а обмеженим простором спільноти. На це звертають увагу і К.-О. Апель, і О.Гюфе, і Ч.Тейлор. Останній у своїй праці «Етика автентичності» твердить про «небажані наслідки індивідуалізму та інструментального мислення для політичного життя» [12, 11], який, на його думку, полягає в тому, що «інституції та структури індустріально-технологічного суспільства суворо обмежують наш вибір, що вони змушують суспільства так само, як і окремих людей, надавати ваги інструментальному мисленню, чого б ми ніколи не зробили при серйозному етичному розгляді, і що може навіть бути дуже руйнівним» [12, 11]. Головний руйнівний наслідок описаної небезпеки – це нав'язування втрати персональної та колективної, політичної свободи. Як і А.Велмер, Ч.Тейлор також звертається до тлумачення свободи у А.Токвіля, до дослідженої ним небезпеки втрати свободи у суспільстві, де «люди перетворюються на осіб, «замкнених у своїх серцях», мало хто хоче брати активну участь у самоуправлінні. Вони вважатимуть за краще залишатися вдома і насолоджуватися перевагами приватного життя» [12, 11]. Наслідком описаного вже А.Токвілем «м'якого деспотизму» та патерналізму уряду, що радо користується схильністю індивідів до самозаглиблення та спілкування в межах «своїх, а не чужих» спільнот, може стати небезпека втрати політичного контролю над нашою долею, коли ставиться під загрозу наша громадянська гідність.

Принципово важливою для розуміння проблеми свободи саме в аспекті моральності та людської гідності стала монографія Г.Ковадло «Духовність і моральність. Антропокультурні виміри філософії моралі» [5]. У ній дослідниця розвиває ідеї основоположників «Київської філософської школи» про те, що саме людське буття через свободу трансцендується з буття наявного в буття істинне, людяне

та справедливе. На такому шляху стає можливим подолання однобічного розуміння свободи як свободи абстрактних особистостей, які занадто егоїстично-раціонально налаштовані одне щодо одного. Важливим, евристично плідним і сучасним стає розуміння людей як індивідів, яким властива і свобода, і турбота, яка (на чому наголошують і М.Фуко, і П.Козловські) може стати справжнім джерелом свободи та гідного існування. Ідею, принцип турботи про інше буття Г.Ковадло пов'язує з правом людини на гідне життя, наголошуючи на значенні філософсько-антропологічних дискурсів свободи та роздумів «про «природність» самої людської свободи, зокрема й моральної, яка інтерпретується як така, що містить у собі парадоксальність, є сублімованою свободою та «фундаментальною модальністю екзистенції» [6, 9]. Саме в такому властивому сучасній філософії розумінні «досвіду свободи» можливе змістовне осмислення сутності позитивної свободи, яке дасть змогу зрозуміти недоліки дещо одномірною її тлумачення, а також розвинути далі окреслену в сучасному дискурсі свободи тезу про вільне буття, витлумачене як «етична екзистенція», яка «робить її як схожою на інших і водночас не схожою. Це – те, що єднає людину зі світом та топосом і разом з тим вирізняє її з інших і посеред інших» [6, 187].

Важливою особливістю суперечки про первинність чи взаємини свободи, рівності, справедливості є те, що ці ще малодосліджені в українському просторі дебати спричинили глибинний розвиток самої філософії свободи. Це втілюється в низці принципово важливих висновків та міркувань. Спираючись на екзистенціально-феноменологічне розуміння свободи як екзистенції, цілком логічним видається також наступний крок, який пропонує зробити і робить у своїх розвідках з філософії свободи та філософії ідентичності Є.Бистрицький. Йдеться про актуальну на сьогодні інтерпретацію сутності свободи через ідентичність. На його думку, саме осмислення, започатковане ще у «Феноменології духу» Гегеля, та продовжене в працях Габермаса, Декомба, Тейлора, «збентеженої», невовимої ідентичності уможливило й нове розуміння «позитивної» і «негативної» свободи. Йдеться передусім про те, що право «людини діяти так як вона вважає за потрібне (це немає означати свавілля) у певному життєвому просторі, становить основу для існування чітко окреслених принципів та норм суспільних та політичних свобод людини. Це – той простір життя та діяльності, в яких ніхто не має права втручатися» [1, 19].

По-друге, ми мусимо сьогодні говорити не лише про свободу та рівність, або ж про дружбу та солідарність, а й про морально-правові засади гідного життя. В одному з найвідоміших на сьогодні дискурсів свободи, у праці А.Сена «Розвиток як свобода» [11] розвивається (вже стосовно новітніх проблем) висловлена ще у повоєнній «Загальній Декларації прав людини» думка про головну ознаку по-справжньому справедливого людського буття. Це має бути простір, якому властива не лише свобода слова, а й відсутність принизливих, негідних людини злиднів та поневірянь, а кожний індивід та суспільна інституція сприятимуть дотриманню засадничих людських прав і свобод. Розгортаючи своє комплексне розуміння свободи, Сен обґрунтовує поняття «цінність» та «ефективність» свободи. На його думку, «свободі належить основне місце в процесі розвитку з двох причин: 1. Цінність свободи: досягнення процесу розвитку оцінюються насамперед за тим, наскільки розширилися та зміцніли права людини в суспільстві; 2. Ефективність свободи: рівень розвитку безпосередньо залежить від вільної діяльності членів суспільства» [11, 49]. І головне: у праці А.Сена права і свобода виступають не лише як головна мета, а й як головний засіб розвитку, який є синонімом розширення реальних прав і свобод, тобто процесом, закоріненим у зростання валового національного продукту, в існуванні в суспільстві політичних і громадянських прав та свобод.

Поступове розширення вітчизняного соціокультурного простору свободи як індивідуального та національного звільнення, та глибоке, часто навіть трагічне, екзистенційне і теоретичне усвідомлення її як сутнісного прояву відповідальності людського буття, додатково актуалізує новітні філософські дискурси свободи. Тож необхідно реконструювати та вирішувати (вже в межах свого теоретичного та онтологічного контексту) співвідношення її загальних та особливих вимірів, що є як соціально-філософським так і метафізичним втіленням ще мало осмисленої в означеному річизі взаємодоповнювальності відкритості та монадної автономності існування людини.

Незважаючи на класичність моделей свободи, досліджених свого часу І.Берліном, відомий німецький філософ А.Велмер також запропонував чітке визначення індивідуалістського та комуналістського концептів свободи та пов'язав їх зі своїм варіантом політичної антропології. Розпочинає свої роздуми Велмер з констатації того, що осмислення умов здійснення свободи властиве ще класикам

політичної філософії минулого (серед яких і Локк, і Руссо, і Кант, і Гегель). Також Велмер намагається окреслити відмінності засадничих для основних, виокремлених ним моделей свободи, концепти політичної антропології. Ось у такий спосіб він характеризує, започатковане Ч.Тейлором, ліберально-контрактуалістичне тлумачення людини: «Індивідуалістські концепції виходять з ізольованих індивідів, яким притаманні певні природні права і цілеспрямована раціональність: ці теорії прагнуть витлумачити політичні інституції (оскільки їх можна вважати законними) як наслідок певної угоди (контракту) між автономними індивідами» [2, 12]. І далі йде важливе, власне філософське уточнення: ми говоримо не про якусь реальну угоду, не про походження політичних та суспільних інституцій, а про визнання останніх законними, легітимними: «вони законні, якщо їх можна тлумачити як наслідок угоди між вільними та рівними індивідами» [2, 12].

Послідовно реконструюючи означені моделі свободи, Велмер передусім (що робить його концепцію актуальною саме для нас) окреслює роль та місце суспільної угоди як певного метапринципу, заторкуючи на цьому шляху проблему метапринципів свободи загалом. Він говорить про власне філософські тлумачення свободи, які засновані на певних методологічних принципах, «які визначають лише формальні умови вільного суспільства без будь-якого конкретного змісту втіленого в інституційних структурах, способах життя, типах об'єднань» [2, 24]. Якщо звернутися до його аналізу негативної свободи, то ми побачимо в ній певний, (спрямований, як зазначав Ч.Тейлор, проти втрати свободи політичної) позитивний вимір, досліджений свого часу А.Токвілем. Вимір, що є нагальним саме для нашого суспільства. Іншими словами, «негативна» свобода, матеріалізована в структурах громадянського суспільства, перетворюється тут на «позитивну» свободу громадян, що узгоджують свої дії» [2, 21]. Проте найцінніше (і на цьому варто наголосити) в «позитивній», або ж «раціональній» свободі є те, що вона конституює чи відновлює, підживлює ті суспільні зв'язки між людьми, які вони втрачають в якості лише приватних власників, що (в стилі Гоббса) оглядають навколишній світ.

Велмер, звичайно, розуміє, що осмислення основних моделей свободи неможливо без осмислення суперечки лібералізму та комунітаризму, особливо притаманних їм уявлень про природу людини. Останні, як відомо, приписують своїм опонентам – лібералам тлумачення людського буття як буття ізольованих, егоїстичних та

раціональних індивідів, що понад усе прагнуть власності та необмеженої свободи. І наступний крок комунітаристів є для них цілком логічним кроком до критичного осмислення ліберального контрактизму як обґрунтування необхідності дотримання певної суспільної угоди, що ставить перед собою завдання обмеження «негативної» свободи. Зауважимо, що виокремлюючи дві моделі свободи, з опертям на роздуми Нозіка та Габермаса, Велмер наголошує, що вони обидва працюють з визначеними вище «*метапринципами свободи*», умовами свободи, які дають можливість зрозуміти проблему легітимації суспільних інституцій, тобто те, які «*умови мають бути виконаними для того, щоб конкретні змісти суспільних відносин були визнані законними*». І якщо ці умови виконані, будь-який зміст (інституційні механізми, форми життя, індивідуального вибору, способи дій і т.п.) буде законним» [2, 21], тобто легітимним. Окреслюючи вкоріненість комуналістських понять солідарності в просторі негативної свободи, дослідник наголошує, що «*негативна свобода, в сенсі універсальної установи (інституалізації) абстрактного права є попередньою умовою колективної свободи в сучасному світі так само, як вона є умовою, за якої індивіди мають право не бути повністю раціональними*» [2, 34], а також підтримує точку зору Гегеля про вкоріненість колективної свободи в рівній для всіх негативній свободі. Велмер також окреслює відмінність між метапринципами раціональних роздумів Габермаса та метапринципів індивідуальних прав як принципів негативної свободи. Визначаючи перші принципи як «*принципи розбудови інституцій, що забезпечують суспільну свободу і демократичне прийняття рішень*», А.Велмер наполягає на сутнісному взаємозв'язку свободи і права, уможлиблює розуміння негативних та позитивних прав на свободу О.Гюфе в його праці «*Демократія в епоху глобалізації*». Завершуючи свої роздуми тезою про взаємозв'язок «*негативної*» та «*позитивної*» свободи, Велмер (що є актуальним і сьогодні) наголошує, що справжній сенс гегелівської критики «*романтичних утопій всезагального примирення*» полягає в тому, що «*ніяка колективна свобода в сучасному світі неможлива, якщо вона не опирається на закріплене в суспільних інституціях визнання рівної негативної свободи для всіх*» [2, 27]. Водночас, варто погодитися і з В.Ляхом, який у передмові до монографії «*Свобода: сучасні виміри та альтернативи*» [8], наголошує на «*зміні соціокультурних парадигм*», появі «*нових світоглядних орієнтацій*», зумовлених новим типом суспільства – постіндустріальним,

інформаційним. Продовжуючи свої міркування, він зазначає, що ми не можемо осмислювати свободу лише в контексті окреслених вище моделей «негативної» та «позитивної» свободи [8, 9]. А притаманного сьогоденню нового суб'єкта свободи дослідник характеризує як «не вільного громадянина, відмінного від раба, не індивіда, що обстоює свою свободу всупереч зазіханням інших, не агента господарсько-виробничої діяльності, не автономну дієву особу громадсько-політичного життя, а особистість, яка має здатність до духовного розвитку і тому повинна пройти кілька його етапів та має «плекати себе» в контексті такого розвитку» [8, 9].

Розвиваючи означені ідеї в подальших своїх роздумах, зокрема в праці «Специфіка виявів свободи в інформаційному суспільстві» [9], В.Лях не лише виокремлює атрибутивні характеристики цього нового суспільства, а й окреслює зміну функцій «свободи самовираження» [9, 54]. Тож варто погодитися з В.Ляхом, М.Кастельсом, Д.Белом та іншими дослідниками постіндустріального суспільства в тому, що означені зміни в просторі нашої свободи зумовлені не лише нашими прагненнями до самоствердження, самовизначення та самопізнання. Творче мислення та нове бачення проблем стає умовою нашого професійного зростання, часто – навіть професійного виживання. У сенсі теоретичному – йдеться про перехід від осмислення та забезпечення формальних засад та вимірів свободи до розуміння та характеристики нових соціокультурних її складових, що стосується генези досліджуваної проблеми загалом. А, по-друге, йдеться про свободу як ознаку та умову гідного життя, вкоріненого як у відсутності приниження та злиднів, так і у чесності з іншими людьми та з самим собою. Ось як підсумовує свої роздуми про діалогічну природу ідентичності та «джерела автентичності» Ч.Тейлор: «Бути чесним із собою – означає бути чесним зі своєю самотутністю, яку лише я можу артикулювати і відкрити. Висловлюючи самотутність, я також визначаю себе самого. Я реалізую потенціал, що належить виключно мені. Саме ця ідея лежить в основі сучасного ідеалу автентичності й мети здійснення себе або самореалізації, в якій він, зазвичай, втілюється» [12, 29].

Класики новітнього філософського контрактуалізму не лише не вважають непотрібною ідею соціальної справедливості в «суспільстві ризику», а постійно наголошують на тому, що відчуття і всебічне визнання державної влади в якості справедливої може відбуватися через спільну, взаємну згоду не примусового, вільного та

аргументованого дискурсу, обговорення за участю всіх його суб'єктів. Тут відбувається також (саме через означену вище взаємну згоду та орієнтування на проблему справедливості) і поєднання моральних цінностей та правових норм.

Важливим методологічним сенсом сповнені також ще мало досліджені в нашій літературі роздуми О.Гьофе про негативні та позитивні права на свободу [3, 49–82]. На думку Гьофе, осмислення «політичного проекту сучасності» неможливе без розуміння «утопії свободи без панування» та двох фундаментальних питань політичної антропології. Важливо також і те, що Гьофе досліджує означені аспекти проблеми свободи в межах «експерименту природного стану» та проблеми легітимації [4, 166–171]. Таким чином, ідея «природного стану» є значущою не лише для модерного соціального проекту, хоча саме в його межах вона є «першим кроком в аргументації, що має назву теорії угоди, яка сягає античності та з новою силою зазвучала в наш час» [13, 188]. Уточнюючи свою думку, філософ зазначає, що «існування, вільне від панування, і, більше того, – від усіх соціальних обмежень свободи, має назву у філософії права і держави природного стану. І тому вислів «природний» не є протилежністю ні до історії, ні до суспільства чи цивілізації, він протилежний, швидше, праву і державі як здатним до примусу соціальним порядкам» [13, 189]. Коли ж ми говоримо про свободу як про здатність діяти вільно, справедливо та з огляду на своє розуміння добра і зла, то насамперед маємо виокремити «негативні права на свободу», які й стають відповіддю на головне для кожної людини запитання: «що краще – мати повну свободу дій і бути як джерелом, так і жертвою насильства, чи не бути ні тим, ні іншим, відмовившись від права на особисте насильство?» [3, 56–57]. І формулюються вони О.Гьофе у вигляді принципу справедливості, в якому йдеться про те, що «взаємна відмова від насильства уможливорює для кожного недоторканість його тіла і життя» [3, 58]. Проте свобода слова та віросповідання, в якості прикладу негативних прав на свободу, має спиратися і спирається на осмислення критеріїв прав на свободу, а також на подальше визначення сутності та переліку позитивних прав на свободу (соціальних прав). Відштовхуючись від відомої тези Канта про визначення свободи як таких дій, що зважають на закон та не суперечать свободі інших людей, Гьофе наголошує, що «люди завдячують своєю правосвідомістю не урядам або органам влади, не судам, навіть не парламентам, а насамперед самим собі. Вони формуються як особи

права, де однаково важливими є як автор, так і адресат. Відповідно до співвідношення прав людини та її обов'язків, люди надають собі права на свободу, відмовляючись від дикої свободи» [3, 60–61]. Своїм аналізом «позитивних прав на свободу» Гьофе доповнює роздуми Г.Ломана про права людини [7], який доводить свою реконструкцію класично-ліберального (репрезентованого ідеєю природного права Дж.Локка) та республіканського (у Руссо) бачення прав людини до осмислення проблеми їх морально-юридичних вимірів (у Е.Тугендгата і Ю.Габермаса) [7, 63–70].

Таким чином, О.Гьофе, його послідовники та колеги, на відміну від теоретиків постмодерністського філософського дискурсу, актуалізують проблему існування моральних обов'язків, які люди мають визнавати, примус до здійснення яких є цілком справедливим: «обмеження свободи є справедливим тоді, коли з ним може погодитися кожен: легітимним є будь-який добровільно визнаний примус» [3, 40]. Такий підхід і спростовує розуміння свободи без опертя на соціальні інституції, тобто свободи в негативному та індивідуалістичному сенсі. Проте глобальні (та навіть локальні) проблеми та ризики навряд чи можна приховати за зверненням до дружби замість справедливості.

Комунітаристи ж намагаються відновити невпинний занепад чуття спільноти, часто-густо постулюючи в якості головного ворога сучасного атомізованого суб'єкта свободу як сваволю позбавлену соціокультурного контексту. Про важливість цього акценту на персональному вимірі свободи йдеться у вже цитованих роздумах М.Поповича, який наголошує, що комунітаристськи зорієнтоване, власне «консервативне мислення схильне перебільшувати зв'язки людської дії і людського мислення з минулим, тоді як ліберально-прогресистське мислення спирається на принципи, закриваючи очі на їх походження і історію» [10, 4]. Таким чином, постулюючи в якості нестерпного ворога свободу людини, яка не вкорінена (чи викорінена) у своєму «життєвому світі», комунітаристи забувають про те, що така вкоріненість є досить абстрактним, теоретичним утворенням, яке аж ніяк не прагне відшукати порозуміння в романтичній та прогресистській інтерпретації свободи і справедливості.

Варто не лише наголосити на теоретичній плідності обговорення проблеми свободи. Саме в аспекті свобода – відповідальність – справедливість коли ми говоримо про свободу, то маємо на увазі і її моральний вимір, що є синонімом справедливих, незаангажованих владою та егоїстичним інтересом дій і вчинків, а також – відданістю

вільно прийнятим рішенням та толерантне ставлення до таких рішень інших людей. Йдеться про засновану на принципі рівності, тобто обов'язку рівного врахування інтересів усіх людей, неупередженого та справедливого захисту гідних цього потреб та інтересів людей, мораль «універсальної та рівної поваги до всіх»: тільки на засадах існування такого бачення в усіх (куди належить і влада) громадян справедливий суспільний устрій можливий.

На завершення зробимо висновок про те, що сучасна філософія потребує та шукає відповіді на наступне запитання, вкорінене в прагненні вільно справедливо діяти та домовлятися: чому ми віддаємо наше життя за свободу та гідність? Адже «свобода, як і інші вищі цінності, – це не щось безпосередньо дане, це продукт високої культурної еволюції, значною мірою раціональний і правничий регулятор. Але ціннісно нейтральними такі регулятори можуть бути тільки для крайнього, радикального лібералізму» [10, 7]. Насправді ж свобода є засадничою умовою справедливого, гідного життя, вкоріненого у відсутності приниження та злиднів, у чесності з іншими людьми та із самим собою.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бистрицький Є.К.* Пропедевтика поняття свободи // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. – К., 2007. – С.43–59.
2. *Веллмер А.* Модели свободы в современном мире // Социо-логос. – М., 1991. – С.11–39.
3. *Гьофе О.* Демократія в епоху глобалізації. – К., 2007. – 436 с.
4. *Гьофе О.* Розум і право: Складові інтеркультурного правового дискурсу. – К., 2003. – 264 с.
5. *Ковadlo Г.* Духовність і моральність: антропокультурні виміри філософії моралі. – К., 2014. – 332 с.
6. *Ковadlo Г.П.* Моральність в екзистенційному та есенційному вимірах // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К., 2004. – 247 с.
7. *Ломани Г.* Права людини між мораллю та правом // Філософія прав людини. – К., 2008. – С.59–86.
8. *Лях В.В.* Передмова // Свобода: сучасні виміри та альтернативи. – К., 2004. – 259 с.
9. *Лях В.В.* Специфіка виявів свободи в інформаційному суспільстві // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали

Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. – К., 2007. – С.43–59.

10. Попович М.В. «Свобода від» і «свобода для» // Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри. Матеріали Науково-теоретичної конференції 26 жовтня 2007 року. – К., 2007. – С.3–8.
11. Сен А. Развитие как свобода. – М., 2004. – 432 с.
12. Тейлор Ч. Етика автентичності. – К., 2002. – 128 с.
13. Хейфе О. Политика, право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства. – М., 1994. – 328 с.

Усов Д.В. Сучасна філософія свободи: контрактуалістичний вимір.

У статті окреслено сутність розуміння проблеми свободи в річизній ідеї суспільної угоди. Особливий наголос зроблено на спробі осмислення умов та принципів вільного досягнення справжньої згоди, яка не спотворюється зовнішніми та внутрішніми примусами, а конститується силою кращого аргументу. Автор ставить за мету проаналізувати можливості такого втілення принципу свободи, яке сприяло б відповідальній повазі до гідності кожного, а справедливе вирішення конфліктів відбувалося б з урахуванням потреб не лише наших близьких, а й далеких людей. Доведено, що саме поступове розширення вітчизняного соціокультурного простору свободи як індивідуального та національного звільнення, та екзистенційне і теоретичне усвідомлення її як сутнісного прояву відповідальності людського буття актуалізує новітні філософські дискурси свободи, втілені в працях як вітчизняних (Є.Бистрицький, Г.Ковадло, В.Лях, М.Попович), так і зарубіжних (І.Берлін, А.Велмер, Ю.Габермас, О.Гьофе, Ч.Тейлор) дослідників. У статті проаналізовано необхідність переходу від осмислення та забезпечення формальних засад та вимірів свободи до розуміння її нових соціокультурних складових. Автор доходить висновку, що свобода є засадничою умовою справедливого гідного життя, вкоріненого у відсутності приниження та злиднів, у чесності з іншими людьми та із самим собою.

Ключові слова: свобода, довіра, солідарність, соціальна справедливість, гідність, суспільна угода.

Усов Д.В. Современная философия свободы: контрактуалистическое измерение.

В статье обозначена сущность понимания проблемы свободы в русле идеи общественного договора. Особый акцент сделан на попытке осмысления условий и принципов свободного достижения настоящего согласия, не искажаемого внешними и внутренними принуждениями, а конституируемого силой лучшего аргумента. Автор ставит своей целью анализ возможности такого воплощения принципа свободы, которое способствовало бы ответственному уважению достоинства каждого, а справедливое решение

конфликтов происходило бы с учетом потребностей не только наших близких, но и дальних людей. Доказано, что именно постепенное расширение отечественного социокультурного пространства свободы как индивидуального и национального освобождения, и экзистенциальное и теоретическое осознание ее как сущностного проявления ответственности человеческого бытия, актуализирует новые философские дискурсы свободы, воплощенные в работах как отечественных (Е.Быстрицкий, Г.Ковадлю, В.Лях, М.Попович), так и зарубежных (И.Берлин, А.Веллмер, Ю.Хабермас, О.Хеффе, Ч.Тейлор) исследователей. В статье проанализирована необходимость перехода от осмысления и обеспечения формальных принципов и измерений свободы к пониманию ее новых социокультурных составляющих. Автор делает вывод о том, что свобода является основополагающим условием справедливой достойной жизни, основанной на отсутствии унижения и нищеты, на честности с другими людьми и с самим собой.

Ключевые слова: свобода, доверие, солидарность, справедливость, достоинство, общественный договор.

Usov D. Modern philosophy of freedom: contractualistic measurement.

The article defines the essence of understanding the problem of freedom in the stream of ideas of a social agreement. Particular emphasis was made on trying to understand the conditions and principles for the free pursuit of true consent, which is not destroyed by external and internal compulsion, but is constituted by the force of a better argument. The author puts the aim to analyze the possibilities of such an embodiment of the principle of freedom, which would contribute to responsible respect for the dignity of each, and a fair solution of conflicts would take place taking into account the needs of not only close, but also distant people. It is proved that exactly the gradual expansion of the domestic socio-cultural space of freedom as an individual and national release, and existential and theoretical awareness of it as an essential awareness of the responsibility of human existence, actualizes the newest philosophical discourses of freedom embodied in works of native ones (Ye.Bystrytsky, G.Kovadlo, V.Lyakh, M.Popovich), as well as foreign researchers (I.Berlin, A.Wellmer, J.Habermas, O.Hoeffe, Ch.Taylor). The article analyzes the need for the transition from comprehension and ensuring the formal principles and dimensions of freedom to understand its new socio-cultural components. The author concludes that freedom is the fundamental condition of a just decent life, rooted in the absence of humiliation and misery, in honesty with other people and with yourself.

Key words: freedom, trust, solidarity, social justice, dignity, social contract.

О.О.Лазоренко,
кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАН України;
Президент ГО «Жіноча Професійна Ліга»

ПОЛІТИЧНІ ТА ЕКОНОМІЧНІ ВИМІРИ ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ В УКРАЇНІ ТА ЄС

Дискусії щодо вектору трансформації українського суспільства, шляхів подальшої модернізації України набули нового змісту у рамках процесу імплементації принципів та норм Угоди про асоціацію поміж Україною та ЄС (Угоди). Потрібно інтегрувати гендерні аспекти з метою сприяння активної участі жінок у процесі моніторингу імплементації Угоди, яка також здійснюється організаціями громадянського суспільства. Просування гендерної рівності в Україні – з наголосом на рівності прав та можливостей жінок і чоловіків – є не лише суттєвим з точки зору прав людини, а й має сенс в економічному вимірі. Згідно з даними Державної служби статистики, жінки в Україні отримують на 25% нижчу зарплату порівняно з чоловіками. Найбільший розрив у заробітній платні у 2016 р. був у сфері мистецтва, спорту, розваг та відпочинку. Тут найменше працівниці отримують лише половину від зарплати чоловіків. На другому місці різниця в оплаті роботи у сфері фінансової та страхової діяльності. Таким чином, розширення політичних та економічних прав і можливостей є необхідними умовами для досягнення цілей Пекінської декларації, а також Порядку денного ООН у галузі сталого розвитку на період до 2030 року, які ратифіковані Україною у 2016 р. Це означитиме також формування рівного доступу до ресурсів, а також розширення можливостей як жінок, так і чоловіків у всіх сферах публічного і приватного життя в країні.

Українські законодавчі норми щодо гендерної рівності

Імплементацією правових норм ЄС у сфері рівності прав та можливостей жінок та чоловіків стало питанням й української політики після підписання Україною Угоди про асоціацію з ЄС, яка набула чинності у повному обсязі 1 вересня 2017 р. Зокрема, така

робота регламентується статтею 424 та Додатком XL Угоди про асоціацію між Україною, з однієї сторони, та Європейським Союзом, Європейським Співтовариством з атомної енергії і їх державами-членами, з іншої, та повинна бути проведена протягом трьох років з моменту набуття чинності Угоди. Інституціональним органом, який координує імплементацію норм щодо гендерної політики на національному рівні, є Міністерство соціальної політики України. Механізм забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків в Україні складається із системи центральних органів виконавчої влади, органів місцевого самоврядування, Уповноваженого Верховної Ради з прав людини, інституту радників з гендерних питань, інститутів та організацій громадянського суспільства.

Основними нормативно-правовими актами, що регулюють правовідносини забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків в Україні, є Конституція України, а саме – Розділ II «Права, свободи та обов'язки людини і громадянина». Стаття 24 Конституції гарантує українським громадянам та громадянкам рівність конституційних прав і свобод: «не може бути привілеїв чи обмежень за ознаками раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного та соціального походження, майнового стану, місця проживання, за мовними або іншими ознаками». Рівність прав жінки і чоловіка забезпечується «наданням жінкам рівних з чоловіками можливостей... у праці та винагороді за неї; спеціальними заходами щодо охорони праці...» [1]. До переліку документів означеного спрямування належать: Закон України «Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків»; Закон України «Про засади запобігання та протидії дискримінації в Україні»; Постанова Кабінету Міністрів України «Про затвердження Державної програми забезпечення рівних прав і можливостей жінок і чоловіків на період до 2016 року»; Наказ Міністерства соціальної політики від 08.06.2012 № 345 «Про Експертну раду з питань розгляду звернень за фактами дискримінації за ознакою статі»; Наказ Уповноваженого Верховної Ради України з прав людини від 01.02.2013 № 11/02-13 «Про експертну раду з питань недискримінації та гендерної рівності при Представникові Уповноваженого Верховної Ради України з прав людини з питань дотримання прав дитини, недискримінації та гендерної рівності», Концепція Державної соціальної програми забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків на період до 2021 року [2], тощо.

Огляд нормативно-правової бази ЄС стосовно гендерної рівності

В Європейському Союзі та в європейських інституціях сформувалася значна нормативно-правова база стосовно гендерної рівності. Надалі наведемо деякі з базових документів. «Уперше ідея рівних прав і можливостей для жінок і чоловіків була зафіксована у Римських договорах (1957). Зокрема, у статті 119 йдеться про те, що «чоловіки і жінки повинні отримувати рівну оплату праці за рівноцінну роботу», «рівна оплата праці без дискримінації на основі статі». У Маастрихтському договорі (1992), у статті 2 зазначається про цінності, що характеризуються «плюралізмом, недискримінацією, терпимістю, справедливістю, солідарністю та рівністю жінок і чоловіків». В Амстердамському договорі (1997) прописуються ідеї «рівності між чоловіками і жінками щодо можливостей на ринку праці та стосовно ставлення на роботі» (стаття 118), «рівного ставлення до чоловіків і жінок стосовно працевлаштування і зайнятості, включаючи принцип рівної оплати праці за однакову роботу», «забезпечення повної рівності між чоловіками і жінками у робочому житті» (стаття 119). У Хартії фундаментальних прав ЄС (2000) у статті 21 йдеться про заборону дискримінації на основі низки ознак, зокрема статі. Стаття 23 документу присвячена тематичі рівності між чоловіками і жінками: «Рівність між чоловіками і жінками має бути забезпечена у всіх сферах, включаючи зайнятість, роботу і заробітну плату. Принцип рівності не суперечить ідеї збереження або прийняття заходів, що передбачають особливі переваги на користь недостатньо представленої статі». У статті йдеться про можливість прийняття так званих позитивних дій, серед яких можуть бути і гендерні квоти. Пізніше у Лісабонському договорі (2007) до тематики гендерної рівності на ринку праці (статті 1 і 2) і боротьби з дискримінацією на основі статі (стаття 5) додаються такі, як подолання торгівлі людьми, зокрема, жінками і дітьми (статті 63, 69), подолання насильства у сім'ї» [3].

Проблематиці розбудови та імплементації принципу гендерної рівності присвячені також низка *європейських Директив, Рекомендацій та Стратегій*. Так, Директива ЄС «Про імплементацію принципів рівності чоловіків і жінок у доступі до товарів і надання послуг» за 2004 р. вимагає, щоб Співтовариство у своїй різносторонній діяльності намагалося ліквідувати нерівність і поширювати рівність чоловіків і жінок [4, 37–43]. В «Інтегрованих настановах

для досягнення росту та зайнятості 2005–2008», затверджених на засіданні Європейської Ради у липні 2005 р., йдеться про те, що потрібно дотримуватися комплексного гендерного підходу та гендерної рівності в усіх заходах та досягнення середнього рівня зайнятості у Європейському Союзі, який становитиме 70% в загальному, і не менше як для 60% жінок» [5]. Європейської комісія (ЕК) розробила низку політичних документів, серед яких «Стратегію рівності між жінками та чоловіками на 2010–2015» та «Стратегію запровадження гендерної рівності на 2016–2019» у грудні 2015 [6]. «Стратегія рівності між жінками та чоловіками» презентує робочу програму Європейської комісії з питань гендерної рівності на 2010–2015 рр. Ця стратегія висвітлює внесок гендерної рівності в економічне зростання і сталий розвиток, та підтримує імплементацію гендерної рівності в Стратегії Європи 2020. Стратегія ЄК на 2010–2015 рр. містить перелік п'яти ключових сфер для просування гендерної рівності: 1) рівна економічна незалежність для жінок та чоловіків; 2) рівна оплата праці рівної цінності; 3) рівність при прийнятті важливих рішень 4) гідність, недоторканність і припинення насильства за ознакою статі; і 5) сприяння гендерній рівності за межами ЄС. Своєю чергою, Стратегія ЄК на 2016–2019 рр. підтверджує попередню політичну лінію ЄК у гендерній рівності та зберігає фокус на таких п'яти напрямках політики та практичної дії:

1. збільшення участі жінок на ринку праці та рівну економічну незалежність жінок і чоловіків;
2. скорочення гендерного розриву в оплаті праці, доходах і пенсійних виплатах, і тим самим боротьба з бідністю серед жінок;
3. забезпечення рівності поміж жінками та чоловіками в процесі прийняття рішень;
4. боротьба з насильством за ознакою статі та захисту і підтримки жертв;
5. заохочення гендерної рівності та прав жінок по всьому світу.

Гендерна демократія як політичний наратив ідеї рівності можливостей чоловіків та жінок

Запровадження терміна «гендерна демократія» у 1990-х роках пов'язують з німецькими дослідницями Галиною Бедковські (Halina Bedkowska) та Гундою Вернер (Gunda Werner), а також з Австрійським Міністром у справах жінок Джоанною Дохал (Johanna Dohal) [7].

Гендерна демократія – за визначенням Gunda Werner Інституту – спрямована на досягнення рівної участі жінок і чоловіків у політиці, корпоративному світі, і в усіх сферах суспільного життя шляхом реформування і скасування недемократичних структур і всіх форм влади, які засновані на гнобленні та насильстві. Цей підхід заснований на широкому визначенні демократії – той, який вимагає рівних прав і можливостей для людей в усьому їх різноманітті. Оскільки існує велика кількість гендерної ідентичності, гендерна демократія відкидає дихотомію чоловічий / жіночий, стверджуючи, замість того, що кожна людина – жінка, чоловік, або інакше – повинні мати право і можливість самостійно визначати свій спосіб життя, тип відносин, і таким чином, виходячи за рамки стереотипних уявлень про жінок і чоловіків[8].

Проблематика привернула увагу й українських дослідниць. Так, гендерна демократія трактується як «система волевиявлення обох статей (жінок і чоловіків) у громадянському суспільстві як рівних у правах і можливостях, що законодавчо закріплено й реально забезпечено політико-правовими принципами та діями, розбудовою суспільних і державних структур. Гендерна демократія утверджує рівну суспільну цінність жінок і чоловіків (принцип гендерного паритету), що включає рівні права, обов'язки та відповідальність представників обох статей і перед суспільством, і однієї перед іншою» [9]. Наведене вище визначення української дослідниці обмежує поле застосування принципів гендерної демократії однієї сферою – третім сектором або громадянським суспільством, залишаючи поза увагою інші складові українського соціального простору, як-то політику та економіку. Тому авторка вважає більш релевантною дефініцію гендерної демократії, якою оперує Gunda Werner Інститут.

Якими повинні бути умови життєдіяльності, щоб наблизити суспільство, спільноту або організацію до гендерної демократії? Окреслимо найбільш вагомні аспекти, серед яких: суспільно значущі відносини можуть бути сформовані будь-ким, незалежно від тієї ролі, яку приписують гендерній ідентичності. Крім того, ці відносини не відмінюють механізмів гендерної специфіки влади і панування. У рамках символічного гендерного порядку можуть бути прийнятні численні моделі, соціальні практики та спосіб життя, де всі вони розглядаються як ті, що мають однакову юридичну силу; і не є ні маргінальними, ні заснованими на чоловічих або жіночих стереотипах і кліше. Також, в умовах гендерної демократії рівність можливостей

існує для всіх, незалежно від статі, і стать не має ніякого значення в розподілі позицій, робочої сили або влади.

У контексті соціального простору термін гендерної демократії фокусується на двох складових:

- у національному та міжнародному вимірі гендерна демократія визначається як рівність чоловіків та жінок у контексті представницької демократії (Європейський пакт з питань гендерної рівності);
- перебуваючи під впливом феміністської та гендерної теорій, гендерна демократія включає в себе критику як представницької демократії, так і національної держави і наднаціональних форм управління.

Зосередимося на першій складовій, проаналізуючи, наскільки українська практика дотична до ідеалів гендерної демократії у політичній сфері. Емпіричним підґрунтям подальшого аналізу слугуватиме низка вітчизняних досліджень, де застосовувалися методи гендерного аналізу та гендерного моніторингу щодо жіночого представництва у вищому законодавчому органі країни, серед політичних партій тощо. Так, у Національному огляді виконання Україною Пекінської декларації та Платформи дій і заключних документів Двадцять третьої спеціальної сесії Генеральної Асамблеї ООН під назвою «Гендерна політика та інституційні механізми її реалізації в Україні» [10], який був представлений Міністерством соціальної політики України в 2014 р., та у підготовці якої брала експертну участь авторка, наводяться показники представництва жінок у порівнянні з чоловіками: у Верховній Раді України, серед депутатів місцевих органів влади, співвідношення серед вищих державних службовців в Україні. Підкреслюється, що політичне представництво та участь жінок на національному рівні залишається низькою, незважаючи на певні позитивні тенденції, які спостерігаються. Так, у Верховній Раді України IV скликання (з роком виборів у 2002 р.) кількість депутатів-жінок складала 5,5% серед 509 депутатів. У нинішньому, XIII скликанні (вибори 2014 р.) кількість жінок депутатів сягає 12% серед 423 депутатів.

Таблиця 1.

**Співвідношення за статтю серед депутатів
Верховної Ради України IV – XIII скликань (чис.жін./чис.чол.)***

Рік виборів до ВРУ, період скликання	2002– 2006	2006– 2007	2007– 2012	2012– 2014	2014– на п'ять років
чис.жін./чис.чол.	28/481	42/441	42/499	46/432	52/371

«На 1 січня 2013 р. жінки становили 12% депутатів обласних рад, 23% депутатів районних рад, 28% депутатів міських рад, 51% депутатів сільських рад та 46% депутатів селищних рад. Однак залежність між рівнем повноважень ради та її гендерним складом залишається очевидною: традиційно жінки значно краще представлені у представницьких органах нижчих рівнів, зокрема серед депутатів сільських та селищних рад» [11, 37]. Таблиця 2 дає уявлення щодо цього політичного представлення жінок на місцевому рівні.

Таблиця 2.

**Співвідношення за статтю серед депутатів
місцевих органів влади (чис.жін./чис.чол.)****

2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2015 орієнт.
42/58	42/58	42/58	42/58	42/58	42/58	35/65	35/65	37/63	37/63	37/63	44/56	-	-	50/50

В аналітичному звіті «Гендерний моніторинг парламентських виборів 2014», який проводили ВГО «Жіночий Консорціум України» і Міжнародна жіноча мережа, наводиться огляд гендерного компоненту передвиборчих програм політичних партій та їхніх списків. Таблиця 3 присвячена рейтингу політичних партій за сукупним показником гендерного оцінювання.

Таблиця 3.

**Рейтинг політичних партій
за сукупним показником гендерного оцінювання**

Політична партія, назва	Всього балів	% від макс. значення***
1	2	3
Ліберальна партія України	33	25
Політична партія «Об'єднання "САМОПОМІЧ"»	30	23
Політична партія «Сила Людей»	28	21
Політична партія «Громадянська позиція» (Анатолій Гриценко)	28	21
Радикальна партія Олега Ляшка	27	21
Політична партія «Блок лівих сил України»	27	21
Комуністична партія України	26	20
Політична партія «Опозиційний блок»	25	19
Політична партія «ПРАВИЙ СЕКТОР»	20	15
Політична партія «НАРОДНИЙ ФРОНТ»	19	15
Партія «ВІДРОДЖЕННЯ»	18	14

Продовження табл.

1	2	3
Політична партія «Всеукраїнське об'єднання "Свобода"»	18	14
Партія Зелених України	18	14
Політична партія «Конгрес Українських Націоналістів»	18	14
Політична партія «Всеукраїнське аграрне об'єднання "ЗАСТУП"»	17	13
Політична партія «Всеукраїнське політичне об'єднання "УКРАЇНА – ЄДИНА КРАЇНА"»	17	13
Партія «Солідарність жінок України»	16	12
Партія Сергія Тігіпка «Сильна Україна»	15	11
Політична партія «Всеукраїнське об'єднання "Батьківщина"»	14	11
Політична партія «Єдина Країна»	12	9
Політична партія «5.10»	11	8
Партія «Блок Петра Порошенка»	10	8
Політична партія «Громадянський рух України»	9	7
Українська партія «Зелена планета»	8	6
Політична партія «Сила і Честь»	8	6
Політична партія «Інтернет-партія України»	7	5
Політична партія «Національна Демократична партія України»	7	5
Політична партія «НОВА ПОЛІТИКА»	2	1
Політична партія «УКРАЇНА МАЙБУТНЬОГО»	1	0,8

Теоретичні напрацювання щодо гендерної демократії стали основою та утворили базову структуру організаційної культури низки європейських організацій та фондів. Вони розбудовують свою діяльність, спираючись на філософію та принципи гендерної демократії. Наприклад, це притаманно німецькому Фонду імені Генріха Бюлля (який працює також в Україні), в програмних документах якого стверджується, що гендерна демократія є одночасно ідеалом та організаційним принципом їхньої роботи, що знайшло відображення у статуті установи [12] та у програмних пріоритетах, серед яких були визначені права жінок, права ЛГБТ та гендер і різноманіття.

Взяті Україною зобов'язання у досягненні гендерної рівності у політичній сфері були зафіксовані у Цілях Тисячоліття ООН до 2015 р. Планувалося досягти забезпечення гендерного співвідношення на рівні не менше 30% до 70% тієї чи іншої статі у представницьких органах влади та на вищих щаблях виконавчої влади. *Досягти цієї мети до 2015 р. не вдалося*, адже це потребувало наявності, наприклад,

у Верховній Раді України 30% жінок, що станом навіть на кінець 2017 р. не є втіленим фактом.

Означена проблематика політичної участі жінок також має місце в *Цілях сталого розвитку ООН до 2030 р.*; в національних консультаціях щодо розробки завдань та індикаторів *Цілей сталого розвитку для України* брала участь авторка літом-осінню 2016 р. [13]. Для української редакції Цілі сталого розвитку (ЦСР) № 5 «Забезпечення гендерної рівності, розширення прав і можливостей усіх жінок та дівчат» було запропоновано:

- По-перше, змінити формулювання національного завдання 5.5 на нову редакцію, яка дотична до глобального формулювання цього завдання: «Розширення прав та можливостей жінок задля забезпечення паритетного представництва жінок і чоловіків на вищих рівнях прийняття рішень у політичному, економічному та суспільному житті».
- По-друге, додати до індикаторів національного формулювання пункт 5.5.4 «Частка жінок на вищих управлінських посадах та гендерна сегрегація за професійною ознакою та секторами економіки». Адже сегрегації за ознакою статі у сфері зайнятості розвинута в Україні, вона простежуються за професіями та видами економічної діяльності. Загалом, «переважно жіночі» сектори характеризуються ознаками з більш низькою середньою заробітною платою, зниженням соціального престижу і більш низькою суспільною цінністю праці. Гендерна сегрегація за професійною ознакою та за секторами економіки в Україні становить 34,2% у 2014 р. згідно з Гендерним дослідженням ЄБРР і Світового Банку за 2016 р. [14].
- По-третє, індикатор «Підприємницька діяльність жінок» у контексті «Індексу політики щодо МСП. Оцінка реалізації Акту з питань малого бізнесу для Європи», ОЕСР, ЄК, ЄФН, ЄБРР, 2016 [15], як зазначено у пункті 5.а.3, окрім «Середньозважений індекс оцінки підприємницької діяльності жінок», має нові три підпункти (яких у дослідженні за 2012 р. ще не було), які були включені до «середньозваженого індексу оцінки підприємницької діяльності жінок» спільного дослідження низки європейських інституцій у 2015–2016 рр. Які це показники? Йдеться про: 1. Система підтримки підприємницької діяльності жінок; 2. Інституційна підтримка, яка сприяє економічній політиці у сфері підприємницька діяльність жінок; 3. Передова практика у сфері підприємницька діяльність жінок; 4. Навчання з метою розвитку підприємницької діяльності жінок [15, 76].

Таким чином, **висновок перший:** модель гендерної демократії має обмежене застосування у соціальному просторі країни. Присутній *низький рівень політичного представництва жінок* на рівні прийняття та ухвалення політичних рішень, який обмежує можливість впливу на їхнє прийняття, з проведенням подальшого контролю за реалізацією і звітуванням. Так, тільки вперше у 2014 р. був подоланий бар'єр у 10% представництва жінок у Верховній Раді України. Спираючись на висновки державного *Звіту (2014) щодо виконання Україною Конвенції Організації Об'єднаних Націй про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок (CEDAW)* [16, 9] зазначимо, що «в місцевих державних адміністраціях та органах місцевого самоврядування немає єдиної структури, яка б відповідала за цей напрям роботи. Існують міста і райони, де немає уповноважених (координаторів) з питань забезпечення рівних прав і можливостей жінок та чоловіків, відсутні консультативно-дорадчі органи, проблемами подолання дискримінації за ознакою статі або взагалі ніхто не займається, або робота проводиться формально».

Висновок другий: при формуванні гендерно збалансованої моделі функціонування держави, має сенс наголосити на певних ключових трендах, які дуже важливі для нашої країни Незважаючи на дискусійність питання впливу розширення політичними прав і можливостей жінок на їхні соціально-економічні права та можливості або навпаки, зосередимося у подальшому аналізі на проблематиці саме стимулювання участі жінок в економічній діяльності в Україні.

Ключові напрями для розширення економічних прав і можливостей жінок в Україні

Успіх реформування економіки України залежить від того, наскільки всі категорії населення беруть у цьому участь. Особливо це стосується жінок, адже вони складають більшість серед осіб працездатного віку (52,07%) [17, 38], більшість серед працюючих осіб з вищою освітою (56%) в країні. Водночас кількість жінок, що знаходяться *поза робочою силою* (цей показник також включає тих, хто зневірився знайти роботу) становить 41,4% [18, 52], а це у два рази більше, ніж серед чоловіків (таких тут 28,7%). На позиціях керівниць підприємств та великих організацій в Україні працює невелика кількість жінок.

Звертаючись до цієї проблематики, спочатку має сенс зосередитися на визначенні терміна «економічні можливості та права жінок».

Дефініція терміна «*економічні можливості та права жінок*» (англ. women's economic empowerment) визначається фахівцями як набір законів, правил, практик, стратегій, звичаїв та поглядів, які дають жінкам можливість брати участь у робочій силі на ринку праці та усіх сферах економічно активної діяльності на умовах, приблизно рівних з чоловіками, будь-то найманою співробітницею або власницею бізнесу. Розширення економічних можливостей і прав жінок акцентується на тому, *що завдяки цій політиці збільшується доступ жінок до економічних ресурсів, включаючи робочі місця, фінансові послуги, отримання майна та інших виробничих активів, розвитку навичок та інформації про ринок в цілому або окрему індустрію*. Базуючись на результатах проведених авторкою у 2010–2012 польових досліджень, спостережень під час міжнародних акцій та поточної діяльності [19] відзначимо, що первинну роль тут повинна мати продумана політика та стратегія, яка буде мати фінансові джерела для своєї реалізації, а також низку інших складових, факторів, аналізу яких буде присвячена наступна частина статті.

Підсумовуючи, **у висновку третьому**, зазначимо, що важливими елементами для розширення економічних можливостей та прав жінок є шість складових:

- політика в галузі ринку праці, економічного розвитку малого та середнього підприємництва, соціальної та бюджетно-податкової сфер, і освітня політика (особливим наголосом на політику щодо неформального навчання дорослих);
- моніторинг практики застосування усього комплексу гендерно-чутливої політики в країні;
- забезпечення доступу жінок до фінансування;
- освіта та навчання для дівчат та жінок;
- правовий і соціальний статус жінки ;
- характеристики загального ділового середовища.

Для того, щоб охарактеризувати сучасний стан справ в Україні у царині «економічних можливостей та прав жінок» загалом (бо тут йдеться не тільки про жіноче підприємництво), наведемо данні міжнародного моніторингу, який сфокусований саме на означеній проблематиці. Моніторинг був проведений впливовим журналом «The Economist», де були задіяні данні від Світового банку, ООН, Міжнародної організації праці (МОП), Всесвітнього економічного Форуму і Організація економічного співробітництва та розвитку (ОЕСР). Моніторинг має назву «Індекс економічних можливостей

жінок». Була проведена оцінка по 113 країнах світу та окремо по країнам Європи. Перші місця у загальному та Європейському індексі займають Швеція, Бельгія та Норвегія, Україна тут знаходиться на 53 місці поміж Колумбією та Перу. Якщо взяти окремо по країнам Європи, то цей перелік включає 34 країни. Європейський «Індекс економічних можливостей жінок» починається з Швеції, її показник найкращий, а список країн тут замикає Росія. Україна займає 31 місце. Воно знаходиться поміж Албанією, яка займає 30 місце та Сербією, яка є 32; а також Молдовою, яка опинилася на 33 позиції, загалом серед 34 країн Європи [20, 33–37]. Отже, законодавці, уряд і нація в цілому не може собі дозволити ігнорувати й надалі той внесок, який роблять та ще більше зможуть привнести жінки в усіх сферах діяльності, за умови розширення їхніх прав та можливостей. Але таке розширення економічних можливостей потребує ефективної державної політики, цілісного підходу і довгострокових зобов'язань з боку всіх учасників та учасниць процесу розвитку.

Тенденція посилення інтересу до фактору економічних можливостей саме жінок притаманна розвинутим країнам. Так, Європейський Союз у своєму «Акті Європи про малий бізнес» робить особливий наголос на розширенні участі жінок в економіці через участь у підприємницькій діяльності, вважаючи це фактором, що підвищить конкурентоспроможність бізнесу загалом. Загальна оцінка України за першим напрямом «Навчання навичкам підприємництва та підприємницька діяльність жінок», яка наведена в згаданому раніше дослідженні «Індекс політики щодо МСП. Оцінка реалізації Акту з питань малого бізнесу для Європи», 2016 р. (далі «Індекс політики щодо МСП») є *найнижчою* серед країн Східного партнерства (Азербайджан (2,59), Вірменія (2,63), Білорусь (2,39), Грузія (2,70), Республіка Молдова (2,57) та Україна (2,25). Зазначимо, що Індекс політики щодо МСП укладався провідними європейськими інституціями: такими як Організація економічного співробітництва та розвитку (ОЕСР), Європейська Комісія (ЕК), Європейським Банком Реконструкції та Розвитку (ЄБРР) та Європейським Фондом Освіти (ЄФО) – двічі (в 2012 та у 2016 рр.) для країн Східного партнерства. Ця оцінка для України склала всього 1,50 бали (відкориговані до 1,65 бали за новою методикою) з 5 можливих у 2012 р. [21, 28–29, 79–81] та 2,25 бали з 5 можливих у 2016 р. [22].

Наведені результати міжнародних досліджень дають можливість зробити **висновок четвертий**, що *жіноче підприємництво за*

більше, ніж 25 років незалежності України не отримало розгалуження, особливо в середньому і великому бізнесі. Хоча констатується певне поліпшення показників країни за останні чотири роки, водночас, зазначається, що відсутня спеціальна державна політика щодо розвитку підприємницької діяльності жінок; бракує релевантних даних щодо жіночого бізнесу та про перспективні ініціативи жінок-підприємниць; відсутній національний механізм розповсюдження інформації щодо реальних прикладів діяльності жінок у цій царині, обміну передовим досвідом та розробками. Але водночас, підприємниці зі сфери мікро- та малого бізнесу зайняли в українській економіці певну, досить стабільну, хоч і обмежену за своїми розмірами і можливостями, нішу. Соціальна мобільність та економічна поведінка жінок – вузли найважливіших соціальних і економічних проблем українського суспільства, адже, як вже зазначалося, жінки становлять більшість населення України. Однак, за оцінками Інституту демографії НАН України, жінкам підконтрольні тільки 5%–10% економічних ресурсів в країні.

Такий стан справ у царині жіночого підприємництва потребує аналізу *внутрішніх проблем і слабких сторін, зовнішніх викликів, бар'єрів, що стримують розвиток жіночого підприємництва в Україні.* Розпочнемо з характеристики внутрішніх слабких сторін і зовнішніх викликів, з якими стикаються представниці *малого та середнього підприємництва (МСП) в Україні.* До кола *внутрішніх проблем,* властивих представницям МСП, слід віднести чотири їхні аспекти.

По-перше, психо-фізичний аспект, адже жінки у своїй більшості емоційно реагують на невдачі, часто-густо рівень емоційного навантаження для них важкий; до того ж у малому і мікро бізнесі існує певна «відірваність від суспільства», немає реалізації в спілкуванні, тощо.

По-друге, поведінковий і рольовий аспект. Жінкам часто-густо не вистачає впевненості в своїх силах і позитивного ставлення до себе. Розвиток навичок асертивності (тобто впевненості в собі), підвищення самооцінки і формування ефективного типу спілкування надасть жінкам більше шансів для професійного зростання. Тут важливою є поведінка за принципом «Я зможу. Я зроблю. Я доб'юся». Є жінки, які мають від народження впевнений у собі тип поведінки, але для переважної більшості (це справедливо й по відношенню до чоловіків), вимагає докладання зусиль, щоб сформувати в собі такий тип поведінки. Одним з ефективних шляхів формування, розвитку

цієї навички у дорослих людей є тренінг асертивності, який допомагає розвинути здібності прийняття і здійснення рішень, осмислення рівня свого впливу на інших людей, корекції невпевненої поведінки. Успіх взагалі, а діловий зокрема, приходить до жінки, яка впевнена, що зможе його досягти.

Що стосується рольового аспекту, то згідно «теорії ролей», люди виступають в різних ролях, з якими пов'язане їхнє життя. Ці ролі з перебігом певного періоду часу можуть змінюватися, але кожен/кожна з нас відіграє набір різних ролей, як в особистому, так і в професійному плані. За визначенням гендерні ролі – це перелік певних культурних, соціальних і суспільних різнопланових очікувань щодо поведінки чоловіків і жінок. Одночасно ви можете бути донькою, подругою, дружиною, підприємницею, громадською діячкою і вченим. Однак, відповідно до гендерних стереотипів, уявлень, які є певною мірою переважають в українському суспільстві, жінка перш за все повинна себе реалізовувати в сімейному колі, а чоловік виконувати громадські, політичні функції, робити бізнес, кар'єру. Цей стереотип часто може привести до конфлікту (на особистісному чи груповому рівні) між роллю «дружини» і «підприємниці», не вирішення якого суттєво вплине на можливість жінки самореалізуватися в економічній діяльності.

По-третє, слабкі матеріальні, фінансові та технічні можливості, якими володіють представниці МСП, як на старті бізнесу, так і в процесі роботи. Більшість не мають достатнього стартового капіталу; обмеженим є доступ до оренди виробничих приміщень, потрібних для розміщення підприємства, закупівлю необхідної сировини, що найчастіше робить нереальним початок виробничої діяльності. Тому жінки часто вибирають сфери бізнесу невиробничого характеру, які вимагають мінімальних початкових фінансових і матеріальних вкладень для його старту і розвитку.

По-четверте, внутрішні проблеми ведення бізнесу: проблематично одночасно заплатити усі податки і збори, й при цьому займатися розвитком бізнесу; необхідно постійно відстежувати новації у фіскальному законодавстві і думати про оптимізацію витрат на адміністрування ведення підприємницької діяльності; впровадження інновацій; інвестиції в людський капітал часто є непосильним тягарем для МСП. Так, персонал у торговельній сфері, у готельному бізнесі, в охороні здоров'я та освіті, характеризується високою плинністю через низьку оплату праці, а також через повну або часткову

відсутність соціального пакету. Соціальний пакет – це важлива частина мотиваційних інструментів для будь-яких компаній. Однак керівниці МСП необхідно навчитися продумано і гнучко використовувати не лише матеріальну компенсацію при оплаті праці, а й нематеріальну мотивацію персоналу. Серед основних інструментів нематеріальної мотивації персоналу можна виділити: *моральне стимулювання* (офіційне визнання досягнень, організація культурно-масових заходів, певні привілеї при досягненні певного статусу в компанії); *продумана організація праці* (наприклад, зручний графік праці, чіткість постановки робочих завдань, визначення часових рамок для виконання робочих завдань і відповідального співробітника за його виконання); *менеджмент людських ресурсів* (системи найму, оцінки та оплати праці, програми розвитку і навчання персоналу та мотивації); *організаційна культура* (розроблена корпоративна політика і культура: в ці поняття традиційно входять: цінності, переконання і правила компанії, корпоративне гасло і символіка, етапи розвитку організації із зазначенням найбільш значущих досягнень, фотографій; важливість прикладу лідера організації).

Серед зовнішніх викликів і проблем для жіночого малого і середнього підприємництва (МСП) виділимо п'ять.

Перший виклик: низька розвинутість серед співробітників малих компаній етики праці. Бізнес то є велика відповідальність, відсутність цінності праці – і як наслідок – низька продуктивність праці; наприклад, продуктивність праці в країні у декілька разів нижче у порівнянні з Європою і США. Серед співробітників практикується штучне невиконання норми – щоб не працювати більше.

Другий виклик пов'язаний з непостійним і неоднозначним національним законодавчим та інституційним полем: часті зміни податкової політики в останні роки значно впливають на здатність підприємців планувати та прогнозувати свою діяльність, збільшують вартість адміністрування ведення бізнесу. За ступенем складності адміністрування податків Україна у щорічному рейтингу Світового банку міцно закріпилася в трійці найбільш відсталих економік. Інституційна нестабільність щодо МСП політики визначається тим, що є часта зміна державних координуючих органів, запроваджені національні програми з підтримки МСП не включають окремих індикаторів та завдань щодо підтримки жіночого підприємництва, а загалом взагалі не мають достатніх джерел для фінансування та впровадження.

Третій зовнішній виклик полягає у низькому попиті на товари

і послуги МСП. Як однією з причин цього називається зниження рівня життя в країні через негативний вплив макроекономічних показників (девальвація гривні, інфляція, фінансова і соціальна нестабільність); збройний конфлікт на сході країни і кризу: падіння купівельної спроможності (мало купується одяг, мало будується); іноземний бізнес має тенденцію до закриття. Як наслідок цих причин дуже низька або взагалі відсутня практика замовлення послуг і покупки товарів у місцевих МСП.

Четвертий виклик – у складності ведення бізнесу і несприятливому бізнес кліматі в країні. Складність ведення бізнесу виявляється у регуляторній сфері (проблеми залишаються з митним законодавством, банкрутством тощо); в непомірній кількості органів державного контролю, повноваження яких постійно змінюються, і діяльність яких часто мотивована фіскальними інтересами; недостатнім доступом до фінансування (у вже згаданому Індексі політики щодо МСП говориться, наприклад, про низький відсоток фірм, оборотний капітал яких фінансується банками). А також, брак фінансування у сферах інновацій і підтримки бізнесу; схем стимулювання експорту; гальмування судової реформ. Ускладнює ведення малого бізнесу жінкам (це повною мірою стосується й чоловіків-підприємців) надмірний податковий тягар. За даними опитування Інституту економічних досліджень і політичних консультацій, на надмірну податкове навантаження нарікають керівники для всіх типів підприємств в Україні, вона має другий за важливістю показник (60,2%) серед проблем у веденні підприємницької діяльності в країні [23, 25]. Загалом, високий регуляторний/фіскальний тиск, корупція, недостатній доступ до фінансування і часті зміни в економічному законодавстві в сукупності призводять до несприятливого бізнес клімату в Україні.

П'ятий виклик пов'язаний з патріархальними і гендерними стереотипами. Має місце феномен «скляної стелі»: у суспільстві домінують стереотипи сприйняття щодо жінок, як-то «твій рівень – це мікро та малий бізнес», а подальше зростання і розвиток – «це доля своїх хлопців»; спостерігається обмеженість горизонтальної мобільності в традиційно «чоловічій сфері праці».

Підсумовуючі, **у висновку п'ятому**, зазначимо, що *перешкоджають створенню та розвитку свого бізнесу жінкам*: брак знань і досвіду; низький рівень стратегічного бачення і менеджерських компетенцій у багатьох керівниць мікро-, малих підприємств; відсутність стартового капіталу та інституціональної підтримки, складне

регулювання і фіскальне навантаження для малого та середнього бізнесу, недостатність наочних зразків для наслідування; низький або нестабільний попит на послуги та товари МСП; високі ризики у веденні діяльності як МСП; гендерна нерівність у доступі до основних ресурсів; відсутність профільної і сегментованої за сферами економічної діяльності інформації, аналітики та єдиного інформаційного ресурсу для МСП взагалі, а для жінок зокрема у вільному доступі; відсутність державної та інших форм підтримки для жіночого підприємництва.

У заключенні наголосимо, що досягнення рівності в політичних та економічних правах і розширення можливостей жінок у цій царині не є «швидким рішенням». Це вимагає ефективної державної політики, якісної вітчизняної аналітичної бази, провайдерів змін, адвокаційні кампанії, навчальні та просвітницькі заходи, фінансові джерела для такої діяльності для жіночих громадських організацій, і нарешті, створення національної інфраструктури підтримки розширення прав та політичного представництва і економічних можливостей жінок. Це має бути сформований цілісний підхід, де буде налагоджено співробітництва у трикутнику органів влади-бізнесу-організацій громадянського суспільства, а також укладання та виконання довгострокових зобов'язань з боку всіх учасників.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

1. Конституція України від 28 червня 1996 року [Електронний ресурс] / Верховна Рада України. – Режим доступу: <http://portal.rada.gov.ua>
2. Див.: План імплементації Директиви Ради 2004/113/ЄС про реалізацію принципів рівних можливостей та рівного ставлення до чоловіків і жінок у питаннях доступу та постачання товарів та послуг. [Електронний ресурс] / Кабінет Міністрів України. – Режим доступу: http://www.kmu.gov.ua/document/247902935/Action%20plan_113_13.01.15.pdf. Про схвалення Концепції Державної соціальної програми забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків на період до 2021 року [Електронний ресурс] / Кабінет Міністрів України. – Режим доступу: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/229-2017-%D1%80>
3. *Марценюк Тамара*. Ідея та цінність гендерної рівності у політиці Європейського Союзу: [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://povaha.org.ua/ideya-ta-tsinnist-hendernoji-rivnosti-u-politytsi-evropejskoho-soyuzu/>

4. ДИРЕКТИВА РАДИ 2004/113/ЄС від 13 грудня 2004 року. Про імплементацію принципів рівності чоловіків і жінок у доступі до товарів і надання послуг. – Брюссель: Офіційний вісник ЄС, L 373, 21 грудня 2004 р. – С.37–43.
5. Рекомендація 2006/962/ЄС Європейського Парламенту та Ради (ЄС) від 18 грудня 2006 року. Про основні компетенції для навчання протягом усього життя. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/994_975
6. Див.: The Strategy for equality between women and men 2010–2015 [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://ec.europa.eu/justice/gender-equality/> ; EU “Strategic engagement for gender equality 2016–2019” [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://ec.europa.eu/anti-trafficking/sites/antitrafficking/files/strategic_engagement_for_gender_equality_en.pdf
7. Див.: Гендерна демократія [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://en.wikipedia.org/wiki/Gender_democracy
8. Див.: Gender democracy as a goal and an organisational principle. Gunda Werner Institute, January 2012. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.gwi-boell.de/en/2012/01/10/gender-democracy-goal-and-organisational-principle>
9. Шевченко Зоя. Словник гендерних термінів [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://a-z-gender.net/ua/genderna-demokratiya.html>
10. Див.: Гендерна політика та інституційні механізми її реалізації в Україні. Національний огляд виконання Україною Пекінської декларації та Платформи дій і заключних документів Двадцять третьої спеціальної сесії Генеральної Асамблеї ООН. – К, 2014. Міністерство Соціальної Політики України за сприяння Програми ООН Жінки «Підсилення підзвітності у фінансуванні гендерної рівності. Партнерство ЄС і ООН з гендерної рівності» в Україні, Представництва Фонду Ф.Еберта в Україні та Українського жіночого фонду. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.uwf.kiev.ua/files/genderna_politika_ukr_web.pdf
11. Див.: Гендерна політика та інституційні механізми її реалізації в Україні. Національний огляд виконання Україною Пекінської декларації та Платформи дій і заключних документів Двадцять третьої спеціальної сесії Генеральної Асамблеї ООН. – К, 2014. – с.37.
12. Див.: Гендерна демократія. Фонд імені Генріха Бюлля [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://ua.boell.org/uk/2013/12/10/genderna-demokratiya-0>
13. Див.: ГО «Жіноча Професійна Ліга» (Україна) взяла участь у національних консультаціях по Порядку денному 2030 р., яке проводило Міністерство економічного розвитку і торгівлі України та ПРООН. [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://lpw.org.ua/ua/news/?pid=667> та Результати адвокаційної роботи ГО «Жіноча Професійна Ліга»: Адаптація Цілей Сталого Розвитку (ЦСР) для України <http://lpw.org.ua/ua/news/?pid=675>

14. Див.: Country Gender Assessment for UKRAINE, The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank, 2016
15. Див: Индекс экономической политики в сфере МСП. Страны Восточного партнерства, 2016. Оценка применения Европейского Акта о малом бизнесе. ОЭСР, ЕК, ЕФО, ЕБРР, 2016. – 408с.
16. Див.: Восьма періодична Доповідь про виконання Україною Конвенції ООН про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок 2014 / Міністерство соціальної політики України. – с.9. [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://mlsp.kmu.gov.ua/labour/control/uk/publish/category?cat_id=160780
17. Див.: Розподіл постійного населення України за статтю та віком станом на 1 січня 2013 року\ Статистичний Збірник. Державна служба статистики України.– Київ, 2013.– с.38
18. Див. Економічна активність населення України у 2012 р.\ Статистичний Збірник. Державна служба статистики України.– Київ, 2013. – с.52
19. Базуючись на результатах проведених авторкою у 2010-2012 польових досліджень аналізу навчальних потреб жінок – представників малого та середнього бізнесу в Україні у формі 3-х фокус-груп та кабінетних досліджень для підготовки аналітичної доповіді для МФК (IFC); спостережень під час участі у 2012 р. у конференції ЄФО (ETF) на тему «На шляху до видатних досягнень у галузі підприємництва та навичок підприємницької діяльності» під час Глобального тижня підприємництва у Брюсселі; участі в національних консультаціях у листопаді 2011 та дискусії у березні 2012 для дослідження Індексу політики МСП у країнах-учасниках Східного партнерства (2011–2012) разом з ОЕСР, ЄФО, ЄБРР; діяльності створеної у 2013 р. – по теперішній час при ГО «Жіноча професійна ліга» Ініціативної групи з підтримки жіночого підприємництва в Україні.
20. *Lazorenko, Olena* (2014). Women`s SMEs in Different National Contexts // Innovative SMEs by Gender and Age Around the Mare Balticum, Hansea Parliament & the Baltic Sea Academy, Hamburg. p.33–37
21. Див.: SME Policy Index: Eastern Partner Countries. Progress in the Implementation of the Small Business Act for Europe, OECD, EU, ETF, EBRD, 2012, pp.28–29, 79–81.
22. Див. SME Policy Index: Eastern Partner Countries 2016 – Assessing the implementation of the Small Business Act for Europe. OECD, European Union, EBRD, ETF [Електронний ресурс] – Режим доступу: [http://www.etf.europa.eu/webatt.nsf/0/E5B597CD15164A86C125800A00334F97/\\$file/SME%20Policy%20Index%20Eastern%20Partners%202016_EN.pdf](http://www.etf.europa.eu/webatt.nsf/0/E5B597CD15164A86C125800A00334F97/$file/SME%20Policy%20Index%20Eastern%20Partners%202016_EN.pdf)
23. Див: Оцінка потреб України у галузі сприяння міжнародної торгівлі. Вплив торгівельної політики на людський розвиток. United Nations Development Programme Regional Centre for Europe and the CIS, – K, 2011 – с.25

- * Джерело: Підготовлено О.Лазоренко на підставі загальних аналітичних даних поданих на веб-сайті Верховної Ради України http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/site2/p_deputat_list?skl=8
- ** Джерело: Міністерство соціальної політики України. Гендерна політика та інституційні механізми її реалізації в Україні. Національний огляд виконання Україною Пекінської декларації та Платформи дій і заключних документів Двадцять третьої спеціальної сесії Генеральної Асамблеї ООН. – К, 2014. – С.38.
- *** Максимальне значення – 130 балів.

Лазоренко О.О. Політичні та економічні виміри гендерної рівності в Україні та ЄС.

У запропонованих розвідках з гендерної рівності здійснюється огляд правових засад, а також політичних і економічних наративів ідей та практик у царині рівності можливостей чоловіків та жінок в Україні і ЄС. Просування гендерної рівності в Україні є не тільки суттєвим з точки зору прав людини, взятих міжнародних зобов'язань країни (серед яких – Пекінська декларація, Угода про асоціацію поміж Україною та ЄС, Цілі сталого розвитку ООН до 2030, тощо), а й має сенс в економічному вимірі. Спираючись на результати спостережень, проведених українських польових досліджень аналізу навчальних потреб жінок-представниць малого та середнього підприємництва (МСП), сформульований перелік внутрішніх проблем і слабких сторін, бар'єрів, що стримують зростання жіночих МСП в Україні. У статті наводяться певні рекомендації – у формі висновків – для сприяння формуванню позитивних зрушень у царині розширення політичних та економічних можливостей жінок у країні. Означені висновки були представлені під час авторської участі в консультаціях з громадськістю, в експертних групах в органах влади.

Ключові слова: гендерна рівність, Цілі сталого розвитку (ЦСР), розширення прав та можливостей жінок

Лазоренко Е. Политические и экономические измерения гендерного равенства в Украине и ЕС.

В предложенном исследовании по гендерному равенству проводится обзор правовых основ, а также политических и экономических нарративов идей и практик в области равенства возможностей мужчин и женщин в Украине и ЕС. Продвижение гендерного равенства в Украине является не только существенным с точки зрения прав человека, взятых международных обязательств страны (среди которых – Пекинская декларация, Соглашение об ассоциации между Украиной и ЕС, Цели устойчивого развития ООН до 2030 и т.д.), но и имеет смысл в экономическом измерении.

Опираясь на результаты наблюдений, проведенных украинских полевых исследований анализа обучающих потребностей женщин-представительниц малого и среднего предпринимательства (МСП), сформулированный перечень внутренних проблем и слабых сторон, барьеров, сдерживающих рост женских МСП в Украине. В статье приводятся ряд рекомендации – в форме выводов – для содействия формированию положительных сдвигов в области расширения политических и экономических возможностей женщин в стране. Указанные выводы были представлены во время авторского участия в консультациях с общественностью, в экспертных группах в органах власти.

Ключевые слова: гендерное равенство, Цели устойчивого развития (ЦУР), расширение прав и возможностей женщин.

Lazorenko O. Political and economic dimensions of gender equality in Ukraine and the EU.

The proposed gender equality study reviews the legal framework as well as political and economic narratives of ideas and practices in the area of equality of opportunities for men and women in Ukraine and the EU. The promotion of gender equality in Ukraine is not only meaningful from the point of view of human rights, the international commitments undertaken by the country (including the Beijing Declaration, the Association Agreement between Ukraine and the EU, the United Nations Sustainable Development Goals until 2030, etc.), but also makes sense in economic terms. Based on the results of observations, conducted Ukrainian field studies on the analysis of the learning needs of women representatives of small and medium enterprises (SMEs), a list of internal problems and weaknesses, barriers that inhibit the growth of women's SMEs in Ukraine are formulated. The article provides some recommendations – in the form of conclusions – to facilitate the formation of positive changes in the area of political and economic empowerment of women in the country. The mentioned conclusions were presented during the author's participation in the public consultations, expert groups within the authorities.

Key words: Gender Equality, Sustainable Development Goals (SDGs), empowerment of women.

*І.С. Матвієнко,
кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри філософії НУБіП*

ЕВОЛЮЦІЯ ГУМАНІСТИЧНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ОРІЄНТАЦІЙ ПСИХОАНАЛІЗУ Е.ФРОММА

Цікавим та неординарним є вчення класика філософії XX століття Еріха Фромма, який на наших теренах є більш відомим та популярним як психолог, менше як філософ. Еріх Фромм (1900–1980) – німецько-австрійський філософ, психоаналітик та соціолог, є одним з основоположників неофройдизму. Цей напрямок виник в 20–30-ті роки XX ст. Основними ідеями його лідерів була критика деяких фундаментальних тверджень З.Фрейда, особливо піддавалася критиці його теорія лібідо. Також акцентувалась увага на ролі соціальних і культурних детермінант в життєдіяльності суспільства загалом, і особистості, зокрема. Неофройдизм сформувався в процесі поєднання психоаналізу з працями американських соціальних антропологів (культурантропологів). Відбулася зміна акцентів: з внутрішньо-психічних на міжособистісні відносини. Що для сьогодення є надзвичайно актуальним, адже сучасна Україна переживає стан формування нового європейського суспільства саме тому, досвід попередників є важливим, особливо з огляду на те, що їхні праці були реалізовані на практиці.

Дослідження гуманістичної спадщини філософії психоаналізу Е.Фромма досить широко розглядається у працях кінця XX ст., а саме – Р.Берон, В.И.Добренькова, К.Лоренца, А.А.Реан, Д.Річардсон та інших. Багато вітчизняних та зарубіжних науковців у своїх дослідженнях широко використовують ідеї цього американського філософа (І.П.Гертманов, А.Л.Данилюк, В.Н.Кімстач, О.Г.Коломієць, Р.А.Петренко, Л.В.Сторіжко, Н.В.Трошина та ін.).

Основною метою статті виступає розгляд еволюції формування філософських ідей психоаналізу Е.Фромма.

Еріх Фромм народився 23 березня 1900 року в Франкфурті-на-Майні в сім'ї винороба та виноторговця Нафталі Фромма та матері Рози Фромм, які походили з сімей равинів. Він був єдиною дитиною в родині і атмосфера, наповнена духом майже необмеженої свободи

і заохочень, були тим середовищем, в якому виховувався та формувався майбутній філософ. Єврейське оточення, в якому ріс мислитель, заперечувало дух сучасного для них буржуазного суспільства, яке було направлене на збагачення. Релігія, в повному змісті цього слова, для них була головною. У дитинстві Фромм хотів йти по стопах своїх предків і стати учителем Талмуда. І тільки переживання батька, що син може поїхати на Схід не дало реалізувати цих планів.

Саме перша світова війна визначила, за словами самого Фромма, його розвиток і стала поштовхом, щоб замислитися над проблемами ірраціональності людської масової поведінки, що мало наслідком те, що він почав брати активну участь у релігійному житті общини. Першим серед вчителів Е.Фромма був раввін доктор Нехемія Антон Нобель (1871–1922), який проповідував гармонію між вченням та образом життя, – це франкфуртський період. Саме Нобель відкрив для нього філософію Германа Когена, засновника марбурзької школи, з його уявленнями про Бога як центр всіх ідей, ідеями істини, а також з мистецтвом Гьоте. Поєднання у Вчителі істинно єврейської ідентичності з гуманістичною традицією в поезії та філософії є одним з головних векторів на шляху мислителя до формування себе як особистості. Іншим вчителем філософа став, після смерті Нобеля, доктор Залман Барух Рабінков, який походив з сім'ї хасидів і займався викладанням Талмудів. Е. Фромм познайомився з ним в Гейдельберзі, де з 1919 року навчався в університеті на кафедрі соціології у Альфреда Вебера, брата відомого Макса Вебера. Значення Рабінкова як вчителя для Еріха Фромма можна оцінити лише з того, що приблизно за 5 років він не пропустив майже жодної його лекції. Окрім тлумачення текстів Талмуда, вони також займалися вивченням вчення Маймоніда, єврейського філософа та теолога епохи Середньовіччя: про божественні атрибути, а також хасидизм. Саме таке сприйняття релігії було близьким для Фромма, який пізніше писав, що «релігія не повинна намагатися пригнічувати любов і чуттєвість, і замінити собою цю сторону життя. Не з пригнічення, а з усієї повноти життя має народжуватися релігія» [4, 227]. Рабінков був останнім вчителем Тори для Еріха Фромма. Його універсалістська інтерпретація іудейства, відповідно до якої усі сфери життя і усі вияви єврейської життєвої практики відмічені гуманістичною орієнтацією в тій мірі, в якій єврейська община зберігає принцип союзу з Богом, і саме ці ідеї були головним чинником, через який Фромм відходить від ортодоксального іудейства і звертає увагу на нетеїстичний гуманізм.

Ще одним фактором, який вплинув на таку кардинальну зміну ідей, є те що 1920-х роках Фромм знайомиться з будизмом і психоаналізом.

Отже, якщо підсумувати вплив його вчителів, то можна сказати так, якщо раввін-містик Нехемія Нобель показав Фромму «специфічний духовний та інтелектуальний світ», то філософ Герман Коген розвинув чітке прагнення до ініціативи, а іудейський мислитель Залман Рабінков допоміг «нашарувати» давні, викладені в Талмуді, ідеї на сучасну культуру. Саме в зв'язку з роздумами про Рабінкова Фромм вперше використав поняття «культура протесту», що пізніше ляже в основу його власної ідеї про побудову життєвої моделі творчої особистості. Кожен із його вчителів дав йому дещо своє, те, що являє собою унікальне знання. Дійсно, вчителів у Фромма було достатньо, але і він зі свого боку вбирав в себе все найкраще, що вони могли дати.

Саме в будизмі він вперше зіштовхнувся з релігійною системою, в якій поняття Бог не мало вагомого значення, якщо не заперечувалося взагалі. Відповідно, головною ціллю релігії була не правильна віра, а правильні дії. Саме з цього часу його релігією став буддизм. На далі це привело до створення морального еквівалента тому, що була релігія. При цьому під поняттям «релігія» Е.Фромм почав розуміти будь-яку систему поглядів і дій, яких притримується певна група людей, і яка слугує індивіду схемою орієнтації та об'єктом поклоніння.

З психоаналізом Е.Фромм познайомився поза стінами Гейдельберзького університету, де в 1922 році він отримав вчене звання на кафедрі соціолога А.Вебера. В 1924 році Фріда Рейхманн стала практикувати в Гейдельберзі класичний психоаналіз. Проходження у неї психотерапевтичного аналізу призвело не тільки до їх одруження в липні 1926 року, але і до наукових пошуків Еріха Фромма в галузі психоаналізу Зигмунда Фрейда, у вченні якого, як йому здавалося, він знайшов відповідь на проблеми, які турбували його ще в підлітковому віці.

Створення психоаналітичного інституту у Франкфурті в 1932 році, де він читав лекції, привело його до контакту з управлінням Інституту соціальних досліджень, керівником якого на той час був Макс Хоркхаймер, куди він перейшов на роботу в якості керівника відділу соціальної психології Інституту. Саме в цей період Еріх Фромм ґрунтовно вивчає праці Карла Маркса, які справили на нього значний вплив. Як пізніше писав сам мислитель: «Мене глибоко хвилювали питання індивідуальних і соціальних феноменів, і я намагався знайти

відповіді на ці питання. Я знайшов відповіді в системах Маркса, і Фройда. Але я також був зацікавлений аналізом різниці між цими двома системами, і бажанням вирішити ці протиріччя... я хотів добитися синтезу, який повинен був стати наслідком розуміння і критики обох мислителів» [3, 191–192].

Робота в Берлінському Інституті психоаналізу познайомила філософа з одним із наступних лідерів неофройдизму – Карен Хорні, яка стала згодом однією з ключових фігур цього напрямку. В кінці 1933 року вона запросила Е.Фромма в якості гостьового професора в Чикаго – відтоді мислитель почав жити в США, отримавши в 1940 році американське громадянство. Через декілька років відомий неофройдист переїздить до Нью-Йорку, де викладає в багатьох університетах, разом з Хорні знайомиться з теорією міжособистісних відносин американського психоаналітика Гаррі Стека Саллівена. Що в подальшому призвело до критики фройдизму та створення теорії «гуманістичного» психоаналізу, пов'язаного з новим вченням про людину Е.Фромма. Саме теорія міжособистісних відносин Г.Саллівена, привела до того, що мислитель змінює свої ідеї щодо індивідуальної психології, і починає акцентувати увагу на психології міжособистісних відносин. Відповідно до цього, головну проблему психології він бачив у відношенні індивіда до світу. Крім цього, мета психоаналітичної терапії полягає в тому, що б досягти повної адаптації людини до існуючої реальності, в той час, як психоаналіз навіть поверхово не торкається головної проблеми – дослідження самотності і відчуження у людини й творчого відношення до життя.

Еріх Фромм як один з основоположників неофройдизму, який був добре знайомий з дзен-буддизмом, додавши до нього свої напрацювання в класичному психоаналізі З.Фройда, що допомогло сформуванню теорії «гуманістичного психоаналізу». Відповідно до розуміння Е.Фромма, психоаналіз – це характерне вираження духовної кризи західної людини і спроба знайти способи її вирішення. Адже, психоаналіз, за своєю суттю є спробою створити методику вдосконалення людської особистості на основі західної традиції і в умовах західного суспільства. На думку Фромма, маємо вийти за рамки фройдівського підходу, тому що вихід за межі, веде до обговорення, хай завжди не повного, але ж обговорення, базисного поняття людського існування, яке лежить в основі гуманістичного психоаналізу, це відповідно спонукає до подальшої творчої праці та трансформації класичного психоаналізу, який рухається в напрямку

до дзен-буддизму.

Визнання Фромму принесла публікація його першої книги «Втеча від свободи» (Escape from freedom, 1941). І надалі його вчення набуло широкої популярності, що прослідковується в наступних його роботах, таких як «Здорове суспільство» (The sane society, 1955), «Душа людини» (The soul of human, 1964), «Анатомія людської деструктивності» (The anatomy of human destructiveness, 1973), «Мати чи бути» (To have or to be, 1976) і багатьох інших, основним полем його дослідження були різні аспекти взаємовідносин людини та суспільства. Першопочатково Фромм був прихильником та чітко дотримувався ортодоксальної теорії Зігмунда Фрейда, але поступово під впливом філософських вчень К.Маркса та Л.Фойєрбаха він переоцінює фрейдівське вчення на природу не-свідомих внутрішніх потягів, на роль соціальних факторів, які допомагають становленню людської особистості.

Еріх Фромм вважав, що кризу сучасного світу може перебороти тільки «здорове суспільство», яке має бути побудоване на цінностях гуманізму, встановленні гармонії між індивідом та природою, особистістю та суспільством. Фромм намагався знайти ключ до загадки людського існування, який він вважає, треба шукати в умовах існування людини, її місця в природі. Він зазначає, що «людина – це дитина природи, але дитя бунтує, яке покинуло свій батьківський дім, яке стало самостійним» [4, 5].

На думку Фромма, людина в процесі історичного розвитку втрачає інстинктивні зв'язки з природою, що призводить до виникнення соціальних та екзистенціальних протиріч. Він виділяє наступні дихотомії: патріархальний та матріархальний принципи організації життя людей, авторитарна та гуманістична свідомість, експлуаторський та рецептивний (слухняний) типи характерів, володіння та буття як два способи життєдіяльності індивіда, позитивна «свобода для» та негативна «свобода від» в процесі розвитку індивіда та особистості загалом.

Еріх Фромм намагався розглянути та вирішити «дихотомії людського життя» шляхом поєднання фрейдистської психології, яку він допрацював в напрямку гуманістичного психоаналізу і неомарксистської соціології. При цьому намагаючись розвинути соціально-критичну антропологічну теорію. У своїй статті «Методика і функції соціальної психології» (1932 р.) він пише про те, що «історичний матеріалізм потребує наукової системи, яка б описувала психічну структуру

людини, а психоаналіз є дисципліною, яка краще за інших може дати психологічну систему, найбільш придатну для потреб історичного матеріалізму, так як може дати більш повне розуміння одного із факторів, які діють в соціальному процесі, природи самої людини» [4, 143–144].

Соціальне життя, за Фройдом, це неперервна боротьба між інстинктами та мораллю, біологічними потребами індивіда і потребами тої групи людей, суспільства до якого вона (людина) належить. Культура як така, не має ніякої реальної основи в природі людини. В цьому і є головний парадокс вчення Фрейда: з одного боку, людина не створена для суспільства, а з іншого – потребує його. Ідеалом, як вважає відомий вчений, є «суспільство, в якому відсутній будь-який примус і представляється вільний перегляд для задоволення та реалізації інстинктів... суспільство виникає з потреби осідлати непокірні біопсихологічні потреби людини» [1, 7]. Для нього і виникнення неврозів зводиться до конфлікту між людиною та культурою.

Отже, підводячи підсумки варто зазначити, що кожний з життєвих періодів, які проживав Е.Фромм, залишили свій відбиток в його роботах, а отже здійснили вплив на розвиток психоаналізу надаючи йому нових поштовхів для розвитку та практичного застосування. Він пропонує свій проект подолання кризи сучасного суспільства та формування в ньому справжньої особистості, яка буде мати можливість реалізовувати себе, та віднайде своє місце в природі та суспільстві.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Добренев В.И.* Критика неопрейдистской концепции Эриха Фромма / Владимир Иванович Добренев. – М. : Знание, 1972. – 48 с.
2. *Фромм Э.* Душа человека / Эрих Фромм. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 251(5) с. – (Философия. Психология).
3. *Фромм Э.* Забытый язык / Эрих Фромм // Э.Фромм. Душа человека: Перевод. – М. : Республика, 1992. – С.179–298. – (Мыслители XX века).
4. *Фромм Э.* Искусство любить / Эрих Фромм. – СПб. : Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. – 224 с.

Матвієнко І.С. Еволюція гуманістично-філософських орієнтацій психоаналізу Е.Фромма.

У статті представлений філософський аналіз гуманістичних ідей психоаналізу Е.Фромма. З огляду на історичну ретроспективу формування їх основ для того, щоб в подальшому сформувати цілісну картину теорії психоаналізу, залучаючи не тільки свої знання з іудаїзму та дзен-буддизму, а й використовуючи теоретичні досягнення З.Фрейда, К.Маркса, Г.Когена. Основною метою статті виступає розгляд еволюції формування філософських ідей психоаналізу. Е.Фромм як один з основоположників неофрейдизму, який був добре знайомий з дзен-буддизмом, додавши до нього свої напрацювання в класичному психоаналізі З.Фрейда, що допомогло сформувати теорію «гуманістичного психоаналізу». Відповідно до цього розуміння психоаналізу для Е.Фромма – це характерне вираження духовної кризи західної людини і спроба знайти способи її вирішення. Адже, психоаналіз, за своєю суттю є спробою створити методику вдосконалення людської особистості на основі західної традиції і в умовах західного суспільства.

Ключові слова: психоаналіз, людина, суспільство, культура, філософські ідеї.

Матвиенко И.С. Эволюция гуманистически-философских ориентаций психоанализа Е.Фромма.

В статье представлен философский анализ гуманистических идей психоанализа Е.Фромма. Учитывая историческую ретроспективу формирования их основ для того, чтобы в дальнейшем сформировать целостную картину теории психоанализа, используя не только свои знания в иудаизме и дзен-буддизме, но и используя теоретические достижения З.Фрейда, К.Маркса, Г.Когена. Основной целью статьи выступает рассмотрение эволюции формирования философских идей психоанализа. Эрих Фромм как один из основоположников неофрейдизма, который был хорошо знаком с дзен-буддизмом, добавив к нему свои наработки в классическом психоанализе З.Фрейда, что помогло сформировать теорию «гуманистического психоанализа». Согласно пониманию Е.Фромма, психоанализ – это характерное выражение духовного кризиса западного человека и попытка найти способы его решения. Ведь психоанализ, по своей сути является попыткой создать методику совершенствования человеческой личности на основе западной традиции и в условиях западного общества.

Ключевые слова: психоанализ, человек, общество, культура, философские идеи.

Matvienko I. The evolution of the humanistic-philosophical orientations of psychoanalysis by E.Fromm.

The article presents the philosophical analysis humanistic psychoanalysis of E.Fromm. Given the historical perspective of the formation of their foundations

in order to further form a complete picture on the theory of psychoanalysis, involving not only their knowledge of Judaism and Zen Buddhism, but also using theoretical achievements Z.Freud, K.Marx, G.Cohen. Main goal of this article is the review of the evolution of the formation of the philosophical ideas of psychoanalysis by E. Fromm. Erich Fromm as one of the founders the neo freudianism, who was well acquainted with Zen Buddhism, adding their achievements in classical psychoanalysis of Z.Freud, which helped form the theory of the "humanistic psychoanalysis". According to the understanding of E.Fromm, psychoanalysis is a characteristic expression of the spiritual crisis of Western human and try to find ways to solve it. Because psychoanalysis is essentially an attempt to create a method of improvement of human personality based on the Western tradition and in Western society.

Key words: psychoanalysis, human, society, culture, philosophical ideas.

*Р.А.Горбань,
кандидат філософських наук,
доцент Косівського інституту прикладного
та декоративного мистецтва ЛНАМ*

ВИЗНАЧЕННЯ СВІТУ В ПЕРСОНАЛІСТИЧНОМУ ВЧЕННІ ЧЕСЛАВА СТАНІСЛАВА БАРТНІКА

У філософії світ визначається переважно як сукупність усіх форм існуючої матерії [2, 333] чи як універсальна предметність, у межах якої людина вирізняє себе з-поміж інших предметів [3, 567–568]. Наш сучасник, продовжувач ідей теологічного персоналізму Кароля Войтили (папи Івана Павла II), польський науковець, філософ-персоналіст і католицький богослов професор Ч.С.Бартнік, виходячи із завдання переорієнтації католицької теології на створення філософії цілісної людини, а також глибокого усвідомлення теоретичного, методологічного й практичного потенціалу персоналістичної думки в аспекті розвитку різних сфер сучасного соціально-культурного життя, протягом кількох десятиліть розбудовує персоналістичне вчення, в якому пропонує повне розуміння та цілісне бачення людської особи в онтологічному вимірі світу, у зв'язку з чим він формулює визначення світу на засадах філософії персоналізму.

Оскільки доробок Чеслава Станіслава Бартніка лишається малодослідженим в Україні, перед нами стоїть завдання ввести в науковий дискурс вітчизняного релігієзнавства персоналістичну проблематику польського мислителя, зокрема висвітлити інтерпретацію католицьким персоналістом такого філософського поняття як світ.

У трактаті «Містерія людини» (2004) Ч.С.Бартнік вказує на те, що згідно Біблії, Творець заснував тіло людини на матеріальному світі, а душу – на духовному, остаточно ж людина постає як поєднання цих світів. Якщо говорити про тіло, то слід пам'ятати, що його неможна розглядати в ізоляції від фізичного світу, оскільки людина органічно пов'язана зі світом природи як сукупністю рослинного й тваринного світу, клімату, рельєфу і т. ін. та Всесвітом як сукупністю всіх форм матерії, що становлять єдине ціле. Тіло людини – це частина матеріального світу, хоча займає у ньому привілейоване місце, оскільки знаходиться на його вершині, у центрі, відтак увесь світ постає як своєрідне продовження людини та її цілість. Подібно

і з душею, що належить до світу Божого Духа, який простягається над усім творінням. Життя душі пов'язане зі світом почуттів, прагнень, свідомості й підсвідомості, що дає людині змогу розвиватись у рамках любові, свободи, мислення, ідей, понять, науки, мистецтва, релігії та моралі. У результаті з матерії і духу постає таємнича дійсність людської особи. У цьому значенні тіло і душа виступають базою для формування, творення та розвитку особи, оскільки Бог, створивши і ввівши людину у світ, дав їй завдання створити себе особою [6, 34].

Світ польський філософ розглядає як одну загальну істоту, яка покликана Богом з нічого, для Бога і для людини. Під світом він розуміє загал дійсності, а також кожну річ, яка наповнює, творить, формує його. Істота аперсональних речей окреслюється завдяки матерії через їх видимий прояв. У порівнянні з особою істота матеріальних речей не має неповторного й абсолютного характеру, хоча створене буття постає своєрідним мостом спілкування між людиною і Богом, тому центральне місце у світі займає особа. У статті «Розуміння реальності в персоналізмі» (1989) Ч.С.Бартнік пише: «В аспекті виникнення світ народжується швидше за людину, проте в омегальному аспекті людина, як особа, постає тим, що перевищує і випереджає світ» [12, 13]. Світ виступає як певна створена цілість, що відзначається реальністю, його істота відрізняється від існування, в той час як людині притаманне спрямування до ототожнення конкретної істоти з конкретним існуванням в особі. Світ не може бути дійсністю, яка виникає сама з себе, самою в собі і для самої себе, він не має здатності здійснювати себе, «бути повнотою реляції у спрямованості на інше, бо тоді відзначався б атрибутами, властивими Богу, а його істота ототожнювалася б зі спільним існуванням» [12, 13]. Усе буття, яке наповнює світ, базується на одному спільному, приведену в дію акті існування, яке дає Бог. Світ сам по собі не бере участі в екзистенції Бога, а осягає свою наповненість і сенс у віднесенні до людини, актуалізації її реальності, зокрема в її спрямованості до Бога, створюючи середовище для зустрічі Бога і людини. У цьому значенні світ наділений реальністю буття та запереченням небуття, що закладено в його релятивній субзистенції, а водночас здатністю розвиватись. У цьому контексті можна відзначити реальну подібність людини і світу, а разом з тим побачити реальну відмінність. Подібність полягає у природі створення, де є загальний і конкретний прояви буття, а відмінність – у тому, що

людина має власну особову істоту. Людина отримує існування, закорінене в існуванні світу, і водночас індивідуалізує його в абсолютний спосіб в особі.

Концепцію персонцентричного устрою світу започаткував відомий французький католицький філософ П.Тейяр де Шарден, який людину розумів не як «статичний центр світу», а як «весь і вершину еволюції» [1, 142]. Він висунув гіпотезу буття всесвіту як закованої універсальної еволюції, в якій змогла народитись і розвинутиись людина як особа. У праці «Феномен людини» французький мислитель зазначає: «Щоб одухотворити еволюцію на її нижчих стадіях, усвідомлюючи полюс світу міг діяти, звичайно, тільки в безособовій формі, під покровом біології. А на все вже мисляче, чим ми і стали завдяки гомінізації, світло йде від Єдиного Центру до всіх центрів – *особистісно*» (курсив. – Тейяра де Ш.) [1, 419]. Людина постає як основа світобудови та пункт співвіднесення всього у всесвіті, а сам всесвіт закорінений в особі. Очевидно, що в персоналістичній концепції всесвіту зв'язок людини з космосом має найбільш органічний і внутрішній характер. Як зазначає польський богослов Д.Бондира, аналізуючи концепцію всесвіту П.Тейяра де Шардена, на думку французького філософа, всесвіт існує з огляду на людську особу і для неї, без нього особа не могла б існувати, і навпаки, без особового коду всесвіт не міг би відзначатись внутрішнім буттям і сенсом [13, 38].

На переконання Ч.С.Бартніка, обгрунтоване ним у статті «Персоналістичний начерк католицької теології» (1993), центральне становище людини виражає «онтологічну двосторонню реляцію між нею і світом» [10, 112]. Космос виступає лоном особи, дає їй основу, створює можливість існування, розвитку та реалізації. Натомість особа надає світові свої форми, напрямки, інтерпретацію, сенс. Лінія взаємного зв'язку-відношення (*relatio*) між особою і зовнішньою дійсністю пролягає до всього створіння, а також від початку створення до завершення його земного буття, таким чином особа пронизує своїм єством увесь всесвіт, за словами Ч.С.Бартніка: «У цей спосіб світ має в перспективі свій момент завершення і кінця, проте світ особи нескінченний» [6, 143].

Однією з основних властивостей людини є її здатність діяти, в тому значенні, що вона робить, працює, творить, відтак людина постає як та, що творить світ. Попри те, що світ створив Бог, людина продовжує це творення протягом свого існування, розвиваючи,

досліджуючи, змінюючи, впливаючи на нього. Тому видимий світ формується згідно з волею Бога і волею людини, у їх співпраці й співтворчості. Людина видобуває з матерії нові можливості для свого життя, отже постійно досліджує, перетворює, обробляє всі земні ресурси, а що більше – сягає висот космосу, намагаючись освоїти і його. Християнство підтримує та позитивно трактує цю діяльність, але водночас нагадує, що світ має свою гідність і властиву йому автономність, які не можна порушувати, позаяк він не є власністю людини, якою можна розпоряджатись як заманеться. Ч.С.Бартнік зауважує: «Світ, матерія – також творіння Боже, відзначається властивою йому таємницею буття» [6, 390]. Людина отримала його в розпорядження й управління, тому є скоріш помічником Бога у творенні й утриманні світу.

У статті «Буття Біблії» (1978) католицький філософ засвідчує, що в давніх теоріях виникнення світу людину завжди ставили в центрі осі, між небом і землею. Подібно і в Біблії визначено поділ на землю і небо, що символізує весь світ, який спрямовано на людину і представлено антропоморфно. Ч.С.Бартнік наголошує, хоча місце людини визначене в просторі і часі, «утім онтологічно та конструкційно розміщене між небом і землею, вказуючи цим склад людини: духовний елемент (небо) і тілесний (земля)» [4, 115]. Знаходиться вона в центрі космічного руху, який пролягає у двох напрямках: від неба до землі та від землі до неба, тобто від духовного начала до матеріального та від матеріального до духовного, що в підсумку окреслює картину буття, в центрі якого знаходиться людина. Давні оповіді оперують просторово-часовими образами, хоча більше просторовими: людина в дійсності світу не постає ані виключно частиною землі, ані виключно частиною неба. Для того, щоб людина могла відзначатись буттям особи, вона повинна мати складну структуру, бути істотою, яка складається з обох вимірів світу: мати в собі найкраще зі світу землі і найкраще зі світу неба. Філософ стверджує: «Тут земля символізує тіло, а небо – душу. Завданням людини є віднайти і розвинути повну гармонію обох світів, що можливе тільки в дійсності „особи”» [4, 117]. У статті «Людська особа і всесвіт» (2003) він зазначає, що до мислення в категоріях простору додано категорію часу: людина занурена в нього, швидко змінюється під його впливом, старіє, вмирає й у цей спосіб має свій початок і кінець. Час, у свою чергу, є витвором неба і землі, оскільки зумовлений небесною сферою та ритмом й облаштуванням природи.

У певному значенні людина сама складається з часу: земного (життя на землі) та небесного (вічності). Кожен зі складових елементів людини належить до різного часу: до земного – тіло, до небесного – душа. У підсумку людина завжди знаходиться між небом і землею, між небесним часом і земним, між просторово-часовою вічністю і скінченністю, між духовністю і тілесністю. Однак людина відзначається однорідністю, за словами Ч.С.Бартніка, вона є «діалектично моністичною не у своїх началах (духовному і тілесному), а виключно в аспекті „особи”» [9, 43]. У такий спосіб людина як цілість набуває співвіднесення до всього всесвіту, вступаючи з ним у зв'язки-відношення (*relatio*), а всесвіт постає як створений та існуючий для людини й з огляду на неї. Це вимагає утвердження ідеї, що людська особа не знаходиться в абстрактному світі ізольована від всього сама по собі, а тісно пов'язана з усім світом, дійсністю, буттям, що його наповнює.

Звернення персоналізмом особливої уваги на людину та відведення їй головного місця у всесвіті, робить цю філософію значимішою за традиційний гуманізм. За словами польського дослідника К.Гузовського, чистий гуманізм позбавлений ідеї Бога, вбачає в людині тільки анонімну живу частинку матеріального світу, персоналізм же розглядає людину як відправну точку в будівництві систематичної концепції дійсності й виводить її з феномена особи, як найвищої досконалості світу [14, 146]. У науковий спосіб світ можна трактувати тільки в аспекті феномена особи. У донаукових концепціях світ представлений антропоцентрично, згодом космоцентрично, де людина була мікрочастинкою в безмежному Всесвіті. У багатьох галузях сучасної науки людина знову виступає головним елементом, центром всесвіту. У своїй соматично-духовній конструкції вона постає центром усього фізичного світу, його зосередженням і ключем до розуміння фундаментальних основ структури дійсності, яка відзначається внутрішньою спрямованістю на особу. У підсумку людина як особа, стає вершиною, метою і сенсом Всесвіту та земного буття.

Бог покликав людину до існування за допомогою акту творення водночас зі світом, разом з ним і в його лоні, тому діяння світу, навіть у контексті універсальної еволюції, постають як спосіб творення людини Богом, зазначає Ч.С.Бартнік у статті «Від гуманізму до персоналізму» (2005), і оскільки людину неможна зрозуміти без віднесення до світу, а світ – без віднесення до людини,

філософ пропонує застосовувати в пізнанні світу персоналістичний принцип: Всесвіт і Земля влаштовані так, що дають змогу людині жити і розвиватись не лише біологічно, а як особа [7, 90].

Завдяки категорії особи в пізнанні світу та його буття може брати участь кожна людина без огляду на рівень її інтелекту й освіти, важливою є лише здатність до рефлексії, якою наділені всі люди від початку існування людства, що задумуються над цілістю дійсності, свого тілесного, психічного й духовного буття, яке постає як велична цілість містерії людської істоти. Кожна свідомо особа, яка замислюється над таємницею світу та свого власного існування, у тій чи іншій мірі опановує не лише власні виміри, тілесний і духовний, а й світ інших осіб і речей, зрештою і Бога. На думку польського дослідника персоналізму Г.Севериняка, у цей спосіб людина, знаходячись на вершині буття світу, має найкращу перспективу бачення і розуміння його остаточної мети та сенсу [16, 293].

Християнство представляє світ як драматичне дійство, участь в якому беруть Бог і людина. Участь кожного буття в реалізації цього дійства визначена Богом, головною дійовою Особою є Христос, кожна людина грає свою роль у визначеному їй часі і місці. Святий Дух надає всьому позитивного значення та наповненості. Протидіє світовій драмі Зло, яке уособлює Сатана, що вибудовує антисвіт. Ч.С.Бартнік стверджує, що все, задіяне в одній драмі, має один сенс, одних глядачів і один напрям здійснення. Світ у всіх своїх структурах, станах і подіях постає «як цілість знаків, символів і смислів, як місце та жива мова спілкування між учасниками цієї драми, зокрема між Богом і людиною» [10, 113]. За посередництвом світу Бог промовляє до людини, а людина свідомо або несвідомо спілкується з Богом. Тут складовими частинами світу стають існування, природа, космос, пізнання, любов, радість, терпіння, праця, відпочинок, боротьба зі злом, відкривання людиною себе самої. Місцем зустрічі й спілкування Бога і людини стають природа й космос – середовища, які можна назвати анонімними, але з ділянками суто людської дійсності. Світ у своїх основних проявах космосу, природи, матерії становить первинний фундамент, основу людського буття, з якої людина народжується, завдяки якій існує. При цьому Ч.С.Бартнік застерігає, що світ у його величчї неможна вважати Богом, він є лише живим слідом Бога, його віддзеркаленням та розповідає про нього. У світі відбувається вираження Бога, своєрідна «іманентність Бога» [5, 201], він присутній у світі, бо це його твір,

в якому він себе виразив, тому все у світі становить глибинну, таємничу систему знаків Божих: Бога і про Бога.

Без Бога неможливе існування світу та його розуміння, позаяк світ можна пояснити тільки за допомогою Бога і людини. З погляду християнства світ стає зрозумілим у світлі Особи Христа, як Початку, Центру і Кінця, світ починається у ньому і знаходить своє повне здійснення. У цьому пункті польський персоналіст знаходиться під впливом ідеї П.Тейяра де Шардена, у концепції якого християнство надає світу найбільшій наповненості, сенсу й оптимізму, бо не пропагує небуття та безнадію, а вказує напрямок розвитку світу до повноти буття та досконалості, скерований Богом через Христа.

За словами Ч.С.Бартніка, світ є для людини земною батьківщиною, де вона народжується і реалізується в розвитку, прямуючи до батьківщини небесної. Завдання людини – «пройти весь світ, який стає шляхом до повноти власного особового буття» [10, 114]. Людина творить світ, пізнає, здійснює та живе у своїх тілесних, духовних проявах, свідомості й їх витворах – усе це в підсумку становить особовий вимір світу, адже саме особа формує світ посередництвом своїх витворів, впливів і проявів. Життя у світі персоналізується в особі, виростає на ґрунті спільноти осіб, «формує персональне середовище та лишає своє тавро на всій дійсності» [5, 203]. У світі та за допомогою нього людина відкриває таємницю власної особи, внутрішнього духовного світу, відмінного від зовнішнього фізичного, як особливого знаку Бога та вияву його присутності. У результаті людина існує і розвивається в самому центрі дійсності, у космічному, історичному, суспільному і персональному середовищі світу. У праці «Особа і історія» (2001) Ч.С.Бартнік зазначає: з одного боку, світ поступово будує особову структуру людини за допомогою різних середовищ, змін і метаморфоз, що в ньому відбуваються, тож людина твориться за допомогою світу; з іншого – у світ щораз більше проникає людина у своєму особовому бутті. Особа персоналізує світ у процесі пізнання, впливаючи на нього думкою, діяльністю, любов'ю, й «у цей спосіб творить його, і світ стає більш персоналізованим, повертається до людини більш „людським” та „особовим”» [8, 366].

У трактаті «Персоналізм» (2000) польський філософ зауважує, що особа теж постає як своєрідний світ дії, у ній активізуються підсвідомість, розум, інтелект, воля, прагнення, емоції, свобода, творчість, цілеспрямованість. При цьому особа активізує дійсність, залучаючи її до своєї діяльності. Вона й сама певною мірою стає

актом, завданням, екзистенцією, об'єктом, моделлю та методом. Уся активність буття й осіб зливаються в один струмінь «особогенези та формування особи» [11, 411]. На думку Ч.С.Бартніка, важливим матеріалом персональної дії слід вважати енергію, яка є похідною існування, еманує з нього й допомагає у формуванні світу. Перебуваючи в середовищі природи, матерії, космосу, особа спілкується з ними, використовує, залежачи від них, змінює їх по-своєму в міру буття особою та в міру своїх сил і задатків. Людина як принцип особового та фізичного устрою світу має завдання господарювати в ньому, позитивно впливаючи на природу, історію, культуру, змінювати дійсність на краще. Такий особовий вплив має бути реальним і базуватись на гідності й динамізмі особи в її спостереженні світу, а також представленні свого особового єства на тлі неособового світу, вказуючи, що саме вона становить головну, фундаментальну структуру буття світу. Формуючи світ, особа повинна керуватись своєю здатністю обирати між добром і злом, виявляючи у такий спосіб фундаментальну роздвоєність структури буття на добро і зло. У цьому значенні персональна дія завжди може наразитися на дію антиперсонального характеру, причому автором обох дій є особа. Негативна дія може проявлятися у запереченні особової сутності, вчинках, спрямованих на нищення особового світу та на втрату правдивого образу людини.

Узагальнюючи своє бачення світу, католицький філософ-персоналіст стверджує, що світ не має завершеного вигляду, його форма, устрій і доля залежать від людини. Польський богослов К.Гуждж у післямові до бартнікового «Персоналізму» зазначає: «Конче необхідна дія в масштабі світу (*actio mundialis*), ідею якої найкраще передають німецькі мислителі у твердженні: *ich bin in der Welt*¹. Світ даний нам *a priori* і водночас заданий *a posteriori*. Заданий людині в її дії та діяльності. Тому людина в істотний спосіб відповідальна за нього» [15, 481]. Однак у концепції Ч.С.Бартніка людина не отожднюється зі світом, вона представляє окреме особове буття, хоч і походить зі світу, знаходиться в ньому й особливим чином зв'язана з ним у своєму особовому бутті.

Як бачимо, польський філософ під світом розуміє загал дійсності, а також кожен річ, яка наповнює, творить і формує його. Хоча світ був створений Богом і виник раніше за людину, вона

¹ Я є у світі (нім.).

протягом свого існування продовжує творити світ розвиваючи, досліджуючи, змінюючи, впливаючи на нього, тому, на переконання Ч.С.Бартніка, видимий світ формується згідно з волею Бога і волею людини, у їх співпраці й співтворчості. Світ не бере безпосередньої участі в екзистенції Бога, а осягає свій сенс у віднесенні до людини, актуалізуючи її реальність і створюючи середовище для зустрічі Бога і людини. Польський мислитель відзначає реальну подібність людини і світу, яка полягає у природі їх створення, де є загальний і конкретний прояви буття. При цьому філософ указує на їх принципову відмінність, обумовлену тим, що людина має власну особову істоту, оскільки, отримавши в акті Божого творіння буття, закорінене в існуванні світу, індивідуалізує його в абсолютний спосіб в особі. У персоналістичному визначенні світу, запропонованому Ч.С.Бартніком, світ неможливо зрозуміти без віднесення до особи, а особу без віднесення до світу, оскільки особа охоплює весь всесвіт своєю думкою, волею, любов'ю, прагненнями, релігійністю, перебуває в ньому і формує його, будучи при цьому залежною від світу.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека / Пьер Тейяр де Шарден // Тейяр де Шарден П. Феномен человека: Сборник очерков и эссе; [пер. с фр.]. – Москва : АСТ, 2002. – С.133–430. – (Philosophy).
2. *Философский словарь* / под ред. И.Т.Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – Москва : Республика, 2001. – 719 с.
3. *Філософський енциклопедичний словник* / НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди; гол. ред. В.І.Шинкарук. – Київ : Абрис, 2002. – 742 с.
4. *Bartnik Cz. St. Byt Biblii / Czesław Stanisław Bartnik* // *Roczniki Teologiczno-kanoniczne*. – 1978. – №25. – Z. 1. – S.113–119.
5. *Bartnik Cz. St. Dotknąć Boga Żywego: Różne szkice teologiczne* / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2004. – 450 s.
6. *Bartnik Cz. St. Misterium człowieka* / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin : Standruk, 2004. – 442 s.
7. *Bartnik Cz. St. Od humanizmu do personalizmu* / Czesław Stanisław Bartnik // *Personalizm*. – 2005. – №9. – S.83–92.
8. *Bartnik Cz. St. Osoba i historia: Szkice z filozofii historii* / Czesław Stanisław Bartnik. – Lublin: Standruk, 2001. – 471 s.
9. *Bartnik Cz. St. Osoba ludzka a wszechświat* / Czesław Stanisław Bartnik // *Personalizm*. – 2003. – №4 – S.39–48.
10. *Bartnik Cz. St. Personalistyczny zarys teologii katolickiej* / Czesław Stani-

- ślaw Bartnik // Roczniki Teologiczne. – 1993. – №40. – Z. 2. – S.103–115.
11. *Bartnik Cz. St. Personalizm* / Czesław Stanisław Bartnik. – Wyd. 2 popr. i poszerz. – Warszawa : O.K., 2000. – 531 s.
 12. *Bartnik Cz. St. Rozumienie rzeczywistości w personalizmie* / Czesław Stanisław Bartnik // Roczniki Teologiczno-kanoniczne. – 1989. – №36. – Z.2. – S.5–21.
 13. *Bondyra D. Wszechświat personalistyczny według P. Teilharda de Chardin: Praca magisterska* / Dariusz Bondyra. – Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1994. – 120 s.
 14. *Guzowski K. Osoba to rzeczywistość* / Krzysztof Guzowski // Przegląd Powszechny. – 1997. – №7/8. – S.145–147.
 15. *Goźdź K. Prakseologia personalistyczna* / Krzysztof Goźdź // Bartnik Cz. St. Personalizm. – Wyd. 2 popr. i poszerz. – Warszawa : O. K., 2000. – S.479–481.
 16. *Seweryniak H. W stronę personalistycznej teologii fundamentalnej* / H.Seweryniak // Historia i Logos. Cz.S.Bartnikowi na 60-lecie / pod red. K.Macheta, K.Goźdź, M.Kowalczyk. – Lublin: Standruk, 1991. – S. 285–296.

Горбань Р.А. Визначення світу в персоналістичному вченні Чеслава Станіслава Бартніка.

У статті висвітлюється інтерпретація польським філософом-персоналістом і католицьким теологом Ч.С. Бартніком такого філософського поняття як світ. Автор звертає увагу на зв'язок бачення світу Бартніком з концепцією французького католицького філософа П.Тейяра де Шардена, який розглядав буття всесвіту як задовану універсальну еволюцію, що в ній змогла народитись і розвинутих людина як особа. У тлумаченні Бартніка світ виступає лоном людської особи, дає їй основу, створює можливість існування, розвитку та реалізації, у свою чергу особа надає світові властиві їй форми, напрямки, інтерпретацію та сенс. Польський мислитель указує, з одного боку, на подібність людини і світу в аспекті їх створення, з іншого – на їхню принципову відмінність, обумовлену тим, що людина має власну особову істоту, оскільки, отримавши в акті Божого творіння буття, закорінене в існуванні світу, індивідуалізує його в абсолютний спосіб в особі. У персоналістичному визначенні світу, запропонованому Бартніком, світ неможливо зрозуміти без віднесення до особи, а особу без віднесення до світу, адже особа охоплює весь всесвіт своєю думкою, волею, любов'ю, прагненнями, релігійністю, перебуває в ньому і формує його, будучи при цьому залежною від світу.

Ключові слова: світ, особа, Бог, людина, персоналізм, зв'язки-відношення (relatio), буття, матерія, дія.

Горбань Р.А. Определение мира в персоналистическом учении Чеслава Станислава Бартника.

В статье освещается интерпретация польским философом-персоналистом и католическим теологом Ч.С.Бартником такого философского

понятия как мир. Автор обращает внимание на связь видения мира Бартником с концепцией французского католического философа П.Тейяра де Шардена, который рассматривал бытие мира как закодированную универсальную эволюцию, в которой смог зародиться и развиваться человек как личность. В трактовке Бартника мир выступает лоном человеческой личности, даёт ей основу, создаёт возможность существования, развития и реализации, в свою очередь личность придаёт миру характерные ей формы, направления, интерпретацию и смысл. Польский мыслитель указывает, с одной стороны, на сходство человека и мира в аспекте их создания, с другой – на их принципиальное отличие, обусловленное тем, что человек имеет собственную личностную сущность, так как, получив в акте Божьего творения бытие, укоренённое в существовании мира, индивидуализирует его абсолютным способом в личности. В персоналистическом определении мира, предложенном Бартником, мир невозможно понять без соотнесения с личностью, а личность без соотнесения с миром, потому что личность охватывает весь мир своей мыслью, волей, любовью, стремлениями, религиозностью, пребывая в нём и формируя его, будучи при этом зависимой от мира.

Ключевые слова: мир, личность, Бог, человек, персонализм, взаимоотношения (relatio), бытие, материя, действие.

Richard Gorban. Definition of the World in Personalist Doctrine of Czeslaw Stanislaw Bartnik.

In this article, the author reveals the way Czeslaw Stanislaw Bartnik, a Polish philosopher-personalist and Catholic theologian, interprets such philosophical concept as the world. The author points out that the ideology of Bartnik is bound up with the concept of Pierre Teilhard de Chardin, a French Catholic philosopher, who considered existence of the universe a charmed universal evolution, which conduced to birth and development of a man as a personality. Following Bartnik's interpretation, the world is the bosom of a human being. It provides the basis, creates an opportunity for existence, development and realization, whereas a person contributes specific forms, vectors, interpretation and sense to the world. On the one hand, the Polish thinker highlights similarity of a person and the world in the aspect of their creation. On the other hand – their fundamental difference, preconditioned by the fact that a human being has its own personal essence, as long as it has got objective reality, rooted in existence of the world, because of creation of Lord. A man individualizes existence in a person in an absolute way. According to the personalist definition of the world, suggested by Bartnik, it is impossible to understand the world without its relationship to a person, and a person without its relationship to the world. A person embraces the whole universe with its thought, will, love, aspirations and religiosity. It exists in it, forms it, thus being dependent on it.

Key words: world, person, Lord, man, personalism, relationship (relatio), existence, matter, activity.

*Долга О.Д.,
учитель Краматорської
ЗОШ І–ІІІ ступенів № 16,
методист ДОНблППО*

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА МЕТОДОЛОГІЯ СПІВВІДНОШЕННЯ ВІРИ ТА ЗНАННЯ ЗА К.ЯСПЕРСОМ

Проблема обґрунтування методології наукових досліджень є надзвичайно актуальною у добу інформаційно-технологічного виробництва. Тобто сьогодні суспільство переважно функціонує в інформаційному просторі, організованому певними технологічними процесами. Сучасним світом володіє той, хто володіє інформаційно-комунікативними технологіями, які своєю чергою ґрунтуються на методологічних засадах. Перспектива подальшого існування людства пов'язується з психосоматичною цілісністю індивіда, його спроможністю до цілепокладання, наявністю духовності тощо, що скеровує людину на екзистенціальну самоорганізацію та соціальну саморепрезентацію. Саме дослідження К.Ясперсом людської екзистенції висвітлює психологічні, соціальні, культурологічні, історіософські аспекти екзистенції. Отже, дослідження проблеми екзистенціального підходу до методології, на думку К.Ясперса, є дуже важливим напрямом сучасного філософського пізнання. Проблема екзистенціальної методології є ще недостатньо вивченою у вітчизняній філософській думці, оскільки дослідники «філософії існування» приділяють увагу, здебільшого, вивченню певних феноменів і не розглядають методологічну проблему їх співвідношення.

Основу методологічної концепції у творчості К.Ясперса становить співвідношення двох корелятивів людського буття: віри та знання. Свого часу зазначені категорії розглядали П.П.Гайденко, А.Н.Тіпсіна, Т.Шварц, А.В.Перцев, Т.І.Ойзерман, П.С.Гуревич та інші. Проте, проблема співвідношення віри та знання, як основи методології К.Ясперса, не набула висвітлення в їхніх дослідженнях. Вивчення К.Ю.Райдою феномена постекзистенціалізму спрямоване на визначення динаміки екзистенціальних ідей. Проте проблема методологічної сутності співвідношення віри та знання набуває значення прогностичного феномену щодо подальшого розвитку людства. Внаслідок цього, цей методологічний інструментарій має

бути уважно проаналізований, чітко визначений і представлений як локальний об'єкт дослідження.

Отже, метою даного дослідження є визначення співвідношення віри та знання у філософії К.Ясперса як своєрідної екзистенціальної методології.

Згідно з К.Ясперсом, формування методологічної основи дослідження підпорядковується наступним критеріям: 1) метод має сприяти зростанню обсягу та глибини наших знань, а також їх належному оформленню; 2) метод має збагачувати наш досвід; 3) метод повинен формувати технічну майстерність дослідника. Водночас, на його думку, треба уникати абстрактних ідей та схем, які часто бувають надто віддалені від того, що ми звикли робити та засвоюємо в процесі практики. Адже, теорії, які претендують на пояснення всього, насправді не пояснюють нічого [1]. Таким чином, через їх занадто широке застосування, вони втрачають свою наукову цінність. На відміну від цього методологічна основа *екзистенційного* мислення має спиратись на принцип автентичності. Останній забезпечується використанням диференційованих знань та комунікативної віри.

Отже, в екзистенціальній методології Ясперса можна вирізнити два підходи: перший має спиратися на принцип диференціювання знань, а другий – на принцип об'єднуючих зв'язків комунікативної віри. До першої групи слід віднести наступні методи: аналітичний, діалектичний, феноменологічний. До другої групи – структурно-функціональний, формалізаційний, екзистенційний та культурно-історичний. Водночас, дані підходи потребують узгодженості. Таку роль може виконувати герменевтичний метод, який позначається як методологічна вісь екзистенційного мислення, адже він об'єднує диференціальний та комунікативний напрямки. Водночас, останні мають цілком самостійне гносеологічне значення. Таким чином, всі зазначені методологічні підходи екзистенційного мислення К.Ясперса набувають рівнозначності.

Застосування аналітичного методу дасть можливість вивчити творче надбання К.Ясперса та його життєвий шлях; історико-культурну ситуацію Німеччини за часів мислителя, а також світову соціо-культурну ситуацію сьогодення; критичні матеріали щодо творчості філософа та функціонування філософських ідей К.Ясперса у сучасній науковій і суспільній думці. Віра та знання, як предмет дослідження, спираються на категоріальний інструментарій, до якого

належать поняття: екзистенція, комунікація, трансценденція, межова ситуація, шифри, філософська віра, історичність, соціальне та індивідуальне буття. Головним напрямом даного методу є історико-аналітичний аспект. Необхідним постає вивчення сутності віри та знання в його історичній динаміці, в історико-філософському та культурологічному сенсах. У філософії К.Ясперса проведено аналіз сенсотворчих джерел означених категорій, зокрема, філософських позицій І.Канта, С.К'єркегора та інших.

Нами запропонована історична перспектива Ясперсових ідей щодо нашої сучасності та не так віддаленого майбутнього. Зокрема, використання аналітичного підходу дає можливість вирізнити у філософії мислителя декілька модусів віри та знання, а саме: релігійна віра, народні вірування, довіра, філософська віра; та екзистенційні знання (народні традиції, знання інсайту, шифрограма феномену знання, трансцендентні знання), а також знання як метод у досягненні певної кінцевої мети (наукові і технічні знання, що не мають екзистенційного чинника). Відзначимо, що у критичній літературі розглядаються не всі модуси феноменів віри та знання. Аналіз даних матеріалів дає змогу виокремити у коментарях вчених: релігійну та філософську віру і наукове знання та агностицизм [2]. Уважне вивчення історико-культурної ситуації та бібліографічних особливостей творчості К.Ясперса дає підстави для того, щоб зробити висновки про самостійне існування згаданих вище модусів віри та знання, а саме таких, які не були належним чином висвітлені у критиці.

Застосування аналітичного підходу також дозволило вийти на новий рівень розуміння феномена знання у філософії К.Ясперса. Аналіз таких філософських категорій мислителя, як екзистенція, історичність, комунікація, межова ситуація, духовні виміри людського буття, культура, знання, соціальні час та простір, відкрив нову форму функціонування феномена знання в житті індивіда та соціуму. Нею постає шифрограма екзистенційного знання [3]. Відзначимо, що екзистенційні знання є інтенцією духовних вимірів людського буття, а відповідно вони організують духовно-теоретичні нормативи останнього. Звернемо увагу на категорію «історія» як на фундаментальну у формуванні світогляду індивіда. К.Ясперс вважає, що процес переходу від практичних знань на теоретичний рівень відбувається внаслідок поєднання таких категорій, як «історичність» і «комунікація» [4]. Так, сутністю категорії «історичність» є екзистенційні знання окремого індивіда, що як інтенції духовних

вимірів людського буття створюють духовні нормативи екзистенції, а разом з категорією «комунікації» – етико-естетичні цінності соціального буття. Отже, морально-теоретичні настанови аксіологічних вимірів стають духовно-практичними нормативами людського існування. У процесі дослідження останніх К.Ясперс застосовує метод формалізації. Так, екзистенційні знання, як духовно-практичні нормативи, набувають форми шифрограми екзистенційного знання та досить часто збігаються зі змістом категорії «культури». Водночас, дана шифрограма має діалектичний характер, через її екзистенційну сутність, фундаментальною ознакою якої є рух та принцип бінарності.

Відтак, у дослідженні постає необхідність використання діалектичного методу. За допомогою останнього розкривається бінарна сутність співвідношення віри та знання. У філософії К.Ясперса означені категорії набувають подвійного значення: 1) вони мають різновекторну спрямованість та полярну сутність; 2) сутність категорій втілюється у синкретичний феномен, спрямований до трансценденції. Багато дослідників вважають Ясперсову тріаду – релігійна віра, наукове знання, філософська віра – втіленням закону заперечення заперечення. Так, філософська віра має: абсолютну індивідуальність, трансцендентну спрямованість, логіку наукового знання, базис сучасної науки та екзистенційні знання, в цілому. Між тим, закон взаємного переходу кількості та якості допомагає дослідити процес функціонування віри та знання у соціальному бутті. Водночас, роль категорії «міра» виконують кореляти феномену знання: ідеологія та ідея. У соціальному бутті кількість знань перетворюється на нову якість за умов, коли екзистенційні знання досягають певного теоретичного рівня та загальносоціального значення [5]. Відтак, саме в цей момент ідея, як теоретичний рівень екзистенційного знання, стає вірою. Таким чином, закон єдності і боротьби протилежностей дозволяє виявити сутність віри та знання.

Водночас, феноменологічний підхід розгортає методологію екзистенційного мислення у двох аспектах: 1) аналіз характерних рис віри та знання; 2) сприяє якомого глибшому проникненню у внутрішній сенс останніх. Перший аспект тісно пов'язаний з історико-аналітичним напрямком. Заслуговує на увагу принцип відтворення інтенціональної та трансцендентної сутності співвідношення віри та знання. У ньому відображено аналіз категорії «інтерпретація» як такої, що належить до процесу згаданого співвідношення. Так, екзистенційна методологія має будуватись на виявленні свідомих,

інтуїтивних та трансцендентних складових процесу інтерпретації. Згідно з Гуссерлем, вивчення останнього процесу винесено за дужки мінливої реальності та соціального буття [6].

Водночас, другий аспект феноменологічного підходу постає важливим для визначення структурних особливостей екзистенціальної методології. Прагнення вивчити внутрішній сенс феноменів віри та знання обумовлює акцентування на проблемах духовних вимірів людського буття, на комунікативних функціях, на організаційних властивостях даних феноменів. Відзначимо, що згаданий підхід дозволив обґрунтувати функціонування віри та знання як єдиного феномену. Ретельне вивчення співвідношення даних категорій, як процесу та як явища, дозволяє визначити існування певного феномену, сенсом якого є означене співвідношення. Цим феноменом виступає інститут родини. Підкреслимо, що «формалізоване співвідношення віри та знання», як синкретичний феномен, має внутрішнім сенсом категорію любові, а як процес – є комунікацією. Підкреслимо, що остання виступає не лише спілкуванням, а виконує важливу онтологічну функцію. Вона полягає у забезпеченні зв'язку поколінь та історії в цілому. Саме родина відповідає за формування моральної особистості. Отже, феномен співвідношення віри та знання виконує центральну функцію в онтології К.Ясперса, у вигляді центру координат трансцендентної площини. Родина, на думку філософа, об'єднує горизонтальну та вертикальну трансценденції [7]. Таким чином, використання феноменологічного та аналітичного підходів дає можливість зробити висновок щодо існування у К.Ясперса двох видів трансценденції: 1) вертикальної, як форми трансцендування вірою; та 2) горизонтальної, як форми трансцендування знанням. Таким чином, дослідження феноменів віри та знання розкриває їх онтологічну сутність та виявляє феномен їх об'єднаного функціонування – категорію «родини». Адже, саме сенсом і змістом останньої постає об'єднання соціального та асоціального в людині, гармонізація в акті самоусвідомлення історичного досвіду поколінь та біфуркаційних можливостей подальшого розвитку людства і окремого індивіда. На сьогодні настав час визначитись з національним самоусвідомленням та екзистенційними цінностями. У вирішенні даної проблеми доцільним є застосування теорії К.Ясперса до онтологічного зв'язку історичного, національного досвіду та багатомірних можливостей біфуркації щодо перспективи подальшого існування людства. Сьогодні гостро постає питання формування морально

розвинутої особистості. Вчення К.Ясперса щодо виховання цілісної особистості вирішує це питання за допомогою феноменів віри та знання в родині – як онтологічній субстанції людства.

Проте, феноменологічний метод не є остаточним у вирішенні зазначених проблем. Також для Ясперса важливим є дослідити структурно-функціональний зміст феноменів віри та знання.

Вивчення співвідношенні віри та знання визначає три напрями роботи структурно-функціонального методу: структура, функції категорії «віри та знання» і їх співвідношення. Тут важливе значення має система соціального буття у творчості К.Ясперса, психологічно-екзистенційна сфера окремого індивіда, а також історико-культурні корені означених питань. Дослідження феноменів віри та знання у філософії К.Ясперса настановлює на проблему визначення їх функціональних властивостей. Виявлення останніх дозволяє відтворити Ясперсівську структуру віри та знання. За допомогою структурно-функціонального підходу виникає можливість з'ясувати різновиди віри та знання у творчості філософа. Між тим, цей підхід надзвичайно важливий як для історико-філософського дослідження творчості мислителя, так і для виявлення культурологічного зв'язку між минулим, теперішнім та майбутнім України і світового історико-культурного процесу. З'ясування даного зв'язку надає можливість дослідження діалогу двох культур: західноєвропейської та східнослов'янської, української. Так, структурно-функціональний підхід виконує два завдання: 1) дослідження змістовних характеристик об'єкту та предмету екзистенційної методології, 2) перевірка результатів аналізу категорій віри та знання та їх співвідношення. Отже, результатом даного дослідження є визначення глибинного змісту співвідношення віри та знання у феномені родини. На підставі проведення структурно-функціонального аналізу виникає можливість перевірити істинність висновків. Так, родина об'єднує в собі та гармонізує соціальні форми і функції категорій віри та знання: релігійної віри та шифрограми екзистенційного знання, комунікації поколінь, історичності, культури. Водночас, екзистенційно психологічний зміст означеного співвідношення набуває функціональної сили лише в умовах єдності екзистенційних форм та функцій віри та знання: філософської віри та інтерпретованого знання. Дана єдність, на думку К.Ясперса, можлива тільки у родинному кліматі. Важливим постає онтологічний зміст означеного співвідношення. Ним виступає точка перетинання вертикальних та горизонтальних

ліній, що постають як координати світового буття. Означеною системою координат світового буття є вертикальна трансценденція – трансцендентна віра та горизонтальна трансценденція – всеохоплююче знання. Відзначимо, що об'єднуючою субстанцією світового, соціального та екзистенційного буття виступає феномен родини. Вивчення ролі родини у філософській концепції К.Ясперса постає важливим науковим надбанням. Адже, вітчизняна та закордонна наукова думка не має розробки означеної проблеми. Внаслідок, застосування структурно-функціонального підходу до категорій віри та знання, як явищ та як процесів, виникають два висновки. Перший полягає у відзначеному вище положенні про родину – як глибинний зміст співвідношення віри та знання. Другий висновок стосується соціального та наукового статусу творчості К.Ясперса. Отже, ідеї мислителя стають пророцькими для кінця другого – початку третього тисячоліття. Вивчення структури та функцій категорій, які досліджуються, дозволяє розглядати філософську спадщину К.Ясперса за межами історичного філософського напрямку екзистенціалізму. Питання визначення феномену довіри, як різновиду віри, постає актуальним не лише для Західної Європи першої половини ХХ ст. Воно активно мусується у християнській думці сьогодення, а також у сучасній українській думці. Сутність феномену довіри у К.Ясперса відповідає системі цінностей української національної культури. Отже, філософія мислителя є комплементарною українському менталітету та суспільній думці сучасної Східної Європи.

Важливе значення має структурно-функціональний підхід для вивчення сутності єдиного феномена співвідношення категорій «віри та знання». Дослідження явища інтерпретації, як соціального модусу співвідношення віри та знання, порушує проблему виховання та формування моральної особистості. Адже, питання виховання, на сьогодні, виступає надто гостро. На підставі дослідження феномена інтерпретації виникає можливість сформулювати онтологічну структуру функціонування синкретичного феномену віри та знання. Цим феноменом постає означена категорія інтерпретації. Остання, як структура формування моральної особистості, має 6 елементів: аперцепція, розуміння, творчість, символ, сенс та ідея [8]. Таким чином, структурно-функціональний підхід готує підґрунтя для застосування підходу, який формалізує явища та процеси навколишнього світу.

Проблема співвідношення віри та знання обумовлює використання

формалізаційного підходу. Протягом існування людства питання визначення та формалізації виступали духовним джерелом культурного розвитку. Згадані процеси визначення та формалізації виконують не лише гносеологічну функцію, а й постають невід'ємним елементом культуро-творення та самовизначення і самоусвідомлення. Отже, проблема «співвідношення» має досліджуватись в контексті можливості формалізації елементів даного співвідношення. Філософська думка останньої третини ХХ століття – постмодернізм – приділяє велике значення мовній формалізації, тобто смислотворчості. Представники даної течії вважають мову та її смислові епістемі інструментом соціальної комунікації. Однак, мовна або навпаки інтермовна формалізація є лише наслідком та результатом існування людини. Важливо визначити умови та причини наявної соціальної комунікації. Останніми постають фактори, що формують цілісну особистість, здатну до самоусвідомлення і самовизначення. Невід'ємними елементами гносеології світу та людини є категорії віри та знання. Вони формують ціннісний ряд людини, який зумовлює її сутність. Відзначимо, що категорії віри та знання не існують окремо у свідомості людини, а відповідно при окремому існуванні блокують здатність до самоусвідомлення та самовизначення. Таким чином, використання формалізаційного підходу дає змогу зробити висновок, що феномен, який формується у співвідношенні віри та знання, виконує головну функцію філософії виховання та педагогіки в цілому. Означений продукт процесу формалізації – феномен родини – на думку К.Ясперса, постає фундаментальним соціальним та історичним інститутом. Даний аспект проблеми виводить на культурологічну перспективу співвідношення віри та знання. Аналіз процесу формалізації співвідношення віри та знання користується одним єдиним критерієм – екзистенційність. Отже, екзистенційний підхід забезпечує цілісне осягнення ролі категорій віри та знання та їх співвідношення у бутті світу, соціуму та окремого індивіда. Згаданий підхід відіграє важливу роль у методології сьогодення. К.Ясперс вважає сповненим сенсу будь-яке дослідження в теоретичній сфері та будь-яку практичну дію у емпіричній сфері, в яких виступає антропологічний чинник. Філософа цікавить питання людського життя в динаміці та діалозі, а також полілозі. Останній принцип втілюється у проблемі комунікації на всіх рівнях та вимірах. Так, вивчення співвідношення віри та знання у філософії вченого можливе лише за умов урахування фактору людського існування. Екзистенційний

підхід вимагає дотримання двох основних принципів дослідження: динаміки категорій віри та знання у екзистенційному просторі, а також принцип комунікативних властивостей категорій та їх здатність до діалогу між собою. Внаслідок цього, виникають два аспекти у дослідженні співвідношення віри та знання. Вони полягають: 1) у вивченні історичного шляху формування та становлення означених категорій, а також ступінь корелятивності кожної з цих категорій у соціальному, екзистенційному та онтологічному просторах; 2) у ретельному аналізі комунікативного потенціалу та функцій кожної з даних категорій, а також у дослідженні здатності до діалогу між собою віри та знання. Найбільш актуальними, з екзистенційної точки зору мислителя, постають питання ступені корелятивності віри та знання та їх комунікативної функціональності. Це дає змогу заглибитись в онтологічну та соціальну картини корелятивності віри та знання, а також розглянути гносеологічну, антропологічну, культурологічну картини комунікативної функціональності даних категорій (наявність, перешкоди, перспективи).

Аналіз творчості мислителя та історико-культурної ситуації доби вченого та стану глобальних проблем людства у сучасному світовому континуумі в Україні, зокрема, дозволяє відзначити, що корелятивні властивості категорій віри та знання складають онтологічну основу світобудови. Фундаментальна роль даних категорій у онтологічній структурі світу обумовлює систему соціальних цінностей та кореляцій. Адже, згідно з думкою мислителя, соціальні функції віри та знання формують політичну, економічну та культурну структуру суспільства. Означені функції забезпечують формування моральної особистості та виступають певними гарантами перспективи подальшого розвитку людства. Проблема подальшого історико-культурного розвитку перебуває також і у прямій залежності від комунікативної функціональності категорій віри та знання або їх здатності до діалогу між собою. Адже, духовні цінності, а відповідно і цінності окремої людини, забезпечують подальшу культурну, наукову та соціальну динаміку. Згідно з К.Ясперсом, регулятором комунікативних функцій віри та знання постає феномен родини. Завдяки останньому виникає двосторонній гармонічний зв'язок між особистістю та суспільством.

Таким чином, екзистенційний підхід відповідає головній умові ясперсівської методологічної концепції – автентичності. Він розширює межі нашого досвіду.

Водночас, гарантом існування наявного «сьогодні» та можливого «завтра», на думку К.Ясперса, виступає культурно-історичний підхід. Філософ вважав, що той у найвищій мірі живий, хто перебуває у домі мертвих. [9]. Застосування у дослідженні культурно-історичного підходу забезпечує опанування та проникнення у дух свідомості. Підкреслимо, що означений підхід втілює у собі принцип автентичності, а також підвищує міру нашої феноменологічної проникливості. Його використання дозволяє зазначити, що співвідношення віри та знання у культурно-історичній перспективі формують творчі надбання численних екзистенцій, а, відповідно, формують дух соціальної свідомості. Реконструкція сутності останнього та динаміки його розвитку надає можливість прогнозувати перспективу історико-культурного розвитку людства. Внаслідок цього, культурно-історичний підхід сприяє зростанню обсягів нашого знання та його адекватному оформленню.

Зазначимо, що текстово-образний характер екзистенційного сприйняття всеохоплюючого визначає необхідність використання герменевтичного підходу. Дослідження тексту не повинно обмежуватись гносеологічним аспектом диференціації джерела. Воно має спиратись на онтологічний аспект розкриття тексту. Безпосередній комунікативний зв'язок з К.Ясперсом, як основою джерельної бази, неможливий. Користуючись термінологією мислителя, опанування істини світобудови полягає у пізнанні духу свідомості та духу епохи. Зв'язок між даними категоріями, на думку філософа, обумовлює причини та завдання існування світу та його історії [5]. Отже, герменевтичний характер роботи із джерелами передбачає виділення зв'язків між особистістю К.Ясперса, його творчістю в цілому, кожним окремим текстом філософа, зокрема, та визначення темпорального зв'язку наукової концепції вченого з реальністю нашого часу. Цей підхід виконує у методології екзистенційного мислення функцію осявового елементу. Він об'єднує гносеологічно оброблене знання та онтологічне розуміння внутрішнього смислу джерел дослідження. Отже, герменевтичний підхід сприяє нашому феноменологічному проникненню, збагачує наш досвід та забезпечує автентичний характер методології.

Таким чином, розглянуті методологічні підходи дозволили вивчити предмет дослідження – співвідношення віри та знання. Це надало можливість визначити дані категорії як основу методологічної парадигми сучасності. Дослідження віри та знання у творчості

К.Ясперс довело, що синкретичність їх екзистенційних форм стає: перспективою виникнення другої Осьової доби, а відповідно, розвитку людства; захистом соціального простору від ерзаців існування; фундаментом філософсько-освітньої парадигми технологічної хвилі інформаційної доби; та організуючою категорією трансцендентної етики сьогодення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ясперс К. Общая психопатология / Карл Ясперс. – М. : Практика, 1997. – 1056 с.
2. Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 г. / А.С.Богомолов. – М. : Наука, 1969. – 448 с.
3. Долга О.Д. Проблема розуміння шифрограми феномену знання за філософією Карла Ясперса / О.Д. Долга // Наука, релігія, суспільство. - ІІІІ МОНУ і НАНУ «Наука і освіта». – 2004. – №2. – С.229–237.
4. Ясперс К. Истоки истории и её цель / Карл Ясперс // Смысл и назначение истории. – М. : Политиздат, 1991. – С.28–287.
5. Ясперс К. Духовная ситуация времени / Карл Ясперс // Смысл и назначение истории. – М. : Политиздат, 1991. – С.288–419.
6. Кошарний С.О. Свобода наукової творчості і відповідальність філософів за долю європейської культури у феноменології Е. Гуссерля / С.О. Кошарний // Свобода: сучасні виміри та альтернативи. – К. : Український центр духовної культури, 2004. – С.317–356.
7. Ясперс К. Философская вера / Карл Ясперс // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С.420–524.
8. Долга О.Д. Співвідношення віри та знання, як транспарадигмальна технологія навчання / О.Д. Долга // Інноваційні технології навчання обдарованої молоді. – К., 2013. – С.20–28.
9. Ясперс К. Введение в философию / Карл Ясперс. – Минск : Пропилеи, 2000. – 192 с.

Долга О.Д. Екзистенціальна методологія співвідношення віри та знання за К.Ясперсом.

У статті розкривається проблема методологічної бази філософської концепції німецького вченого. Авторка звертає увагу на актуальність вивчення даної проблеми в контексті технологічних викликів інформаційного суспільства сьогодення. Визначаються онтологічними домінантами філософії

вченого категорії віри та знання. Доводиться, що співвідношення останніх розкриває екзистенціальний зміст вчення К.Ясперса. Реконструкція методологічної концепції філософа ґрунтується на співвідношенні віри та знання. Внаслідок цього, методологія К.Ясперса поділяється на дві групи за принципом диференціації знання та комунікативної, об'єднуючої, функції віри. До першої належать методи: аналітичний, діалектичний, феноменологічний. До другої – структурно-функціональний, екзистенціальний, формалізуючий, культурно-історичний. Обидві групи має об'єднувати герменевтичний метод. О.Д. Долга проголошує перспективність екзистенціальної методології К.Ясперса для забезпечення автентичної реконструкції надбання вченого, а також для усвідомлення взаємозв'язку методологічної концепції наукового пізнання та процесу самоорганізації та саморепрезентації суб'єкту пізнавальної діяльності.

Ключові слова: методологія К.Ясперса, екзистенціальна методологія, герменевтичний метод, співвідношення віри та знання.

Dolgaia O.D. Existential Methodology of Faith and Knowledge Correlation sensu K.Jaspers.

В статье раскрывается проблема методологической базы философской концепции немецкого ученого. Автор обращает внимание на актуальность изучения данной проблемы в контексте технологических вызовов информационного общества нашего времени. О.Д. Долгая определяет онтологическими доминантами философии ученого – веру и знание. Их соотношение раскрывает экзистенциальный смысл учения К.Ясперса. Реконструкция методологической концепции философа основана на соотношении веры и знания. Вследствие этого, методология К.Ясперса делится на две группы по принципу: дифференциации знания и коммуникативной, объединяющей функции веры. К первой относятся методы: аналитический, диалектический, феноменологический. Ко второй – структурно-функциональный, экзистенциальный, формализующий, культурно-исторический. Обе группы должен объединять герменевтический метод. Автор обращает внимание на перспективность методологии К.Ясперса для обеспечения аутентической реконструкции наследия ученого, а также для осознания взаимосвязи методологической концепции и процесса самоорганизации и саморепрезентации субъекта познавательной деятельности.

Ключевые слова: методология К.Ясперса, экзистенциальная методология, герменевтический метод, соотношение веры и знания.

Dolgaia O. Existential Methodology of Faith and Knowledge Correlation sensu K.Jaspers.

The article reveals the problem of methodological basis for the philosophical framework of the German scientist. The author draws attention to the actuality of this problem, the latter being studied in the context of the technological challenges

of the information society of our time. O.Dolgaia defines faith and knowledge as the ontological dominants for the philosophy of the scientist. The correlation of the concepts reveals the existential meaning of the approach by Karl Jaspers. Reconstruction of the methodological concept of the philosopher is based on the correlation of faith and knowledge. Therefore, the methodology sensu K.Jaspers is divided into two groups according to the principle of knowledge and communication differentiation, with faith providing the uniting function. The first group includes the methods: analytical, dialectical, phenomenological ones. The second: structural-functional, existential, formalizing, cultural and historical ones. Both groups are to be combined through hermeneutic method. O.Dolgaya drew attention to the prospects of the methodology sensu K.Jaspers, in order to ensure an authentic reconstruction of the heritage of the scientist, as well as for understanding the methodological concepts correlation, as well as the process of self-organization and self-representation of a subject's cognitive activity.

Key words: K.Jaspers methodology, existential methodology, hermeneutic method, correlation of faith and knowledge.

В.І.Лучицька,
*аспірантка Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України*

«ДРАМА» ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ У ФІЛОСОФІЇ Ю.ТІШНЕРА

Проблеми людини, які піднімаються у філософії Тішнера є актуальними і на сьогодні, про що свідчать багато зроблених досліджень. Можна відзначити праці таких науковців як В.Бачинський, В.Балус, В.Боновіч, В.Божеєвич, С.Шарий, Б.Троха та ін. У своїх наукових працях вони найчастіше зосереджуються на представленні філософії драми Тішнера, аксіологічних та етичних поглядах, його концепції людини, зокрема діалогічний вимір. У цій статті буде розглянуто його погляди на особу людини, її формування, внутрішній досвід, драматичний аспект існування, а також діалогічний вимір. Тематика особи не є новою у феноменології. Слід відзначити Е.Штайн, яка розглядала особу з онтологічної точки зору. Свої роздуми вона починала з представлення тілесності особи, і поступово доходила до глиби людини – її внутрішнього світу: переживань, цінностей досвідчень. Важливу роль у розумінні особи відігравала діалогічність. У філософських поглядах Тішнера також можна побачити подібні підходи у розумінні особи, але він більш зосередився на внутрішності людини, її драмі.

Беручи під увагу те, що Тішнер використовує у своїх працях багато цитувань відомих філософів, можна припустити, що вони мали великий вплив на формування його поглядів. Зокрема, Тішнер у Гуссерля цінував найбільше випрацьовану методику дослідження предметів, яка може бути використана для відкриття прихованої у глибині істоти у найрізноманітніших сферах дійсності. Тішнер у своїх аксіологічних роздумах часто сягав до доробку М.Шелера, зокрема його теорії цінностей. Великий вплив на Тішнера мала філософія Гайдегера. Тішнер був одним з перших популяризаторів думки Гайдегера в Польщі. Він зробив переклад деяких творів. Свою філософію цінностей творив у полеміці з концепцією Гайдегера. Гайдегеровська ідея застосування метафізики у філософії людини була завжди близькою для Тішнера.

Особливе місце у філософії Юзефа Тішнера займали роздуми про людину. Людина завжди була присутня у його текстах, як філософських, так і публіцистичних. На своїх заняттях, в розмовах Тішнер часто повторював, що головне питання філософії звучить так: ким є людина?

Внаслідок здійснених пошуків, у напрямку загального окреслення його філософії, можна ствердити, що він займався філософією драми. Фундаментальне ж питання філософії драми за словами Тішнера звучить так: «яка є і як мусить бути побудована людина, щоби могла брати участь у драмі?» [2, 11]. Значну увагу у своїх філософських роздумах Тішнер присвячує філософії драми, яка, на його думку: «це передусім філософія людини, яка ставить у центрі своїх роздумів людину, яка живе у визначеному просторі і конкретному історичному часі, людину, яку зустрічаємо на щодень, яка має свої обов'язки, турбується про своїх близьких, має конкретну працю, зіштовхується з існуванням добра і зла, стоїть перед проблемою смерті, надії» [5, 55].

Ким є особа у розумінні Тішнера? Він починає розгляд особи «як монаду без вікон» – це означає стан особи, яка досвідчує відокремленість, свою іншість, а також відчуває себе зраненою покинутою ближніми. Ця ситуація є нібито приреченістю на самотність. Поняття монади він запозичив у Лейбніца. «Монада без вікон» – це стан особи, яка закривається на існуючий світ, на зустріч з іншою особою. Вона зосереджується на своїй драмі, трагедії, болю. Але в один момент з'являється хтось біля неї. І лунає від іншої особи питання на яке слід відповісти. Можна відповісти правду, збрехати, змовчати. І саме тоді, коли людина вирішує відповідати їй чи ні, вона починає досвідчувати драму зустрічі, оскільки вона не знає що ця зустріч для неї принесе (біль, смуток, радість, страждання, любов), чим це все закінчиться. Натомість ця зустріч передбачає пізнання іншої особи, а саме її болі, страждань, переживань, трагедій. І вразі, коли людина наважується на зустріч, на відповідь вона розкривається, починає бачити іншу людину, яка є відмінною і водночас схожою. Отже, відкритість – це момент радикального відкриття на інших осіб (можна прослідкувати вплив філософії Левінаса). У цій відкритості особа нібито втрачає себе, свою сутність, постає перед проблемою відданості чи жертвування себе за інших. Особа стає «буттям для іншого» [5, 55]. Слід підкреслити, що завдяки діалогу людина може зустрітися з іншою людиною обличчя в обличчя, пізнати правду, добро і зло, досвідчити драму і страждання, біль і

неспокій, тобто вийти з власного світу і відкритися на інших, на світ.

У філософії драми Тішнер прагне показати винятковість і неповторність людської екзистенції, роздвоєною між нігілізмом і вірою, розпачем і надією. У рамках цих роздумів з'являються питання про найглибший сенс людської екзистенції, питання про сенс страждання, сенс праці, сенс смерті, сенс добра.

Людська особа для Ю.Тішнера є особою драматичною – осередком індивідуальних цінностей, властивих характеристик, здібностей, умінь. Людська особа стає предметом драми через свою тілесність. І це означає, що не тільки вона сама, але також інші постають перед нею у тілі і проявляють свою сутність через тіло. Постає питання, що слід розуміти під поняттям тілесність, тіло? Тішнер пропонує розглянути насамперед два підходи (з точки зору платонівського дуалізму та з огляду на концепцію Гайдегера, який говорить: «субстанцією людини не є дух як синтез душі і тіла, лише екзистенція» [1, 167]) розуміння тіла і його ролі в людській особистості. Зосередьмося на разі як інтерпретував Тішнер особу, посилаючись на платонівську концепцію. Він зазначає, що Платон представляє тіло, яке є «в'язницею» для душі. Маємо дві самостійні «субстанції» і одна з яких є «в'язницею» для іншої. Тут можна побачити конфліктну ситуацію людини з власним тілом, у певному ж сенсі з самим собою. Конфлікт можна розглядати з перспективи існування свободи, оскільки в'язниця є станом позбавлення свободи. На кінець можна віднайти конфлікт у тому, що тіло обмежує і ставить границі для вираження внутрішнього багатства людини.

Для більш кращого розуміння існування особи Тішнер приводить думку томістів, які ж натомість, ідучи за Аристотелем, не говорять про дві «субстанції», лише сягають до поняття форми субстанціальної і матерії. Душа є «субстанціальною формою», тіло «матерією» цієї форми. У цьому випадку не душа «ув'язнює» тіло, лише тіло потребує визволення. Тішнер зауважує, що у Платона боротьба точиться між душею і тілом починаючи з душі, яка мріє про волю; в Аристотеля боротьба починається від тіла, яке не зносить накиненого на нього ярма [4, 82].

Він проаналізувавши ці концепції стверджує, що існує конфлікт: чи то тіла з душею, чи то душі з тілом. Як кожен конфлікт, так і цей закінчиться перемогою однієї чи іншої сторони, одного разу душі, а іншого – тіла. Тіло, яке поборолу душу, поборює також себе саме, перетворюючись на звичайну «матерію» (Körper). І душа, яка поборює

тіло, перестає бути душею, а стає «духом», який не відомо, що робить на цьому світі [4, 82].

Тішнер звертається до роздумів Мартіна Гайдегера, який розв'язує конфлікт між душею і тілом через впровадження нового поняття «буття людського». Людина у філософії Гайдегера являється істотою, яка бере участь у драмі «правди буття». Він називає її Dasein. Людині, яка розуміється як Dasein «у її бутті ідеться про власне буття». Будучи екзистенцією Dasein «виходить з себе» до чогось, що як вважає – «насправді є» поза ним і у світлі того «насправді», повернувшись до себе, «розуміє» себе як буття. Dasein завжди і вскрізь «до уявляє себе» як буття у світлі того, що «видається йому», що насправді є. Приймаючи загальні ідеї правди буття, отримуємо погляд на себе як того, який «є поза душею і тілом» – як самого Dasein. На цьому рівні з тілесності залишається тільки чиста respective [4, 83].

Філософія драми спрямовує нас на рефлексію над тілом. Велику увагу Тішнер приділяє присутності іншого тіла. Він говорить, що свідомість власного тіла – зокрема: власної тілесності розглядається за посередництвом інших тіл. Правдоподібно основні конфлікти, зокрема конфлікт між тілом і духом, несе на собі відбиток тілесності іншого. Тілесність, входячи в драму, входить у цілий її горизонт, який є горизонтом добра і зла, правди і неправди, краси і не краси.

На думку філософа: «дороговказом до розуміння тілесності може бути «пожадання». Він пропонує на початку досліджень прийняти те, що тіло є «місцем пождань» [4, 85]. «Пожадання» проявляється таким чином, що виражається в тілі і через тіло.

Тішнер стверджує, що пожадання народжуються десь у глибинах тілесності і виявляються на зовні як голод, прагнення, сон. Пожадання складаються з двох елементів: з досвіду і значення. Воно «означає» те, що «означає» експресія: сміх «означає» радість, плач «означає» смуток. Подібно означає відчуття голоду, прагнення, еротизму. Пожадання призначене для розуміння; розпізнати пожадання це означає його зрозуміти, а зрозуміти пожадання це проникнути на різні пізнавальні рівні, з яких воно складається. [4, 86].

Зрозуміти таємницю тіла, згідно з Тішнером, можна, розглянувши аспект часу тіла. Час не є зовнішньою реальністю відносно тіла. Реалізується у тілі і залишає у ньому слід своєї присутності. Час тілесний починається з моменту зачаття, а закінчується моментом смерті. Між народженням і смертю людина проходить через дитинство,

молодість, дозрілість, старість.

Згідно з Тішнером, кожен період життя пропонує людині сукупність певних цінностей «для переживання» і відкидання. Ці цінності є типовими для конкретних періодів життя людини. Перший період – час «забави», характеризує дитинство людини. Із забавою поєднується гра, яка окреслює передусім час молодості. Молодість проминає, коли надходить час поваги і відповідальності, пов'язаний зазвичай із створенням родини. І у кінці старість, у якій дає про себе знати змучене тіло, з його глибини проглядається перспектива кінця. [4, 121].

На думку Тішнера, час тіла не є часом математичним, не можна прослідкувати, коли закінчується один період часу життя і починається інший. Слід зауважити, що драма тілесності не є драмою тіла самотнього, відокремленого від інших істот, передусім людини. Тіло живе біля тіла і зустрічається з іншим, бавиться з ним, грається, любить, розмножується і народжує, помирає. [4, 122].

Тішнер, аналізуючи час тіла, говорить про властиві характеристики для кожного періоду життя людської особистості. Наприклад, період дитинства він розглядає по аналогії до забави, а молодість – до гри. Чим же ж являється забава та гра і яка між ними різниця?

Тішнер говорить, що різниця між забавою і грою полягає у наявності чи відсутності правил. Забава протікає спонтанно, сама по собі, без накинутах згори правил; гра ж складається з певної послідовності дій, підпорядкованих зовнішнім «правилам гри». Основою забави є чиста фантазія, а основою гри є світ докладно упорядкованих сенсів, значень і цінностей. Гра є характерною для молодості, хоча це не означає, що вимір забави зникає, коли проминає дитинство. Забава є експресією чистої радості життя. Радість виражається сміхом, танцем, підстрибуванням до гори – нібито у людині існують крила. Забава не потребує свідків для свого існування, що однак не означає, що хоче перебігати на самоті. Навпаки – забава прямує до комунікації, вона хоче, щоби разом з нею всі бавилися. Забава створює не вимушену спільноту. Не зважаючи на те, що вимір забави триває у людині до кінця життя, то однак сама забава триває відносно коротко – так коротко, як людська радість.

Тішнер ставить питання: коли забава стає грою? І відповідає: тоді, коли забава починає підпорядковуватися зовнішнім правилам, які окреслюють ціль забави. Забава позбавлена цілі, на відміну від гри, яка передбачає виграш. Зовнішні правила окреслюють початок гри, її перебіг і кінець. Окреслюють передусім правила поведінки

учасників гри, роблячи тим самим з людей «гравців». Не слід віднаходити у цій зміні якогось «утиску свободи». У кінці кінців ніхто не мусить приступати до гри. Можна сказати, що перехід від забави до гри означає перехід від періоду дитинства до молодості. Внаслідок гри у людині починається розвиватися почуття відповідальності. Найпершим прояв відповідальності є відповідальність за перебіг гри [4, 128].

Згідно з Тішнером, гра потребує поля або столу, м'яча для гри або карт, шахівниці тощо. Простір втрачає свій натуральний характер і набуває нового значення. На полі гри не має предметів пожедання, їхнє місце займають знаряддя гри. Нове значення предметів є значенням спільним для усіх учасників гри. Хто грає, той рахується з програшем. Але чим є програш? У світі, в якому все є грою, прирівнюється до смерті. Той хто програв «виходить з гри» і не є вже «гравцем». Ким є? Є «переможеним», чи ніким». Великий програш у великих іграх закінчується часто самогубством [4, 128].

Для більш повного розуміння гри Тішнер прибігає до думки Кіркегарда. Кіркегард найперше звертає увагу на розрізнення того, що насправді різне – жінку і чоловіка. Відмінною є гра чоловіка і жінки. Їхні взаємні стосунки є стосунками «омани». Омана пригадує відношення художника до твору мистецтва. Чоловік у певному сенсі «створює» жінку, але і жінка – як його витвір мистецтва – «створює» художника. Жінка «віддається» чоловіку з переконанням, що її віддання є рівнозначне з володінням. У годину щастя можуть сказати до себе: «мій-моя». Дякуючи один одному є самими собою – жінкою та чоловіком; доповнюють навзаєм свідомість власної ідентичності [4, 129].

Кіркегард описує всі етапи і аспекти гри омани. Виявляє переміни цінностей речей. Не залишає він поза увагою жодної зворушливості, жодного болю вчиненого і зазнаного в ім'я великої перемоги. Омана реалізується у світлі досвіду «естетичного», який має подвійний сенс: він виникає у стихії прекрасного, і по-друге походить з відчуття «геніальної вразливості». Кіркегард називає це так: «геніальність відчуттів» [4,130]. Для того щоб побачити, чим насправді є відчуття людини, треба їх впіймати у стосунках «омани», коли є цілковито охопленим іншим. Інший далі залишається «тим самим» і водночас «іншим». Чим більше його розуміє, тим більше у ньому таємниці; чим більше ним володіє, тим справніше вислизає з володіння.

Кіркегард говорить про драму, яка настає під кінець гри, коли

хтось програє. Там, де цінність і реальність людини заключається у грі, де ціла людина перетворюється у «гравця», програш означає для неї кінець всього, що для людини мало значення. Не було би у цьому нічого дивного, якби переможений помер. Але переможені живуть. Тільки деякі чинять самогубство. Живуть так, «якби померли». Живуть «заручниками смутку», живуть відчуваючи себе «найнещаснішими», живуть як «витинанки з чорного паперу», як жертви «меланхолії» [4, 134–135].

Тішнер говорить, що для розуміння сенсу гри Гайдегер впроваджує поняття автентичності, яка має окреслити сенс гри, в якій бере участь Dasein перед обличчям смерті, передусім з собою самим. Ставкою гри є «буття собою». У цьому понятті прихована певна двозначність. Тішнер говорить, що не відомо, чи ідеться про те, щоби Dasein стало «буттям абсолютним», а зрештою нескінченним Богом, чи буттям з точки зору індивідуальності і неповторності. Обидві можливості є однак рівно неможливими. Людина не є у стані стати Богом, не втрачаючи своєї людської індивідуальності. І не є також в стані стати буттям радикально індивідуальним; втративши тоді будь яку можливість порозумітися з іншими [4, 135].

Тішнер, підсумовуючи постулат Гайдегера, однак вбачає у ньому певний сенс. Хоча він пропонує на початку окреслити поняття автентизму, але не за допомогою категорій онтологічних. Буття – основне поняття онтології – є тим, чим є, і не має у ньому поділу на правду і фальш. Тільки буття свідоме себе може бути втіленням неправди і стати перед проблемою автентизму або його браку. Свідомість може бути свідомістю внутрішньо фальшивою – може існувати як «фальшива свідомість». Бути «втіленням неправди» це переживати цінності так, якби їх не переживали, і не переживати так, якби їх переживали. Щоби побачити цей фальш у людині слід сягнути до агаєтологічної і аксіологічної свідомості людини [4, 138].

Наступний період життя Тішнер називає періодом відповідальності. Він зазначає, що почуття повної тілесної відповідальності з'являється у житті людини відносно пізно. Важко окреслити певну дату його появи, відомо є тільки те, що це явище сильно пов'язане з розвитком тіла. Зазвичай її появу пов'язують із здатністю укладати шлюб. Час зрілості не приходить зненацька, лише є наслідком прожитих попередніх часів, які були своєрідною підготовкою. Правила забав та ігор, які діти самі собі накидають, виявляються підготовкою до розуміння правил звичаю і засад моральності [4, 139].

Тішнер говорить, що пережиття відповідальності поєднує дві крайності. З однієї сторони це є одне з найбільш духовних переживання, які стосуються досвіду добра і зла, свободи, провини, трансценденції. З другої сторони – це є пережиття тілесне, яке виражається у психічній напруженості, інколи безсонням, а навіть фізичним змученням. Свідомість відповідальності походить з глибини особи і огортає її цілком. Можна сказати: особа – це повнота її відповідальності [4, 139].

На думку Тішнера, існують деякі аспекти переживання відповідальності, зокрема ті, які пов'язані з досвідченням тілесності. З плином часу стає явне те, що в глибині тілесності приховується і дозріває готовність до жертви з тіла. Готовність до жертви виражається ще у малому віці хлопчика, наприклад, готовність до ризику у грі і чутливістю дівчинки у стосунку до ляльки чи тваринки. Незалежно від різниць у способі переживання власної статі жінку і чоловіка чекає якась жертва. Жінка, стаючи матір'ю, ризикує своїм життям. Чоловік ризикує співвідповідальністю. Людина може однак втекти від жертви. Може обґрунтовувати свій бунт проти жертви, наприклад, наявністю страху. Може це бути страх перед смертю, може бути також страх перед відповідальністю. Існує великий перелік страхів в психоаналізі. Страху тілесні у значній мірі є страхами перед потребою жертви і як такі спрямовані до затримання часу тіла під час гри чи забави [4, 140].

Тішнер стверджує, що для того, щоб існувала жертва має бути вибір. Вибір мусить бути радикальним. Вибір цей не стосується тієї чи іншої життєвої цінності, лише життя в цілому. Не є жертвою вибір між цінностями того самого роду: хто бере до вуст ліки, не звертаючи уваги на те, що є вони є гіркими, не здійснює жодної жертви, подібно як той, хто замість вивчати історію мистецтва, вибирає курс географії. Або наприклад спортсмен, який багато тренується, аби взяти участь в олімпіаді, не чинить жертви, хоча безсумнівно присвячується цій справі. Посвячення тим відрізняється від жертви – радикальної жертви – що не є тільки менш радикальне, але також, що в його випадку можна розраховувати на нагороду, натомість у випадку жертви зникає думка про нагороду, а на передній план виступає свідчення – свідчення правди, свободи. На яку нагороду може розраховувати солдат, який помирає за Батьківщину? Людина дає свідчення, щоби показати, як є чи як повинно бути. Тут не ідеться про нагороду. У жертві виходить на

яв особливий зв'язок людини з людиною – того хто жертвує собою, і того, за кого робиться жертва – зв'язок «заступництва». Еммануель Левінас говорить про «субстанцію». Означає це: «я не тільки з тобою, але і за тебе» [4, 140–141].

Згідно з Тішнером, жертва приховує три істотні моменти: є жертвою за когось, для когось, жертвою з чогось. Бути жертвою означає дозволити на знищення того, що підлягає знищенню, зокрема тіла людини. Тіло є смертельне. Смерть по своїй природі є кінцем життя. Як така не має сенсу. Натомість, коли вона стає жертвою набуває глибшого значення. Помираю за тебе... помираю для тебе... З моєї смерті постає твоє життя. Це все стосується тіла і охоплює його цілковито.

Отже, було вже з'ясовано поняття драми людської тілесності, а тепер необхідно розібратися у тому, чим є драма внутрішня. Тішнер говорить, що розуміти драму це зрозуміти, що людина є істотою драматичною. Бути драматичною істотою означає: переживати даний час, маючи навколо себе інших людей і землю як сцену під ногами. Людина не була би драматичною екзистенцією, якби не три чинники: відкритість на іншу людину, відкритість на сцену драми і напливність часу.

Тішнер зазначає, що зазвичай звертається найперше увага на розуміння часу. Драматичний час не слід розглядати з математичної точки зору чи природознавства (впродовж якого відбуваються процеси фізичні, хімічні, переміни мікро і макрокосмосу). Він не є часом природи, у якому протікає життя рослин і звірів від народження до смерті. І не є часом внутрішньої свідомості у сенсі, який надав цьому поняттю Едмунд Гуссерль. Отже, це є час, який спливає серед нас, учасників однієї і тієї ж драми. Драматичний час поєднує мене з тобою, а тебе зі мною і водночас пов'язує нас зі сценою, на якій відбувається драма. Цей час не існує у мені ані в тобі, лише є між нами. Має він властиву тільки йому логіку, яка керує його плином і невідворотністю. Не можна зупинити час, який проходить між нами. Пливість нашого часу є якби субстанцією драми [3, 312].

Тішнер зауважує, що під нашими ногами є наш світ – сцена драми. Ми ходимо по ній, бачимо її, чуємо і також дотикаємо її руками. Уявлення про сцену можуть бути різними; різними можуть бути представлення і теоретичні концепції; однак єдине, що є стале – це сцена. Наприклад, для Аристотеля сцена – повнота самоіснуючих речей – субстанцій, для Берклі – спільний витвір уяви людей – сон.

Але для людей задіяних у сцені життєвої драми вона є передусім місцем зустрічей і розлучень, є простором свободи, у якому людина шукає собі дім, хліб, Бога, і у якій віднаходить цвинтар. Людина досвідчує сцену, упредметнюючи її, замінюючи її на простір сповнений «предметами», з яких потім утворює різноманітні сукупності, які їй слугують. Об'єктивізація є можлива завдяки інтенціональним актам. Тому відношення людини до сцени називає відношенням інтенціональної об'єктивізації [3, 312].

Він говорить, що навколо мене і біля мене знаходяться люди, особливо ті, які є учасниками тієї самої драми, у якій і я беру участь. Я їх не бачу, не чую, не дотикаю і взагалі не помічаю. Те, що помічаю є тільки зовнішнім, а не людиною як людиною, іншим як іншим. Інша людина може з'явитися тільки тоді, коли стане переді мною як учасник моєї драми. Участь у драмі не може супроводжуватися ані слуханням, ані баченням – вимагає вона цілковито іншого відкриття ніж відкриття властивого інтенціональній свідомості.

На думку Тішнера, відкритість на іншого має характер діалогічний. Відрізняється вона від інтенціонального відкриття. Завдяки інтенціональній відкритості постає перед нами світ предметів, завдяки діалогічній відкритості постаєш переді мною Ти.

У роздумах Тішнера людина являється драматичною істотою. Природою драми є драматичний час також дві відкритості – інтенціональна відкритість на сцену і діалогічна відкритість на іншу людину. Бути драматичною істотою, на його думку, означає: існувати в окресленому часі і в окреслений спосіб відкриватись на інших і на світ – сцену [3, 314]. Людина бере участь у драмі в інший спосіб ніж речі, які знаходяться на сцені. Є драматичною істотою в іншому сенсі, ніж є жінкою чи чоловіком, дитиною. Беручи участь в якійсь драмі, людина знає більш або менш ясно, що – говорячи метафорично – в її руках є її згуба чи порятунок. Бути драматичною істотою це вірити – правдиво чи неправдиво – що згуба або порятунок є в руках людини. Людина може не знати в чому заключається її згуба і в чому її порятунок, принаймні може мати свідомість, що про щось таке власне ідеться у житті. Будучи переконаним, що згуба і порятунок в її руках, людина керує своїм життям відповідно до цього переконання.

Для кращого розуміння інтенціональної відкритості Тішнер посилається на Гуссерля. У якого інтенціональне є актами свідомості. Означає те, що вони по своїй суті спрямовані на якийсь предмет. Хто

однак говорить про предмет, думає тим самим про суб'єкт; не може бути предмету без суб'єкта ані суб'єкта без предмету. Предмет і суб'єкт між собою міцно пов'язані на засаді протиріччя. Суб'єкт є протиріччям для предмету, а предмет для суб'єкта. Не виключає це їхньої приналежності один до одного, їхньої єдності. Можна сказати, що між предметом і суб'єктом існує єдність протиріч [3, 315].

Гуссерль не говорить тут про відношення між цими поняттями. Відношення інтенціональне є відношенням суб'єкта свідомості до предмету свідомості. Гуссерль потім окреслить ці відношення конституюванням сенсу. З цього випливає, що акти свідомості породжують (генерують) сенс – зокрема сенс предметний, як і суб'єктивний. Предмет, про який говорить Гуссерль, є самим сенсом предметним (сенсом буття предметом), тобто предметом у значенні кореляту суб'єктивного акту свідомості. Подібно суб'єкт, то чистий суб'єкт свідомості.

Тішнер зазначає, що ця ідея інтенціональності може послужити для кращого вияснення сцени, яка розуміється як світ, на якому реалізується людська драма. Слово «на» є тут особливо важливе. Ми є на світі як на сцені. Наш стосунок до сцени може впродовж тривання драми змінюватися і може бути різним у залежності від роду предметів, які знаходяться на сцені. Але те, що є фундаментальне не підлягає зміні – це відкрита можливість упредметнювання. Упредметнювання може здійснюватися, частина за частиною, цілий світ. Необхідно добре розуміти значення цього поняття. Говорячи, що якась річ підлягає «упредметнюванню», не стверджуємо, що дістала щось, чого раніше не мала. Стверджуємо скоріше, що відкрила те, що від самого початку було її основою [3, 320].

Тішнер наголошує, що сцена не може бути виключно для мене, вона мусить бути також сценою для інших. І в цьому напрямку дає про себе знати фундаментальна свідомість присутності іншої людини. Інша людина опиняється близькою: ближче ніж сцена. Є присутня, потім з'являється на сцені як та, яку зустрічаю. Є присутня як укрита сила, яка домагається спільної площі, дороги, місця. Оскільки сцена має бути не тільки для мене, також для інших, мусить бути збудована з чогось, що має загальний сенс, що через усіх мусить бути визнана існуючою насправді. Якби не було сцени, не було би «де» місця зустрічі.

Отже, доходимо висновку, що важливу роль у філософії драми Тішнер відводить діалогічній відкритості. Діалогічна відкритість на іншу людину: на «ти», на «він і вона», на «ми, ви і вони». У ній

інша людина є присутня для мене, а для іншого. Інша людина є присутня біля мене через те, що треба, щоби для неї зробив; і я є при ній присутньою через те, що треба, аби вчинив для мене. Зв'язок, який народжується між нами, є зв'язком зобов'язання.

Зобов'язання виникає під час зустрічі. Для того, щоб зустріч людей відбулася потрібно мати їм подібні зацікавлення, подібні смаки, подібне минуле, подібні надії. Особа, вступаючи у діалог з іншою особою, приносить з собою певну ієрархію цінностей, інша ж особа також має свою ієрархію. Діалог буде тільки тоді плідним, коли наші ієрархії будуть схожими або коли будуть здатними уподібнитися одна до одної.

Розглянувши філософські погляди Ю.Тішнера можна побачити чітко, що він використовує феноменологічну методику, тобто розкриває суть особи найперше з – зовні – тілесність, а потім внутрішнє переживання « драми особи». Пунктом виходу для розуміння тілесності є її пожадання з одного боку, а з іншого – час тіла, тобто конкретні періоди життя людини, починаючи з дитинства і до кінця. Ці періоди мають свої характерні риси та назви, наприклад час забави, гри, відповідальності. Внутрішня суть особи заключається в її драматичності. Драма розкриває стосунок людини до сцени, до іншої людини; можна говорити також про драматичний час. Велику увагу Тішнер приділяє зустрічі з іншою собою, говорячи про діалогічність. Можна погодитися з його думками, що таємниця людини розкривається в момент зустрічі з іншою людиною.

ЛІТЕРАТУРА

1. Heidegger M. Bycie i czas. Tłum. B. Baran. – Warszawa 1994, s.167.
2. Tischner J. Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów. – Kraków, 1991, S.11.
3. Tischner J. O człowieku. Wybór pism filozoficznych. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2013. – 725 s.
4. Tischner J. Spór o istnienie człowieka. – Kraków: Znak, 2011. – 419 s.
5. Wilczek A. W poszukiwaniu prawdy o człowieku spór Tischnera z tomizmem // Czasopismo Filozoficzne. – 2009. – nr 4/5. S. 52–72.

Лучицька В.І. «Драма» людської особистості у філософії Ю.Тішнера.

Особливе місце у філософії Ю.Тішнера займали роздуми про людину. Тішнерівська філософія людини, яка являє собою постійний пошук правди про людину, пройшла кілька фаз. Перший період характеризувався великим впливом феноменології та теорії цінностей. У другому періоді, який знаходився під впливом філософії діалогу, Тішнер ставив на перше місце драму – людина розглядалася передусім як істота драматична, яка екзистує на горизонті добра і зла. Важливе місце у його філософії займає аксіологія і агатологія.

Істота драми, за словами філософа: «Беручи участь у якійсь драмі, людина більш менш ясно знає, що – говорячи метафорично – у її руках є її загибель чи спасіння. Бути істотою драматичною, означає вірити – правдиво чи неправдиво – що загибель чи спасіння є в руках людини».

Ключові слова: Філософія людини, особа, людське тіло, час тіла, драма, філософія, драматична істота, діалогічність.

Лучицька В. І. «Драма» человеческой личности в философии Ю. Тишнера.

Особенное место в философии Ю.Тішнера занимали размышления о человеке. Тишнеровская философия человека, которая являет собой постоянный поиск правды о человеке, прошла несколько фаз. Первый период характеризовался большим влиянием феноменологии и теории ценностей. Во втором периоде, который находился под воздействием философии диалога, Тішнер ставил на первое место драму – человек рассматривался прежде всего как существо драматическое, какое экзистует на горизонте добра и зла. Важное место в его философии занимает аксиология и агатология. Существо драмы, по словам философа: «Участвуя в какой-то драме, человек более или менее ясно знает, что – говоря метафорически – в его руках есть его гибель или спасение. Быть существом драматическим, значит верить – правдиво или неправдиво – что гибель или спасение есть в руках человека».

Ключевые слова: Философия человека, личность, человеческое тело, время тела, драма, философия, драматическое существо, диалогичность.

Luchytska V. «Drama» of human personality in J.Tishner's philosophy.

Thinkings about the human have a special position in J. Tishner's philosophy. Tishner's philosophy of human, which is a permanent search for the truth about man, has gone through several periods. The first period was characterized by a major influence of phenomenology and theory of values. In the second period, which was influenced by the philosophy of dialogue, drama is on the top – a man was seen primarily as being dramatic, that blows hot and cold between good and evil. Axiology and agatology take an important place in his philosophy.

If we are speaking metaphorically, the essence of drama according to the philosopher: «Taking part in some drama, person more or less definitely knows that in his hands is his destruction or salvation. Being a creature dramatic means to believe – honestly or dishonestly – that death or saving is hold by a man».

Key words: Philosophy of man, the person, the human body, a body, drama, philosophy, drama being dialogic.

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

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ Й ОНТОЛОГІЯ А.БЕРГСОНА ЯК ДЖЕРЕЛО ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ Г.МАРСЕЛЯ Й Є.МІНКОВСЬКОГО

Незважаючи на те, що чимало дослідників (зокрема, Е.Мунье, О.Больнов, Г.-Г.Гадамер, П.Рікер, В.Барретт, М.Вето, Г.Шпігельберг, В.В.Лях та ін.) визнають вплив філософії життя, особливо бергсонівської, на становлення екзистенціальної філософії, основним джерелом її вважається феноменологія Гуссерля, від якої М.Гайдегер зробить свій онтологічний поворот. Інших екзистенціальних філософів розглядають як послідовників Гайдегера. Виходить, екзистенціальна філософія переважно мислиться як єдина традиція, що корениться у феноменології Гуссерля. Те саме і з французькою екзистенціальною філософією: її пов'язують із послідовниками Гуссерля й Гайдегера, а саме – Ж.-П. Сартром, С. де Бувар і М.Мерло-Понті. Таким чином ігнорується, замовчується інша традиція екзистенціальної філософії, що склалася задовго до відкриття Гуссерля у Франції, яке почалося з його «Парижських доповідей» 1929 р., і публікації їх переробленого варіанту під назвою «Картезіанські медитації» у перекладі Е.Левінаса й Г.Пфейфер у 1931 р. Спробуємо дослідити шлях Бергсона від розробленої ним оригінальної феноменології до онтології, позначивши розбіжності з позицією Гуссерля. І доведемо, що поряд із гуссерліанською галуззю існує бергсоніанська галузь екзистенціальної філософії, яка представлена Г.Марселем і Є.Мінковським.

Існує думка, що Бергсон, незважаючи на значну популярність у 1900–1930 роках, не залишив учнів й того, що можна було б назвати «бергсоніанською школою». Справді, мало хто з учнів майстра називає себе бергсоніанцем. Тому Євгеній Мінковський скоріше виключення із правила, коли погоджується з думкою колег, начебто «він більший бергсоніанець, ніж сам Бергсон» [19, 193]. По закінченню медичного факультету він мав намір «... залишити медицину через матеріалістичну орієнтацію, що панувала в ній в ту добу». Але, як відзначає дослідник, саме тоді, «... не інакше як через провидіння, у мої руки потрапила праця Бергсона, що мала

вирішальний вплив... це було справжнє одкровення й моя пам'ять про це така жива, начебто це трапилося тільки вчора» [19, 193] (Пер. з фр. мій. – *Автор статті*). Так описує Мінковський зустріч з Бергсоном, що стала вирішальним моментом його життя. По поверненню з фронтів Першої світової війни (на яку він добровольцем відправився зі Швейцарії в якості лікаря) Є.Мінковський захистить й опублікує дисертаційні тези «Поняття втрати життєвого контакту з реальністю і його застосування в психопатології» («La notion de perte de contact vital avec la réalité et ses applications en psychopathologie», Paris, 1926). За нею вийде його основна екзистенціально-феноменологічна праця «Життєвий час» («Le temps vécu», 1933). За його словами, у своїй концепції «життєвого часу» (дослівно: «час, що проживається») він успадковує концепцію «чистої тривалості» Бергсона [19, 192]. Однак те, що Мінковський був «піонером феноменологічної психіатрії» [див.: 13] і називав свій метод «феноменологічним», уведе більшість дослідників французької феноменології в оману. Феноменологи (М.Мерло-Понті, А.-Т. Тименецька, Е.ван Дорцен, Б.Ванденфельс) та дослідники (І.Блауберг, В.П.Візгін, О.А.Власова) розглядатимуть його феноменологію як «синтез ідей Бергсона і Гуссерля». І тільки Шпігельберг вкаже на його феноменологію як на бергсоніанську: «... головне джерело його натхнення – від Бергсона. Гуссерль згадується тільки між іншим. Також він визнає вплив лише від Шелера, але, не зважаючи на багато паралелей, не Гайдегера» [20, 434] (Пер. з англ. Мій. – *Автор статті*). На думку Мінковського, основою його філософії стала феноменологія, розроблена Бергсоном у «Досвіді про безпосередні дані свідомості». За його твердженням, розробка темпоральної проблематики як життя-в-часі передувало його знайомству з «Буттям і часом» Гайдегера. Як бачимо, сама феноменологічна традиція, яка вважається джерелом екзистенціальної, зовсім не є однорідною.

Г.Марсель також визнає своє учнівство в Бергсона й навіть присвятить йому свій перший «Метафізичний щоденник»: «Саме Бергсону я зобов'язаний своїм звільненням від духу абстрактності, згубність якого я повинен був значно пізніше розкрити» [15, 81]. У 1933 р. Марсель пише в щоденнику замітки, які переростуть у «Нарис феноменології володіння». Але це не має ввести нас в оману: з феноменологією Гуссерля Марсель познайомиться тільки в 1928 р. (це засвідчує його запис у «Метафізичному щоденнику»). У «Філософському заповіті» (1968) Марсель пояснює: «... я постійно звертався

до феноменологічного методу, ніяк не пов'язаному з Гуссерлем, запитуючи, звісно, про можливість певних привілейованих видів досвіду» [9, 305]. Це дає підставу твердити про його феноменологію як розвинуту незалежно від феноменології Гуссерля. Підтвердження нашого висновку ми знайшли в Шпігельберга, який цитує французького феноменолога Жана Херінга: «Ми вважаємо можливим стверджувати, що навіть якби німецька феноменологія залишалася невідомою у Франції (якщо припустити неможливе), вона, проте, була б створена – і це здійснилося б значною мірою завдяки впливу Габриеля Марселя» [20, 448] (Пер. з англ. мій. – *Автор статті*). Також Ванденфельс називає Марселя «попередником феноменології» у Франції [3, 50], який, за П.Рікером, створив один із трьох варіантів французької феноменології (поряд із Сартром та Мерло-Понті) [3, 50]. «Метафізичний щоденник», який Марсель вів у роки Першої світової війни (точніше з 1913 по 1923 рр), вийшов у світ в 1927 р., в один рік з «Буттям і часом» М.Гайдегера. Однак, окрім учня Марселя й Гуссерля Поля Рікера, майже ніхто не підкреслює появу онтологічної проблематики в Марселя до видання Сартром «Буття і ніщо». Отже, сам термін «феноменологія» у працях Е.Мінковського й Г.Марселя означає звертання не до гуссерліанської феноменології, а до феномена конкретної людської особистості, розглянутої в єдності її свідомості, тіла, почуттів й образу життя.

Гайдегер у своїх «Прологоменах до історії поняття часу» помилково визначає витокм бергсонівської філософії «ідеї Брентанівської психології» [12, 27], що вплинули на Бергсона через Вільяма Джемса. Однак, як відзначають і Джемс, і Бергсон, ідеї «потoku» вони дійшли незалежно один від одного. Коли ж відбулася їхня зустріч, обидва філософи були вражені синхронністю розвитку їх філософій.

Вважаємо, що крім безпосередніх учителів Бергсона – Равессона й Бутру, які продовжували традицію спиритуалізму Мен де Бірана, бергсонівська філософія має своїм витокм філософію Паскаля. Бергсон вирізняв Декарта й Паскаля як родоначальників двох традицій мислення. Якщо «картезіанство є філософією «ясних та чітких» ідей», яка «не визнавала іншого, ніж очевидність (l'evidence), критерію істини» [1, 345–346], то запропонована Паскалем традиція сентименталізму (де сентимент розуміється як інтуїтивне пізнання) «визнає первинність не просто раціонального розуму (la pure raison), але «розуму витонченого» («l'esprit de finesse»), за допомогою якого стає можливим доповнювати та виправляти в судженнях те, що є

результатом діяльності «розуму геометричного»», але «не дорівнює містичному спогляданню, оскільки її результати піддаються об'єктивному контролю та перевірці» [1, 345–346]. Бергсон продовжив цю саму лінію розрізнення, говорячи про пізнання статичне, за допомогою понять, і динамічне, через безпосередню інтуїцію. І якщо першому доступний лише роздроблений на фрагменти світ, яким він даний спостерігачеві «ззовні», то інтуїція схоплює свій об'єкт зсередини – у його цілісності.

Сучасний дослідник Бергсона Ф.Вормс зауважує: «Кожний момент в історії французької філософії визначається скоріше не добутком одного якогось автора, а опозицією між двома добутками, двома стилями ... Декарт і Паскаль, Руссо й Вольтер, Конт і Мен де Біран» [4, 189–190]. Якщо виходити з опозиції «Декарт-Паскаль», то стає зрозуміло, що Гуссерль продовжує гносеологічну традицію «школи підозри» Декарта в ХХ столітті, тоді як Бергсон – традицію «філософії довіри» Паскаля. Отже, опозиція Декарт-Паскаль переростає в опозицію Бергсон-Гуссерль. Немає в ХХ столітті двох більш далеких, але й більш близьких філософів. Інакше Гуссерль не викликав би після лекції А.Койре про бергсонівську філософію: «Ми – справжні бергсоніанці!». А Гайдегер не пов'язував би появу проблематики часу в Гуссерля з його знайомством із філософією Бергсона. Але зараз важливо прояснити принципові відмінності їх позицій.

Гуссерль і Бергсон: гносеологія й онтологія. Філософію Бергсона, як і Гуссерля, можна умовно поділити на три періоди. У Бергсона це: феноменологія, онтологія й етика. На запитання «чи був Бергсон – феноменологом?», Мінковський відповідає: «Звичайно, ні, якщо брати його праці в цілому. Тоді як, якщо брати «Безпосередні дані свідомості», – це феноменологія. А «Матерія й пам'ять» і «Творча еволюція» – вже ні» [19, 192] (Пер. з фр. мій. – *Автор статті*). Отже, можна твердити, що філософія Бергсона була феноменологією за суттю, а не за назвою. У своїй феноменології Гуссерль і Бергсон критикували «природничо-науковий розум», що не досягає реальності, – але з двох різних боків.

Гуссерль підійшов до проблеми з боку самого Ratio – розвінчуючи «наївність» природничої установки, немов очищаючи свідомість від наївно засвоєних, невідрефлектованих концептів. Його мета – добратися до істини як повноти знання «остаточної очевидності». І вирішував він гносеологічне завдання, а саме: в який спосіб, редукуючи природничу установку, досягти більшої об'єктивності, ніж та штучна,

що виникає замість реального світу. Засіб же досягнення цієї мети – застосування свідомістю вдосконаленої методології.

Бергсон, який спочатку дотримувався схожих ідей у «Безпосередніх даних свідомості», потім здійснює поворот до життєвого потоку, вирішуючи проблему з боку самого життя, або буття. Тобто, вирішує завдання: як досягти повноти реальності як живої тривалості, «реальності, що триває внутрішньо, реальності, що є самою тривалістю» [2, 279]. Тому завдання, поставлене ним у «Матерії й пам'яті», «Введенні в метафізику» і «Творчої еволюції», є вже не гносеологічним, а онтологічним. В.В.Лях убачає у звертанні Бергсона до джерела, що стоїть за інтелектом і інстинктом, «прагнення Бергсона онтологізувати гносеологічні проблеми» [7, 48]. Такий само висновок знаходимо й у М.Мерло-Понті: «Абсолютне знання не парить у просторі, воно завжди комусь притаманне. У 1889 році це було великим відкриттям – яке мало майбутнє – представити основою філософії не «я *мислю*» з його іманентним мисленням, а «само-Буття», що його само-зв'язування водночас є відривом від себе» [18, 184] (Пер. з англ. мій. – *Автор статті*).

Несимволічна метафізика Бергсона і трансцендентальна філософія Гуссерля. Попри всі розбіжності між онтологією Бергсона і трансцендентальною феноменологією Гуссерля «Ідей» і «Медитацій», їх поєднує ідея «сутності» або «ейдоса», що охоплюється інтуїцією Бергсона й ейдетичною інтуїцією (сутнісним баченням) Гуссерля. Однак, як ми побачимо, розуміння як цієї сутності, так і інтуїтивного способу її схоплення – докорінно різні. Гуссерль, як і Кант, дійде необхідності розрізнити феномен і ноумен, і за видимим «феноменом» шукати його «ейдос». Звичайно, «ейдос» Гуссерля не є поняттям: «Він передує всім поняттям, якщо їх розуміти як значення слів, які в якості чистих понять скоріше повинні бути утворені відповідно до нього» [5, 94]. Однак «ейдос» не припиняє бути «самим загальним».

За Бергсоном, трансцендентним є не абсолютна свідомість і не ейдоси, а саме життя. «Отут ми не обійдемося без того, щоб не приєднатися до глибоких поглядів Бергсона про трансцендентність життя в його відношенні до причин і ідей» [10, 121], – коментує Г.Марсель. Цей «світ причин і наслідків» є безжиттєвим світом математичних і логічних формул. На думку Бергсона, життя трансцендентне як формулам, силогізмам, символам й інтерпретаціям, тобто конструкціям нашої свідомості, так і емпіричним сприйняттям даного феномена

у даний момент часу. Адже феномен, виловлений з ріки становлення й розглянутий поза часом, уже мертвий феномен.

«Потойбіч досвіду» для Канта, як і для Гуссерля розуміється як потойбіч і «зовнішнього досвіду», і «внутрішнього досвіду». «Воно таким чином є пізнанням аргіогі, або пізнанням з чистого розсудку й чистого розуму» [11, 10]. Але, на відміну від Канта, Гуссерль постулює можливість збагнення «речі у собі», або ноумена (сутності), схованого за феноменом (явищем). Можна сказати, що Гуссерль долає «трансцендентність» речі у собі стосовно свідомості, знаходячи її в самій свідомості. Розв'язок Кантівського трансцендентального питання Гуссерль знаходить у редукції, що продовжує роботу декартівського *cogito*. У Декарта *cogito* ставить під сумнів і реальність зовнішнього «протяжного» світу (куди входить реальність тіла мислителя), і реальність та цінність мого воління, почуттів, усього «ірраціонального». Єдине, що залишається безсумнівним, це сама свідомість, що знищує, редукує весь світ навколо, аж до матеріальної, «протяжної» частини себе. У цьому сенсі, якщо редукція Гуссерля була б спрямована на саму цю свідомість, вона могла б «урятувати світ», виявити щось крім установок моєї его-свідомості. Тобто, якщо зрозуміти редукцію як припинення діяльності свідомості, тоді виявляємо навіть «не світ у свідомості», а світ «потойбіч» раціоналізованого штучного простору, спроектованого свідомістю на світ. Світ – це потойбіч *Ratio*, потойбіч «трансцендентальних обмежень» (Кант). Мабуть, знайдемо потойбіч свідомості й те «живе «Я» (Бергсон, Марсель), яке було усунуто свідомістю, підмінене нею. Це й могло б стати розв'язкою трансцендентального питання Канта про можливість пізнати «речі у собі». Справді, всередині свідомості ми укладені в певні межі, як у капсулу, що не дає нам змоги бачити світ «яким він є». І будь-який вид, що відкривається з капсули, зумовлений апіорними конструкціями, тобто призмами, що відокремлюють суб'єкта від світу подібно заслінкам перед очима. І от, якщо зрозуміти редукцію як редукцію саме свідомості (а не світу), ми раптом побачимо ті самі речі у собі, якими вони є по той бік свідомості. Тобто ми заново відкриємо світ... зсередини його самого. Таке розуміння редукції знайдемо у Бергсона. Але навряд чи виявимо таке розуміння в Гуссерля «Ідей» і «Медитацій» – тому, що він доходить твердження «трансцендентального его», тобто все-таки залишає лазівку для ототожнення суб'єкта із загальною свідомістю, нібито ще не підозрюючи про можливість іншого я, «екзистенці-

ального я» або «живого я», залученого в світ, яке будуть обґрунтовувати Марсель і Минковский. За Гуссерлем періоду Ідей, розв'язок «кантівського питання» полягає не в тому, щоб нарешті «залучитися до світу», досягти його зсередини нього самого, яке відкрив для себе Бергсон, а в тому, щоб зайняти ще вищу позицію над світом. Е.Левінас відзначає: «Філософія починається з редукції: це акт, в якому, безперечно, ми розглядаємо життя у всій його конкретності, однак більше не живемо» [6, 137]. Це в пізніший період Гуссерля «життєвого світу» можна знайти кроки до включення людини в світ. Зіставляючи інтуїцію Гуссерля й Бергсона, Левінас твердить: «... у понятті інтуїції не йдеться про почуттєве або «безпосереднє», у змісті «даного раніше всяких позитивних кроків розуму»; не йдеться про протиставлення інтуїції «дискурсу». Йдеться про опору на той факт, що інтуїція є актом, який володіє своїм об'єктом» [6, 67].

Але чи є «припинення роботи свідомості» Бергсона, яке розуміється нами як його варіант феноменологічної редукції, відмовою від рефлексії, зануренням у дорефлексивність? Бергсон, який у своїх працях висловлювався більш обережно, найбільш відверто пояснює, чим є його інтуїція, у листі до Жака Шевальє 28 квітня 1920 р. У ньому він визнає не лише понадчуттєвість, а й супра-інтелектуальність своєї інтуїції, якщо під «інтелектом» розуміти сукупність дискурсивних здатностей духу, .. призначених до того, щоб мислити матерію. Інтуїція ж звернена до духу» [8, 21].

Бергсон призиває бачити речі «sub specie durationis»: «з точки зору тривалості». Тому що світ є не речами й не сукупністю речей чи статичних феноменів, за якими ховаються незмінні ноумени. Це світ триваючий, світ у русі, процесі. У доповіді «Філософська інтуїція» (1911) Бергсон закликає «вийти зі сфери почуттів і свідомості», «повернути наше сприйняття до його джерела» [14, 78]. Це нагадує редукцію у тому розумінні, яке ми тільки-но інтуїтивно припустили, а саме – розумінні редукції як припинення роботи свідомості й почуттів для того, щоб у справу могла вступити інтуїція. Цікаво, що й гуссерліанець Мерло-Понті, як виявилось, говорить про інтуїцію як про своєрідну бергсонівську «редукцію»: «Інтуїція моєї тривалості – це навчання тому, щоб взагалі *бачити*. Це принцип, подібний бергсонівській «редукції», що розглядає всі речі sub specie durationis, – називаємо ми їх суб'єктом, об'єктом, чи навіть простором – тому, що сприймаючи нашу власну тривалість, ми вже бачимо внутрішній простір, або нарис протяжності» [18, 184] (Пер. з англ.

мій. – *Автор статті*).

Однак така редукція не означає «відмови від рефлексії», що оперує символами й поняттями. Бергсон просто призиває *«повернути у зворотний бік звичайний напрямок роботи думки»* [14, 117] (Пер. з фр. мій. – *Автор статті*). Це означає: замість того, щоб осягати певний процес за його результатами й наслідками, судити про дійсність за її готовим зовнішнім виглядом, йти від сталих понять, ідей і символів до рухливого й мінливого життя, від загального до конкретного, від форми до реального досвіду – слід навпаки йти від руху, динамічної зміни, конкретної реальності, досвіду, життя до понять. При цьому створюючи «гнучкі» категорії. Слід зупинити роботу раціонального розуму. Для того, щоб, маючи на увазі невимовну повноту живої тривалості, схопленої інтуїцією, – узагальнити її в поняттях.

Саме таке переосмислення редукції ми знайдемо в послідовника Бергсона Е.Мінковського. У «Життєвому часі» він застосовує її у смислі очищення свідомості від мотивів і установок, – для того, щоб пробитися до живої реальності. І перше, що відкриється після такої редукції, – живе «я», яке безпосередньо включене, залучене у життєвий потік, у природний динамізм життя, і яке можна назвати «екзистенціальним суб'єктом». Тобто через себе, а не через відмову від рефлексії й самого «я», розчинення або злиття зі світом – знаходимо зв'язок із цілим буття. Мінковський осмислює інтуїцію Бергсона як відкриття світу зсередини себе, а не як відкриття світу зсередини нього самого через занурення чи вживлення. Не тільки моє «я» знаходиться у світу, а й світ знаходиться в мені. Тобто, редукція повинна розчистити шлях інтуїції і вчасно поступитися їй. Адже, згідно з Бергсоном, Ціле недоступне аналітичному пізнанню.

Подібним чином, Марсель говорить про «вторинну рефлексію», що має відновити втрачене першою, аналітичною рефлексією ціле. У «Онтологічному таїнстві й конкретному наближенню до нього» (1933) він розмірковує, чи не є ця рефлексія, що відкриває перед нами буття (і повертає нас до нього), «інтуїцією буття» [17, 214]. Але доходить висновку, що інтуїція є поштовхом, «онтологічним занепокоєнням, що змушує рефлексію працювати» [16, 152]. Вона є «вимогою чистоти, чи навіть істини» [16, 152] (Пер. з фр. мій. – *Автор статті*). Однак сама по собі вона безгласна й безсила. Як голос даймонія, який ми не слухаємо (за порівнянням Бергсона).

Потрібна вторинна рефлексія, «за допомогою якої думка прагне відновити інтуїцію, що втрачається мірою того, як вона здійснюється» [16, 147] (Пер. з фр. мій. – *Автор статті*).

Це підтверджує нашу тезу про те, що бергсонівська редукція, принаймні у Мінковського й Марселя, на відміну від гуссерлевської, вимагає очищення свідомості не лише від хибних посилок або конструкцій, а й від хибних намірів, самоомани й зазіхань на володіння реальністю. Вона є етичною, екзистенціальною редукцією. Розробка її у цьому річизі Г.Марселем і Е.Мінковським потребує подальшого дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бергсон А. Французька філософія // Могилянські історико-філософські студії. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – С.343–389.
2. Бергсон А. Творча еволюція. – К. : Видавництво Жупанського, 2011.
3. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології. – К. : «Альтерпрес», 2002.
4. Вормс Ф. Как Бергсон вводит проблему жизни во французскую философию XX века // Логос (философско-литературный журнал). – №3(71). – М. : Территория будущего, 2009.
5. Гуссерль Э. Картезианские медитации. – М. : Академический Проект, 2010.
6. Левинас Э. Избранное: трудная свобода. – М. : РОССПЭН, 2004.
7. Лях. В.В. Критика інтуїтивізму сучасної буржуазної філософії. – К.: Наукова думка, 1975.
8. Маритен Ж. От Бергсона к Фоме Аквинскому: очерки метафизики и этики. – М. : Институт философии, теологии и истории святого Фомы, 2006.
9. Марсель Г. Присутствие и бессмертие. Избранные работы. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
10. Марсель Г. Homo viator. – К. : Пульсари, 1999.
11. Стружевський В. Онтологія. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2014.
12. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Т. : Водолей, 1998.
13. Экзистенциальная психология. Экзистенция. – М. : Апрель пресс; Эксмо-пресс, 2001.
14. Bergson Henri. La pensée et le mouvant. Essais et conférences. – Paris : Les Presses universitaires de France, 1969.
15. Marcel G. En chemin – vers quell éveil? – Paris : Gallimard, 1971.
16. Marcel G. Etre et Avoir I. Journal metaphysique. – Paris : Aubier, Editions Montaigne, 1968.

17. Marcel G. L'homme problématique. Position et approches concrètes du mystère ontologique. – Nouvelle éd., Paris, Ass. Présence de Gabriel Marcel, 1998.
18. Merleau-Ponty M. Signes. – Northwestern university press, 1964.
19. Minkowski E. Au-delà du rationalisme morbide. – Paris : L'Harmattan, 2000.
20. Spiegelberg G. The Phenomenological Movement. – Kluwer Academic Publishers, 1994.

Зіневич А.С. Феноменологія й онтологія А.Бергсона як джерело екзистенціальної філософії Г.Марселя й Є.Мінковського.

У статті зіставляються онтологічна установка Бергсона й гносеологічна – Гуссерля щодо істини й шляхів її пізнання. Виявляється відмінність у розумінні інтуїції, а саме: як супраінтелектуальної – за Бергсоном, і як інтелектуальної – за Гуссерлем, а також тієї сутності (ейдоса), яку вона має схоплювати. Обґрунтовується наявність бергсонівського варіанта «редукції», яка, на відміну від гуссерлівської, здійснюється як припинення роботи аналітичної рефлексії. Досліджуються шляхи переосмислення Е.Мінковським і Г.Марселем інтуїції та редукції як її умови.

Ключові слова: інтуїція, редукція, рефлексія, екзистенціальне «я», онтологічний поворот.

Зіневич А.С. Феноменология и онтология А.Бергсона как исток экзистенциальной философии Г.Марселя и Е.Минковского.

В статье сопоставляются онтологическая установка Бергсона и гносеологическая – Гуссерля в отношении истины и путей ее постижения. Показана разница в понимании интуиции: как супраинтеллектуальной и как интеллектуальной, и той сущности (эйдоса), которую она призвана схватывать. Обосновывается наличие Бергсоновского варианта «редукции», которая, в отличие от Гуссерлевой, осуществляется как приостановление работы аналитической рефлексии. Также намечены пути переосмысления Е.Минковским и Г.Марселем интуиции и редукции как ее условия.

Ключевые слова: интуиция, редукция, рефлексия, экзистенциальное «я», онтологический поворот.

Zinevych A. The A.Bergson's phenomenology and ontology as a source of G.Marcel's and E.Minkowski's existential philosophy

Our paper compares Bergson's ontological and Husserl's gnoseological position concerning the truth and ways of its cognition. It highlights the difference in understanding intuition – as suprainlectual and as intellectual, and in understanding the essence (eidos), which it is called to grasp. It affirms the existence of Bergson's variant of «reduction», which, unlike Husserl's one, is being realized as a suspension of the work of analytical reflection. Also it outlines the ways of rethinking the intuition and reduction as its condition by E.Minkowski and G.Marcel.

Key words: intuition, reduction, reflection, existential «self», ontological turn.

О.Я. Романенко,
*кандидат філософських наук,
перший проректор КІБіТ*

ЦІННІСНІ СТРУКТУРИ ЯК ПІДГРУНТЯ СОЦІАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ ТА ВИЗНАЧЕННЯ ЯКОСТІ ВИЩОЇ ОСВІТИ

Одним з важливих методологічних і теоретичних припущень, на якому базуватиметься наше дослідження, є припущення, що основою здійснення соціального пізнання загалом і соціального передбачення зокрема, виступають цінності, однак не в своїй суб'єктивній інтерпретації – як надання переваг (воно є надто мінливим для того, щоби бути надійною підвалиною пізнання і передбачення), але як складові структур соціальної релевантності, а на цій основі – складові ціннісних структур, характерних для різних соціальних утворень. Зокрема, мова може йти і про передбачення процесів у сфері вищої освіти, передусім щодо її передбачуваної якості.

При цьому сама тема ціннісних структур вже перетиналася у історії філософських досліджень з темою соціального пізнання. Такий перетин можна знайти у Макса Вебера, який визначає цінності як «панівний інтерес епохи» [4, 52], та у Макса Шелера, який досліджував ієрархію цінностей як мотиватор поведінки індивіда [10]. Обидві традиції достатньо мірою досліджені науковцями. Наприклад, аналіз ціннісної концепції Вебера у її стосунку до проблеми наукового пізнання містить праця П.П.Гайдено [5, 493–520], а з'ясуванню феноменології цінностей Шелера присвячено достатньо спеціальних розробок; у них також надано її соціально-філософську оцінку [3, 219]. Обидві теорії цінностей були докладно проаналізовані Гансом Йоасом у праці «Виникнення цінностей» [14]. Ризики застосування тієї чи іншої концепції цінностей як базової для теорії пізнання проаналізував Карл Шмітт у своїй «Тиранії цінностей». Втім, неоліком, який різною мірою, властивий обом згаданим дослідникам, виступає методологічний індивідуалізм обох авторів. Хоча сам Шелер критикує Вебера за «номіналізм» у теорії пізнання [10, 268], однак його позиція морального суб'єкта також індивідуалістична – абсолютний у своїй апріорності світ цінностей, за

Шелером, людина як персону імплікує до практики життя одноосібно – з усією повнотою персональної відповідальності.

З іншого боку, у руслі феноменологічної традиції, а саме у соціально спрямованій галузі – так званій феноменологічній соціології, знаходимо ретельно розроблену концепцію структур соціальної релевантності, в якій присутня важлива для нас ідея опертя особистості в її судженнях на смислові структури, які релевантні соціальним спільнотам, а не індивідам чи суспільству в цілому. Йдеться про праці Альфреда Шюца, Пітера Бергера та Томаса Лукмана та деяких інших авторів. На жаль, у них практично повністю відсутня ціннісна проблематика. Смислові структури тут розглядаються у двох напрямках: це – представленість у соціальній взаємодії чистих феноменів як необхідних інваріантів та випадковість поєднання цих феноменів у структурах життєсвіту. Релевантність якраз і постає тим компромісом між цими двома крайнощами необхідності та випадковості – а саме як відносна невідповідність певних смислових утворень, тобто відносна в сенсі релевантності щодо стійких форм взаємодії. Але, оскільки така взаємодія постає як похідна навіть від цих релевантних смислових структур, їх невідповідність у сенсі релевантності є доволі умовною і необхідною переважно порівняно з іншими релевантностями – у сенсі необхідної відмінності від них. Втім, виявлення стійких соціальних структур релевантності (нехай навіть у смислового вимірі) у соціальному досвіді вже є половиною справи у з'ясуванні ціннісних структур цієї релевантності.

Тож спробуємо виявити можливості використання концепції структур соціальної релевантності в осмисленні ціннісних релевантностей. Тим самим соціальна база для соціального передбачення (тобто зумовленість соціальних передбачень тим, хто і за яких умов їх здійснює) буде з'ясована нами завдяки застосуванню опосередковуючої ланки – систем цінностей. Останні мають виконувати два завдання: з одного боку, соціального структурування суспільства, а з іншого – змістового визначення соціального передбачення.

Для ХХ століття характерним був перехід від вивчення абстрактного епістемологічного суб'єкта до дослідження поведінки індивіда в конкретній ситуації. Відбувалося зміщення фокусу з когнітивних структур на формування системи досвіду та його застосування на практиці. За визначенням Н.Бердяєва, досвід постає як саме життя в усій його повноті [2, 149].

Між індивідом і навколишнім культурно-природним світом

існує безперервна низка безмежної кількості різноманітних взаємодій. Все те, що якимось впливає на індивіда і якимось чином бере участь в його життєдіяльності, і утворюватиме його сукупний досвід. Ч.С.Пірс [8] виокремлював дві великі області повного досвіду: (а) те, що примушує і обмежує нас ззовні; (б) наші зусилля, спрямовані на зміни зовнішнього оточення в потрібному напрямі. При цьому досвід здобувається на всіх рівнях життя особистості: тілесно-соматичному, афективному, емоційному, ментально-сенсорному та інтелектуальному. На кожному рівні повторювані і регулярні процеси взаємодіють і набувають індивідуальної специфічності. Тому кожний індивід має свій, особистий досвід, в якому, однак, наявні загальнозначущі компоненти, що виражають єдині умови життя людей. Досвід осягнення зовнішньої реальності і самого себе будується на взаємозв'язку сенсорної чуттєвості та інтелекту. Для А.Шюца, він постає передусім як взаємозв'язок запасу наявного знання, системи релевантності та власної біографічної ситуації [11–13]. Соціальна феноменологія, на думку дослідника, постає у ролі філософії людини, яка живе у своєму життєсвіті і може пояснити його науково.

Як зазначає В.Молчанов, «філософія не є особливим духовним досвідом, поряд з релігійним, естетичним і моральним досвідом. Філософія – це дослідження досвіду свідомості, досвіду, із якого виростають всі види духовного досвіду, в якому вкорінені всі можливості духовного. Це дослідження стає можливим завдяки самому досвіду свідомості, в сутності якого вже включено можливість рефлексії. Філософія перетворює цю можливість на дійсність і досліджує пограничну реальність – досвід свідомості, реальність, яка радикально відрізняється від реальності несвідомості – реальності предметного світу» [7, 53]. На думку Шюца, взаємодія людини зі світом проявляється через метод її пізнання світу. Його теорія системи релевантності спрямована на те, що з'ясувати зв'язок свідомості та буття. Найбільшу увагу мислитель приділяє місцю людини у світі, соціумі та бутті. А теорію системи релевантності розглядає як частину теорії вибіркової активності розуму.

Одним із важливих зауважень Шюца [11] щодо теорії вибіркової активності розуму є також визначення повсякденності у значенні універсальної смислової сфери значень, до якої людина повертається з різних «певних сукупностей сфер значень», а також як такої, в якій перебування людини є найтривалішим, з характерно високим рівнем напруженості свідомості, пов'язаним з увагою до

життя. І в цьому повсякденному світі свідомість людини здійснює вибіркову діяльність найактивніше і більш стихійно, несвідомо, спираючись на індивідуальний досвід. Теорія вибіркової активності розуму побудована на поясненні осаду різноманітного досвіду, що формується в різних «кінцевих сукупностей сфер значень». При чому пусковий механізм вибіркової діяльності свідомості може виступати як внутрішній, свідомий, так і як нав'язаний, несвідомий, випадковий. Важливою характеристикою теорії вибіркової активності розуму є, на думку Шюца, принцип (тобто знання у формі теоретичної настанови) єдності свідомості, що означає, на протизагуг плуралістичній моделі соціальної реальності У. Джемса, взаємозв'язок певних сукупностей значень в єдності свідомості, в одночасності, з якою до різних певних смислових сукупностей значень залучаються різні рівні особистості [6]. Отже, можемо зробити наш власний висновок: цінності також мають врешті-решт узгоджуватись у кожній особистості в єдину систему, а точніше – єдину ієрархічну структуру. Отже, як впливає з теорії Шюца, цінності об'єднуються в ціннісні структури щонайменше як смислова єдність.

Важливим елементом теорії вибіркової активності розуму є також визначення домінантної інтересу суб'єкта як механізму, що забезпечує постійне переструктурування системи наявного знання, зрушення системи релевантності тощо. Домінантний інтерес, стверджує Шюц, виявляється у формі проектування, тобто прогнозування майбутньої поведінки активністю фантазії. Більше того, проектування постає саме як фантазування, яке мотивується передбачуваною наступною інтенцією здійснення проекту. При цьому в проекті передбачається не майбутня дія, а майбутній акт, тобто результат дії або дій, який прогнозується буденною свідомістю в здійсненому майбутньому часі. Тому завданням проектування суб'єкта є реконструювання окремих кроків, які *вже приведуть* до здійснення цього майбутнього акту.

Варто додати від себе, що Шюц, аналізуючи процеси свідомості, фіксує події, які відбуваються в свідомості суб'єкта, однак недостатньо уваги приділяє тому, як вони там виникають – а саме, яким чином залежать від світу інтерсуб'єктивного. Адже життєсвіт людини, на думку М.І. Бойченка, належить не її персонально, а є життєсвітом тієї комунікативної спільноти, яку в певний момент представляє людина: «при зверненні до індивідів отримаємо структури емпіричної свідомості особистостей як уривки життєсвітів,

неминуче сумнівні, недостатньо підтверджені смислові структури, тоді як при зверненні до комунікативних спільнот отримаємо структури соціальної взаємодії як основу для сталих смислових структур цілісних життєсвітів» [3, 33–34].

Важливе значення для ціннісного розуміння тих смислових структур релевантності, які досліджував Шюц, ціннісного розуміння життєсвіту мають праці П. Бергера та Т. Лукмана, які спираються на ідеї Шюца, щоб підвести філософське підґрунтя під свою «соціологію знання». Адже, як і зазначав Шюц, вони також вважають, що «знання соціально розподіляється, і механізм цього розподілу може бути предметом соціологічної дисципліни» [1, 32]. Проте, деякі епістемологічні проблеми потребують свого не епістемологічного, а праксеологічного розв'язання. І до таких проблем, на наше переконання, належить і соціальне передбачення: воно потребує не нескінченного обчислення шансів різного розвитку подій, але прагматичного, ціннісно визначеного вибору бажаного розвитку подій і практичних кроків щодо його реалізації, тобто впровадження в життя. Без такої діяльної підтримки соціальне передбачення перетворюється мало не на «гадання на кавовій густині».

Шюц, як основоположник соціальної феноменології, розглядає тематичну релевантність не тільки як механізм пізнання, але й як ціннісно-настановче підґрунтя. Новий досвід потребує віднести його до вже знайомого, систематизованого знання, тематизування чогось як проблемного передбачає певні оцінювальні дії, підлаштування під систему вже наявних цінностей і норм, що, своєю чергою, як система знання окреслюють контури очікуваних об'єктів. Шюц, до речі, намагався розробити теорію прогалін у пізнанні, які ми заповнюємо за їх контурами з уже відомого.

Другою формою релевантності Шюц називає інтерпретативну. Ця релевантність є, по-перше, відповідністю частини нашого досвіду, яка стосується об'єкта інтерпретації, деякі характеристики якого стають релевантними для розуміння та інтерпретації дійсного сегмента світу [13, 264]. Інтерпретативну релевантність, яка з'являється одразу із тематизацією предмета, нав'язує сам предмет, який викликає у нас асоціацію із вже наявним досвідом. Але як тільки перша релевантність викликає сумнів, починає діяти внутрішня інтерпретативна релевантність, яка дозволяє зіставляти з темою певне знання з *мого* досвіду. Ситуація, в якій перебуває людина, що користується системою інтерпретативної релевантності, забезпечує інтерес до

головної теми дослідження. Залежно від цього інтересу відбувається розгляд проблемного предмету – або це необхідність мати точну відповідь, від якої залежить *твоє* життя, або ж це – тема *твого* міркування у вільний від роботи час, який може бути перерваний іншою, більш цікавою темою. Контроль інтерпретацій, які можуть виникнути в будь-якій ситуації, може бути здійсненим певною мірою самою людиною, яка покладатиметься не на нав'язаний предметом/ситуацією пригаданий досвід, а зможе сама проаналізувати, проінтерпретувати заданий предмет, тобто збудувати методологію пізнання, яке буде пов'язане з предметом, а не з наявною ситуацією.

Від себе додамо, що всі інтерпретації, які здійснює людина, мають ціннісне підґрунтя, адже навіть наукова об'єктивна раціональність базується на цінності науки, тобто передусім на цінності істини. Про останній випадок ціннісного характеру наукових істин докладно писав свого часу Ю.Габермас [9]. Саме виходячи з цінностей, ми надаємо інтерпретації: саме цінності є основним, хоча й далеко не єдиним смыслом наших інтерпретацій.

Нарешті, третя форма релевантності – мотиваційна. Вона визначає, як саме має діяти людина, виходячи з відповіді, яку вона отримує завдяки інтерпретативній релевантності. Ця форма релевантності найбільш очевидно базується на цінностях. Мотивом є потреба в дії, бажання або ідея чогось. Є два головних мотиви, які описує Шюц: А) «мотив-для» та Б) «мотив-тому-що». Перший мотив визначає, навіщо ми виконуємо певні дії, явно передуючи нашій дії ціннісно. Другий мотив пояснює, що було причиною дій, із чого ми виходили – тут ціннісна мотивація, як правило, є прихованою.

Кожен тип мотиваційної релевантності ґрунтується на висновках тематичної та інтерпретаційної релевантностей і при цьому сам не розбиває поле сприйняття на тему та горизонт, користуючись вже наявними здобутками системи досвіду. Саме дослідження мотиваційної релевантності надає чіткості аналізу проблем співвіднесення індивідуального та соціального, взаємовідношення індивідів, інтерсуб'єктивного пізнання.

Система релевантності кожної людини формується, синтезуючи соціальний та власний досвід. Народжуючись у суспільстві, дитина абсорбує моделі поведінки дорослих, їхні реакції та переживання різних ситуацій, а також наявні ціннісні структури, які концентровано виражають цей нагромаджений соціальний досвід. Власний досвід формується на основі застосування отриманих соціальних

моделей поведінки, їх адаптування та вироблення нових. Досвід людини зумовлений її біографічною ситуацією, яка є неповторною. Ця ситуація охоплює задатки до сприйняття самої людини, її наявний досвід, обставини, в яких безпосередньо перебувають людина і саме суспільство. Ці чинники, на нашу думку, надають засвоєним цінностям не лише мотиваційної сили, а й сприяють подальшому розвитку самих систем цінностей, завдяки чому індивід надає їм таких інтерпретацій, які впливають на інтерпретації цих цінностей іншими індивідами, а в кінцевому підсумку призводять до таких змін цінностей, які не може передбачити жоден індивід, хоча саме індивіди у своїй сукупній взаємодії і спричиняють ці зміни.

На думку Шюца, навіть якщо знати систему релевантностей індивіда, навряд чи можна передбачити стовідсотково його поведінку, хоча певне маніпулювання нею можливим з боку зовнішнього подразника – індивіда, групи людей, держави, суспільства. Так само можливим є усвідомлене пізнання окремим індивідом на основі знання про системи релевантностей, якими він сам користується, навколишньої дійсності та самого себе в різних сукупностей значень – різних світах: повсякденному, фантазійному, соціальному, політичному, світі гри та ін.

Підкреслимо ще раз, що три форми релевантності, які ми розглянули за Шюцем, становлять собою єдину систему релевантності, яка активізує всі ці три типи одночасно. Виокремивши ці три форми, ми не можемо їх розглядати окремо, хоча вони мають різні характеристики, але діють усі разом. Як тематична, так і інтерпретативна, так і мотиваційна релевантність кожна зокрема може викликати зміни в інших двох формах релевантності. Змінивши тему дослідження, я шукаю нові інтерпретації, та у мене можуть з'явитися нові мотиви по її дослідженню. Так само, як нові мотиви впливають на інтерес до певної теми або до заміни її іншою, зміна інтерпретацій викликають до зміни мотивів та головного предмету дослідження.

Отже, всі три типи релевантності виступають трьома аспектами одного явища, яке є структурою системи пізнання нашої свідомості [13, 248]. Наявним у людини запасом знання не тільки користується система релевантності, але й самі структури релевантності є елементами цього запасу знання. Тобто вони можуть бути виведені як теми дослідження.

Вирізнивши світ повсякденної реальності як вихідний, базовий, універсальний, спільний для всіх людей, у якому індивід має

вирішувати практичні проблеми, спілкуватися з іншими, напружувати свідомість найбільше, Шюц пропонує означити й інші реальності, в яких перебуває наша свідомість. Кінцевими сферами значень є світ релігійного досвіду, світ гри, фантазії, уяви, світ мистецтва, світ науки, світ божевільного та безліч інших світів. Свідомість людини активізує різні духовно-пізнавальні здатності з різною інтенсивністю, залежно від умов того світу, в якому концентрується увага в певний момент часу. А. Шюц окреслює декілька фундаментальних ознак кінцевої сфери значень [12, 426]. Серед них, по-перше, – специфічний когнітивний стиль, що відрізняється від стилю повсякденної реальності; по-друге, – переживання, які виникають у конкретній кінцевій сфері значень, не суперечать одне одному, створюючи однорідний горизонт цього світу; по-третє, – кожна зі сфер значень може набути специфічних рис реальності; кінцеві сфери значень мають межі, які встановлюють бар'єр між значеннями, що належать до цієї реальності та зумовлюють обмеженість сфер значень та роблять перехід між ними стрибкоподібним. Кожна окрема сфера значень характеризується власним когнітивним стилем, має специфічне епохе, переживання власного Я, часову перспективу та специфічну форму соціальності.

Передбачення у сфері вищої освіти загалом і передбачення її якості зокрема якнайкраще відповідають, на перший погляд, характеристикам «певних сукупностей значень». Адже, базуючись на повсякденній свідомості людини, воно явно вирізняється від того, що людина бачить зазвичай довкола себе. Однак, на нашу думку, це така певна сукупність значень, яка набуває своєї соціальної значущості лише за умови, що вона стає спільною (за усіх припустимих відмінностях у інтерпретації) для доволі значної частини суспільства, в усякому разі – характерною для життєсвіту певної комунікативної спільноти (університетської), яка поділяє спільні цінності (академічні).

Важливо усвідомлювати взаємопов'язаність систем індивідуальної та соціальної релевантності, остання, завдяки механізму, зокрема, соціальної пам'яті виступає щодо окремого індивіда як об'єктивна, апіорно задана. Вибір бажаного здійснюється індивідом як вибір із заданого, наперед-даного, в рамках соціальної системи релевантності. А це і є один із чинників, що, на думку Шюца, ускладнює здобуття, інтеріоризацію людиною якісно нового досвіду, що здійснює ефект зрушення, модифікації узвичаєних схем інтерпретації, а, на науковому рівні, – зміни парадигм, наукових картин

світу. У цьому контексті влучним є зауваження Плінія Старшого: «як багато справ вважалися неможливими, поки їх не здійснювали».

Однак далеко не всякий якісно новий досвід спричинює продуктивні модифікації узвичаєних схем інтерпретації. Нерідко він спонукає лише до руйнування існуючих схем, а останніми десятиліттями – все більше до створення віртуальної реальності, яка інколи підміняє собою реальність базового життєвого світу людини з її системами релевантностей, пропонуючи натомість псевдо-системи релевантностей, тобто системи смислових зв'язків, які не лише не мають співвіднесення з реальною поведінкою людей, але й перешкоджають такій поведінці. Ми проаналізували соціально-феноменологічний підхід як такий, що визначає умови можливості пізнання майбутнього, розглядаючи їх під кутом зору рамок релевантності соціального досвіду. Тобто академічні цінності мають виростати з повсякденного досвіду учасників університетської спільноти. Лише в такому разі вони матимуть шанси на втілення в майбутньому.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бергер П.* Социальное конструирование реальности : Трактат по социологии знания. – М., 1995. – 324 с.
2. *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. – М., 1995. – 383 с.
3. *Бойченко М.І.* Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісний і функціональний аспекти. – К., 2011. – 320 с.
4. *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С.43–77.
5. *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. – М., 2003. – 528 с.
6. *Джемс В.* Прагматизм. – К., 1995. – 281 с.
7. *Молчанов В.И.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. – М., 2004. – 328 с.
8. *Пирс Ч.С.* Начала прагматизма. – СПб., 2000. – 318 с.
9. *Хабермас Ю.* Техника и наука как «идеология». Сборник статей. – М., 2007. – 208 с.
10. *Шелер М.* Проблемы социологии знания. – М., 2011. – 320 с.
11. *Шюц А.* Методология социальных наук // *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М., 2004. – С.7–151.
12. *Шюц А.* Проблемы природы социальной реальности // *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М., 2004. – С.401–533.

13. Шюц А. Размышление о проблеме релевантности // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М., 2004. – С.235–400.
14. Joas H. Die Entstehung der Werte. – Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1999. – 321 s.

Романенко О.Я. Ціннісні структури як підґрунтя соціального пізнання та визначення якості вищої освіти.

Підґрунтя соціального пізнання загалом і соціального передбачення зокрема виступають цінності. Вони є складовими структур соціальної релевантності, зокрема складовими ціннісних структур, характерних для різних соціальних утворень. Передбачення процесів у сфері вищої освіти та її якості має базуватись на вивченні цінностей університетської спільноти. Феноменологічна соціологія пропонує ретельно розроблену концепцію структур соціальної релевантності. Шюц розглядає теорію системи релевантності як частину теорії вибіркової активності розуму. Він розрізняє тематичну, інтерпретативну та мотиваційну релевантності, кожна з яких, як ми доводимо, має ціннісне значення. Соціальне передбачення потребує свого не епістемологічного, але праксеологічного розв'язання. Вибір бажаного здійснюється індивідом у якості вибору із заданого, перед-даного, в рамках соціальної системи релевантності. Передбачення у сфері вищої освіти загалом і передбачення її якості зокрема якнайкраще відповідає характеристикам «кінцевої області значень» Шюца. Важливо усвідомлювати взаємопов'язаність систем індивідуальної та соціальної релевантності. Остання, завдяки, зокрема, механізму соціальної пам'яті, виступає щодо окремого індивіда як об'єктивна, апіорно задана. Якісно новий досвід не завжди надає продуктивні модифікації узвичаєних схем інтерпретації. Нерідко він призводить лише до руйнування існуючих схем, до створення віртуальної реальності, пропонуючи псевдо-системи релевантностей, тобто системи смислових зв'язків, які не лише не мають співвіднесення з реальною поведінкою людей, але й перешкоджають такій поведінці. Академічні цінності мають виростати з повсякденного досвіду учасників університетської спільноти: лише у такому разі вони здобувають шанси на втілення у майбутньому.

Ключові слова: цінності, релевантність, структури релевантності, університетська спільнота, академічні цінності.

Романенко А.Я. Ценностные структуры как основание социального познания и определения качества высшего образования.

Основанием для осуществления социального познания вообще и социального предвидения в частности выступают ценности. Ценности являются составляющими структур социальной релевантности, в частности составляющими ценностных структур, характерных для различных социальных

образований. Предсказания процессов в сфере высшего образования и его качества следует основывать на изучении ценностей университетского сообщества. Феноменологическая социология предлагает тщательно разработанную концепцию структур социальной релевантности. Так, Шюц рассматривает теорию систем релевантности как часть теории выборочной активности ума. Он различает тематическую, интерпретативную и мотивационную релевантности, каждая из которых, как мы доказываем, имеет ценностное значение.

Социальное предвидение требует своего не эпистемологического, а праксеологического решения. Выбор желаемого осуществляется индивидом в качестве выбора из заданного, пред-данного, в рамках социальной системы релевантности. Предвидения в сфере высшего образования в целом и предсказания ее качества в частности лучше соответствуют характеристикам «конечной области значений» Шюца. Важно осознавать взаимосвязь систем индивидуальной и социальной релевантности, последняя, благодаря механизму, в частности, социальной памяти, выступает по отношению к отдельному индивиду как объективная, априорно заданная. Качественно новый опыт не всегда предоставляет продуктивные модификации наличных схем интерпретации. Нередко он приводит лишь к разрушению существующих схем, к созданию виртуальной реальности, предлагая псевдосистемы релевантности, то есть системы смысловых связей, которые не только не имеют соотнесения с реальным поведением людей, но и препятствуют такому поведению. Академические ценности должны вырастать из повседневного опыта участников университетского сообщества: только в таком случае они получают шансы на воплощение в будущем.

Ключевые слова: ценности, релевантность, структуры релевантности, университетское сообщество, академические ценности.

Romanenko O. Value structure as the basis of social cognition and determining of the quality of higher education.

Values serve as the grounds for implementation of social cognition in general and social foresight in particular. Values are composite structures of social relevance, including elements of value structures as a characteristic of different social formations. Foresight processes about higher education and its quality should be based on a study of the university community values. Phenomenological sociology offers a carefully designed concept of the structures of social relevance. Schütz considers relevant systems theory as theory of selective activity of the mind. He distinguishes thematic, interpretative and motivational relevance, each of which, as we prove, has a valuable meaning. Social prediction needs to have not epistemological, but praxeological solution. For selection of the desired the individual made a choice within a given, pre-given social system of relevance. The anticipation of higher education in general and foresight of its quality including may receive the best interpretation with the

characteristics of Schütz's "ultimate field values". It is important to understand the interconnectedness of individual and social relevance: the latter thanks to the mechanism, in particular, of a social memory, acts in relation to the individual as an objective, a priori given. Really new experience does not always provide the productive modification of conventional interpretation schemes. Often it only leads to the destruction of existing schemes and creates a virtual reality system offering pseudo-relevance, the system of semantic relationships that not only have no correlation with the actual behavior of people, but also counteracts such behavior. Academic values should grow from everyday experience of the members of the university community – only in this case it gets chances for implementation in the future.

Key words: value, relevance, relevance structures, universities, academic values.

ЦІНІСНИЙ ПІДХІД ТА ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ АНАЛІЗ У ДОСЛІДЖЕННІ БІЗНЕС-ОСВІТИ

У дослідженні бізнес-освіти з позицій філософії освіти необхідно перейти від визначення загальних філософських ціннісно-світоглядних засад та основних принципів методології філософії освіти до тих конкретних філософських методів, які сприятимуть розкриттю сутності бізнес-освіти. На нашу думку, підбір таких методів має відповідати двом критеріям: ціннісному та функціональному, тобто ціннісним і функціональним запитам самої бізнес-освіти. Тож пізнання бізнес-освіти має ґрунтуватись на розумінні її власної сутності, а не на порівнянні уже докладно дослідженими іншими видами освіти. Бізнес-освіта має розглядатися як у певному сенсі самодостатній феномен, що полягає в особливому, характерному саме для цього типу освіти способі взаємозв'язку цінностей та функцій. Однак перш ніж розпочати описувати цей взаємозв'язок, необхідно з'ясувати останні, а насамперед – збагнути, як саме слід застосовувати до бізнес-освіти ціннісний та функціональний аналіз.

Передусім спинимося на визначенні тих рис цього аналізу, які можуть бути корисними для дослідження та удосконалення бізнес-освіти. Спочатку розглянемо ці два види аналізу кожен окремо, а потім у їх порівнянні та взаємозв'язку. Після цього можна буде на нових засадах оцінити напрями оптимізації бізнес-освіти, а саме – на засадах системних, завдяки яким бізнес-освіта постає цілісним динамічним феноменом, у якому функціональні завдання чітко відповідають базовим цінностям, а тому відсутні сторонні впливи, які уповільнюють процес навчання або відволікають освітні ресурси на побічні, завжди по-своєму цікаві і навіть у чомусь корисні справи.

Перші елементи застосування функціонального аналізу в соціальному пізнанні знаходимо у засновника соціології Огюста Конта, який розрізняє основні соціальні інститути відповідно до функцій, які вони виконують у суспільстві. Так, держава як інститут відповідає за управління, економічні інститути – за виробництво товарів споживання, сім'я – за репродукування населення, освіта – за поширення знань тощо. Кожна соціальна верства також має свою соціальну

функцію: промисловці, банкіри, великі землевласники мають виконувати «необхідну соціальну функцію» зі створення і управління капіталами, створення робочих місць.

Класичні положення щодо функціонального аналізу у соціальному пізнанні знаходимо також у Герберта Спенсера та Еміля Дюркгайма. Оригінальний культурно-антропологічний напрям застосування функціонального аналізу становлять дослідження Броніслава Маліновського та Редкліф-Брауна. У Талкота Парсонса та Роберта Мертона функціональний аналіз набрав вигляду структурного функціоналізму. Критика функціоналізму зумовлює його суттєві модифікації. Основними напрямками її є – критика з позицій теорії соціальних змін як спроба удосконалити функціональний аналіз (Ален Турен та Петер Штомпка); зовнішня – як спроба відкинути функціоналізм (Мішель Фуко, П'єр Бурд'є, Ентоні Гіденс) внутрішня – з позицій теорії соціальних систем як теорії самореферентності, яка «поглинає» функціоналізм (Ніклас Луман).

Ось як передає переосмислення Луманом причинових зв'язків на функціональній основі Михайло Бойченко: «Нове трактування не шукає субстанцій ані явно, ані приховано. Адже принципово відкидається можливість однозначного якісного визначення подій. Поняття причини і впливу, як зауважує Луман, не позначають внаслідок цього визначені *якості* події, такі як «змога» впливати або мати причини. Вони є не більше, ніж *змінними* – як пусті місця для обміну функціонально еквівалентними можливостями. Їхня неповторність, а до того ж і характеристика каузальності, полягає у тому, що вони є *одна щодо іншої функціональними перспективами для віднесень*. Здатність причини здійснювати вплив слугує до того ж принципом селекції, принципом обмеження можливостей для варіацій. Можна варіювати причини з огляду на вплив, здійснення якого вони уможливорюють, і впливи з огляду на причину, але ніколи, однак, не поводитись одночасно з причиною і з впливом як змінними, оскільки це запустило би нескінченний регрес і тематика розв'язалася би у невизначеності. Це функціональне розрізнення відповідно до обставин фіксованих і варійованих каузальних чинників є внутрішньою основою для необхідної асиметрії каузального зв'язку. Хоча каузальна категорія встановлює свої обидва основні поняття як змінні, вона вимагає, аби щоразу одне чи інше було константно визначеним як базис варіації. За цього константне визначення не повинно бути абсолютним. З константою можуть у

іншому взаємозв'язку поводитись як зі змінною, але ніколи у тому взаємозв'язку, варіацію якого вона структурує» [2, 172].

Окремо варто звернути увагу на визнану вдалою спробу відновити функціоналізм з урахуванням конструктивних моментів його критики – на так званий неофункціоналізм Джефрі Александера [14–17]. Не випадково Александер звертається до теми культур-соціології, яка ставить за мету пояснити соціологічні проблеми (функціональний аналіз) через звернення до культури (сфери цінностей). В цілому критично оцінює намагання Александера підпорядкувати системну логіку культурній А.О.Давидов: «Дж.Александер вважає, що колективні смисли, засновані на моральному контексті і емоціях, надають домінуючий вплив на індивідів і соціальні групи. Головне завдання культурної соціології полягає у виявленні внутрішньої культурної архітектури соціального сенсу, з допомогою аналізу понять кодової, наративної і символічної дії. Внутрішня архітектура соціального сенс досліджується Дж. Александером з оперттям на теорію Дюркгейма, який описував культуру як систему символічних кодів, що визначають, що є Добром і Злом; символічну антропологію, структурну семіотику, постструктуралізм, методи наративу і деконструкції, що в цілому можна охарактеризувати як структурну герменевтику. Культура розуміється Дж.Александером, відповідно до герменевтики, як внутрішній життєвий текст, заснований на культурних кодах, моральних універсаліях, символах, смислі, дискурсі» [6, 24]. Навіть упереджено критичний підхід Давидова виявляє майже всі основні позиції теоретичної платформи неофункціоналізму Александера, окрім ключової, на наш погляд: це концепція перформативності, запропонована Александером [14]. Для нього справа полягає не стільки у герменевтично-культурному поясненні соціальної дії, скільки у перформативному утвердженні певних культурних кодів, які втілюються в конкретних соціальних смислах. Не випадково він звертається до політики як перформансу. Останні праці Александера майже без винятку є спробою проаналізувати перформативний характер усіх найважливіших соціально-політичних феноменів сучасності – «11 вересня», «феномен Обама», «арабська весна», «акція Occupy Wall street» тощо. Звернення Александера до сфери культури підтверджує нашу націленість на виявлення зв'язку між функціональним та ціннісним аналізом.

Аксіологічний підхід акцентує увагу на тому, що всі людські дії певним чином вмотивовані, а отже, явно або латентно базуються

на цінностях. Макс Вебер стверджував, що цінності виступають одним із головних аргументів досягнення визнання у стосунках між людьми, а на основі такого визнання урешті-решт виникають усі суспільні інституції. Однак у Вебера самі цінності постають як «інтерес епохи», тобто складаються зі значної кількості актів надання ціннісної переваги, так би мовити, генералізуються. Макс Шелер, навпаки, вважав цінності апріорними і конститутивними для функціонування людської свідомості: на його думку, не особистості встановлюють цінності, а навпаки – цінності задають простір для вибору людиною свого вчинку і таким чином встановлюють особистостям цілі для докладання зусиль. У цьому діапазоні розташовані практично всі аксіологічні теорії, які різною мірою визнають цінності або більш релятивними, або більш універсальними, однак усі виходять з припущення про детермінаційну силу цінностей.

Відповідно, якщо не вся соціальна структура суспільства, то принаймні специфіка діяльності окремих соціальних організацій, з яких вона складається, визначається наявністю певних цінностей, які об'єднують членів цих організацій. Стратегічні цінності визначають цілі організації, корпоративні цінності створюють стрижень організаційної культури, цінності людських відносин забезпечують командну роботу в організації тощо.

Отже, щоб пояснити закономірності функціонування організації, слід спочатку виявити ті цінності, які є визначальними для її успішності. Таке виявлення передбачає відмінні від функціоналізму методи пізнання, а саме – інтерпретативні методи, які передбачають розуміння, а не пояснення, виявлення особистих настанов та атит'юдів як схем міжособистих стосунків, які базуються на узгоджених взаємних ціннісних орієнтаціях. На відміну від функціональних зв'язків, ціннісні, як правило, мають доволі вибірковий характер. Тут майже неможливо формально замінити одну особистість іншою як певну математичну змінну – кожна людина не просто виконує певну соціальну функцію (соціальну роль), яка, наприклад, конкретизується у функціональних обов'язках на роботі, але пов'язана з іншими учасниками організації (наприклад, співробітниками – колегами, керівництвом чи підлеглими) особистими зобов'язаннями, специфічним розподілом професійних завдань, які нерідко не передбачені надто загальними професійними обов'язками, а також тими взаємозамінністю та взаємовиручкою, які керівництво не може вимагати від підлеглих.

Важливим пунктом аксіологічного підходу є розгляд цінностей як первинної соціальної реальності, а матеріальної її сторони – як похідної, залежної від цінностей. «...Цінності мають позначати не самі речі, а лише відношення, а точніше ставлення до них людей», – зазначає М.Бойченко. «Будь-які ціннісні судження, тобто судження, які встановлюють взаємопідпорядкування різних цінностей, а отже й підтверджують певні цінності, людина виносить, спираючись на вже наявні в неї ціннісні позиції. Ці позиції є позиціями певної комунікативної спільноти... Спільнота завжди онтологічно первинна щодо людини, у тому числі й завдяки цінностям. Якщо буття як таке недоречно досліджувати у термінах цінностей, то соціальне буття неможливо досліджувати без опертя на цінності» [2, 223]. Особливістю підходу М.Бойченка є звернення до теми комунікативних спільнот, які він жорстко прив'язує до певних цінностей – одне без іншого виявляється неможливим. Такою є його авторське бачення застосування системного підходу до дослідження цінностей і у сфері освіти, про що він починав писати ще раніше [4], а нещодавно повернувся до цього, тепер уже аналізуючи взаємозв'язки цінностей та функціональних завдань вищої освіти [3].

Нашу особливу увагу привертає педагогічна аксіологія, яка представлена передусім дослідженнями в царині педагогічної етики. Тут ми можемо вирізнити з-поміж інших передусім праці Т.В.Мишаткіної [10–11] та В.Льїна [8]. Відповідний, присвячений аксіології розділ у філософії освіти досліджують і вітчизняні автори [13]. Сфера освіти створює особливий функціональний запит на цінності: цей запит є доволі «м'яким», ненасильницьким. Освіта має виконувати головний соціальний запит – готувати людину як фахівця і водночас свідомого, відповідального і активного громадянина. Однак, як мають взаємно підпорядковуватися ці соціальні завдання освіти? Що важливіше: громадянська свідомість, професійна компетентність чи людська порядність? Відповідь на це питання не така проста і очевидна, як здається на перший погляд. Щоби дати її, необхідно враховувати той контекст, у якому вона постає. А для цього, своєю чергою, варто чітко розібратися не лише в ранжуванні цінностей, але й у тих функціональних завданнях, які таке ранжування реалізують на практиці, а отже – частково його виправдовують. Тож слід звернутися до питання взаємозв'язку ціннісного і функціонального аналізу, а це означає, передусім, з'ясувати, як співвідносяться цінності і функції у соціальній реальності.

М.Бойченко обстоює принципово функціональну природу цінностей: «...усе мислення має ціннісну основу, але це не означає повної релятивізації мислення, адже цінності задають певну структуруваність цій відносній реальності. ...Цінності стають в принципі абсолютно прозорими для функціонального аналізу, з одного боку, а з іншого боку, не редукуються до функцій, а навпаки, визначають їх. Це забезпечується тим, що цінності ніколи не можуть стати чимось надлюдським, голою функціональністю – за ними завжди має бути людська воля, мотивація, яка надає їм сили» [2, 221]. У принципі з цим можна погодитись, за винятком одного – вивчаючи функції, ми не зрозуміємо, що таке цінності, тобто цінності не можуть бути редуковані ані до функцій, ані до волі. Більше згоди викликає наступна позиція цього автора: «Цінності, на нашу думку, завжди припускають функціональне витлумачення, однак кожна цінність припускає невизначену велику кількість різних функціональних витлумачень, а отже, не може бути «вичерпана» відомими у будь-якому дослідженні функціональними її інтерпретаціями. Саме у цій *функціональній невичерпності цінностей* і криється, на наш погляд, таємниця їх гуманітарного витлумачення як самоцінних і унікальних» [2, 227].

Унікальність цінностей, на нашу думку, варто шукати у неповторності й особливості тих соціальних практик, у яких народжуються або дістають своє підтвердження цінності. Таку практику являє собою або, в усякому разі має являти собою, кожен конкретний навчальний процес у кожній конкретній групі студентів. На жаль, у традиційній освіті така унікальність практики є, швидше, освітньою девіацією, аніж освітньою нормою. Зовсім інша справа – бізнес-освіта. Як ми досліджували у попередніх своїх статтях, бізнес-освіта націлена на значне зближення з практикою бізнесу, з його життєвими запитами, а тому в ній – мінімізована частина «фундаментальної» освіти, а завдяки цьому максимально залучено всі прикладні, прагматичні складові освіти.

Як на загальну методологічну основу варто звернути увагу на спеціальний інтегративний напрям у сучасному соціальному пізнанні, який має назву «теорія практик» [5]. Тим часом для цілей дослідження бізнес-освіти з позицій філософії освіти більш доречним і близьким буде той підхід, який у підручнику з філософії освіти дістав назву «Ціннісні засади сучасної педагогічної практики» [13, 179–185]. Так, Ірина Степаненко називає дві групи цінностей, які

найбільше задіяні у освітню практику: «...в аксіологічно орієнтованому філософсько-педагогічному дискурсі здійснюється рефлексія двох груп цінностей: 1) тих, на які має орієнтуватися освіта зараз і на перспективу; 2) тих, які мають створюватися, формуватися у самому освітньому процесі. Перша група цінностей визначає сутнісне призначення освіти в сучасному світі, розуміння стратегічних цілей освіти... Друга група цінностей стосується ціннісного змісту освіти та технології її організації» [13, 182].

Варто зауважити, що бізнес-освіта дещо трансформує цей поділ, надаючи кожній групі цінностей іншого звучання. Так, стратегічні цілі освіти завжди є суспільними і пов'язані з кінцевим призначенням освіти, тобто її корисністю для людини і суспільства. Тут бізнес-освіта надає цілком конкретних обрисів цим цілям, оскільки бізнес-діяльність для тих, хто здобуває бізнес-освіту, як правило, вже є чимось знайомим, а багато хто продовжує займатися своїм бізнесом паралельно з отриманням бізнес-освіти. При цьому стратегічна мета освіти максимально зближується з її тактичними цілями, про які Ірина Степаненко говорить, характеризуючи другу групу цінностей. Отже, друга група цінностей також уже не може бути заповнена у бізнес-освіті лише суто освітніми цінностями – тут освітні цінності має бути чітко корельовано з бізнес-інтересами, інакше вони виглядатимуть непереконливо, а сама бізнес-освіта втратить свою привабливість.

Отже, питання, до якого ми підійшли впритул і яке становить нерв методології філософського дослідження бізнес-освіти, полягає в тому, яким має бути дослідження освітніх практик у бізнес-освіті, яке б враховувало також бізнес-практики, досвід яких приносять у бізнес-освіту як викладачі, так і студенти. Це дослідження має базуватися водночас на компетентності у застосуванні функціонального та ціннісного аналізу, причому у їх взаємозв'язку. Відповіддю на ці виклики має бути індивідуальна освітня програма: саме вона має зважати практичну необхідність і організаційну можливість вироблення спеціальної індивідуальної освітньої програми для кожного студента – нехай і не у режимі 100% індивідуальності, але щонайменше – наполовину.

Індивідуальні освітні програми та побудовані на їх основі індивідуальні освітні маршрути запроваджені нині переважно у шкільному навчанні, причому у кращих школах і кращими вчителями – з початкової школи і далі [1; 9; 12]. Якщо це доступно в

середній школі, то чому не можна його реалізувати у школі вищій? Якщо це може бути доволі проблематичним завданням для всієї вищої освіти, то здійснення його в усякому разі – не лише більш можливе, але й конче потрібне у бізнес-освіті. Оскільки, як ми з'ясували, саме бізнес-освіта потребує індивідуального підходу до кожного студента, розкриття всієї його мотиваційної структури, яка може бути задіяна у навчальний процес, усіх тих персонально набутих функціональних компетентностей та пов'язаних з ними особистісних ціннісних настанов, вже наявних у студента, їх не треба формувати, а варто лише максимально врахувати і задіяти у навчальний процес. Більше того, саме у бізнес-освіті, як ні в якій іншій, максимально вирівнюються не лише вузька компетентність викладача і студента (кожного у своєму неповторному досвіді ведення бізнесу), але й відповідно – шанси набуті освіти завдяки правильній спільній організації бізнес-освіти. Тому саме бізнес-освіта не декларативно, ідеологічно, а практично і прагматично найбільш наочно і природно реалізує ідеал діалогового навчання. Ось тут якраз і вимальовуються ті додаткові методологічні ресурси, які може задіяти філософія освіти для забезпечення успішного пізнання та практичної орієнтації бізнес-освіти: це і філософія досвіду, тісно пов'язана з нею філософська герменевтика, а також філософія діалогу, яка виводить на проблематику комунікативної філософії та прикладної етики.

Отже, ми визначили як загальний методологічний базис – ціннісний підхід та підпорядкований йому функціональний аналіз у соціальному пізнанні, так і низку методів, які слід застосовувати як допоміжні методологічні засоби, своєрідну надбудову на цьому базисі – теорію практик, педагогічну аксіологію, елементи філософії досвіду, філософської герменевтики, філософії діалогу, комунікативної філософії та прикладної етики. Одним із ключових питань, які конкретизують предмет дослідження бізнес-освіти, має бути при цьому з'ясування ціннісно-мотиваційної, інструментально-організаційної та комунікативної основи забезпечення індивідуальної освітньої програми кожного студента, який здобуває бізнес-освіту.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Артемова Л.К.* Образовательно-профессиональный маршрут старшекласников: проблемы, пути реализации // Профильная школа. – 2008. – №6. – С.47–54.
2. *Бойченко М.І.* Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісний і функціональний аспекти. – К., 2011. – 320 с.
3. *Бойченко М.І.* Цінності і функціональні завдання освітньої комунікації в сучасному університеті: філософське осмислення // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К., 2017. – Випуск 116. – С.233–240.
4. *Бойченко М.І.* Цінності як категорія філософії освіти (соціально-філософський та філософсько-антропологічний ракурси) // Філософія освіти. – К., 2009. – № 1–2 (8). – С.99–107.
5. *Волков В.В.* Теория практик. – СПб., 2008. – 298 с.
6. *Давыдов А.А.* Конкурентные преимущества системной социологии. (Электронное издание) – М., 2008. <http://www.isras.ru/publ.html?id=855>
7. *Жигилевич О.Ю.* Потенціал філософії освіти як методології концептуалізації бізнес-освіти // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К., 2017. – Випуск 116. – С.247–252.
8. *Ильин В.В.* Аксиология. – М., 2005. – 216 с.
9. *Логина Ю.Н.* Понятия индивидуального образовательного маршрута и индивидуальной образовательной траектории и проблема их проектирования // Биб-ка журнала «Методист». – 2006. – №9. – С.4–7.
10. *Мишаткина Т.В.* Моральные ценности: стратегия и тактика «правильной жизни» [Уч.-метод. пособие]. – Минск, 2005. – 40 с.
11. *Мишаткина Т.В.* Педагогическая этика: [Учеб. пособие для студентов высших учебных заведений] / Т.В. Мишаткина. – Ростов-на-Дону; – Мн., 2004. – 304 с.
12. *Турчанинова Ю.* Индивидуальная образовательная траектория по-техасски // Директор школы. – 2005. – №8. – С.55–59.
13. Філософія освіти. Навчальний посібник. – К., 2009. – 330 с.
14. *Alexander J.* Cultural Pragmatics: Social Performance Between Ritual and Strategy // Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual / Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Jason L. Mast (Ed.). – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P.29–90.
15. *Alexander J.* From the Depths of Despair: Performance, Counterperformance, and «September 11» // Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual / Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Jason L. Mast (Ed.). – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P.91–114.
16. *Alexander J.* Performance and power. – N.-Y.: Polity Press, 2011. – 232 p.
17. *Alexander J.* Theoretical logic in sociology I: positivism, presuppositions, and current controversies. – London: Routledge & Kegan Paul, 1982. – 234 p.

Жигилевич О.Ю. Ціннісний підхід та функціональний аналіз у дослідженні бізнес-освіти.

У дослідженні бізнес-освіти з позицій філософії освіти необхідно перейти від визначення загальних філософських ціннісно-світоглядних засад та основних принципів методології філософії освіти до тих конкретних філософських методів, які сприятимуть розкриттю сутності бізнес-освіти. Підбір таких методів має відповідати двом критеріям: ціннісному та функціональному, тобто ціннісним і функціональним запитам самої бізнес-освіти. На цьому методологічному базисі слід застосовувати низку методів, які постають як допоміжні методологічні засоби, своєрідна надбудова, – теорію практик, педагогічну аксіологію, елементи філософії досвіду, філософської герменевтики, філософії діалогу, комунікативної філософії та прикладної етики. Одним із ключових питань, які конкретизують предмет дослідження бізнес-освіти, має бути при цьому з’ясування ціннісно-мотиваційної, інструментально-організаційної та комунікативної основи забезпечення індивідуальної освітньої програми кожного студента, який отримує бізнес-освіту. Саме бізнес-освіта потребує індивідуального підходу до кожного студента, вираховування усієї його мотиваційної структури, яка може бути задіяна у навчальний процес, усіх тих персонально набутих функціональних компетентностей та пов’язаних з ними особистісних ціннісних настанов, які вже наявні у студента, – їх не треба формувати, варто лише максимально врахувати і задіяти в навчання. Більше того, саме у бізнес-освіті, як ні у якій іншій, максимально вирівнюються не лише вузька компетентність викладача і студента (кожного у своєму неповторному досвіді ведення бізнесу), але й відповідно – шанси набутися освіту завдяки взаємно вигідній організації бізнес-освіти.

Ключові слова: бізнес-освіта, ціннісний підхід, функціональний аналіз, індивідуальна освітня програма, теорія практик, діалогове навчання.

Жигилевич А.Ю. Ценностный подход и функциональный анализ в исследовании бизнес-образования.

При исследовании бизнес-образования с позиций философии образования необходимо перейти от определения общих философских ценностно-мировоззренческих основ и основных принципов методологии философии образования к тем конкретным философским методам исследования, которые будут способствовать раскрытию сущности бизнес-образования. Подбор таких методов должно отвечать двум критериям: ценностному и функциональному, то есть ценностным и функциональным запросам самого бизнес-образования. На этом методологическом базисе следует применять ряд методов, которые предстают как вспомогательные методологические средства, своеобразная надстройка – теории практик, педагогическую аксиологию, элементы философии опыта, философской герменевтики, философии диалога, коммуникативной философии и прикладной этики. Одним из ключевых вопросов, которые конкретизируют предмет исследования бизнес-образования, должно быть при этом выяснение ценностно-

мотивационной, инструментально-организационной и коммуникативной основы обеспечения индивидуальной образовательной программы каждого студента, который получает бизнес-образование. Именно бизнес-образование требует индивидуального подхода к каждому студенту, раскрытие всей его мотивационной структуры, которая может быть задействована в учебный процесс, всех тех персонально приобретенных функциональных компетентностей и связанных с ними личностных ценностных установок, которые уже имеются у студента, – их не надо формировать, их стоит только максимально учесть и задействовать в обучении. Более того, именно в бизнес-образовании, как ни в каком другом, максимально выравниваются не только узкая компетентность преподавателя и студента (каждого в своем неповторимом опыте ведения бизнеса), но и соответственно – шансы приобрести образование в результате правильной, взаимно выгодной организации бизнес-образования.

Ключевые слова: бизнес-образование, ценностный подход, функциональный анализ, индивидуальная образовательная программа, теория практик, диалоговое обучение.

Zhyhlevych O. Value approach and functional analysis in the study of business education.

In the study of business education from the standpoint of the philosophy of education it is necessary from the definition of a common worldview-values foundations and basic philosophical principles of methodology of philosophy education to transit to particular philosophical research methods, which will facilitate the study of the essence of business education. The selection of these methods must meet two criteria: value and functional, that is, it should feet to values and functional needs of the business education. On this methodological basis researcher should apply a number of methods that appear as a supporting methodological tools, a kind of superstructure, such as: theory of practices, pedagogical axiology, elements of the philosophy of experience, philosophical hermeneutics, philosophy of dialogue, communication philosophy and applied ethics. One of the key issues that specify the subject of study of the business education should be the elucidation of the value-motivational, instrumental-organizational, and communicative framework to ensure the individual educational program of each student that gets the business education. Business education requires an individual approach to each student, calculating all his motivational structure, which may be involved in the educational process, all those personally acquired functional competencies and associated personal values that student already has – they should not be forming, they need only to be taken into account and engaged in learning. Moreover, in business education, as in no other, is maximally aligned not only narrow competence of the teacher and student (each in its unique experience of doing business), and accordingly – the chance to receive the mutually beneficial business education.

Key words: business education, axiological approach, functional analysis, individual educational program, theory of practices, dialog training.

*О.В.Яковлева,
доктор філософських наук,
доцент, ректор КІБіТ*

БАГАТОМОВНІСТЬ У СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ: ЧИ Є НЕМИНУЧИМ КОНФЛІКТ МІЖ ПАТРІОТИЗМОМ ТА ПРАГМАТИЗМОМ?

Нині на порядку денному системи освіти в Україні стоїть здійснення модернізації, яке передбачає, передусім, переосмислення кінцевих завдань та основних шляхів їх розв'язання. Але модернізація як, з одного боку, систематизація й суверенізація національної освіти, перетворення її із сегмента колишньої радянської, на повноцінну й самодостатню на принципово новій основі та, з іншого боку модернізація освіти як її адаптація до вимог глобалізації – це два різні явища, які мають спільні риси, але водночас істотно відрізняються одне від одного. Більше того: вони перебувають одна з одною у відношеннях частково прихованої конкуренції, навіть певного антагонізму. Якщо друга продиктована прагненням мати ефективний, раціонально вибудований, відповідно до найсучасніших вимог, устрій, що спирається передусім на громадянські зв'язки модерного типу, то перша нерідко постає як зорієнтована на такі зв'язки, які в сучасному світі дедалі частіше інтерпретується як архаїчні.

Здобуття суверенності за часів, коли провідні нації Європи вже давно її здобули (навіть про Німеччину в середині ХХ століття Гельмут Плеснер писав як про «запізнілу націю» [11]), виглядає нерідко постановкою модерністського завдання в добу постмодерну. Втім, наприклад, Ульріх Бек вважає можливим створення національних держав і за доби глобалізації на нових засадах [1]. Тема багатомовності, на нашу думку, дає раціональні підстави для подолання контроверсійної постановки питання про зв'язок прагматизму в період глобалізації та постмодерну.

Е. Сміт, відзначаючи таку конкуренцію-суперечність і визнаючи факт існування подібної «архаїки» на прикладі держав Африки та Азії, кваліфікує їх як прямий наслідок консервації архаїчної, догромадянської, суспільної свідомості, що ґрунтується на «незагойних розколах і первинних прив'язаностях до певної соціально-культурної даності – спорідненості, раси, релігії, звичаїв, мови й території» [8, 27].

Модернізація-суверенізація мала б ґрунтуватися (і вже частково ґрунтується) на націоцентричній моделі освіти та на концепції формування особистості. Ця концепція найтісніше пов'язана з традиційною українською етнопедогогікою і зосереджена, в основному, на проблематиці, котра прямо чи опосередковано кореспондує з національними ідеєю та ідеологією, інтерпретує їх як наріжний компонент усього освітнього процесу загалом. Відповідно до цього, освіта постає здебільшого як процес цілеспрямованого, стимульованого на державному рівні виховання у молодого покоління національної свідомості, духовності, самоповаги. Поза такою моделлю модернізація подібного типу втрачає ті конкурентні переваги, які вона має завдяки своєму націоцентризму порівняно з іншими моделями та концепціями, а разом з тим і своє позитивне значення.

Продуктом модернізації-суверенізації української освіти має стати така українська національна освітня модель, яка б, забезпечуючи у повному обсязі інтереси нації, потреби національного розвитку, життєвість етнонаціональних традицій та цінностей, збереження національно-специфічного типу свідомості, самосвідомості, національного буття, не обмежувала освітній процес суто етнічними й національними рамками й не відокремлювала б його через етнонаціональні компоненти від усього того, що відбувається в цій сфері в інших країнах, зокрема у сусідніх з Україною регіонах та у світі загалом.

Модернізація-адаптація, своєю чергою, висуває на порядок денний національного освітнього процесу першочергове завдання – досягнення оптимального за наявних умов включення його в процес глобалізації з обов'язковим підпорядкуванням останньому всіх без винятку параметрів. Мова при цьому йде навіть про той комплекс уявлень та ідей, який можна було б визначити як «ідеологію» освіти в добу досягнення нею небаченого ніколи раніше ступеня інтернаціоналізації та глобалізації.

Ця «ідеологія» не враховує національних особливостей, абстрагуючись від них з метою досягнення в перспективі якісно нового рівня планетарної, загальнолюдської спільності та пропонуючи переважно прагматичний підхід до проблеми національної ідентичності й національної свідомості, наріжною засадою якого є уявлення про поки що уявну, але цілком реальну в майбутньому, глобальну «ідентичність». (Вважаємо за доцільне при цьому вживати термін «ідентичність» у лапках, маючи на увазі, що вести мову про виникнення нової глобальної ідентичності чи навіть передумов для її формування,

поки що передчасно.)

Дихотомія модернізації-суверенізації та модернізації-адаптації прямо екстраполюється на мовну ситуацію в системі освіти, зумовлюючи специфіку мовного середовища в навчальних закладах і окреслюючи можливі шляхи їх подальшого розвитку. У першому випадку пріоритет державної мови та її монополія як, хоч і не єдиної, але, безперечно, домінантної мови вищої освіти, мають бути незаперечними. У другому пріоритет мав би за певних умов бути наданий англійській мові, як такій, що домінує у глобальному освітньому середовищі, являє собою оптимальний мовний ресурс для здобуття або продовження освіти за межами України – у провідних світових навчальних закладах, зокрема й тих, які входять до кола п'ятисот найкращих ВНЗ світу.

При цьому, як у першому, так і в другому випадках, відкритим лишається питання про місце і роль російської мови в українському національному освітньому процесі, а також про безпосередньо пов'язане з ним розуміння того, чи доцільним є застосування російської мови як мови освіти, а також мови робочого спілкування в рамках навчального процесу там і тоді, коли це об'єктивно сприятиме підвищенню якості освіти й наближенню її до найкращих світових зразків та моделей.

Не варто забувати й про те, що інерція російськомовності й русофільства загалом є достатньо сильною, принаймні на значній частині території України. Причому одним із різновидів сучасного українського русофільства є органічне поєднання русо- та українофільства, супроводжуване або українсько-російським білінгвізмом, або українсько-російською двомовністю в різних її варіантах.

Щодо критеріїв визначення присутності або, навпаки, відсутності ефекту сприяння підвищенню якості освіти завдяки використанню російської мови, то вони можуть бути різними. Домогтися швидкого запровадження однозначного підходу до цього питання буде важко. Втім, безпосередня практика вже нині дає цілком достатній матеріал для того, щоб робити певні узагальнення й пропонувати відповідні рекомендації.

Інший момент полягає в застосуванні знань та навичок, одержаних у ході навчання у ВНЗ, у практичній діяльності майбутніх спеціалістів. Так, скажімо, у Київському інституті бізнесу та технологій тривалий час побутовала практика підготовки фахівців за спеціальністю «бізнес» переважно російською мовою через те, що понад 90%

випускників Інституту мовою свого спілкування, за їхнім власним визнанням, мають не українську, а саме російську. Лише останніми роками ця ситуація змінилася на користь української. Подібні випадки непоодинокі. На нашу думку, варто було б звернути на них більшу увагу в пошуках шляхів дальшого вдосконалення навчального процесу в українських ВНЗ.

Вимога лінгвопрагматичної детермінованості (відповідно до якої вибір суб'єктом тієї чи іншої мови або діалекту з числа тих, якими він володіє, є не фіксований, а варіативний і в кожному конкретному випадку залежить, крім усього іншого, від співрозмовника та ситуації) не лише не втрачає свого значення за сучасних умов, а, навпаки, починає відігравати дедалі більшу роль. Останнім часом у системі вищої освіти України лінгвопрагматичний фактор під впливом цілої низки різноманітних обставин починає все частіше й послідовніше переважати фактор лінгвогеографічний

Вищі навчальні заклади посідають у системі освіти особливе місце. Вони включені в систему, пов'язані з нею, проте мають виразну специфіку порівняно із середніми спеціальними, середніми, початковими навчальними закладами. Ця специфіка виявляється як на рівні змісту та форм навчального процесу, так і в здійсненні виховної функції, а також на рівні мовних практик і мовної компетенції.

З точки зору розв'язання завдань, пов'язаних з вихованням, ВНЗ є особливо важливими і до того ж, без перебільшення, незамінними. Саме вони мають бути інструментом громадянського загартування і змушнення молоді, школою громадянськості для кожної молодої особистості, осередками патріотизму та громадянської відповідальності. Слушною видається думка В. Кременя про підвищення ролі освіти у формуванні позитивних особистісних якостей громадян завдяки відповідному аксіологічному спрямуванню навчального процесу, «на духовне збагачення і творчу діяльність особистості, на виявлення нею її здібностей для самореалізації» [5, 464].

Станом на сьогоднішній день освіта виконує низку функцій, як традиційних, так і тих, які висуває перед нею новітня історична доба. Основними серед них, гадаємо, є такі, як: індивідуальна (навчання й виховання особистості), національна (формування національної свідомості та національної ідентичності), державна (виховання почуття патріотизму), цивілізаційна (формування почуття цивілізаційної належності), нарешті, глобальна (формування адекватного уявлення про новий світовий порядок, глобальний світ, а також про

«планетарну макроетику» (термін К.-О. Апеля) [9]).

Функціональна різноплановість освітнього процесу робить ще більш актуальними як проблему мови освіти загалом, так і проблему багатомовності. Головною при цьому стає, на наш погляд, колізія: національне – загальнолюдське (або: державне – глобальне).

Спеціально доводити визначну роль системи освіти у формуванні національної свідомості та інших рис національного духу в наш час немає особливої потреби. Після того, як було однозначно обґрунтовано прямий причинно-наслідковий зв'язок виникнення націоналізмів і модерних націй з новою системою освіти, яка сформувалася в добу Просвітництва (Е. Гелнер), поле для дискусій у цьому питанні виявилось помітно звуженим, хоча, певна річ, аж ніяк не закритим повністю і остаточно.

ВНЗ, як ми уже констатували якісно відрізняються від інших закладів освіти. Разом з тим серед самих ВНЗ також існує поділ на дві, відмінні одна від одної, частини: університети та вищі навчальні заклади прикладного спрямування. Мовна ситуація в них здебільшого є різною, і мовна політика, відповідно, теж мала б відрізнятися.

Під кутом зору виховання пріоритетну роль мали б відігравати університети. Вони покликані не лише давати знання, а й виховувати справжнього громадянина, національно свідомого патріота. При цьому слід було б зробити спеціальний акцент на тому, що алгоритм поєднання «громадянськості» та патріотизму для України та Європи є різний. Причому тут принцип мультикультурності втілюється у тому числі й через практики багатомовності [10].

Слідом за Х.Ортегою-і-Гассетом прийнято вважати, що в Європі на сучасному етапі існування провідних держав суть вищої освіти, що її пропонує Університет, мала б полягати «у двох речах: а) у навчанні інтелектуальних професій, б) у наукових дослідженнях і підготованні майбутніх дослідників» [6, 73]. В Україні, яка надолужує відставання від Європи в національній свідомості громадян, університети мали виконувати ще одне завдання: формувати національну ідентичність, плекати національний дух і гордість. Принципово важливою складовою при цьому мало б бути зосередження особливої уваги на виробленні культу української мови як державної, незалежно від того, є вона рідною чи ні.

У переліку найбільш гострих і болючих «вузьких» місць української вищої освіти, за версією Програми ООН «Цілі розвитку тисячоліття», ані мовна проблема, ані проблема національної ідентичності

як такі не фігурують. Натомість увагу зосереджено на питаннях матеріально-технічного переоснащення ВНЗ відповідно до вимог нового часу, а також на рішучому підвищенні ефективності освіти, з погляду, по-перше, відповідності її кваліфікаційних стандартів реальному рейтингу спеціальностей, сформованого ринком, по-друге – можливостей для тих, хто її здобув, знайти місце роботи саме за здобутою спеціальністю.

Подібний – назвемо його «утилітарний» – підхід навряд чи можна вважати достатнім і задовільним у будь-якому розумінні. Якщо в Європі нині «університет покликаний учити бути медиком, фармацевтом, адвокатом, суддею, нотаром, економістом, державним управлінцем, учителем природничих і гуманітарних предметів у закладах середньої освіти тощо» [6, 73], то в Україні, з огляду на нинішній стан справ у державі, університет мав би також учити бути українцем. Це – імператив історичного моменту, поза яким українській державі буде вкрай складно вийти на модель сталого розвитку, до якої вона прагне.

Складність досягнення цілей і завдань, котрі впливають із цього імперативу, полягає ще й у тому, що треба не лише здійснювати відповідну державну мовну політику у ВНЗ, а й шукати шляхи стимулювання сприйняття всього того, що спускається «згорі», у молодіжному середовищі. Адже проблем тут чимало, проте без вивільнення й спрямування у відповідному напрямку тієї енергії, яка походить від студентства, без активізації ініціативи «знизу», без залучення молоді до ініціатив іншої сторони досягти поставленої мети навряд чи можливо.

В ідеалі «конструкція», за допомогою якої варто було б здійснювати державну мовну політику відповідного – націо- та мовоцентричного – спрямування, мала б складатися з трьох елементів. Це – освітній сегмент влади (і влада загалом), студентське середовище, нарешті – суспільство. Останній елемент має особливі значення й вагу насамперед через те, що без створення в суспільстві реальної потреби в україномовності його членів, у тому числі молодих, досягти бажаного рівня україномовності не вдасться ні за яких обставин. Якщо вона не одержить належного стимулу, молодь не піклуватиметься про корекцію мовної поведінки в бік зростання присутності в ній української мови.

У цьому розумінні цілком коректними є ідеї Д. Бройї, зокрема його так званий трикутник. Дослідник, який, як відомо, тісно пов'язував виникнення й розвиток національної ідеології зі сферою практики,

виходив з того, що у феномені націоналізму можна вбачати три «галузі інтересів»: доктрину, політику, почуття. Відповідно до цього, процес, котрий можна кваліфікувати як «кристалізацію національної ідеології», відбувається, за Д. Бройї, за умов активної взаємодії трьох чинників, у рамках «трикутника»: «влада» (політичні інститути) – «суспільство» (включаючи як еліту, так і інші суспільні верстви та групи, в тому числі – нижчі) – «групи» (носії нових ідей та прагнень) [2, 24].

Розв'язання завдання цілеспрямованої корекції мовної поведінки студентства стикається зі значними труднощами, зумовленими, передусім, тим край незадовільним станом студентського (й загалом молодіжного) середовища, який констатує переважна більшість сучасних українських представників різних гуманітарних дисциплін. Під впливом низки як об'єктивних, так і суб'єктивних чинників у цьому середовищі відбуваються відчутні соціальні й духовно-моральні деформації, негативність впливу яких на загальний стан українського суспільства багато хто схильний оцінювати як загрозливий.

Молодь як, з одного боку, найдинамічніша, а з іншого – одна з найбільш незахищених соціальних груп, позбавлена стабілізуючого впливу традиції, життєвого досвіду, не маючи достатнього ступеня соціалізації, опиняється в ситуації, коли загальна духовна криза та криза ідентичності позначаються на її представниках у найвідчутніший спосіб.

На факт виникнення кризових явищ і тенденцій з подальшим їх поширенням та поглибленням серед молоді різних за віком і за родом занять груп фахівці звертали свою увагу останнім часом так часто, що є підстави вважати його доведеним. При цьому особливу стурбованість викликає та обставина, що криза, про яку йдеться, має не ситуативний, а системний характер, маючи, до того ж, тенденцію до дальшого поглиблення.

Не можна відкидати кризу традиційних цінностей, коли «такі значущі для структурування духовного світу особистості чинники, як національна культура, мистецтво, релігія не посідають високого рангу в ієрархії актуальних проблем молоді» [3, 10]. З висновком про те, що прагматичне заміщує собою естетичне (і, додамо, національно-патріотичне – О.Я.) у способі життя, мислення, духовному світі студентства, зумовлюючи обмеження культурного простору студентів, аргументовано сперечатися непросто, та й навряд чи варто.

Зростання освітнього рівня не сприяє автоматичному підвищенню

рівня національної свідомості та більш глибокому й щирому усвідомленню ролі й значення державної мови. Принципово важливим завданням у цьому контексті є вироблення конкретного інструментарію та практичних механізмів втілення в життя тих програмних положень і настанов, комплекс яких перебуває нині у стані вироблення. Без цього увесь «проект» поєднання й взаємної гармонізації процесів підвищення якості освіти й загального освітнього рівня молоді та виховання у неї національної – у тому числі й мовної – свідомості ризикує перетворитися на утопію. «Характерною рисою утопії, – слушно констатує П. Рікер, – є те, що вона не несе в собі засобів для свого впровадження в історію» [7, 110].

У моноетнічному й одномовному середовищі мова цілком придатна для того, щоб перебрати на себе роль ресурсу, потрібного для запуску того «міфо-мотору», про який Д. Армстронг говорить як про серцевину-ядро етнонаціональної самосвідомості, що охоплює ключові для певної спільноти міфи, символи, історичні та ціннісні орієнтири тощо [2, 18].

Якщо розглядати націю як форму людської спільноти, сформовану на засадах специфічної, окремішньої від інших, політичної та культурної ідентичностей, то, абстрагуючись від надмірної деталізації, можна стверджувати, що першу з цих ідентичностей покликана забезпечувати національна держава, тоді як другу – мова. При цьому в Україні в ході утвердження української мови як державної і як одного з головних ресурсів нової української ідентичності та національної ідеї виникає суперечність між цим різновидом ідентичності та іншими видами колективної ідентичності, наявними в структурі сучасного українського суспільства: регіональною, родинною, релігійною та ін. [8, 46].

Світовий досвід дає приклади різної міри участі мовного компонента у формуванні національної ідентичності як духовного феномену ментального рівня й рівня свідомості, від максимального до мінімального. Як один із теоретично можливих варто розглядати й такий варіант, за якого певна національна ідентичність формуватиметься на основі мови не даної, а іншої нації, тобто «позамовну» ідентичність. Для нинішніх українських реалій щось подібне могло б мати, а частково вже має, місце у тих регіонах на сході й на півдні країни, де для значної частини населення рідною мовою та мовою повсякденної комунікації є не українська, а російська (або ж український варіант російської).

Важливу роль при цьому відіграє феномен дво- та/або багатомовності: у конкретному випадку – українсько-російської або українсько-російсько-грецької, українсько-російсько-болгарської, українсько-російської-татарської тощо. Українська національна культура та нова українська національна ідентичність у такому випадку не піддаються ентропії або дифузії, а набувають іншого вигляду, виходячи за рамки комунікативних та інших функцій, що їх виконує національна культура «жорсткої» етнічної форми. Така культура, увібравши в себе етнічну складову, але не обмежившись нею, стає певною мірою надетнічною, проте аж ніяк не безетнічною.

Для нації політичної, у формуванні якої беруть участь, насамперед, такі ресурси, як: територія, спільне економічне життя, єдина державно-політична система, – мовна ознака не має того виняткового значення, яке вона має для «етнонації», до того ж будучи позбавленою монопольного становища. Мова за традицією лишається у переліку ознак нації, проте з найбільш важливої й незамінної перетворюється на один із кількох елементів, який «спрацьовує» належним чином лише в поєднанні з іншими.

Висновок про те, що «перехід з етнічного на національний рівень у найбезпосередніший спосіб пов'язаний, окрім усього іншого, з підвищенням статусу національної мови» [4, 7], не викликає заперечень, однак вимагає, на наш погляд, дальшої розробки на предмет з'ясування того, в який спосіб мав би змінюватися статус національної мови на етапі переходу нації з національного на політичний рівень, здійснюваний на фоні зміни формату її існування з недержавного на державний.

Особливої ваги ця проблема набуває у середовищах поліетнічних, дво- і багатомовних, а також тих, у яких для частини титульної нації рідною є не власна національна, а інша – зокрема, російська – мова. Тут мовна ситуація має певну специфіку, яка, крім усього іншого, визначається не лише способом існування й розвитку національної мови, а й присутністю – нехай і в іншому обсязі, статусі, в іншій комунікативній ролі – ще кількох мов, а також взаємодією між мовою «номер один», тобто національною (у тому числі й зі статусом єдиної державної) та іншими мовами.

Отже, багатомовність за таких обставин перетворюється на невід'ємну складову мовної ситуації та один зі способів існування мовної свідомості. Залежно від контексту вона, багатомовність, може відігравати як позитивну, так і нейтральну або негативну роль. Це

вимагає внесення відповідних корективів до мовної доктрини держави та державної мовної політики, а водночас – цілеспрямованих зусиль, спрямованих на зміну мовної ситуації у бік істотного підвищення авторитету, значення, ролі української мови як державної та національної мови титульної нації. Зрештою, кінцевою метою таких зусиль мали б стати досягнення й підтримання балансу між національною свідомістю й ідентичністю та прагматизмом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бек У. Что такое глобализация? – М., 2001. – 304 с.
2. Белов М.В. У истоков сербской национальной идеи. Механизмы формирования и специфика развития. Конец XVIII – середина 30-х гг. XIX века. – СПб., 2007. – 544 с.
3. Богданова Н.Г. Естетична свідомість студентської молоді в сучасній Україні в контексті глобалізаційно-інформаційного аналізу. – Харків, 2008. – 200 с.
4. Жадько В.О. Історична пам'ять в розвитку духовності особистості (соціально-філософський аспект). – К., 2006. – 480 с.
5. Кремень В.Г. Філософія національної ідеї. – К., 2006. – 576 с.
6. Ортега-і-Гассет Х. Місія Університету. – Львів, 2002. – С. 73–88.
7. Рікер П. Ідеологія та утопія. – К., 2005. – 383 с.
8. Сміт Е.Д. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка. – К., 2009. – 312 с.
9. Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990. – 487 S.
10. Beacco J. From Linguistic Diversity to Plurilingual Education. Guide for the development of Language Education Policies in Europe Executive Version // Council of Europe. – 2007. – 51 p.
11. Plessner H. Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. – Stuttgart: Kohlhammer, 1959. – 174 S.

Яковлева О.В. Багатомовність у системі вищої освіти: чи є неминучим конфлікт між патріотизмом та прагматизмом?

Статтю присвячено аналізу багатомовності як виклику для вітчизняної вищої освіти. Висвітлено ті умови запровадження режиму багатомовності в Україні, які сприятимуть подоланню протиставлення патріотизму та прагматизму. Багатомовність має не заперечувати статус української

як єдиної державної мови, а сприяти розвитку мовної культури та мовної компетентності громадян України. Ключову роль при переході до такого режиму багатомовності має відігравати система вищої освіти, яка може створити необхідні умови для оволодіння іноземними мовами на високому рівні, що є необхідною умовою успішної модернізації українського суспільства. Дихотомія модернізації-суверенізації та модернізації-адаптації прямо екстраполюється на мовну ситуацію у системі освіти, зумовлюючи специфіку мовного середовища у навчальних закладах і окреслюючи можливі шляхи їх подальшого розвитку. У першому випадку пріоритет державної мови та її монополія як, коли не єдиної, то, безперечно, домінуючої мови вищої освіти мають бути незаперечними. У другому пріоритет міг би за певних умов бути наданий англійській мові, як такій, що домінує у глобальному освітньому середовищі, являє собою оптимальний мовний ресурс для здобуття або продовження освіти за межами України у провідних світових навчальних закладах, зокрема й тих, які входять до кола п'ятисот найкращих ВНЗ світу. Кожен із цих шляхів є невдалим, більше того – нереалістичним. Тому неминучим є звернення до багатомовності у вищій освіті та суспільстві як до сучасної відповіді на глобальні виклики.

Ключові слова: мова, багатомовність, вища освіта, прагматизм, патріотизм, модернізація, державна мовна політика.

Яковлева Е.В. Многоязычие в системе высшего образования: неизбежен ли конфликт между патриотизмом и прагматизмом?

Статья посвящена анализу многоязычия как вызова для отечественного образования. Выявлено те условия введения режима многоязычия в Украине, которые будут способствовать преодолению противопоставления патриотизма и прагматизма. Многоязычию должно не отрицать статус украинского как единственного государственного языка, а способствовать развитию языковой культуры и языковой компетентности граждан Украины. Ключевую роль при переходе к такому режиму многоязычия должна играть система высшего образования, которая может создать необходимые условия для овладения иностранными языками на высоком уровне, что является необходимым условием успешной модернизации украинского общества. Дихотомии модернизация – суверенизация и модернизация – адаптация прямо экстраполируются на языковую ситуацию в системе образования, обуславливая специфику языковой среды в учебных заведениях и очерчивая возможные пути их дальнейшего развития. В первом случае приоритет государственного языка и его монополия как, если не единственного, то, безусловно, доминирующего языка высшего образования должны быть неоспоримыми. Во втором – приоритет мог бы при определенных условиях быть предоставлен английскому языку как доминирующему в глобальной образовательной среде и представляющему собой оптимальный языковой ресурс для получения или продолжения

образования за пределами Украины в ведущих мировых учебных заведениях, в том числе и тех, которые входят в число пятисот лучших вузов мира. Каждый из этих путей является неудачным, более того – нереалистичным. Поэтому неизбежно обращение к многоязычию в высшем образовании и обществе как современному ответу на глобальные вызовы.

Ключевые слова: язык, многоязычие, высшее образование, прагматизм, патриотизм, модернизация, государственная языковая политика.

Yakovleva O. Multilingualism in higher education: is a conflict between patriotism and pragmatism inevitable?

This article analyzes a multilingualism as a challenge for national higher education. There are found the conditions for the implementation of multilingual regime in Ukraine, which will help to overcome the opposition of patriotism and pragmatism. Multilingualism in Ukraine should not deny the status of Ukrainian as the only state language, but should promote the development of language culture and language competence of citizens of Ukraine. A key role in the transition to this regime of multilingualism should be played by a higher education system that can create the necessary conditions for mastering in foreign languages at a high level, which is a prerequisite for the successful modernization of Ukrainian society. The dichotomy of sovereignty-modernization and adaptation-modernization directly extrapolated to the language situation in the education system, causing the specific language environment in schools and outlining possible ways of their further development. In the first case the priority of the state language and its monopoly as, if not the common, than certainly the dominant language of higher education shall be conclusive. In the second – under the certain circumstances the priority could be given to English as being dominant in the global educational environment, the best language resources to obtain or continue their education outside of Ukraine in the world's top universities, including those that belong to the circle of five hundred best universities of the world. Each of these ways is unfortunate, moreover – unrealistic. So the appeal to multilingualism in higher education and society is inevitable as a modern response to global challenges.

Key words: language, multilingualism, higher education, pragmatism, patriotism, modernization, state language policy.

*О.Л. Коломієць,
аспірант Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України*

**ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЕ
РОЗГОРТАННЯ ЛЮДСЬКОГО ДУХУ ЯК НЕОБХІДНА
УМОВА ІСНУВАННЯ ОСОБИСТОСТІ:
МЕТААНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ**

Буття людини, або ж її екзистенція, на думку М.Гайдеггера, є буттям тут і зараз, це єдине можливе для людини буття [10, 33–36]. Але, як зауважує Ж.-П.Сартр: «Людина знаходиться увесь час поза собою. Саме проектуючи себе назовні і гублячи себе там, вона існує як людина. ... людина може існувати тільки переслідуючи трансцендентні цілі» [6, 178], і саме буття, спрямоване на вихід за власні межі, робить людину особистістю. Також про це говорить Н.Хамітов: «...буття людини характеризується відкритістю – здатністю вийти за межі будь-якої наявної ситуації, а також креативністю і плюральністю проявів» [8, 70].

Двигуном, що змушує людину діяти, спрямовуючи зусилля в майбутнє, за М.Шелером, є життєвий порив, який спрямовується духом на досягнення щастя та уникнення страждання [10, 135]. Щастя ж у різних традиціях розумілось по-різному: у християнській – це блаженство буття з Богом, або у Бозі, в буддійській – це відсутність страждання. Страждання, на думку М.Гайдеггера, хоча й відбувається тут і тепер, але має певний напрям з теперішнього часу у майбутнє [4, 170; 10, 188–192].

У будь-якому випадку, стоячи на позиціях екзистенціалізму та філософської антропології, в яких людина вважається незавершеним проектом, ми можемо стверджувати неможливість досягнення щастя як кінцевої мети розвитку людини, відповідно й неможливість позбавлення її від тривоги та страждання.

Прагнення щастя, без розуміння того, в чому воно полягає, ґрунтується на принципі віри по досягненню неясної й невиразної, але істинно наявної мети. Таким чином, істинним буттям людини, в сартрівському визначенні, наведеному в першому абзаці, буде постійне розгортання духу, у напрямку пошуку шляхів до щастя через спроби вийти за власні межі. А двигуном цього процесу, крім інших, висту-

пають феномени віри й страху, де віра більшою мірою, так би мовити, «тягне» дух, а в меншій, скеровує, а страх – частково також скеровує, а частково «штовхає», примушуючи його до розгортання.

Ці похідні не дозволяють людині зупинитися в своїй діяльності, тобто випасти з власного буття, а отже, можна стверджувати, що існує діалектика страху та віри не тільки у к'єркегорівському, релігійно-теологічному розумінні, але й у загальній, фундаментальній людській характеристиці буття.

М.Шелер зазначає: «...Жива істота завжди є онтичним центром і завжди сама утворює «свою» просторово-часову єдність і свою індивідуальність» [11, 157]. Це є необхідною й достатньою умовою становлення індивідуума як представника буденного буття, але не достатньою умовою для буття особистості. Такою умовою, крім шелерівських самосвідомості й здатності опредмечувати навколишній світ, є, на нашу думку, саме екзистенціально-трансцендентальне розгортання духу. Цей акт належить до граничного й метаграничного вимірів людського буття і є похідною феноменів творчості та співтворчості.

Про рух як взаємозв'язок стійкості та становлення говорить Г.Плеснер: «Властивість життя повністю проявляється для споглядання лише в русі. ... «Межа є стійкий перехід, рух як зупинка, зупинка як рух. Згодом цей «продукт» обох моментів виявляється не простим таким, що скасовує межу становленням, яке містить у собі сучасність тільки як межу, але становленням певної стійкості, стійкістю певного становлення: в ці «моменти» нерухомість й перехід поєднуються» [7, 130–131]. Маючи на увазі рух біологічного організму, філософ у назві розділу все ж зазначає, що такий рух є характеристикою індивідуальності. Рух, як екзистенціально-трансцендентальне розгортання духу, дає нам можливість перейти від індивідуальності граничного буття до розгляду особистості як характеристики буття метаграничного.

Феномени страху та віри виступають певними полюсами напруги, що змушують людину рухатися, переслідуючи ті трансцендентальні цілі, про які говорив Ж.-П. Сартр.

Описуючи цей рух, скористаємося визначенням типів буття К.Ясперса:

- 1) предметне;
- 2) екзистенція, або вільне необ'єктивуюче людське існування;
- 3) трансценденція, або «всеохоплююча як раціонально незбагненна межа всякого буття й мислення» [12].

Рух до трансцендентальної, в кантівському розумінні, цілі, може бути виражений тільки через «просвітлення екзистенції». Отже, рух від страху до віри можемо назвати екзистенціальним рухом, або, як висловився М.Гайдеггер, впізнанням, яке відбувається при наближенні об'єкта з туману страху [4, 170]. А саме трансцендентальні цілі, за Ж.-П. Сартром, і рух в напрямку виходу за власні межі роблять людину особистістю.

Іншим аспектом, який слід взяти до уваги, є твердження М.Гайдеггера, що екзистенція відбувається тут і зараз, тобто належить до теперішнього часу, а феномени тривоги і віри, в широкому сенсі, є, за визначенням Н.Хамітова, екзистенціалами, які наскрізно пронизують різні виміри людського буття [9, 426], тобто в темпоральному вимірі минуле й майбутнє, а в онтичному – буденне, граничне й метаграничне буття. Таким чином, рух від страху до віри є екзистенціально-трансцендентальним розгортанням людського духу, який виводить людину поза власні межі.

Крім того, важливим аспектом цього процесу є відкритість та незавершеність людини як проекту, про що писав О.Больнов [1, 39–40]. Проводячи певну аналогію, можна порівняти людину з велосипедом, де страх, будучи заднім колесом, штовхає дух від небезпеки, а віра, як переднє колесо, визначає напрям бажаного руху. А відтак, при припиненні руху, який відбувається лише завдяки дії феноменів страху й віри, людина за аналогією з велосипедом впаде, іншими словами, перестане бути. Саме існування як присутність людини у світі визначається екзистенціально-трансцендентальним рухом її духу.

Отже, з цього усього випливає висновок: повне дослідження й відповідно описання екзистенціально-трансцендентального руху є неможливим, оскільки, маючи можливість «висвітлити» екзистенціальну складову цього руху, трансцендентальну складову, ми можемо виразити лише в закодованому вигляді витворів мистецтва чи артефактів культури. Тож гіпотеза щодо неможливості повного й усебічного розуміння дії феноменів страху й віри, а відтак і їх синтезу, підтверджується, але ця неможливість компенсується незавершеністю людського проекту та його відкритістю перед новими можливостями досягнення всесвіту загалом й людського буття в ньому, зокрема.

Слідуючи за ланцюгом наших міркувань, ми зіштовхуємось з парадоксом цього руху: напрямки векторів страху-тривоги й віри-надії направлені з теперішнього у майбутнє, тобто збігаються, але мета в першому випадку уникнути об'єкту уваги, а в іншому – отри-

мати, тож, рухаючись вперед у цій невизначеності, людина отримує певну свободу дії.

Крім того, розбіжність часової складової цього руху з його просторовою складовою є ще одним аспектом цього парадоксу. Він може бути вираженим через узагальнене тертуліано-к'єркегорівське визначення віри як абсурдності. А оскільки віра є одним із фокусів напруги людського духу, то характеру абсурдності набуває взагалі все буття, яке цим рухом характеризується, та яке відбувається на тлі парадоксальним чином поєднаного гайдеггерівського просторово-часового континууму.

Надалі, для більш повного розуміння діалектичного єднання феноменів страху та віри, ми проаналізуємо його за допомогою мета-антропологічного методу, розробленого Н.Хамітовим, розгорнувши ці феномени у буденному, граничному та метаграничному людському бутті [8, 207; 9, 106–124].

У термінах метаантропології, екзистенціально-трансцендентальне розгортання є рухом людського духу від граничного буття людини у метаграничне буття. Рух людського духу з буденного у граничне буття визначимо як екстравертно-інтровертний рух власного Я, спрямований на самоусамітнення та самозаглиблення аж до зустрічі з внутрішнім Ніщо. Нажаханий в очікуванні цього індивід, щоб не втратити власне Я, вимушений або ховати його, розчиняючись у соціумі, або відмовитись від нього в актах співтворчості, через те, що акти індивідуальної творчості загострюють відчуття самотності, а відтак і одиничність власного Я.

Таким чином, наслідком екстравертно-інтровертного руху людського духу є власне самовизначення. Цей рух є емоційно-душевеним рухом, він притаманний людині, яка воліє до відособлення. Кінцевою метою цього руху є усамітнення власного Я по досягненні ним граничного стану буття. Основними властивостями граничного буття є воля до влади та воля до творчості [8, 69]. Саме остання й характеризує людину як особистість. Воля до влади, на думку Ф.Ніцше, виникає у «збіднілих життям, слабких» людей, «коли виродження викликає ексцес духовного або нервового розрядження... Такого роду сила, яка збуджує страх, шанувалася переважно саме як божественна...» [5, 52]. Тобто воля до влади як феномен граничного буття, за Ф.Ніцше, є причиною, а страх і віра – відповідно наслідком.

Відтак, ми не можемо погодитись з таким висновком. Воля до влади не може бути двигуном, який рухає людський дух. Джерелом

такого руху виступають афекти. Вони ж формують і будь-яку волю.

Феномен страху, як ми вже відзначали, є базовим прафеноменом людського буття, на якому останнє й ґрунтується. Вплив феномена страху на зародження волі до влади здійснюється через формування базових інстинктів: безпеки життя, та продовження роду.

Феномен віри як рефлексія відносно майбутнього щастя також притаманна людині, й модуси феномена віри присутні як в буденному, так і в граничному бутті людини. Воля до влади, так само, як і воля до творчості пов'язані з феноменом віри опосередковано, як із силою, що веде людський дух до щастя. Але саме в граничному бутті самотньої людини такі модуси віри, як марновірство й довіра, перетворюються на феномен релігійної віри, або віри у себе. Й через віру в себе людський дух виходить з граничного буття в буття метаграничне, а не звальюється в буденність. А модуси феномена страху перетворюються на екзистенціаль жаху. Й вивести людський дух із стану стиснення від дії цього феномена може лише віра.

У діалектиці страху й віри граничного буття, домінуючу роль відіграє феномен віри. Він долає жах як модус страху й бере на себе функцію сповнення енергією людський дух задля можливості його руху в напрямку метаграничного буття.

Кінцевою метою дії феноменів страху та віри є спрямування фокусу уваги власного Я на досягнення певної, якнайкращої для себе мети. Іншими словами, феномен страху у вигляді тривоги є джерелом енергії для вектора інтенціональності, а напрямком для нього задає феномен віри.

Граничне буття людини не є стійким її станом, і тому вона намагається чим найшвидше вийти, або ж випасти з нього. Напрямків руху можуть бути два: або у бік буденного стану, де людське Я, розчинившись у дрібних клопотах, втече від можливості зустрічі з жахом, породженим Ніщо, або ж рух відбудеться у бік метаграничного буття, де жах перед Ніщо долається в акті співтворчості. У першому випадку протистояння жаху та віри закінчується перемогою жаху, в другому випадку – віри. Задля подолання стану жаху вірою в себе, віра повинна бути достатньо сильною. Тільки в цьому випадку екзистенціально-трансцендентальне розгортання людського духу досягне трансценденції метаграничного буття, і людське Я зможе вирватися за власні межі та через акти співтворчості, віри в Іншого, любові та свободи досягти щастя та безсмертя, подолавши нею власне Ніщо у його проявах жаху та самоти як феноменів граничного буття.

Отже, ще одним висновком діалектичного єднання феноменів страху і віри є усталене положення фокусу уваги власного Я в трансценденції метаграницного буття. Навіть у метаграницному бутті особистість приречена до розгортання власного духу. І в цій приреченості – найвища свобода людини. Сутністю духа є свобода і творчість, саме через них він виражає себе. І тут не можна не погодитися з М.Шелером у тому, що дух не має сил для створення артефактів культури, силою для цього його сповнює життєвий порив. І в цьому синтезі людина породжує світ культури, світ, створений людьми і задля людей.

Відтак, ми можемо стверджувати, що феномен страху співвідноситься з життєвим поривом, а феномен віри є одним із проявів духу. Звідси випливає можливість кількох результатів діалектики страху та віри:

Варіант 1. Дія як акт творіння, де метою є сам процес;

Варіант 2. Бездіяльність, яку ми назвемо, за термінологією М.Шелера, «спогляданням».

Таким чином, буття людини реалізовується цими двома формами, й кінець-кінцем ми доходимо висновку, що її буття можливе лише в якості або-або: або діяння, або споглядання. Тобто в кінцевому варіанті діалектикою страху і віри, а відтак і взагалі всього людського буття, виявляється свобода вибору між цими двома станами.

Повертаючись до розгляду діалектики страху й віри в буденному бутті акцентуємо увагу на тому, що модусами страху в ньому постають феномени тривоги як загального тла, і страху як фобії щодо певних об'єктів предметного світу. Модусами віри в буденному бутті є феномени марновірства й довіри. І якщо феномен довіри виникає в результаті персоніфікації віри в Бога [3, 207], то марновірство є наслідком діалектики довіри і тривоги.

Феномен довіри виникає лише як безпідставне поглиблення надії на іншого. Протилежністю довіри є феномен розчарування, який виникає у разі невиправдання тих очікувань, які суб'єкт довіри покладав на її об'єкта. Будь-який з цих станів веде до втрати особистістю, як мінімум, критичного мислення і, як максимум, – власного Я, своїх бажань та волі до їх здійснення.

Водночас людина є істотою соціальною і жити у суспільстві, нікому не довіряючи, не може. Тож звідси випливає висновок, що довіряючи, але не маючи впевненості у результаті, людина тим самим підживлює стан тривоги як наслідку невиправданої довіри, яка постає марновірством, або недовірою.

Отже, маємо ще один парадоксальний висновок, згідно з яким феномен довіри є одним із джерел формування стану тривоги в людському бутті. Фокус уваги людини не може бути весь час зосередженим на стані тривоги, і як один з механізмів його уникнення людина буденного буття намагається з одного боку розчинити своє Я у дрібних клопотах, а з іншого – перекласти частину відповідальності за власне буття й відповідно, тривогу за нього, на когось іншого, тим самим породжуючи феномен довіри. Тож ми можемо констатувати, що феномени тривоги, довіри й марновірства взаємно живлять один одного, породжуючи своєю діалектикою феномен турботи про іншого [4, 271], що зазначав М.Гайдеггер, на тлі чого й відбувається буденне буття як таке.

Зменшення впливу довіри на власну долю й, одночасна незмога відмовитись від неї, призводить до перетворення останнього на феномен надії.

Надія, маючи справу з часовою складовою, завжди спрямована у майбутнє й відноситься не до всього об'єкту уваги, а лише до однієї з його властивостей [3, 209]. Тим самим від неї не вимагається задоволення абсолютних у своїй повноті прагнень суб'єкту, а лише певної сторони цих прагнень, але в необхідній суб'єкту якості. Результатом цього є оцінювальна якість об'єкта уваги, яка виражається терміном «надійність».

Значно більшої відданості вимагається від об'єкта при його оцінюванні, вираженому терміном «вірність». У цьому феномені відсутня темпоральна складова, а увага направлена не стільки на форму, як у випадку з надійністю, а на сутність. Сутністю феномена вірність є не просто відповідність виконання покладених суб'єктом на об'єкт певних функцій, акт покладання здійснюється в своїй цілісності, і в разі неналежного з точки зору суб'єкту їх виконання, об'єкт оцінюється як невірний.

До того ж надійність об'єкта може бути більшою або меншою, тобто має відносний характер, вірність же оперує абсолютними істинами; крім того, на відміну від надійності, вірність також має абсолютний характер, вона або є, або її немає. Можна діяти вірно, але не досягнути поставленої мети через брак сил, або ж слабкості життєвого пориву. Тож надійність є тією ланкою, що поєднує вірність, а відтак порив духу – зі страхом-тривогою, які є проявом життєвого пориву М.Шелера.

Отже, в буденному бутті людини діють як персоналізований

феномен віри, виражений терміном довіра, так і його похідна – вірність, який застосовується до близьких людей та пов'язаний з феноменами турботи й потенцій любові. Довіра є характеристикою суб'єкта, а вірність – об'єкта. Крім того, в буденному бутті діє феномен надії, який людство за багато тисяч років духовної еволюції винайшло як альтернативу феномену вірності стосовно знайомої, але не близької людини.

У буденному бутті ми вимушені завжди робити вибір. Цей вибір відбувається як між різними можливостями розвитку власного майбутнього, так і між можливістю діяти чи лише споглядати. Двигуном у виборі зазвичай є страх у всіх формах, крім жаху, мегафеномен віри-надії – в більшості випадків задає напрям руху. Частково, такий напрям може задавати й страх, так само, як і віра-надія за достатньої напруги може виконувати функцію двигуна. Але оскільки страх є проявом життєвого пориву, а віра-надія – проявом духу, то все ж більш властиві якості страху – це сповнення енергією можливості діяти, а відтак – переведення можливостей з потенцій у дійсність. Функції ж віри-надії як форми духу постають як турбота у буденному, творчість, або воля до влади – у граничному та співтворчості – у метаграничному вимірах буття.

Як бачимо, буденне буття людини влаштоване таким чином, щоб максимально пригнітити феномен довіри, позбавляючи його сили, абстрагуватись від персональних нашарувань й не дати йому змоги повірити у себе та зробити трансцендентальний стрибок у метаграничне буття. Як наслідок цього далеко не кожна людина, маючи потенції до творіння, здатна їх реалізувати, а відтак, стати індивідом.

Небезпека ж граничного буття полягає в замиканні індивідом свого духу в межах власних інтересів, які під дією цього гіпертрофуються, набуваючи рис егоїстичності. Це стосується як волі до влади, так і волі до творчості.

У метаграничному бутті людина позбавляється рис хворобливого гіперіндивідуалізму завдяки актам відкритості та любові. Долаючи жах вірою в себе, вона перетворює останню на віру в Іншого й, люблячи та відкриваючись йому, індивід в актах співтворчості постає як особистість.

Як ми вже відзначали, у метаграничному бутті, досягши трансценденції, людина позбавляється впливу феномена як жаху, так і віри в себе. Феномен жаху долається вірою в себе, а остання перетворюється на віру в Іншого. Невпевненість у майбутньому людини

буденного буття в граничному бутті перетворюється на впевненість у собі, як результаті віри в себе і лише в метаграничному бутті феномен впевненості постає як впевненість в Іншому, що розкриває особистість перед Всесвітом. Віра в Іншого, персоналізуючись, постає знову у модусі довіри, але, позбавлена марновірства, довіра набуває ознак абсолютності.

Фокусами напруги розгортання людського духу в метаграничному бутті постають феномени віри в Іншого та любові. Тлом, на якому відбувається процес розгортання духу в метаграничному бутті, є свобода як результат діалектики страху і віри граничного буття. Але, як зазначалося вище, свобода є не лише тлом, вона є і актом, точкою прийняття рішення, точкою біфуркації можливих варіантів розвитку власної долі.

Відтак, доходимо висновку, що чим глибше акт свободи відбувається в трансценденції метаграничного буття, тим прозорішими стають границі, які обмежують її діяльність, й свободний акт творіння дедалі більше перетворюється на вільний акт, тобто акт необмеженої свободи, й тим далі свобода наближається до волі як вседозволеності й хаосу.

Отже, феномени страху і віри являють собою ту межу, яка обмежує феномен волі, перетворюючи його на свободу, й тим самим, впорядковуючи життєсвіт людини, виокремлюючи його з хаосу природи та вводячи у світ культури.

Описаний механізм є одним з багатьох проявів діалектичного синтезу творчого духу й життєвого пориву, внаслідок чого впорядковується як внутрішній світ з його чудовиськами, химерами та тваринними інстинктами, так і зовнішній світ, створений культуротворчою особистістю. Й тут, так само, як і у наведеному випадку, ми зіштовхуємось зі ще одним проявом діалектики внутрішнього світу ідей та зовнішнього світу матерії, але ця тема виходить за рамки нашого дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Больнов О.Ф.* Философия экзистенциализма: Философия существования; [пер. С.Э.Никулина] / Отто Фридрих Больнов – СПб. : Лань, 1999. – 222 с.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Философия духа; [пер. Б.А.Фохта] // Энциклопедия философских наук в 14 т. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – Т.3. – М. :

Изд-во политической литературы, 1956. – 371 с.

3. *Коломієць О.* Зв'язок феномену віри з похідними феноменами людського буття / Олександр Коломієць // Гілея. – К., 2015. – Вип. 97(№6). – С.207–211.
4. *Коломієць О.* Метаантропологічний аналіз феноменів страху й жаху у філософії М.Гайдеггера / Олександр Коломієць // Гілея. – К., 2016. – Вип. 113(№10). – С.169–172.
5. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Вильгельм Ницше; [пер. с нем. Е. Герцык и др.]. – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.
6. *Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.П.* Сумерки богов. / Жан-Поль Сартр // Экзистенциализм – это гуманизм. М. : Изд-во политической литературы, 1990. – 179 с.
7. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию; [пер. с нем. А.Гаджикурбанов]. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.
8. *Философская антропология: словарь.* / Под ред. д. филос. н., проф., Н.В.Хамитова. – К.: КНТ, 2011. – 472 с.
9. *Хамитов Н.В.* Философия: Бытие. Человек. Мир от метафизики к метаантропологии. Курс лекций / Н.В.Хамитов // Феномен метаантропологии. – К.: КНТ, 2015. – 268 с.
10. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В.В.Бибихина]. М.: ad M. Arginem, 1997. – 452 с.
11. *Шелер М.* Положение человека в космосе; [пер. с нем. А.Денежкина и др. / Под ред. Денежкина А.В.] // Макс Шелер. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
12. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Примечания.
<http://www.physicum.narod.ru/>

Коломієць О.Л. *Екзистенціально-трансцендентальне розгортання людського духу як необхідна умова існування особистості: метаантропологічний аналіз.*

Ключовим питанням, на яке намагається дати відповідь філософська антропологія, є питання про те, чим людина по своїй сутності відрізняється від інших живих істот. Класики цього напрямку філософії одним з таких факторів називають рух людського духу, який, виходячи за власні межі, пізнає навколишній світ і, пізнаючи, починає його змінювати, перетворюючи на світ культури. Одними з двигунів цього процесу є діалектика феноменів страху та віри, крізь призму якої ми й проаналізуємо феномен руху людського духу.

У статті використовуються екзистенціальні підходи М.Гайдеггера і К.Ясперса та метаантропологічний підхід пізнього М.Шелера та його розвиток у сучасній українській філософській антропології.

Автор розглядає феномен екзистенціально-трансцендентального роз-

гортання людського духу як феномен, який виокремлює людину з поміж інших форм життя. Тільки людина має здатність не лише пристосовувати певні елементи навколишнього світу до власних потреб, що ми можемо спостерігати й у поведінці вищих приматів, а й створювати те, чого в світі природи ніколи не було, тобто не лише змінювати форми певних елементів світу природи, а й створювати нові за сутністю артефакти світу культури.

Силами, що примушують людину діяти, окрім інших, виступають також феномени страху і віри. Саме дослідженню розгортання людського духу під впливом діалектики названих феноменів, які постають в даному випадку екзистенціалами, й присвячена дана стаття.

Страх, як правило, підштовхує людину до дії, а віра задає напрямок руху. Дію ми розуміємо як цілеспрямований рух, але навіть націленість руху не розкриває сутності цього процесу. Найбільш вдалим визначенням, на нашу думку, є термін Г.В.Ф. Гегеля «розгортання» [2, 241]. Ми приймаємо його остільки, оскільки він відображує не лише кількісні зміни притаманні руху, навіть цілеспрямованому, а й, що для нас більш важливо, якісні.

Тож можемо стверджувати, що результатом діалектики феноменів страху і віри буде розгортання людського духу. А оскільки цей рух відбувається з позиції крайнього свого емоційного напруження у напрямку виходу за власні межі, тобто створенню того, чого не було у світі раніше, то ми можемо назвати цей феномен екзистенціально-трансцендентальним розгортанням людського духу, або ж власного Я.

У цьому діалектичному єднанні рисою, яка виокремлює людину серед інших форм життя, виступає феномен віри. Тому для кращого розуміння умов екзистенціально-трансцендентального розгортання окреслимо принципові відмінності феноменів віри й надії. Надалі ми розглянемо цей рух, використовуючи метаантропологічний метод в буденному, граничному та метаграничному вимірах буття людини.

Результатом розгортання людського духу, спричиненого дією різних модусів феноменів страху та віри, у буденному бутті будуть: феномени марновірства, довіри,

Невпевненості у майбутньому та турботи про близьких; в граничному – заданості, обмеженості, самотності, некомфортності, віри в себе й впевненості в собі; в метаграничному – свободи, любові, співтворчості, віри в Іншого і впевненості в Ньому. Феномен свободи виникає в результаті вибору людиною не просто діяльності чи бездіяльності, а буття чи небуття і в основі цього вибору лежать не інстинкти й інтереси роду, а необмежена воля. Феномен свободи є найважливішим результатом діалектики екзистенціалів страху та віри.

У цьому випадку страх і віра будуть не лише формувати феномен свободи, а й виконувати функцію її стримування в певних межах, не даючи свободі можливості перетворитися на феномен волі з її анархічною вседозволеністю.

Таким чином, екзистенціально-трансцендентальне розгортання людського духу є не лише тією умовою, що виділяє людину з поміж інших живих істот, а й являється тим фактором, який перетворює людину на особистість, що не лише виробляє артефакти культури, а й створює витвори мистецтва, які несуть відбиток індивідуально-особистісних рис свого творця. Тож екзистенціально-трансцендентальне розгортання духу є не лише необхідною, а й достатньою умовою перетворення людини природної на людину культуротворчу, а отже, на особистість.

Ключові слова: Страх, тривога, жах, віра, довіра, марновірство, вірність, надія, надійність, впевненість, екзистенціально-трансцендентальне розгортання духу, споглядання, свобода, воля, буденне буття, граничне буття, метакричне буття.

Коломиец А.Л. Экзистенциально-трансцендентальное развертывание человеческого духа как необходимое условие существования личности: метаантропологический анализ.

Ключевой вопрос, на который пытается ответить философская антропология, это вопрос о том, чем человек по своей сущности отличается от всех других живых существ. Классики этого направления философии одним из таких факторов называют движение человеческого духа, который, выходя за собственные пределы, познает окружающий мир и, познавая, начинает его менять, превращая в мир культуры. Одними из двигателей этого процесса выступает диалектика феноменов страха и веры, через призму которой мы и проанализируем феномен движения человеческого духа.

В статье используются экзистенциальные подходы М.Хайдеггера, К.Ясперса, метаантропологический подход позднего М.Шелера и его развитие в современной украинской философской антропологии.

Автор рассматривает феномен экзистенциально-трансцендентального развертывания человеческого духа как феномена, который выделяет человека среди других форм жизни. Только человек обладает способностью не просто приспособлять определенные элементы окружающего мира к собственным потребностям, что мы можем наблюдать и в поведении высших приматов, но и создавать то, чего в мире природы никогда не было, то есть не только изменять формы определенных элементов мира природы, а создавать новые по сути артефакты мира культуры.

Силами, которые заставляют человека действовать, помимо прочих, выступают также феномены страха и веры. Именно исследованию развертывания человеческого духа, происходящего под влиянием диалектики указанных выше феноменов, и посвящена данная статья.

Страх, как правило, подталкивает человека к действию, а вера задает направление движения. Действие мы понимаем как целенаправленное движение, но даже целенаправленность движения не раскрывает сущности этого процесса. Наиболее удачным определением, на наш взгляд, выступит

термин, введённый Г.В.Ф. Гегелем, — «развертывание» [1, 241]. Мы принимаем его постольку, поскольку он отображает не только количественные изменения, характеризующие движение, даже целенаправленное, а что является для нас более важным, — качественные изменения.

Поэтому мы можем утверждать, что результатом диалектики феноменов страха и веры будет развертывание человеческого духа. Поскольку это движение происходит с позиции крайнего своего эмоционального напряжения в направлении выхода за собственные пределы, для создания того, чего не было в мире раньше, мы можем определить этот феномен как экзистенциально-трансцендентальное развертывание человеческого духа, или же собственного Я.

В этом диалектическом единстве чертой, которая выделяет человека среди других форм жизни, выступает феномен веры, поэтому для лучшего понимания условий экзистенциально-трансцендентального развертывания мы опишем принципиальные различия феноменов веры и надежды. В дальнейшем рассмотрим это движение, используя метаантропологичный метод в обыденном, предельном и запредельном измерениях человеческого бытия.

Результатом развертывания человеческого духа, вызванного действием различных модусов феноменов страха и веры, в предельном бытии будут: феномены суеверия, доверия и неуверенности, или же заботы; в предельном — заданности, ограниченности, одиночества, дискомфорта, веры в себя и уверенности в себе; в запредельном — свободы, любви, сотворчества, веры в Иного и уверенности в Ином. Феномен свободы возникает в результате выбора человеком не просто деятельности или бездеятельности, а бытие или небытие, и в основе этого выбора лежат не инстинкты и интересы рода, а свободная воля. Феномен свободы является важнейшим результатом диалектики экзистенциалов страха и веры. В этом случае страх и вера будут не только формировать феномен свободы, но и выполнять функцию ее сдерживания в определенных пределах, не позволяя свободе превратиться в феномен воли с ее анархической вседозволенностью.

Таким образом мы можем видеть, что экзистенциально-трансцендентальное развёртывание человеческого духа является не только условием, которое выделяет человека среди других живых существ, но и тем фактором, что превращает человека в личность, не только производящую артефакты культуры, но и создающую произведения искусства, несущие отпечаток индивидуально-личностных черт своего создателя. Поэтому экзистенциально-трансцендентальное развертывания духа является не только необходимым, но и достаточным условием превращения человека природного в человека культуротворящего, а, следовательно, в личность.

Ключевые слова: Страх, тревога, ужас, вера, доверие, суеверие, верность, надежда, надежность, уверенность, экзистенциально-трансцендентальное развертывания духа, созерцание, свобода, воля, обыденное бытие, предельное бытие, запредельное бытие.

Kolomiets O. Existentially-transcendental deployment of human spirit, as the inevitable condition of personal existence: meta-anthropological analysis.

The core issue to which philosophical tradition searches for an answer is as follows: what is the essential difference of a human being from all the other living creatures. The foremost authorities of this philosophical school name the movement of human spirit as the one of abovementioned factors that, by transcending its own bounds, cognizes the outside world and starts to change it by transforming to the world of culture. This process is driven by the dialectics of such phenomena as fear and faith, through the prism of which the phenomenon of human spirit movement will be analyzed in this article.

The existential and meta-anthropological methods are applied in this work.

The phenomenon of the existentially-transcendental movement of human spirit that distinguishes a human being from all the other forms of life is scrutinized in this article. It is only a human who not only is capable of adapting certain elements of the outside world to one's own needs (the capability that we can observe in the behavior of some higher primates), but also has the ability to create something that has never been in the natural world before, which means not only to transform the forms of certain elements of the natural world, but to create the essentially new artefacts of the cultural world.

The phenomena that forces human being to act are fear and faith, to name but a few. The purposeful movement of human spirit under the dialectics of the abovementioned phenomena, that are also constituted as the existentials, is substantiated in this article.

As a rule, fear forces person to act, whereas faith sets the direction. Therefore, it must be stated that the movement of human spirit emerges as the result of the synthesis of such phenomena as fear and faith. Moreover, taking into consideration that this movement occurs in the context of the extreme emotional tension directed towards a go beyond one's own limits, i.e. the creation of something entirely original, we can also name this phenomenon as the existentially-transcendental movement of human spirit or, in other words, of one's own self.

The very feature that distinguishes human being from the other forms of life in this dialectical unity is the phenomenon of faith, and therefore, for the better comprehension of conditions under which existentially-transcendental movement arises, its difference from the phenomenon of hope would be demonstrated in this paper. This movement would be subsequently studied in the ordinary, threshold, and meta-threshold dimensions of being by applying meta-anthropological method.

The results of the movement of human spirit caused by the action of the various modes of the phenomena of fear and faith in the ordinary human being are the phenomenon of superstition, trust, confidence; in the threshold being – the predetermination, limitation, solitude and the discomfort of residing in it; in meta-threshold being – the phenomena of freedom, love, and co-creation.

The phenomenon of freedom arises as a result of human choice not only

between action and inaction, but between being and non-being. What lies on the basis of this choice is not instincts or the interests of the humankind, but one's own will. It is the phenomenon of freedom that is explicated as the second result of the dialectic synthesis of fear and faith existentials.

In this case fear and faith would both form and contain the phenomenon of freedom within certain limits, preventing freedom from turning into the phenomenon of will with its Anarchic permissiveness.

Consequently, it is demonstrated that the existentially-transcendental movement of man's spirit not only is the crucial condition that distinguishes human beings from other living creatures but is the pivotal factor that transforms individual into personality, capable of producing cultural artefacts and, most importantly, able to create artworks which convey the individual imprint of the personality traits of its creator. Thus, the existentially-transcendental movement of self appears to be not only the necessity but the sufficient condition of the transformation of a natural man into cultural and creative man, which is to say, into a personality.

Key words: Fear, anxiety, horror, faith, trust, superstition, fidelity, hope, reliability, existentially-transcendental deployment of spirit, contemplation, freedom, unrestraint, ordinary being, threshold being, meta-threshold being.

З М І С Т

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Пазенок В.С.

ЦІННОСТІ І СМИСЛИ

ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ (СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ) 3

Горський С.В.

СУЧАСНА ЛЮДИНА У ВІРТУАЛЬНОМУ СВІТІ 23

Чепурко Г.І., Головатюк В.М., Піддубний І.Д.

СОЦІАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ МОДЕРНІЗАЦІЇ

УКРАЇНСЬКОЇ ЕКОНОМІКИ В КОНТЕКСТІ ЄВРОІНТЕГРАЦІЇ 29

Ситніченко Л.А.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ФІЛОСОФІЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ: ВІД

ПРИНЦИПІВ СПРАВЕДЛИВОСТІ ДО ЇЇ ОСНОВНОГО ПИТАННЯ 44

Усов Д.В.

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ СВОБОДИ:

КОНТРАКТУАЛІСТИЧНИЙ ВИМІР 59

Лазоренко О.О.

ПОЛІТИЧНІ ТА ЕКОНОМІЧНІ ВИМІРИ

ГЕНДЕРНОЇ РІВНОСТІ В УКРАЇНІ ТА ЄС 71

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Матвієнко І.С.

ЕВОЛЮЦІЯ ГУМАНІСТИЧНО-ФІЛОСОФСЬКИХ

ОРІЄНТАЦІЙ ПСИХОАНАЛІЗУ Е.ФРОММА 92

Горбань Р.А.

ВИЗНАЧЕННЯ СВІТУ В ПЕРСОНАЛІСТИЧНОМУ

ВЧЕННІ ЧЕСЛАВА СТАНІСЛАВА БАРТНІКА 100

Долга О.Д.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА МЕТОДОЛОГІЯ

СПІВВІДНОШЕННЯ ВІРИ ТА ЗНАННЯ ЗА К.ЯСПЕРСОМ 111

Луцицька В.І.

«ДРАМА» ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ

У ФІЛОСОФІЇ Ю.ТІШНЕРА 124

Зіневич А.С.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ Й ОНТОЛОГІЯ А.БЕРГСОНА

ЯК ДЖЕРЕЛО ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Г.МАРСЕЛЯ Й Є.МІНКОВСЬКОГО 137

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Романенко О.Я.

ЦІННІСНІ СТРУКТУРИ ЯК ПІДГРУНТЯ СОЦІАЛЬНОГО
ПІЗНАННЯ ТА ВИЗНАЧЕННЯ ЯКОСТІ ВИЩОЇ ОСВІТИ 147

Жигилевич О.Ю.

ЦІННІСНИЙ ПІДХІД ТА ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ
АНАЛІЗ У ДОСЛІДЖЕННІ БІЗНЕС-ОСВІТИ 159

Яковлева О.В.

БАГАТОМОВНІСТЬ У СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ:
ЧИ Є НЕМИНУЧИМ КОНФЛІКТ МІЖ ПАТРІОТИЗМОМ
ТА ПРАГМАТИЗМОМ? 170

Коломієць О.Л.

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЕ РОЗГОРТАННЯ
ЛЮДСЬКОГО ДУХУ ЯК НЕОБХІДНА УМОВА ІСНУВАННЯ
ОСОБИСТОСТІ: МЕТААНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ 182

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ (нагадування для авторів)

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

1. Статті подаються українською мовою.

2. Текст статті треба роздруковувати з комп'ютера. До редакції надсилається один примірник рукопису з дискетою.

3. Текст має бути набраним у редакторі Word або у форматі rtf. Шрифт Times New Roman (C), кегль 14, міжрядковий інтервал полуторний, поля: 2 см. Обсяг статті не має перевищувати 12 стор. (20 тис. знаків із урахуванням пробілів).

4. Графіки, рисунки, схеми мають бути виконані й роздруковані в чорно-білому варіанті.

5. У списку літератури мають бути названі лише ті джерела, на які є посилання в тексті. Всі посилання мають бути пронумеровані й узяті в квадратні дужки. Джерела у списку літератури не мають повторятися.

6. На першій сторінці статті треба назвати: прізвище, ім'я та по-батькові автора; науковий ступінь, звання (якщо є); посаду; організацію (місце навчання).

7. До статті на окремих аркушах додаються:

1) відомості про автора із зазначенням контактового телефону та адреси електронної пошти;

2) анотації до статті подаються трьома мовами: *українською, російською й англійською* із зазначенням (відповідно трьома мовами): ПІБ автора, назви статті, ключових слів;

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

Зразки посилань на літературні джерела

На книги:

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

На статті з журналів і газет:

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

На статті з книг:

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

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

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

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

**Мультиверсум.
Філософський альманах
ВИПУСК 9–10 (157–158)**

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

Підписано до друку 27.12.2016.
Формат 60х90 1/16. Папір офс.
Друк офс. Гарнітура Times.
Ум.-друк. арк. 12,5. Обл.-вид. арк. 11,4.
Наклад 300 прим. Ціна договірна.

КИЇВ-2016