

2019

Київський університет імені Бориса Грінченка



КИЇВСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ

Матеріали наукової конференції
16-17 травня 2019 року



МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ БОРИСА ГРІНЧЕНКА
Історико-філософський факультет
Кафедра філософії

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ІМЕНІ Г.С. СКОВОРОДИ
Відділення релігієзнавства

МОЛОДІЖНА АСОЦІАЦІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ

«КИЇВСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ-2019»

*Матеріали наукової конференції
16-17 травня 2019 року*

м. Київ
2019

УДК 101.1(08)

Ф 56

*Рекомендовано до друку на засіданні Вченої ради
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка
(протокол № 8 від 18.04.2019)*

Редакційна колегія:

Александрова О.С. – доктор філософських наук, професор

Додонов Р.О. – доктор філософських наук, професор

Горбань О.В. – доктор філософських наук, професор

Додонова В.І. – доктор філософських наук, професор

Ломачинська І.М. – доктор філософських наук, професор

Шепетяк О.М. – доктор філософських наук, доцент

Ф 56 Київські філософські студії-2019. Матеріали наукової конференції (м. Київ, 16-17 травня 2019 р.): тези доповідей / за заг. ред. проф. Р.О. Додонова. – Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2019. – 422 с.

Збірник містить тези доповідей і виступів учасників наукової конференції «Київські філософські студії», яка відбулася в Київському університеті імені Бориса Грінченка 16-17 травня 2019 року. У поданих матеріалах висвітлено широке коло актуальних проблем сучасної гуманітаристики, зокрема таких її галузей як: історія філософії, соціальна і політична філософія, філософія культури, етика, естетика, релігієзнавство, філософія освіти, політологія тощо. Збірник адресовано науковцям, викладачам вищої школи, аспірантам, докторантам, студентам, усім, хто цікавиться розвитком філософської думки. Матеріали подані в авторській редакції. Відповідальність за грамотність, науковий і літературний зміст, достовірність фактів і посилань несуть автори тез.

© КУБГ, 2019

Зміст

СЕКЦІЯ 1.

ФІЛОСОФІЯ МІСТА. КИЄВОЗНАВСТВО

<i>Деркач Альона.</i> СОФІЯ КИЇВСЬКА – СВЯТІШИЙ ПАЛАДІУМ КИЇВСЬКОЇ РУСИ	11
<i>Додонов Роман.</i> «КИЇВСЬКИЙ КОД»: ДО ТИСЯЧОЛІТТЯ З ПОЧАТКУ ПРАВЛІННЯ ЯРОСЛАВА МУДРОГО	13
<i>Дрегало Олег, Ковальчук Наталія.</i> КУЛЬТУРНА СПАДЩИНА КИЄВА В КОНТЕКСТІ ТУРИСТИЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ	16
<i>Дубенюк Богдана.</i> ТВОРЧІСТЬ ВЛАДИСЛАВА ГОРОДЕЦЬКОГО	19
<i>Завадська Валерія.</i> ФЕНОМЕН СВЯТОСТІ В КОНТЕКСТІ КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОГО ПАТЕРИКА	21
<i>Іванів Софія-Емілія.</i> ФЕНОМЕН ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ МИХАЙЛА ВРУБЕЛЯ В КОНТЕКСТІ СВІТОВОЇ КУЛЬТУРИ	24
<i>Колінько Марина.</i> ТОПОЛОГІЯ АНОНІМНИХ ПРОСТОРІВ СУЧАСНОГО МІСТА	27
<i>Хурса Юлія.</i> ТВОРЧІ ДОСЯГНЕННЯ ВИДАТНОГО УКРАЇНСЬКОГО ХУДОЖНИКА МИКОЛИ СТОРОЖЕНКА	31

СЕКЦІЯ 2.

**ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА КЛАСИКА:
РЕЦЕПЦІЇ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ**

<i>Барташевич Марія.</i> РЕЛІГІЙНА КОНЦЕПЦІЯ СОЦІАЛЬНОГО ФІНАЛІЗМУ: КОСМІЗМ М.Ф. ФЕДОРОВА	34
<i>Бартусяк Павло.</i> РЕАКТИВАЦІЯ КОНЦЕПТУ ЛУКРЕЦІЯ ВІДХИЛЕННЯ (CLINAMEN) В ІДЕЇ АНРІ БЕРґСОНА ПРО НЕВИЗНАЧЕНЕ КОЛИВАННЯ (OSCILLATION INDÉFINIE)	37
<i>Бідюкова Анна.</i> ПРАВА ЖІНОК: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ	39
<i>Гініятов Ельдар.</i> МИКОЛА ОЛЕКСАНДРОВИЧ БЕРДЯЄВ – «ЛИШЕ БУНТАР, ШУКАЧ ІСТИНИ І ПРАВДИ»	43
<i>Дзедзінська Олена.</i> РОЗУМІННЯ АГРЕСІЇ В ПРАЦЯХ ЗИГМУНДА ФРОЙДА І КОНРАДА ЛОРЕНЦА	45
<i>Доброносова Юлія.</i> ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ АНТРОПОЛОГІЧНОГО ФЕНОМЕНУ МОВЧАННЯ	48

<i>Донець Олександр.</i> ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ СЕМІОТИЧНОГО ПОВОРOTУ Ч.ПІРСА У СПРАВІ «ТРАНСФОРМАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ» К.-О.АПЕЛЕМ	52
<i>Ebo Socrates.</i> EGYPTIAN SOURCES OF ANCIENT PHILOSOPHY	54
<i>Кириченко Михайло.</i> ПРОРОЦТВО Ж. БОДРІЙЯРА (Ж. БОДРІЙЯР ЯК ПРОРОК)	58
<i>Лепський Максим.</i> ДАВНЬОГРЕЦЬКІ МЕТАФОРИ СТРАХУ ЯК АРХЕТИПИ ПОСТВОЄННИХ ТРАВМ	59
<i>Лобанчук Олена.</i> ПРОСТОРОВО-МЕТАФІЗИЧНИЙ ВИМІР ЄВРОПЕЙСЬКОГО СВІТОГЛЯДНОГО КОМПАРАТИВУ	64
<i>Лосик Ореста.</i> НАУКОВА СПАДЩИНА ВОЛОДИМИРА БАРВІНСЬКОГО ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ЕТОСУ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ СТ.	67
<i>Меніг Лариса.</i> МЕРІ ВОЛСТОУНКРАФТ ЯК ПЕРЕДТЕЧА ЄВРОПЕЙСЬКОГО ФЕМІНІЗМУ	71
<i>Ніколенко Анна.</i> РОЗВИТОК УЯВЛЕНЬ ПРО ПРИВАТНУ ВЛАСНІСТЬ В ФІЛОСОФІЇ ІМАНУЇЛА КАНТА	78
<i>Родигін Костянтин.</i> ПРИРОДОЗНАВЧІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ	79
<i>Сало Ганна.</i> СВІТОГЛЯДНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ОРІЄНТАЦІЇ КИЇВСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ШКОЛИ	83
<i>Семененко Євгенія.</i> ІДЕЯ ЧАСУ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ	86
<i>Співак Володимир.</i> ПОЛІТИКА ТА МОРАЛЬ В ТЕКСТАХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО	89
<i>Хурса Юлія, Тур Микола.</i> ПОНЯТТЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ КОМУНІКАТИВНОЇ СПІЛЬНОТИ К.-О.АПЕЛЯ	91
<i>Чуйко Настасія.</i> РУЙНІВНИЙ ВПЛИВ АНТРОПОЛОГІЇ НА КИЇВСЬКУ ШКОЛУ МАРКСИСТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ	93
<i>Iatsenko Ganna.</i> TIME INTERPRETATIONS	97

СЕКЦІЯ 3.

АНАЛІТИКА СОЦІАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ

<i>Александрова Олена.</i> БАГАТОМАНІТНА КОНКУРЕНЦІЯ	101
<i>Бентковська Марія.</i> СУЧАСНИЙ ДИСКУРС ПОНЯТТЯ ФЕМІНІЗМУ	103

<i>Вересовська Анна, Мандрик Вікторія.</i> СЕНС ЖИТТЯ ЛЮДИНИ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА	107
<i>Gever Verlumun Celestine.</i> EFFECT OF MOBILE PHONE COMMUNICATION MESSAGES ON PARTICIPATION IN AGRICULTURE AMONG UNIVERSITY UNEMPLOYED GRADUATES	112
<i>Горбенко Катерина.</i> ПРО СОЦІАЛЬНУ ОБУМОВЛЕНІСТЬ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІВ	115
<i>Гордієнко Владислав.</i> СОЦІАЛЬНІ НОРМИ І ВІДХИЛЕННЯ В КОНТЕКСТІ ФЕНОМЕНА ФАНАТИЗМУ	119
<i>Горпинич Ольга.</i> КОМУНІКАТИВНИЙ ВПЛИВ В УМОВАХ КРИЗОВИХ СИТУАЦІЙ	122
<i>Гуржи Ксенія.</i> СОЦІАЛЬНИЙ ЧАС ТА ПРОСТІР В СВІТОГЛЯДІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ (ЕСЕЙ НА ПРИКЛАДІ КОНЦЕПЦІЙ ТРЮЛЬСА ВЮЛЛЕРА ТА ЗИГМУНТА БАУМАНА)	125
<i>Jonah Alice Aladi.</i> MEDIA TECHNOLOGIES FOR SOLVING HUMANITARIAN PROBLEMS	127
<i>Лазебник Катерина.</i> КОНСТРУЮВАННЯ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ В УМОВАХ ВІРТУАЛІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА	131
<i>Масюк Олег.</i> АВТОР І СУБ'ЄКТ СПОДІВАННЯ: УЧАСНИКІВ МАЙБУТНЬОГО	133
<i>Мовчан Михайло.</i> СТРАХ МАЙБУТНЬОГО СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ	135
<i>Морус Луїза.</i> АБСУРД ЯК ПРОВІДНА ФІЛОСОФСЬКА ІДЕЯ. ЦИКЛІЧНІСТЬ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ	137
<i>Ogbonne Ijeoma Pauline.</i> THE INFLUENCE OF ETHNICITY ON NATIONAL AND ECONOMIC DEVELOPMENT IN NIGERIA	141
<i>Okwumba Eucharua Ogechi.</i> DIGITALIZED BROADCASTING AND ITS ADOPTION: INSIGHTS FROM NIGERIA	146
<i>Олійник Іван.</i> ПРЕКАРІАТ ЯК ФЕНОМЕН ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА	148
<i>Onyiaji Judith.</i> APPLICATION OF PR TOOLS IN ENHANCING HEALTHCARE DELIVERY TO WOMEN OF REPRODUCTIVE AGE IN SELECTED STATES OF SOUTH-EAST NIGERIA	153
<i>Самборська Дар'я.</i> ГРОШІ ЯК ЧИННИК ІДЕНТИФІКАЦІЇ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ	155

<i>Сумченко Світлана.</i> СВІТОГЛЯДНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ ПРАКТИЧНОГО ЗАСТОСУВАННЯ НІ-ТЕСН	161
<i>Тарасенко Аліна.</i> СЕНС ЖИТТЯ ЯК ФІЛОСОФІЯ СПАЛАХУ СІРНИЧКА	164
<i>Тимофєєва Галина.</i> МЕРЕЖНЕ СУСПІЛЬСТВО: ЯК ТЕХНІЧНА АРХІТЕКТУРА ЗМІНЮЄ СОЦІАЛЬНІ ЗВ'ЯЗКИ	165
<i>Тур Микола.</i> СПРАВЕДЛИВІСТЬ В МЕТОДОЛОГІЧНІЙ ОПТИЦІ СУЧАСНОЇ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ	167
<i>Фадєєв Володимир.</i> СОЦІАЛЬНИЙ ПРОСТІР І БЛАГА: ДЕЯКІ МЕТОДОЛОГІЧНІ УТОЧНЕННЯ	171
<i>Щербакова Ніна.</i> ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ В ПОСТСЕКУЛЯРНУ ДОБУ	175

СЕКЦІЯ 4.

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ЕТИКИ, ЕСТЕТИКИ ТА ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ

<i>Верясова Анастасія, Макарова Вікторія.</i> ЕТИКЕТ ЯПОНІЇ	178
<i>Гончаренко Катерина.</i> МУЗЕЄФІКОВАНИЙ ПРОСТІР ЯК «МІСЦЕ БЕЗПАМ'ЯТСТВА»: ВІД МЕМОРІАЛУ «АУСТЕРЛІЦ» ДО ПАЛАЮЧОГО НОТР-ДАМУ	181
<i>Горбань Олександр О.</i> МЕДИЧНІ ЗАСАДИ БІОЕТИКИ	185
<i>Гоч Анастасія.</i> ПОЛІКОНТЕКСТНІСТЬ ТА МІКШОВАНІСТЬ СОЦІАЛЬНО-МОРАЛЬНОГО СТАТУСУ ГЕТЕР, ГЕЙШ ТА КУРТИЗАНОК	187
<i>Гурова Інна.</i> ОСНОВНІ МОДЕЛІ ОРНАМЕНТАЛЬНОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРИ	193
<i>Козаченко Світлана.</i> ЕТИЧНІ ЗАПИТИ В ДОБУ СВІТОГЛЯДНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ	197
<i>Коннов Олександр.</i> ВІД АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ ДО ЕКОЦЕНТРИЧНОЇ ТА МАШИНОЦЕНТРИЧНОЇ КУЛЬТУРИ	199
<i>Кубрак Олег.</i> КОНЦЕПЦІЇ ЦИВІЛІЗАЦІЙ О. ШПЕНГЛЕРА ТА А.Дж. ТОЙНБІ	201
<i>Литвин Наталя.</i> ПОЛЕМІКА У ПРОФЕСІЙНОМУ СПІЛКУВАННІ	205
<i>Лола Ярослав.</i> СКАНДИНАВСЬКА ЕТИКА ТА КУЛЬТУРА ДОХРИСТИЯНСЬКОГО ПЕРІОДУ	208

<i>Маслов Глеб.</i> АТЕЇСТИЧНА БОГОЛЮДИНА ІТАЛІЙСЬКОГО МОДЕРНІЗМУ	212
<i>Облова Людмила.</i> ОСОБЛИВОСТІ СУБ'ЕКТ-ОБ'ЄКТНИХ ВІДНОСИН У ДОСВІДІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ВІРИ	215
<i>Олесик Дар'я.</i> ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНИЙ ХАРАКТЕР ЕСТЕТИЧНОЇ ЦІННОСТІ	217
<i>Омельченко Ганна, Хрипко Світлана.</i> ФЕНОМЕН ЗРІЛОЇ САМОТНОСТІ ЯК ВТІЛЕННЯ ЖИТТЯ І ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ ХАННИ АРЕНДТ	220
<i>Хенгі Людмила, Козинцева Тетяна.</i> ПРОСТІР МОДИ АБО ПРОСТІР МОДНОГО: АНАЛІЗ СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ	224
<i>Khrypko Svitlana.</i> FAMILY AND FEMALE SACRAL CONSIDERATION IN UKRAINIAN SPIRITUAL TRADITION	226
<i>Шевель Анжеліка.</i> УНІВЕРСАЛІЗМ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ	229

СЕКЦІЯ 5.

АНАЛІТИКА РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

<i>Гребенюк Петро.</i> ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧЕ ДОСЛІДЖЕННЯ СТРАТЕГІЙ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ У ПРАВОСЛАВ'І, КАТОЛИЦИЗМІ ТА ПРОТЕСТАНТИЗМІ	233
<i>Дев'ятко Наталія.</i> ПОТЕНЦІАЛ НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ: РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ	235
<i>Деркач Альона.</i> ІДЕЙНІ ЗАСАДИ ВИНИКНЕННЯ ЛЮТЕРАНСТВА	239
<i>Завадська Валерія.</i> ЕТИКО-РЕЛІГІЙНІ ЧИННИКИ МУСУЛЬМАНСЬКОГО ПРАВА	242
<i>Кременовська Ірина.</i> НОВІТНІ РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ ТА ЇХ ПІДТРИМКА З БОКУ ЕКСПЕРТІВ І НАУКОВОЇ СПІЛЬНОТИ	245
<i>Кужелева Вікторія, Щербакова Ніна.</i> РЕЛІГІЯ ЯК МІРИЛО МОРАЛЬНОСТІ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА	249
<i>Ломачинська Ірина.</i> СВЯТІСТЬ І ГЕНІАЛЬНІСТЬ У РЕЛІГІЙНОМУ ЛІДЕРСТВІ: ОСОБЛИВОСТІ СПІВВІДНОШЕННЯ	252
<i>Мартич Руслана.</i> ОСНОВНІ ПІДХОДИ ДО ПОНЯТТЯ «ЖИВОГО» В ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ	256

<i>Мельничук Вікторія.</i>	РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК	259
ЄВРОІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНИ		
<i>Сморжевська Оксана.</i>	НЕОЯЗИЧНИЦТВО В РЕЛІГІЙНО-КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ УКРАЇНИ	262
<i>Соболев Володимир.</i>	МЕТОД «КОАН» У ПРАКТИЦІ ДЗЕН-БУДДИЗМУ	265
<i>Стрілець Фіона.</i>	МІСІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ МІЖНАРОДНОГО ТОВАРИСТВА СВІДОМОСТІ КРИШНИ В УКРАЇНІ	267
<i>Ходанич Юрій.</i>	МИЛОСЕРДЯ В ІСЛАМІ	270
<i>Чайка Ірина.</i>	РИТУАЛЬНІ КОМУНІКАЦІЇ: СТРУКТУРА, ФУНКЦІЇ, ОСОБЛИВОСТІ СМИСЛОПОРОДЖЕННЯ	273
<i>Шевцов Дмитро.</i>	ЕКОЛОГІЧНІ ЯЗИЧНИЦЬКІ ТЕЧІЇ	276
<i>Шепетяк Оксана.</i>	СУЧАСНИЙ ЕКУМЕНІЗМ І СХІДНІ НЕОРТОДОКСАЛЬНІ ЦЕРКВИ	278
<i>Шепетяк Олег.</i>	ПОСТТРИДЕНТСЬКА КАТОЛИЦЬКА ДУМКА	281
<i>Ювсечко Ярослав.</i>	ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО І ЦЕРКВА: АСПЕКТИ ВЗАЄМОВІДНОСИН В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ	285

СЕКЦІЯ 6. ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ ТА СУЧАСНИЙ ОСВІТОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС

<i>Басенко Руслан.</i>	СЕНТЕНЦІЙНА ТЕТРАРХІЯ ОСВІТОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ: АКТУАЛІТЕТИ ДИДАКТИЧНОЇ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ КУРСУ «ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ»	289
<i>Бердичевська Катерина.</i>	ПРАКТИКИ СОЦІАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ У ПРОСТОРИ АКСІОЛОГІЇ ОСВІТИ	292
<i>Брижнік Віталій.</i>	АКТУАЛЬНІСТЬ ПРОЄКТІВ МАКСА ШЕЛЕРА ТА КАРЛА ЯСПЕРСА РЕФОРМУВАННЯ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ В КОНТЕКСТІ СТІЙКОГО РОЗВИТКУ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА	295
<i>Бутченко Тарас.</i>	ФІЛОСОФСЬКА ОСВІТА І КРЕАТИВНІ ІНДУСТРІЇ	301
<i>Горбань Олександр В., Малецька Марія.</i>	ОСВІТНІ АСПЕКТИ ВІДЕОІГОР	303
<i>Довга Крістіна.</i>	ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ БУЛІНГУ В ПРОСТОРИ ОСВІТНЬОЇ КУЛЬТУРИ БУТТЯ	306

<i>Дранник Анастасія.</i> ОСВІТНІЙ ПРОЦЕС НА ПЕРЕТИНІ РЕАЛЬНОГО І ВІРТУАЛЬНОГО СВІТІВ	310
<i>Купрій Тетяна.</i> СОЦІОЛОГІЧНЕ ОПИТУВАННЯ "ВИКЛАДАЧ ОЧИМА СТУДЕНТІВ" ЯК ЗАСІБ ВИМІРЮВАННЯ ЯКОСТІ ОСВІТИ ЗВО	313
<i>Овсянкін Людмила, Ларіонова Марина.</i> ФІЛОСОФІЯ УСПІХУ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ	317
<i>Свириденко Валерія, Білошицька Ірина.</i> ФІЛОСОФІЯ ІНКЛЮЗИВНОЇ ОСВІТИ	320
<i>Семергей Наталія.</i> АРХЕТИПИ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ ТА РОЗВИТОК ІДЕЇ ЦІЛІСНОЇ ОСВІТИ	323
<i>Скрипнікова Софія.</i> ДОСВІД ВИКЛАДАННЯ КУЛЬТУРОЗНАВЧИХ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВЧИХ ДИСЦИПЛІН В ПОЛЬСЬКІЙ СИСТЕМІ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ (НА ПРИКЛАДІ ВАРШАВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ)	325
<i>Смолянова Ольга.</i> МЕТОД СОКРАТА В НАВЧАЛЬНОМУ ПРОЦЕСІ	330
<i>Wereta Yoseph.</i> THE CONCEPT OF PEACE AND PEACE EDUCATION	333

СЕКЦІЯ 7.

АНАЛІТИКА ПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСІВ

<i>Abdurahman Abdulahi.</i> THE OROMO'S CULTURE OF PEACE	338
<i>Бібік Олександра.</i> РОЛЬ ПАНАЗІЙСЬКОЇ ІДЕЇ В РОЗВИТКУ ЯПОНІЇ ДОБИ МЕЙДЗІ ТА ТАЙСЬО: ПОЛІТИЧНИЙ КОНТЕКСТ	341
<i>Білецький Віталій.</i> КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПРОРАХУНКИ ПОЛІТИЧНОЇ АГІТАЦІЇ Й МОДЕЛЬ ПОЛІТИЧНОГО МІФУ	344
<i>Василенко Євген.</i> РЕЛІГІЙНИЙ КОНФЛІКТ В ПІВНІЧНІЙ ІРЛАНДІЇ: ПОТЕНЦІАЛЬ КОНФЛІКТНОСТІ ТА ЕФЕКТИВНІСТЬ ДІАЛОГУ	348
<i>Горохова Людмила, Брагін Віктор.</i> ОСОБЛИВОСТІ РЕФОРМУВАННЯ МІСЦЕВОГО САМОВРЯДУВАННЯ НА СХОДІ УКРАЇНИ	352
<i>Додонова Віра.</i> ПОПУЛІЗМ І ПОСТПРАВДА ЯК СКЛАДОВІ ВИБОРЧОГО ПРОЦЕСУ В УКРАЇНІ	355
<i>Zavadskyi Vitalyi.</i> EUROPEAN INTEGRATION OF BALTIC STATES – EXPERIENCE FOR UKRAINE	361

<i>Заславська Ольга.</i> ПОЛІТИКА ЯК ТОВАР, АБО ПРО РІЗНОВИДИ ПОЛІТИЧНОГО МАРКЕТИНГУ	363
<i>Кирилюк Наталія.</i> ОСОБЛИВОСТІ ІДЕОЛОГІЧНИХ КОМУНІКАЦІЙ У ЗМІ	367
<i>Ковальський Григорій.</i> НОВІТНІ РОСІЙСЬКІ ІМПЕРСЬКІ ІДЕОЛОГІЧНІ КОНЦЕПТИ	369
<i>Конотопенко Олександр.</i> МОВНА СТІЙКІСТЬ, БІЛІНГВІЗМ І СПЕЦИФІКА МОВНОЇ ПОЛІТИКИ В УКРАЇНІ	373
<i>Лавриненко Ганна.</i> ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОЛІТИЧНИХ КОМУНІКАЦІЙ: DIGITAL COMMUNICATION	376
<i>Липка Ольга.</i> ПРО СПЕЦИФІКУ ДОВІРИ УКРАЇНЦІВ	379
<i>Малецька Марія.</i> СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ СТЕРЕОТИПИ У ВІДЕОІГРАХ: СПРОБА ЕМПІРИЧНОЇ ДЕКОНСТРУКЦІЇ	382
<i>Merawi Fasil.</i> ETHNIC FEDERALISM IN ETHIOPIA AND ITS DISCONTENTS	385
<i>Мусієнко Аліса.</i> ТИПОЛОГІЇ ПОЛІТИЧНОГО ЛІДЕРСТВА	390
<i>Омельченко Юрій.</i> НЕКРОПОЛІТИКА ЯК ФОРМА БІОПОЛІТИКИ	395
<i>Онуфрієнко Наталія, Матвійчук Андрій.</i> ПИТАННЯ КОНЦЕПЦІЇ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ НІМЕЧЧИНИ: ВІД КРАЇНИ “СВІТОВОГО ЗЛА” ДО КРАЇНИ “МИРОТВОРЦЯ”	397
<i>Панкратьєва Ольга.</i> КОНЦЕПТ «ТОТАЛІТАРНІ БЛИЗНЮКИ» У ЗАХІДНІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ	401
<i>Слімак Філіп.</i> ГЛОБАЛІЗАЦІЙНА СВІДОМІСТЬ: ДЕКОНСТРУКЦІЯ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ	405
<i>Слободяник Катерина.</i> ЗАХІДНІ ТА РОСІЙСЬКА КОНЦЕПЦІЇ ІНФОРМАЦІЙНИХ ВІЙН	409
<i>Sukhiashvili Davit.</i> THE GEORGIAN DREAM'S FOREIGN POLICY IN THE CONTEXT OF EU INTEGRATION	414
<i>Штоквиш Олександр.</i> МІФОТВОРЧІСТЬ ТА ПОЛІТИКА ПАМ'ЯТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ	417

СЕКЦІЯ 1.
ФІЛОСОФІЯ МІСТА. КИЄВОЗНАВСТВО

Деркач Альона

*студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

СОФІЯ КИЇВСЬКА – СВЯТІШИЙ ПАЛАДІУМ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Проблема софійності має стародавнє коріння і завжди виступала об'єктом прискіпливого дослідження. В біблійській Премудрості Божій концепція Софії виступає як єдність тварі, творця і творіння. Багато уваги дослідженню різних аспектів Софії приділили Г. Сковорода, О. Блок, В. Соловйов, П. Флоренський, С. Булгаков та інші. В останні роки з'явилась ціла низка праць, присвячених аналізу софійності. Аналізу семантичного змісту софійності присвятив свою працю В. Топоров. С. Аверинцев розглядає концепцію софійності в контексті Софії Київської як головного храму стародавнього Києва. С. Кримський в своїх працях розглядає софійність як архетип української культури. М. Кисельова проводить своє дослідження Софії в контексті аналізу книжності доби Київської Русі (висвітлення головних аспектів софійності у Святому Письмі як головної книги християнства). Проблема усвідомлення концепції софійності в контексті християнства, як і аналіз цього феномену в контексті культури Київської Русі, залишаються актуальними і сьогодні, про що свідчить колоковіум «Ідея софійності української культури та київської Церкви», який відбувся 5 квітня 2019 року в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України [1].

Метою нашого розгляду є виявлення – як крізь Богородицю розкривається сенс софійності, як Київ та його головний храм Софія Київська репрезентують сенс софійності в контексті православної культури.

Софія Київська – головний храм Києва. Софія – мудрість в християнському контексті. Храм святої Софії Київської, збудований у 1037 році, є святішим паладіумом Київської Русі. Літургійна будова храму, передусім, пов'язана з фігурою Богородиці Оранти, яка розміщена посередині храму і образ якої визначає сутність всього інтер'єру. Цей храм приховує в собі велику кількість духовних цінностей. Митрополит Іларіон у своєму «Слові про закон і благодать» зіставляє святу Софію з храмом Єрусалима, який є центром святого міста і символом небесного Єрусалиму. В архітектурному соборі святої Софії Київської – ідея нового Єрусалиму.

Будова святої Софії була зразком церкви, тобто християнської спільноти, яка втілювала в собі ідеальну християнську державу. Архітектурний образ святої Софії відбив ідею єдності, дуже важливої в період об'єднання східнослов'янських племен в єдину державу за часів правління Володимира. «Премудрість побудувала собі будинок» – такими словами починається відома дев'ята глава Книги приповістей.

Християнське коріння образу Софії премудрості Божої лежить в грецькій і іудейській традиціях. Вчення про втілення Слова у світ і створення іконного образу Софії і було відповіддю християнства на питання, що таке Софія премудрість Божа. Створення іконного світу Софії повертає нас, передусім, до розуміння сутності іконопису як певного типу втілення Слова у світ. В іконографії Софія ототожнюється то з Христом, то з Богоматір'ю, то церквою, то з типовим образом Нареченої із «Пісні Пісней», або з космосом. Відомий дослідник іконопису П. Флоренський зазначав: «Існує три основні типи ікони Софії Премудрості Божої: тип Янгола, тип Церкви і тип Богородиці. Їм відповідає три ікони: Новгородська, Ярославська та Київська». Живописним та ідейним центром цих іконостасів у всіх трьох типах вищезгаданої ікони є Софія – Премудрість Божа. Третій тип ікони Софії Премудрості Божої представлений Софією Київською. В іконі передусім зображена церква, як храм Премудрості, оточена пророками і апостолами і Богородиця. Ідейним і художнім центром цього іконостасу виступає Богородиця, в лівій руці якої – немовля, а в правій – кадуцій. На кожному стовпі по три надписи: перша – назва духовного дару, друга – її символічне зображення, третя – відповідний текст з «Одкровення». На сходинах амвона – назви семи чеснот, а на сходинці «віри» – семи пророків. Над ротондою Бог-Отець, а над ним – Дух Святий, кругом них – сім архангелів: Михаїл, Ураїл, Рафаїл, Гавріїл, Серафїм, Іегурїїл, Варахїїл. Як зазначає С. Булгаков: «Її ікона є тим самим іконою всього святого, духоносного людства, іконою Церкви. Ця думка особливо яскраво знайшла свій вираз в іконі Софії Київського Изводу, який зображує храм премудрості з Богоматір'ю, яку оточують пророки з апостолами, тобто Церквою».

Можна зробити висновок про єдиний, загальний для усіх духовний початок, як відбиток однієї ідеї – ідеї мудрості, який знайшов своє втілення у різних типах ікони Софії премудрості Божої: типу янгола, типу святої церкви та типу Богородиці. Таким чином, концепція софійності у православній культурі доби Київської Русі репрезентована Богородицею, яка стає втіленням Софії як перша у світі, кому було дано спостерігати живу мудрість, другою важливо частиною, яка розкриває сенс софійності є ідея місцевого і державного устрою Київської Русі, і по-третє, концепція софійності виступає як феномен святості. Отже, з премудрістю священна держава Київської Русі ніяк не нижча грецької священної держави, і столиця Володимира рівна в славі столиці Константинополю з його головним храмом Софії.

Література

1. Ідея софійності української культури та київської Церкви. Матеріали доповідей на колоквіумі 5 квітня 2019 року в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України. https://soundcloud.com/openorthodoxuniversity/sets/snvgi2x7tufh?utm_source=soundcloud&utm_campaign=share&utm_medium=facebook&fbclid=IwAR2VPNr4JettkRZrAJiLgpEPFyvkmntym6DRVcsY2y8Dm77YHVkLGIAgvNY
2. Ковальчук Н. Д. Концепція софійності в контексті православної культури доби Київської Русі). *Гілея*. 2014. Вип. 87: 208-211.
3. Ковальчук Н. Д. Софія київська – святіший паладіум Київської Русі. Святий рівноапостольний князь Володимир – творець української держави. Матеріали міжнародної наукової конференції 2015: 256-261.

Додонов Роман

*доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

«КИЇВСЬКИЙ КОД»: ДО ТисячОЛіТТя з ПОЧАТКУ КНЯЖИННЯ ЯРОСЛАВА МУДРОГО

Цього року виповнюється тисяча років з початку правління у Києві великого князя Ярослава Мудрого. Зайнятий президентськими виборами політичний бомонд сучасної України не помітив цієї дати, але в історичному масштабі ця подія варта того, що б на неї звернули увагу. Адже внаслідок послідовної державотворчої діяльності Ярослава остаточно сформувався так званий «Київський код» - ціннісно-світоглядні основи цивілізації майбутньої України.

Як відомо, специфікою української історії є її дискретний характер: етапи державності межували з досить тривалими періодами бездержавного існування. Утім витоки українського державотворення починаються у IX ст., з тих самих часів, коли на широких просторах Східної Європи, внаслідок розвитку слов'янських племен, а також під впливами їхніх сусідів почала складатись одна з найбільших держав середньовічної Європи – Русь, Руська земля. Епоха Ярослава Мудрого характеризується – попри наявні

контroversійні оцінки – як доба найвищого піднесення Київської Русі, доба розквіту православ'я й духовності у східних слов'ян. Незважаючи на тривалий і суперечливий шлях до влади, який пройшов Ярослав Володимирович, роки його правління називають «золотим віком» Київської Русі. Вдало комбінуючи дипломатію та військову силу, він перетворив Русь на потужну європейську державу, не рахуватися з якою не могли ані в Константинополі, ані в Кракові, ані в Парижі.

Історичний вибір, зроблений рівноапостольним князем Володимиром, визначив зміст політики його сина. Не випадково невідомий автор XI століття порівнював обох державців із землеробами: «...Володимир землю взорав і розм'якшив, рекше Хрещенням просвітив, сей же <Ярослав> насіяв книжними словесами серця вірних людей; а ми пожинаємо, учення приймаючи книжне» [2]. Якщо Хрещення Русі, тобто сам цивілізаційний вибір є безперечним досягненням Володимира Великого, то Ярославу Мудрому випала доля усвідомлення суті цього вибору, адже прийняття християнства від Візантії і сформувало той цивілізаційно-світоглядний код, те ціннісне ядро, яке на тисячоліття визначило спосіб життя українського народу. Власно кажучи, саме тут, в епоху Ярослава Мудрого, слід шукати ознаки, які дозволять відповісти на вкрай актуальне сьогодні питання про цивілізаційну ідентичність України.

Адепти «руського міра» або навмисно не помічають принципової розбіжності Київської Русі з тим азійським за своїм походженням цивілізаційним кодом, що сформувався в Московії після монголо-татарської навали, або маскують цей факт, вказуючи на «несамодостатній», «перехідний», «транзитивний» характер України-Русі. Врешті решт, всі ці концепції [1; 4; 7; 8; 9] спрямовані на відтворення старої міфологеми «Москва – Третій Рим», носять маніпулятивний характер і виконують функцію ідеологічної легітимації неоімперських претензій сучасної Росії на панування над Україною. Критикуючи їх зміст, авторитетний дослідник локальних цивілізацій Ю. Павленко писав, що «казати про цивілізаційну «транзитність» України абсурдно вже тому, що традиція цивілізаційного розвитку Середнього Придніпров'я, зокрема, Києва, перевищує тисячоліття. І ця традиція є цілком визначеною, пов'язаною з православною, укоріненою у візантійсько-східнохристиянську цивілізацію Середньовіччя» [5, с.358]. Підсилюючи цю тезу М.І. Михальченко пише навіть про самостійну «регіональну українську цивілізацію» [3].

Тисячолітня цивілізаційна традиція не вміщується в примітивну схему «естафети», яку начебто Київська Русь у вигляді православ'я передає від Візантії до Москви, перетворюючись на периферію (о-країну) великої євразійської цивілізації. Уже фундатор цивілізаційного підходу А. Дж. Тойнбі мав сумніви: чи слід казати про монолітний Східнохристиянський світ, чи варто розрізняти в ньому дві окремі,

споріднені і генетично пов'язані між собою цивілізації – Візантійську (Русько)-Православну?

Спеціально досліджуючи цю проблему, Ю.В. Павленко схилявся до другої відповіді [6]. На його думку, Київська Русь, яка водночас була і субцивілізаційною структурою Візантійсько-Східнохристиянського світу і макроетнічною східнослов'янською спільністю, поза сумнівом, була основою формування і подальшого розвитку Східнослов'янсько-Православної цивілізації. «Остання – в межах Російської імперії та (у викривленому, «іконоборчеському» вигляді) СРСР – набуває виразних ознак євразійської геополітичної системи. Але слід наголосити, що така система має не власне цивілізаційну, а, так би мовити, квазіцивілізаційну природу, оскільки базувалася не на спільному ідейно-ціннісно-мотиваційному, духовному тлі (що є природним для кожної цивілізації), а (як імперія Чингізидів) трималася, перш за все, на військово-політичній структурі. Отже, євразійська спільність, маючи деякі ознаки окремої цивілізації, є квазіцивілізаційним утворенням» [5, с. 360].

Ярослав Мудрий навіть не підозрював, яке майбутнє чекає на Київську державу. Розкол християнства на католицизм та православ'я, монгольська навала, зруйнування Києва, століття золотоординського панування, захоплення османами Візантії і політичне піднесення Московії – все це відбулося після нього. Тому сучасні дискусії щодо цивілізаційної приналежності Київської Русі мають відношення до постаті Ярослава лише в тому сенсі, в якому він уособлював згаданий вище ідейно-ціннісно-мотиваційний «Київський код».

Спираючись на цінності материнської щодо Києва Візантійсько-східнохристиянської цивілізації, Ярослав Мудрий та його книжники в цілому впоралися з історичною місією, що випала на їхню долю: сформувати відповідні християнському світогляду морально-етичні, політико-правові й духовні засади життя свого народу. Саме це, а зовсім не військова могутність, і дозволяє нам констатувати існування відповідного локально-цивілізаційного типу, який – попри всі випробування й історичні катаклізми – зберігається в ментальності українців вже тисячу років.

Література

1. Кремінь В., Табачник Д., Ткаченко В. Україна: альтернатива поступу (критика історичного досвіду). Київ, 1996. 793 с.
2. Лаврентьевская летопись. Стб. 151 (статья 1037). Полное собрание русских летописей. Т.1. Москва, 1997.
3. Михальченко М.І. Українська регіональна цивілізація. *Політичний менеджмент*. 2003. № 1: 19-28.

4. Муза Д.Є. Восточнохристианская цивилизация: социокультурное устройство и идентичность. Донецк: Вебер, 2009. 475 с.
5. Павленко Ю. Цивілізаційна природа України та глобальні протиріччя сучасного світу. Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006: 357-373.
6. Павленко Ю.В. Етнічний розвиток Київської Русі. *Генеza*. 1998. №1-2(6-7): 88-93.
7. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. Москва, Алгоритм, 2002. 496 с.
8. Ткаченко В., Реєнт О. Україна на межі цивілізацій (історико-політологічні розвідки). Київ, 1995. 159 с.
9. Черниш О.М. Транзитні цивілізації. *Практична філософія*. 2001. № 1(2): 233-242.

Дрегало Олег

*аспірант кафедри регіоналістики і туризму
Київського національного економічного
університету імені Вадима Гетьмана*

Ковальчук Наталія

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

КУЛЬТУРНА СПАДЩИНА КИЄВА В КОНТЕКСТІ ТУРИСТИЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Культурна спадщина – це те багатство, яке збагачує духовно тих, хто вміє ним користуватись. Та між цінністю спадщини та її суспільним усвідомленням й ефективним використанням існує велике провалля [1, с.107]. Поняття культурної і природної спадщини формувалося протягом другої половини ХХ ст. і оформилось прийняттям у 1972 р. Конвенції ЮНЕСКО про охорону всесвітньої культурної і природної спадщини. В якості культурної спадщини Конвенцією визначені пам'ятки історії та художньої творчості, їх ансамблі та пам'ятні місця, які мають видатну універсальну цінність з точки зору культури, науки та естетики. Шість

унікальних об'єктів культурної спадщини, що мають виняткову загальнолюдську цінність, включено до Списку всесвітньої спадщини ЮНЕСКО в Україні. Серед них є національні святині України: собор Святої Софії з прилеглими монастирськими спорудами та Києво-Печерська лавра (внесені в список у 1990 р).

Навіть жителі великих культурних центрів (в тому числі й у Києві) втрачають почуття відповідальності за ту культурну спадщину, серед якої вони проживають, – більше того, спадщина стає їм чужою, вони щораз менше розуміють мову культури і мистецтва, втрачають культурну ідентичність. Людина стає позакультурною істотою, сприймає масову рекламно-пропагандистську квазікультуру як цінність, легко піддається стереотипам поведінки, нав'язуванню масовою культурою, рекламою й пропагандою, стає рабом ілюзій та споживацьких бажань, піддається масовим маніпуляціям свідомості.

Київ як світове місце, яке насичене колосальними надбаннями безперервного розвитку культури має потужну культурну спадщину. На державному обліку в місті перебуває понад 3,5 тис. пам'яток (потенціал – понад 10 тис.), з них 62 – пам'ятки археології, 1396 – пам'ятки історії, 433 – пам'ятки монументального мистецтва, 1814 – пам'ятки архітектури, містобудування, садово-паркового мистецтва, ландшафтні та об'єкти науки і техніки. Функціонує 21 історико-культурний заповідник. У місті зосереджено понад 100 музеїв, у тому числі 24 музеї міського підпорядкування, 33 театри та театри-студії, 53 культові споруди, 141 бібліотека, 19 концертних організацій і самостійних музичних колективів, цирк. Для відпочинку та дозвілля в Києві працює понад 140 парків, 35 зон відпочинку біля води та 39 зон відпочинку на території міських лісів [3].

Важливою складовою образу та іміджу міста є його логотип і слоган. У 2012 р. Київська міська державна адміністрація в ході конкурсу обрала логотип Києва, створений креативними агентствами *fedoriv.com* і *Karandash Graphic Design Bureau*. Гаслом Києва стала фраза «Місто, де все починається», тоді як, логотип, за словами авторів, завдяки графічним формам, об'єднує чотири начала. «Крапля» – символізує Дніпро, легенду заснування міста, водну артерію, сполучник двох берегів. «Каштан» – символ міста-парку, «найзеленішого» в Європі, символ Хрещатика та зв'язку з природою. «Купол» – золотoverха столиця, велика кількість храмів, центр православного паломництва, релігійна культура і святість. «Серце» характеризує Київ як «добре» місто – без урбаністичної агресії мегаполісів, гармонійне, комфортне для життя, улюблене містянами. Тут є містика місця, яке за легендою перебуває під захистом архангела Михаїла і де не порушений зв'язок «людина–середовище-проживання».

Багатство ж культурної спадщини може використовуватися шляхом створення доданої вартості існуючими культурними цінностями. Цього можна досягти за допомогою туризму. Сьогодні вживають терміни «культурний туризм» (cultural tourism, Kulturturismus), «туризм спадщини» (heritage tourism), «видовищний туризм» (event tourism), однак саме культурний туризм охоплює ці види туризму як доповнювальні, а продукт культурного туризму є багатосегментним, який включає і культурну спадщину, і музеї, і видовищні чи мистецькі заходи [2, с.2].

Сьогодні однією з найболючіших проблем розвитку міста є незбалансоване співвідношення капіталовкладень в охорону, захист, реконструкцію історичного Києва (об'єктів архітектурно-історичної спадщини) і нове будівництво. Глобалізаційні процеси «осучаснюють» місто під тиском нових бізнес-структур, вітчизняних та зарубіжних інвесторів, недалекоглядних корисливих політиків та хаотичності ринкових відносин трансформаційного розвитку. До того ж деякі вчені у своїх працях обґрунтовують історичну необхідність цього процесу. У м. Києві історичний центр намагаються «підігнати» під потреби бізнесу та адміністративної влади. Зрозуміло, що й вулиці старого міста, і будинки, яким вже понад 100 років, не мають змоги забезпечити сучасну ділову активність мегаполісу. Наслідком цього є поява багатьох новобудов, які зведено подекуди навіть всупереч вимогам ЮНЕСКО, а також багатокілометрових автотранспортних заторів на історичних вулицях. Міська влада до вирішення проблеми підходить із хибних позицій, руйнуючи історичні пам'ятки замість того, щоб перенести центри ділової активності туди, де є можливим здійснення успішної бізнес-діяльності без завдання шкоди культурній спадщині.

Проблема формування і використання туристичного продукту вимагає комплексного підходу, щоб за економічними цілями не втратити функції формування і зміцнення культурної ідентичності, вкоріненості особи, локальних громад і суспільства. При цьому необхідно тримати в полі зору те, що культура є важливим чинником розвитку суспільства, де вагомий потенціал має культурна спадщина, охорона якої є спільною справою. Тому багатосегментні туристичні продукти мають бути елементом стратегічного плану розвитку регіону. Серед найактивніших громадських організацій у сфері культурної спадщини можна назвати: Київську міську організацію з захисту історичних та культурних пам'яток, Громадську організацію «Культурна держава», Всеукраїнську раду з захисту культурної спадщини, Громадську мережу «Опора», Ініціативу «Збережи Старий Київ»

Таким чином, для розв'язання питання використання культурної спадщини в туристичному контексті дуже важливо підходити комплексно: вдосконалювати нормативно-правове забезпечення туристичної діяльності, розвивати інфраструктуру туризму та екскурсійну діяльність, вдосконалювати маркетингову діяльність; підвищувати задоволеність містом самими киянами та у той самий час проводити рекламні кампанії бренду

Києва у містах світу. На нашу думку, на сьогодні не досить глибоко досліджене питання векторів розвитку міжнародного туризму у Києві. Корисними були б дослідження щодо рівня обізнаності та зацікавленості Києвом та всією Україною в різних країнах та регіонах світу. Така інформація дозволила б вирішити питання – де саме й чому потрібно зосереджувати свої зусилля вітчизняним спеціалістам із туристичної сфери.

Література

1. Broński, Krzysztof. Orientacja marketingowa w zarządzaniu miastem historycznym. *Miasto historyczne. Potencjal dziedzictwa*. Kraków, 1997: 106-118.
2. Хід виконання програми розвитку туризму у м. Києві до 2010 року. 2008 – Рік туризму в Україні. *Туризм і курортна справа*. Спеціальний випуск: 4-18.
3. Heinze, Thomas. Konzeptionelle und marketingstrategische Überlegungen zum regionalen Kulturtourismus. *Kulturtourismus: Grundlagen, Trends und Fallstudien*. München-Wien, Oldenburg, 1999: 1-14.

Дубенюк Богдана

*студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ТВОРЧІСТЬ ВЛАДИСЛАВА ГОРОДЕЦЬКОГО

Владислав Городецький народився 23 травня 1863 року в селі Шолудьки Подільської губернії. Походить він з давнього польського шляхетського роду. Дитинство Владислава минало на Поділлі в маєтках Городецьких та Глюзінських (родичі по материній лінії).

Саме в Києві минула значна частина його життя і саме там він розпочав кар'єру архітектора. На перших порах Владислав Городецький береться за спорудження родинної усипальні баронів Штейнгейлів на цвинтарі Аскольдова могила, сажкового павільйону та тиру Київського відділу Імператорського товариства правильного полювання.

До початку XX століття Городецький встиг спроектувати та керувати будівництвом цілої низки споруд у Києві.

Одним із надбань Владислава Городецького у Києві є Будинок національного музею України. Національний художній музей – це провідна

колекція вітчизняного мистецтва України. Це була переробка проекту талановитого московського архітектора Петра Бойцова. Споруда витримана у неокласичному стилі. Скульптурними оформленням головного фасаду займався Еліо Саля. Фонди Національного художнього музею України на сьогодні налічують близько 40 000 експонатів, серед яких – шедеври українського та закордонного живопису, скульптури та графіки від часів Київської Русі до сьогодення.

Наступною величною будівлею Городецького є костюл Святого Миколая. Миколаївський костел – одна з найцікавіших споруд архітектури початку ХХ ст. Збудований в стилізованих готичних формах з високими стрілчастими шпилями, вирізняється стрункими пропорціями, легкістю, ясністю композиційної структури. Тривало будівництво 10 років. І вже 6 грудня 1909 року храм був освяченим та відкритим для перших відвідувачів. Для будівництва костюлу Городецький застосував новий для того часу будівельний матеріал – залізобетон. Наразі Церкву Святого Миколая ділять між собою Національний будинок органної та камерної музики України як приміщення для концертів, та парафія Святого Миколая Римо-Католицької Церкви в Україні, яка проводить в ній служби для релігійної громади.

Не менш яскравою архітектурною спорудою Владислава Городецького є Караїмська кенаса в Києві, яка була побудована в 1902 році.

Невелику будівлю кенаси на вулиці Ярославів Вал, 7 звели в мавритано-арабському стилі. Споруда відрізнялася красою і розкішню оформлення. Стіни кенаси декоровані кам'яним різьбленням і ліпленням, автором якого є відомий італійський архітектор Еліо Саля, який працював із В.Городецьким і над побудовою «Будинку з химерами». Архітектор використовував новітній у той час матеріал, який до того ж був тоді ще і дуже дорогим, – цемент. Новинками також були електричне освітлення, парове опалювання і вентиляція, якими було забезпечено будівлю. Сьогодні будівля використовується не за призначенням. Кенасу з 1981 року займає Будинок актора, також тут розташовується Національний Спілка театральних діячів.

Однією з найважливіших робіт Владислава Городецького, як сто років тому, так і зараз вважається його власний прибутковий будинок по вулиці Банковій, 10. Як зазначає дослідниця Н. Іваницька в цій будові «поєднались творчий підхід, заощадливість та геніальність Городецького. Ділянка вважалась практично непридатною для забудови через крутий схил. Задля зміцнення стійкості споруди було вбито майже 50 бетонних набивних паль, розроблених інженером Л.Е. Страусом, на глибину п'ять метрів. Для більшої безпеки зверху паль було покладено бетонні «подушки» [1, с.96]. Оригінальна споруда з вікнами на всі чотири сторони поєднувала в собі багатство скульптурних оздоб та вишуканість інтер'єрів. Так званий «зоопарк» на фасаді є забаганкою самого архітектора і головною

особливістю будинку. В наш час там розташовується Головний департамент Державного Протоколу та Церемоніалу Адміністрації Президента України.

«Київського Гауді», як називають Городецького, вважають одним з найцікавіших архітекторів XX століття. Він постійно шукав щось нове, не боявся експериментувати і не зупинявся перед труднощами. Він помер у Тегерані 3 січня 1930 року від серцевого нападу і був похований на римокатолицькому цвинтарі Долаб. На його могилі встановлено просту кам'яну брилу сірого кольору, яким він так широко користувався у своїх спорудах. Напис на камені викарбувано його рідною польською мовою: Цим та своїми геніальними творіннями він увійшов до історії світової архітектури. Владислав Городецький був одним із тих, хто змінював міста, забудовуючи їх чудесними зразками архітектури.

Література

1. Іваницька Н. Архітектор з химерами (На вулиці Банковій у Києві славнозвісний «Будинок з химерами», дивовижний витвір архітектора Городецького). *Міжнародний туризм*. 2006. № 3: 94-101.

Завадська Валерія

студентка спеціальності «Філософія»

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

ФЕНОМЕН СВЯТОСТІ В КОНТЕКСТІ КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОГО ПАТЕРИКА

Києво-Печерський патерик (від грецьк. *πάτερ* – батько, отець) – найважливіша пам'ятка української агіографії, що займає центральне місце в історії як християнської культури України в цілому, так і житійної прози зокрема. Зазвичай критичний до релігійних текстів Михайло Грушевський назвав його «золотою книгою нашого письменства». Актуальність зазначеної проблеми пов'язана передусім з тим, що прийняття християнства призвело до ідеологічного утвердження символічного світобачення в культурному житті Київської Русі. В цьому сенсі аналіз підвалин культурного життя Київської Русі передбачає передусім розкриття духовного феномену святості в контексті Києво-Печерського Патерика.

В Києво-Печерському Патерику поняття святості ґрунтовно розробляється в аспекті просторової локалізації святого місця. Як відомо, в

київську добу дуже ретельно обирали місце розташування церкви. Так в багатоденній молитві Феодосій Печерський просить Бога вказати йому місце побудови монастирської церкви, і пише, що після трикратного намення вказане місце вважалося придатним і святим.

Дух святості, який панував в Києво-Печерському монастирі, носіями якого є його святі, має передусім Божественну природу. Про це свідчать нам тексти Києво-Печерського Патерика. Саме заснування цього монастиря пов'язане з благословенням Бога і Богородиці. Більш того, заснування монастиря базується на молитвах, постах та сльозах святих цієї обителі, а не на багатстві і славі бояр і царів («сильних світу цього»). Тому що молитва виступала найсильнішим засобом спілкування святих з Богом і тому в найскрутніші часи свого існування вони завжди отримували Божу ласку і милість, і тому всі їх потреби завжди задовольнялись. Про це свідчить Києво-Печерський Патерик. Наприклад, Феодосій Печерський ніколи не піклувався про плотське, а завжди думав про Бога і радив це робити братії. А у відповідь на це він завжди отримував все необхідне. Все це свідчить, що заснування Києво-Печерського монастиря відбувався завдяки Божій благодаті. Як написано в Святому Письмі: «Але якщо за благодаттю, то не за діла, інакше благодать не була б уже благодаттю» (Рим. 1, 6).

Святість, як певний духовний феномен, носієм якої є святі, виступає як благодатне зростання-процвітання животворної духовної субстанції і є проривом до нового високого духовного стану, до вічного і є основою духовного народження. Переважно носіями святості виступає «священство», як одна з найголовніших частин соціальної структури Київської Русі і святі, як заступники і представники перед Богом. Як зазначає В.Топоров, «походження слова «святість» від старосєврейського "kadesh" означає не тільки зростання фізичної матерії, але і духовної енергії і пов'язаної з нею зовнішньої форми-світової іколюрової. Поява кольору, його диференціація на окремі кольори, виникнення сяяння охоплює не тільки тілесний простір, але і духовний. Кажучи про святість, як норму і зразок моральної поведінки, пов'язану з життям святих, зображених в Києво-Печерському Патерику, ми будемо говорити передусім про працюватість у Христі. В.Топоров звертається до аналізу семантичного значення слова «праця» та його походження. Він зазначає, що це слово походить від старосєвропейського *treud* – «давити», «тискати», «м'яти», «штовхати», тобто це означає, що праця важка, вона позначає всю сукупність труднощів, страждань людського життя. Отже, святі через працю-мучення, працю-страждання прокладали собі шлях до врятування та вічного життя.

Праця ченців Києво-Печерського монастиря була добровільною і виходила із потреб громади ченців, яка була невідокремлена від святої служби Божої, яка надавала великий сенс праці взагалі. Так, наприклад, визначеним принципом життєвої поведінки Святого Феодосія, одного із засновників Києво-Печерського монастиря, є принцип наслідування Христа.

Святий Феодосій переважав чернецьку братію не стільки кількістю праці, скільки відношенням до праці. Особливість його праці полягає в тому, що його праця є подвійно добровільною: він робив не тільки сам, але й допомагав іншим виконувати найбільш тяжку працю. Його працьовитість свідчить про зв'язок праці, аскези і служіння Богові.

Боротьба з негативними наслідками самоті, егоїзму та інших гріхів людини, відбувається на шляху приниження і смирення людини. Феномен смирення у праведників Києво-Печерського монастиря приводить нас до дослідження аскези в житті цих людей. Це пов'язано з певною моделлю життя, яка існувала в Києво-Печерській лаврі. А саме про їх тип життя, який тяжів до самотності, що допомагала відійти від світських проблем і сконцентруватися на проблемах духовних, які б вказували на шляхи єднання з Богом, що було дуже не просто. Праведники мали пройти небезпечний шлях, в якому вони мали знайти сили боротися, щоб вийти переможцем.

Молитва-оберіг є тільки одним із різновидів цього дуже важливого в життя святих Києво-Печерського монастиря жанру. Така молитва стає ключовим моментом на шляху духовної зрілості святого і його єднання з Богом. Особливо треба підкреслити значення співів псалмів в житті ченців Києво-Печерської лаври. В певному відношенні, спів псалмів співпадає з молитвою: і те і інше допомагає боротися з нечистою силою. Соборний спів у церкві має особливу функцію-він з'єднує, підвищує віруючих, знищує злі сили, веде до Бога.

Однією з найважливіших рис моральної поведінки праведників Києво-Печерського монастиря є милосердя. Про це написано в Святому Письмі: «Тож Бог, бажаючи показати гнів і виявити могутність Свою, щадив із великим терпінням посудини гніву, що готові були на погибель, і щоб виявити багатство слави своєї на посудинах милосердя, що їх приготував на славу» (Рим, 9, 22-23). Милосердя святих монастиря завжди було пов'язане із заступництвом, яке виступає як складова частина працьовитості й у Христі. Так, наприклад, святий Феодосій одного разу зустрів вбогу вдову, ображену суддею: «Блаженний же попрямував до судді і, поговоривши про неї, звільнив її од насилля того. І той суддя послав повернути їй все, чим скривдив її» [2, с. 61].

Таким чином, з прийняттям християнства в Київській Русі виникає уявлення про святість, інакше кажучи про визнання певних людей носіями святості. У розробці свого розуміння святості духовна традиція Києво-Печерського Патерика виявляє свою самотійність та свої творчі можливості. Можна припустити, що вони становлять суттєві парадигми української культури в її подальшому розвитку.

Література

1. Ковальчук Н.Д. Феномен святості в контексті Києво-Печерського Патерика. *Гілея*. 2014. Вип. 85: 235-239.
2. Києво-Печерський патерик. <http://www.bishop.kharkov.ua/kursi-lekcij/istoria-istoria-ukraienskoie-literaturi-h-xvi-st/tema-10-kievo-pecerskij-paterik>

Іванів Софія-Емілія

*студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ФЕНОМЕН ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ МИХАЙЛА ВРУБЕЛЯ В КОНТЕКСТІ СВІТОВОЇ КУЛЬТУРИ

Михайло Врубель належить до тих митців, яким пощастило. Сучасники розпестили його увагою – і до творчості, й до його особи, а саме життя припало на дуже цікавий період, коли мінялися століття і час напружився до крайньої межі. Про Михайла Врубеля багато написано, він – один з найвідоміших європейських символістів. Проте, його символізм формувався не під впливом Заходу, а являвся особистим відображенням світовідчуття художника. Однак, М.Врубель не був абсолютним символістом, в його творчості зустрічається як символізм, так і реалізм. Старе і нове довго борються в його творчості між собою, і тільки поступово нове бере верх над старим і стає визначальним.

Та все ж і нині ми не в праві сказати, що таємницю творчості цього великого майстра розкрито. Він був блискучим рисувальником, і як мало хто в малярстві володів кольором. Природа дала йому бурхливу фантазію. Сучасники говорили, що всіх цих дарів одній людині, навіть талановитій – забагато. Мистецтвознавці стверджують, що нормальне людське око зазвичай здатне вирізнити лише 7 відтінків білого. Михайло Врубель вирізняв їх кілька десятків. Йому не було рівних у передачі відтінків білого кольору. «В пошуках більшої духовності, монументальності і пластичної виразності творів Врубель звертається до досвіду класичного мистецтва. Проте він далекий від стилізації або наслідування. В характерній манері Художника, живописця і рисувальника, творчо переломилися декоративність і загострена експресія візантійського та давньоруського мистецтва, колірне багатство венеціанського живопису» [1].

Можна без перебільшення стверджувати, що він гідний посісти місце в історії світового мистецтва. Михайло Врубель був одним з надзвичайних живописців свого часу. Ми повинні бути гордими за те, що саме становлення унікальної індивідуальності Врубеля відбулося у Києві. Сам Михайло Врубель любив це місто і часто говорив, що хоче тут жити.

Так почався «київський період» життя Врубеля. Перша значна монументальна робота Михайла Врубеля у Києві – фреска «Зішестя Святого Духа на апостолів» (1885 року) на хорах Кирилівської церкви. На цій фресці художник зобразив себе у образі апостола Луки та професора Андріана Прахова – найбільшого знавця Візантії, мистецтвознавця і реставратора в образі апостола Якова. Великого значення набувають й інші його розписи: «Євхаристія», «В'їзд Христа в Єрусалим», «Благовіщення», «Стрітення», фігури апостолів Петра і Павла, чотири ікони для іконостасу, з яких «Богоматір із немовлям», яку пізніше назвуть вершиною творчості молодого Врубеля, вважається шедевром, який часто порівнюють із всесвітньо відомою «Сікстинською Мадонною» Рафаеля. За роки перебування Михайла Врубеля у Києві, його полотна залишилися тут. Ці твори зберігаються у Київському музеї російського мистецтва. Головним, центральним серед них є полотно «Дівчинка на тлі перського килима», а також кілька ескізів для розпису Володимирського собору, які були, правда, не реалізовані і залишені лише в ескізах – «Надгробний плач», «Воскресіння» та «Ангел із кадилом і свічкою» (усі – 1887 року).

Київ для Михайла Врубеля був золотим періодом. Київський період його творчості має надзвичайне значення для всієї творчості і для наступних його періодів. Тому, що сюди М. Врубель приїхав дуже юним художником, прямо зі стін Петербурзької академії мистецтв і, власне, тут він і сформувався як художник, тут виникли всі його образи, які пізніше стануть наскрізними у його творчості.

Одним із головних образів творчості М. Врубеля є образ Демона, який невідступно переслідує художника. Зокрема, у трьох «Демонах» чудово простежується еволюція афективних станів, пережитих майстром. Про першого Демона В. Серов згадував, що бачив поясне зображення Демона на тлі гір. Картина створювалася лише двома масляними фарбами: білилами і сажею. У картині художник відмовляється від конкретних реалій місця і часу. «Постать юного титану з потужним торсом і сумним темним обличчям поміщена в подібну фантастичного мінливого пейзажу. Мазки, завдані майстром, сплюснені, декоративні, уподібнюють полотно кольоровій мозаїці або вітражу, складеним з прозорих сяючих смальт. Вони позбавлені спокою, володіють власною енергією. Відображений процес, а не результат світобудови. Природа, здається, тільки знаходить свої обриси, форми і фарби хиткі й мінливі. Прозорі кристали складаються в небувалі купи квітів, а ті, у свою чергу, нагадують по контурах потужні крила прекрасної істоти. Велична постать Демона виникає серед спалахів і мерехтінь світла. У виразі

обличчя Демона – туга, в жесті заломлених рук – сила і безсилля, його постать самою побудовою композиції уподібнена стислій пружині, що володіє величезною потенційною силою, яка не знаходить виходу. Мозаїчна система письма в поєднанні з широким чітким мазком стала характерною особливістю художника» [2]. Проте батькові Михайла Олександровича робота не сподобалася. Художник знищив цей варіант, але повернувся до теми Демона пізніше, в Москві.

Незабаром після цього Михайло Олександрович отримав замовлення на ілюстрації до поеми Лермонтова. Звичайно ж, він почав з «Демона». Художник малював його нескінченно, зробивши безліч начерків. Проте, публіка виявилася не готова зустрітися віч-на-віч з таким демоном. Після виходу книги, ілюстрації Врубеля зазнали жорсткої критики за грубість, потворність, карикатурність і безглуздість.

Продовжуючи «демонічну» серію, художник переходить від так і не закінченого «Демона що летить» (1899 року) до «Демона поваленого» в 1901 році. Але тут почалася в ньому зміна, яка абсолютно змінила темп його творчості, довівши його до крайньої напруги. Врубель приходить в похмурий і дуже збуджений стан. Зазвичай мовчазний, тепер він говорив без кінця. Навколишні стали помічати в ньому страшну дратівливість. Демона він писав довго, гарячково переробляючи, завершуючи картину вже в виставковому залі. «Були дні, що «Демон» був дуже страшний, і потім знову з'являлися у виразі обличчя Демона глибокий смуток і нова краса. В інші моменти по обличчю його лилися сльози. Потім він знову був жорстоким» [2]. І в остаточному Демоні, незважаючи на велике піднесення сил, все ж залишилися сліди сліз.

«Розбите, деформоване тіло Демона з зламаними крилами розпростерто, гнівом палають очі. Світ занурюється в морок, останній промінь спалахує на вінці Демона, на вершинах гір. Бунтівний дух скинутий. Лише в очах Демона збереглася з тих років та сама туга, сила прозріння. Але страшніше зведені брови. Глибокі зморшки прорізали чоло. З неймовірною висоти впав Демон. Безсило розпластані крила. У божевільній тузі заламані руки» [2]. І якщо в ранньому полотні ми відчуваємо хаос народження, в якому живе надія, то в поваленому Демоні панує крах. Ніяке багатство фарб, ніякі візерунки орнаментів не приховують трагедії зломленій особистості, його поламана фігура, що зірвалася з захмарних висот, вже зримо агонізує, заражаючи весь світ навколо себе красою останнього заходу.

Життя Михайла Врубеля є відкрите для багатьох домислів і легенд, в тому числі і самих містичних. Навіть сучасники Врубеля, дивним чином, пов'язували його мистецтво з чимось болючим, хворобливим. «Мистецтво М. Врубеля завершило цілий етап пошуків монументальності на рубежі двох століть і відкрило шляхи для художників нового покоління. Творчість художника було пристрасним протестом проти зла. Створюючи

трагічні образи, він втілював у них світле благородне начало. Боротьба світла і темряви - ось зміст більшості робіт Врубеля» [1]. Його значення в історії живопису дуже велике. Він чудовий не тільки як автор прекрасних картин, але і як один з перших, що вказали шлях сучасного монументального живопису.

Література

1. Рижов К. *Сто великих українців*. Москва: «Віче», 2002. 496 с.
2. Іоніна Н. *Сто великих картин*. Москва: «Віче», 2011. 432 с.

Колінько Марина

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Донецького національного
університету імені Василя Стуса*

ТОПОЛОГІЯ АНОНІМНИХ ПРОСТОРІВ СУЧАСНОГО МІСТА

Звертаючи увагу на топологічну рефлексію як живий зв'язок людини з ландшафтом її проживання, слід зазначити, що місце надає новий спосіб рефлексування. У межах повсякденності виявляються практики, що відсилають не до геометричного або географічного простору теоретичних конструкцій, а до іншого способу стосунків з простором: антропологічного, соціологічного, метафоричного, міфологічного. Місце набуває символічного значення і може піддаватися філософській рефлексії. Мета тез – визначення поняття «анонімні простори» сучасного міста, виявлення їх соціокультурного змісту, особливостей і значення.

У постмодерну добу докорінно змінилися просторово-часові параметри світу. Вибуховий розвиток комунікацій, які пронизують простір засобами миттєвої дальності, швидкісний транспорт стирає відчуття відстані й часу, їм надається все менше значення. Сучасне суспільство генерує все більше й більше просторів, що пропонують дуже швидкоплинну фрагментарну комунікацію, і в значній мірі позбавлених традиційного форматування місць з історією. Місця, де люди перебувають короткочасно і практично не контактують один з одним, не кажучи вже про створення довгострокових соціальних зв'язків та історії, в деяких західних дослідженнях отримали назву не-місць. Відомий антрополог Марк Оже (M. Auge), який виступає за антропологію «близькості» замість поширеної антропології дистанції,

вперше назвав не-міцями анонімні простори, які щодня відвідують багато людей. Так вони названі в силу їх перебування «між», люди рухаються (йдуть або їдуть) скрізь них, позбавлені місця. «Якщо місце може бути визначене як ідентичність, відносини й історія, то простір, який не може бути визначений як ідентичність, релятивна або історична, визначається як не-місце» [1, р. 100]. Це об'єкти, необхідні для прискореного розповсюдження людей і товарів (швидкісні розв'язки, вокзали, аеропорти), самі транспортні засоби (автобуси, поїзди, літаки), готельні мережі зі змінними номерами, супермаркети, в розширеному сенсі транзитні табори для біженців. Таким чином, не-міця є протилежністю місця проживання, житла, місця в загальноприйнятому сенсі. Вони демонструють нескінченний процес відсутності і пошуку власного місця. Схожі один на одного користувачі анонімних місць вступають в договірні відносини з ними, що символізуються квитком на поїзд, літак, карткою, наданою на платній дорозі. У цих не-міцях вони долають свою анонімність, тільки надаючи докази своєї особистості – паспорт, кредитну карту, чек або будь-який інший дозвіл доступу. У цьому сенсі розкішна готельна мережа нічим не відрізняється від табору біженців. Їх користувачі відчувають самотність і супутню схожість, живуть у постійному сьогоденні. Блукання, які не-місто примножує й концентрує, надають буттю перехожих, пасажирів соціальний досвід втрати місця. Анонімні місця, де тисячі людей мовчки перетинаються один з одним та ігнорують один одного, створюють анонімні границі буття з недостатністю соціальної гри. Такі неавтентичні місця визначаються через рухи й потоки, які вони пропускають через себе. Звичайно, вони не існують в чистому вигляді. Ми не живемо в жодному з цих місць, але ми з ними зустрічаємося, їх перетинаємо, проходимо, проїжджаємо, тому всі вони є частиною нашої ідентичності. М. Оже підкреслює споживчий характер цих не-місць і слабкість їх зв'язків з нами. Так, вони занадто поверхові й короткострокові, щоб прив'язати нас до себе, але ми весь час повертаємося до них. Вони постійно дражнять нас, прагнучи довести, що в плині часу і при частому використанні вони теж можуть стерти приставку «не» і вважатися життєздатними, змістовними, хоча й мінливими, але місцями наповненого буття. Поняття *місце* стає орієнтованим не всередину, на себе в своєму володінні і незмінній приналежності, а назовні. Анонімні місця є тенденцією, пов'язаною з глобалізацією і модернізацією, а не певною категорією, що застосовується до об'єкта / простору. Ми використовуємо це поняття не як аналітичну категорію, а як евристичну метафору, що відкриває перспективний план в соціально-філософських розвідках міста.

Концепцію «місця», яку Оже протиставляє анонімним місцям, він висловлює за допомогою класифікатора «антропологічне». Місце «відсилає нас до події (яка мала місце), міфу (який, кажуть, мав місце) або історії (великих значимих місць)» [1, р. 102]. Традиційно позначені місця прив'язані до часу й простору певної культури. Місце заклопотане

ідентифікацією, несе в собі ознаки сингулярної приналежності індивідів до нього і до спільноти, яка ідентифікується з ним, організовує соціальні відносини між підгрупами, а також є досить стабільним і має історичний вимір. Воно єднає минуле і сьогодення, пропонує кожному сегмент простору, в який особистість вписується, в якому вона може зустрічатися з іншими, котрі поділяють її цінності та інтереси та утворюють референтну групу. А не-місця конститууються через своє ставлення до інших місць і через рух, що пронизує простір місць і не-місць. «Місце й не-місце є, швидше, хиткими полярностями: перше ніколи до кінця не зникає, друге ніколи не здійснюється повністю» [1, р. 101]. У ситуації, коли важливі події відбуваються з людиною не в тому місці, де вона знаходиться фізично, місце перестає сприйматися як фіксоване, статичне, таке, що завжди має ідентичність.

У не-місці відображено гру внутрішнього й зовнішнього просторів, закритого і відкритого, приватного та публічного. Відкритий публічний простір є найважливішою складовою сучасного життя, зокрема, життя городян. Відкриті, загальнодоступні місця (вулиці, площі, парки) пристосовані до перебування багатьох людей, до «комунікації незнайомців», анонімних зустрічей мешканців. Атопічні й ахронічні простори, що ховають відмінності ідентичностей, пропонують ілюзію рівної комунікації. Набувають чинності найпростіші механізми соціальної дії і виступають в якості культурного тексту, який містить певну, можливо, непередбачену інформацію. Анонімний характер міської комунікації часто призводить не до формування усвідомлених толерантних установок по відношенню до чужого, а автоматично виконуваної норми невтручання, позиції індиферентності. Чи дійсно не-місця організовані, щоб забути і втратити ідентичність? Їх характерними рисами є неісторичність, прохідність і концентрація людського потоку. Вони впливають на наші уявлення про простір, наші відносини з реальністю і наші відносини з іншими. Захисники традиційного міського «антропологічного», історичного простору нарікають на те, що площі, зайняті торговельно-розважальними центрами, дорогами і паркувальними майданчиками, є перешкодою для активної публічної комунікації. Почасти це так, але виникла й потреба в інших формах суспільного життя, і для них потрібні інші простори. Ці форми мобільні, вони не вимагають власної території, із задоволенням користуючись «чужою». Такими є, наприклад, флешмоби, стріт-денс або паблік арт у форматі перформансу. Перші – нова форма суспільних зібрань, друге і третє – нові форми культури і дозвілля. Вони дозволяють реалізовувати потребу городян в соціальності, провокують як заплановану, так і спонтанну комунікацію.

Ми розуміємо поняття «не-місце» не тільки як особливого роду простір (смисловий «вакуум», який розділяє місця повсякденної діяльності, в інтерпретації М. Оже), але і як місце «без властивостей», що доступне

багатом, але не належить нікому. В суспільстві споживання таким топологічним місцем культурного буття є торговельний центр. «Храм споживання», як його називав Дж. Рітцер, являє собою різкий контраст з повсякденністю і має елементи карнавалу. В освоєнні подібних просторів беруть участь різні актори: молодіжні субкультури, волоцюги, діти й підлітки, літні люди. Так, італійський дослідник М. Лаззарі розробив опитування великої вибірки підлітків, яка показує, що торговельний центр – це місце, де підлітки зустрічаються не випадково, не з єдиною метою купити щось, але й поспілкуватися, зустрітися з друзями і розважитися. У той час як дорослими торговельні центри (принаймні, в Італії) все ще упереджено розглядаються як не-місця, вони, мабуть, пов'язані з ідентичністю генерації «цифрових аборигенів» [2, р. 14]. Лаззарі отримав цікаві дані: торговельний центр займає третю позицію як улюблене місце зустрічі молоді (після дому й пабу). За ним йдуть молодіжні центри, площі в центрі міста, релігійні об'єкти або розважальні заклади, такі як нічні клуби і дискотеки. Цей приклад демонструє трансформацію ролі не-місць у житті сучасної людини. Хотілося б підкреслити, що абсолютно відмінних місць або не-місць не існує: те, що для когось може бути не-місцем, може бути місцем для когось іншого. Якими б змістовно порожніми та анонімними не здавалися вимогливому критику ці території, вони виконують важливу функціональну роль. До того ж, слід брати до уваги, що сприйняття місця як анонімного має суб'єктивний аспект: для більшості воно може сприйматися як перехрестя людських відносин або бути тимчасовим місцем розташування певної субкультури. Якщо якась кількість культурних суб'єктів вбачає у них умову для набуття душевної рівноваги, відновлення сил, отже, такі простори набувають певного культурного сенсу. Інтерпретація не-місця – це проблема культурних цінностей і соціальної норми. Варіанти не-місць перетворюються на культурно змістовні території.

Висновки. Серйозні трансформації в сучасному суспільстві пов'язані зі збільшенням подій в часі і прискоренням історії, надлишком простору та індивідуалізацією послань. Вектор цих змін впливає на значні зміни соціального простору, включаючи відтворення анонімних місць, які протиставляються антропологічним місцям, традиційно пов'язаним з простором і часом, обмеженим певною культурою. Не-місце – це взаємозамінний простір без відмінних рис, де людина залишається анонімною. У сучасному соціокультурному дискурсі він визнається або фоновою топологією, або фальшивим чи просто знехтуваним місцем. Людина не живе в ньому, не облаштовує ці простори, а пов'язана з ними, швидше, відносинами споживання. Як топологічні маркери нашого часу, не-місця характеризують буття «між». Їх завдання – фатичний вступ в комунікацію без продовження. Анонімні місця – це простір ризику, але й простір можливостей; територія відчуження, але й територія спонтанної комунікації.

Література

1. Auge M. Non-lieux: Introduction a l'anthropologie de la surmodernite. Paris: Seuil, 1992. 155 p.
2. Lazzari M. The role of social networking services to shape the double virtual citizenship of young immigrants in Italy. Proceedings of the IADIS International Conference on ICT, Society and Human Beings 2012. Lisbon, Portugal, July 21-23, 2012: 11-18.

Хурса Юлія

*студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ТВОРЧІ ДОСЯГНЕННЯ ВИДАТНОГО УКРАЇНСЬКОГО ХУДОЖНИКА МИКОЛИ СТОРОЖЕНКА

Весь свій життєвий шлях Микола Стороженко пов'язав із творчістю. Особливе місце посіло українське бароко, яке стало основою ідейного спрямування у його творчості. Адже, саме барокове мистецтво продовжує ренесансну тему, у якій акцент стоїть на нероздільну єдність людини з природою, її життям та соціальним середовищем. Ось чому, живопис бароко розкриває усі таємниці гармонії кольорової палітри, надає можливість освоїти пластику форм і побудову об'ємно-просторової композиції. Як зазначає М. Стороженко у статті «Думки під склепінням», що «Матриця бароко вічна. Змінюється в ньому, в різні епохи, лише часове забарвлення» [1, 66].

Постійний пошук власного творчого стилю виплекав у митця не тільки майстерне володіння різноманітними техніками живопису та графіки. Він став піонером у розробці власної техніки гарячої та холодної енкаустики, яку використав у мозаїчних монументальних композиціях, що прикрашають внутрішні приміщення адміністративного корпусу Інституту фізики у Києві. Портрети Ньютона, Леонардо да Вінчі, Галілея, Коперника, Аристотеля, які можна побачити на одній із будівель наукової установи просто зачаровують своєю досконалістю і граціозністю. За своїми художньо-технічними характеристиками вони стали національним надбанням, класикою українського мистецтва ХХ століття.

Національна свідомість українського народу завжди була поєднана з релігією. Біблійні засади, особливо заповіді Христа, стають основою життєвих принципів М. Стороженка. Поглиблене вивчення Миколою

Андрійовичем християнства його культу, культури, образності виплекали своє творче бачення біблійних сюжетів. Розписи церкви Миколи Притиска на Подолі розкривають значення біблійної тематики для становлення Стороженка-гуманіста, Стороженка-філософа. Головний акцент епічного твору площею у 200 кв. метрів, припадає на композицію «Пантократор-Вседержитель». Образ Господа сповнений художньої виразності, глибокого психологізму, закликає до покаяння та поклоніння. Лаконічна кольорова гама цілком обумовлює засади сакрального мистецтва.

Найбільш відомі роботи митця у галузі сакрального мистецтва, виконані оригінальною технікою на основі холодної енкастики у церкві Миколи Притиска в Києві (Трійця, архангели Гавриїл, Михаїл, Рафаїл, Уриїл; Св. Миколай Мирлікійський і Св. княгиня Ольга (1998-2000 рр.)), а також твори попередніх років – триптих «Земний хрест», «Різдво», «Воскресіння» (1995 р.) та ін.

Одним з важливих напрямлень в творчій спадщині М. Стороженка є графіка. Це ілюстрації «Кобзаря» Т. Шевченка, працювати над якими художник завершив у 2004 році. Шевченкіана митця почалася ще з перших років після закінчення вузу. Слід назвати композиції «Т. Шевченко і світ» (1981) та «Світло волі» (1989). І ось нове осмислення творчості геніального поета України. М. Стороженко створює серію графічних робіт пов'язаних з оздобленням «Кобзаря». Сорок ілюстрацій, по суті самостійних картин, розкривають трагічну долю українського народу від Київської Русі по сьогоднішній день. Протягом 20 років митець працював над художніми творами. Це не лише ілюстрації, а це цілковите проникнення художника у світ своїх героїв та українську ментальність. Усі роботи були виконані у техніці енкастики, про яку я вже сьогодні згадувала, у якій сполучною речовиною для фарб є віск. Таке видання з унікальними композиціями не тільки творча вдача митця, воно дійсно може бути візитівкою Української держави. Микола Стороженко, ім'я якого відоме не тільки на Україні, а й далеко за її межами. Його творчість, педагогічна та громадська діяльність варті високого визнання.

Однією з найцікавіших робіт Стороженка, створена в останній період творчості художника є «Відчуття Голгофи». Микола Стороженко малював твір, керуючись манерою Леонардо да Вінчі, з якою експериментував понад тридцять років, – не змішуючи кольорів, а накладаючи їх чистими мазками один на одного. Тему своєї грандіозної роботи митець виношував тривалий час. Створене живописцем полотно вражає своїми розмірами. На картині в чотири метри заввишки і в сім завширшки Микола Стороженко зобразив останні дні життя Ісуса Христа. За допомогою образів та теплих тонів художник передав картині душевний біль, накопичений упродовж життя. На полотні зображено одним із центральних образів є Ягнятко – Агнець Божий, який традиційно символізує Ісуса Христа. Художник зобразив, як із тіла Ягняти витікає кров. Пролив її Син Божий у надії витворити з людських душ

світильники віри – щоб із синів ночі й темряви, за Святим Письмом, «ми стали синами світла й синами дня».

Микола Стороженко зобразив євангельський сюжет омивання ніг, як основну сцену картини «Передчуття Голгофи». Розкажана грішниця Марія Магдалина, яка була присутня на Тайній вечері, а згодом очолить похід до Гробу Господнього, здійснює в картині Миколи Стороженка акт омивання ніг. Особливим символічним знаком є зображення вгорі чаші, в яку, як свідчать численні легенди, Йосип Ариматейський зібрав кров розіп'ятого Ісуса Христа. Інша версія говорить про те, що - це чаша, з якої під час Тайної вечері причащався хлібом і вином Ісус Христос та його учні. «Передчуття Голгофи» – це образно-символічний знак перестороги, запрошення до здійснення своєрідної молитовної прощі до самого себе, до своєї душі, свого сумління, своєї совісті для спокути та наповнення себе милосердям, добром, співчуттям до ближнього.

Микола Андрійович має численні Почесні дипломи, грамоти, винагороди. Його творчість відзначена Американським Кембриджським біографічним інститутом, а біографія занесена до довідника «Життя славетних», він Почесний громадянин Канади, Вінніпега, Брандока. А оформленими художником друковані видання, відзначені найвищими Міжнародними нагородами – Срібна медаль (1979, м. Софія) та Золота медаль (2003, м.Київ).

Література

1. Стороженко М.А. Думки під склепінням (Щодо мистецькості сакральних творів). Київ: Образотворче мистецтво, 2001. № 2: 66-72.

СЕКЦІЯ 2.
**ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА КЛАСИКА:
РЕЦЕПЦІЇ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ**

Барташевич Марія

*студент спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

**РЕЛІГІЙНА КОНЦЕПЦІЯ СОЦІАЛЬНОГО ФІНАЛІЗМУ:
КОСМІЗМ М.Ф. ФЕДОРОВА**

Питання про можливу загибель людства та його подальший стан завжди цікавило філософів. І це не випадково: його світоглядне значення очевидне, адже йдеться про долю людського роду, про його розвиток у часі. Якщо виходити з класичного трактування фіналізму як кінцевого стану, що виступає метою руху, то соціальний фіналізм – це досягнення телеологічно узгодженого кінцевого рівня розвитку соціуму. Тому не випадково, що в концепціях вітчизняних філософів XIX та XX століть соціальний фіналізм розглядався не як кінцеве завершення життя суспільства, а як перехід на новий рівень буття. При цьому людство перетворюється, якісно змінюється. Кожен філософ має своє бачення цих змін. Соціальні утопічні проекти, есхатологічні концепції, футурологічні твори наукової фантастики – все це стосується соціального фіналізму, тобто представляє варіант кінця реальної історії, заміни її «ідеальним» (кінцевим) станом соціуму.

Особливе місце в цьому масиві фіналі стичних концепцій історії належить М.Ф. Федорову – представнику «російського космізму». Метою мого розгляду є ознайомлення з тими аспектами діяльності та творчої роботи М.Ф. Федорова, у яких висвітлені його погляди на питання скінченності людського буття та міркування філософа з приводу подальшого розвитку людства та можливостей його виходу з окресленої ситуації.

На відміну від Бердяєва [1; 2], Федоров [4; 5] свою концепцію соціального фіналізму проектував у об'єктивованому світі. Мислитель виокремлює об'єктивне та суб'єктивне у житті людини і найважливіші поняття, які належать світу об'єктів – це смерть та воскресіння. Саме вони стали базовими для його концепції соціального фіналізму, а також розум, який проявляє себе у просторі та часі, як необхідних формах знання, обумовлених рухом та дією. Простір – це усвідомлене пройдене («область живущих»), не пройдене («царство померлих») [4, с.508].

Не дивлячись на те, що обидві розглянуті концепції вважаються релігійними, вони суттєво відрізняються як передбачувані фіналом, так і засобами його досягнення. Сам Федоров своє «вчення про воскресіння» називає християнським, етичним, він навіть пропонує новий термін «супрамолізм» – це вища моральність, пов'язана з «обов'язком воскресіння предків» [4]. Бердяєв називає його філософію позитивізмом: «Федоров сповідує розширений, безмежний, сміливий позитивізм» [3, с.62], адже він заперечує цінність філософських роздумів і закликає лише дію та досвід вважати основою знання.

Згідно з поглядами Федорова, усвідомлення мети, до якої має рухатися людство, прийшло до людини у той момент, коли вона прийняла вертикальне положення. Людина піднялася над тваринами поза собою і в собі, тобто змогла підкорити свої інстинкти, усвідомити своє покликання, але разом з тим вона зрозуміла свою обмеженість. У цьому можна прослідкувати подібність у поглядах філософів. І Бердяєв, і Федоров приводять людей до усвідомлення необхідності зміни оточуючого соціуму через аналіз своїх недоліків, своєї обмеженості.

Вертикальне положення було символом непокірності природі і покірності Богу. Сприйняття природи як свого ворога було дуже важливим етапом у розумінні людиною своєї сутності. Природа – ворог, оскільки вона прагне до руйнування, але вона лише тимчасовий ворог, тому що людина може піднятися над нею, підкорити її собі. Саме у людині природа отримує розум, і тоді її сили будуть спрямовані не на руйнування, а на відновлення. Піднявшись, людина отримає дар слова та уміння розрізняти добро і зло. Головне слово, за Федоровим, – «батько/предок»; а уособлення зла – це смерть, підкорення силі природи. А отже, необхідно сконцентрувати всі засоби науки і техніки для регуляції природних процесів, завдяки яким людство подолає смерть та воскресить предків. Саме любов до предків носить у філософії релігійний зміст тому, що це почуття відсутнє у тваринному світі, воно властиве тільки людині, тому символізує любов «Сина і Духа до Батька».

Коли стародавня людина прийняла вертикальне положення, вона навчилася використовувати мову, звернулася до Бога. Вона прийняла Бога і стала його храмом, адже «існує лише один храм у всесвіті: цей храм є тілом людини» [4, с.517]. Збудувавши храм всередині себе, людина почала будувати їх і поза собою. Будуючи високі споруди, людина звернула увагу на небо, яке так заворожило її, що вона почала вважати небо єдиним гідним місцем, куди можна було помістити душі померлих предків – це «і є те, що називається уособленням, вірніше було б називати уособленням, патрофікацією, дідотворенням або оживотворенням небесних тіл душами предків. Це перенесення або вознесіння образів предків на небо і возвеличило думку» [4, с.516].

Воскресіння предків виступає подоланням смерті. Згідно з Федоровим, людина повинна розгорнути ідею продовження роду у інший бік, припинити народжувати дітей, а збільшувати людський рід за рахунок воскресіння попередніх поколінь. Саме в них людство досягне свого безсмертя.

Психофізіологічні роботи по воскресінню будуть проходити під керівництвом лікарів та священників, тобто відбудеться певне злиття науки та релігії, об'єднаних однією метою. Першим кроком на шляху до безсмертя буде знищення всіх хвороб. Розмірковуючи над силою та перспективою природничих наук, Федоров ніяким чином не принижає гуманітарні науки, оскільки освіта людини, її розвиток повинні бути різнобічними. Про це будуть піклуватися храми-школи, які поєднують у собі всі мистецтва та науки – це буде загальнообов'язкова освіта, завдяки якій люди стануть пізнавати все довкола.

Майже все життя майбутнього людства Федоров планував перенести у храми. Саме в них будуть знайомити людей з науками, там також будуть базуватися лабораторії по воскресінню. Всі храми будуть знаходитися на кладовищах, оскільки «храми поза кладовищами – це вираження догідливості до тих, хто бажає забути про смерть» [4, с.616]. З цим пов'язана і любов Федорова до музеїв, які він асоціював з пам'яттю про предків і наголошував на тому, що найприємніші, найбільш умиротворяючі – це ті, які знаходяться у старих церквах або на території діючих чи закритих кладовищ.

Воскресіння предків – це «спільна справа» всього людства. Абсолютно кожен представник соціуму повинен докладати зусилля. Саме праця стане необхідною умовою для переходу на наступний рівень буття, де воскресле людство буде працювати вже над перетворенням космосу. Кожна планета сонячної системи буде під керівництвом якогось з воскреслих поколінь. Розвиток планети стане управлятися розумом людини і поступово «синівське почуття перетворить всю систему у священний храм Богу предків» [4, с.527].

Таким чином, наділяючи людство розумом, даним йому Богом, Федоров при цьому не бачить раціональності ані в природі, ані в космосі. Згідно з його філософією, все це було створено Богом, але чомусь ці його творіння, на відміну від людини, абсолютно алогічні та сліпі. Проте у його вченні чітко вибудована спадкоємність «храмів», які символізують еволюцію людства. Перший «храм» (нижчий етап) – це людина; другий «храм» (середній етап) – це земні храми, розташовані на кладовищах; третій «храм» (вищий етап) – це перетворення Сонячної системи.

Есхатологічну перспективу Федоров виокремлював лише одну – соборну. Індивідуальне спасіння він не визнавав, вважаючи це католицизмом, не властивим російській людині. Якісні зміни, які мають відбутися у людині заради досягнення поставленої мети – це перетворення у творця. Бердяєву цей момент у філософії Федорова не дуже прийшовся до

душі. На його думку, Бог не міг створити людину тільки для того, щоб зробити її «прикажчиком» у храмі. Наділяючи людину такими якостями як любов до свободи, бажання творити та любити, він, як мінімум, ставив собі дещо більшу мету. Бердяєв – екзистенціаліст, для нього свобода та творчість були найважливішими поняттями для характеристики людини. Федоров же не дарма називав своє вчення етико-християнським: людина, з його точки зору, повинна прагнути досягти моральної досконалості уникаючи гордині (не порівнюючи себе з Богом), стати знаряддям в руках божих.

Отже, філософія кінця XIX – початку XX століття подарувала світу чудово розроблені та добре систематизовані концепції соціального фіналізму. Класична схема фіналістичної концепції (фінал як мета удосконалення людства і соціуму; засоби досягнення фіналу; якісні перетворення людини та соціуму) дозволяє використовувати їх як методичну та теоретичну основу для вивчення та систематизації сучасних вчень.

Література

1. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация. Дух и реальность. Москва, АСТ; Харьков, Фолио, 2006. 679 с.
2. Бердяев Н.А. Смысл истории. Москва, Мысль, 1990. 175 с.
3. Привалова М.В. Диалектика абсолютного и относительного в эсхатологических воззрениях Е. Трубецкого. Гуманитарный вектор. 2014. № 2(38): 14-20.
4. Федоров Н.Ф. Сочинения. Москва, Мысль, 1982. 711 с.
5. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Т. 1. Верный. 1906; Т. 2. Москва, 1913. 752 с.

Бартусяк Павло

*кандидат філософських наук, асистент
кафедри філософії та педагогіки
Львівського національного університету ветеринарної
медицини та біотехнологій імені С. З. Гжицького*

РЕАКТИВАЦІЯ КОНЦЕПТУ ЛУКРЕЦІЯ *ВІДХИЛЕННЯ* (CLINAMEN) В ІДЕЇ АНРІ БЕРГСОНА ПРО *НЕВИЗНАЧЕНЕ* *КОЛИВАННЯ* (OSCILLATION INDÉFINIE)

У «Творчій еволюції» Бергсон відокремлює *чуттєву реальність* (réalité sensible) від *інтелегібельної* [2, р. 212] (réalité intelligible). Остання наповнена

нерухомими ідеями та чистими формами на кшталт буття, небуття, цілого, єдиного тощо. Ліквідація інтелігібельного повертає реальності її природне забарвлення – чуттєвість. Згідно з Бергсоном, існує лише чуттєва реальність. Але інтелект схильний продукувати чисті ідеї та форми. Згодом він їх успішно інтегрує до світу речей і намагається виводити за допомоги інтелігібельного принципи його функціонування. Бергсон у своїх текстах намагається вказати на небезпеку такої інтеграції та розвернути філософію у бік дослідження чуттєвої реальності. Остання постає надзвичайно розмаїтою. І це розмаїття Бергсон виводить з особливостей самої реальності.

Деталізацією цих особливостей тексти Бергсона рясніють. Наприклад, реальність постає як *постійний потік речей* (flux perpétuel des choses), *неперервність протікання* (continuité d'écoulement), *становлення* (devenir), *спад* (descente), *підйом* (montée), *невизначене коливання* (oscillation indéfinie) тощо. На думку французького філософа, всі концепти, зокрема перераховані вище, повинні виконувати якусь функцію. Цим фактом в історико-філософських дослідженнях дуже часто нехтують. Здебільшого експлікація філософії Бергсона обмежується найтиражованішими в критичній літературі концептами: *життєвий порив* (élan vital), *тривання* (durée), *інтуїція* (intuition) тощо. Але *тривання* щільно прив'язане до *постійного потоку речей* та *неперервності протікання*, *інтуїція* прив'язана до *чуттєвої реальності*, а *життєвий порив* до *невизначених коливань*. Реальність зазнає постійних невизначених коливань. Через це у ній продукуються і накопичуються імпульси, які згодом трансформуються у *поштовхи* (poussée) та *пориви*.

Такий підхід до аналізу реальності вимагає від філософа постійних екскурсів до наукових теорій або до філософських вчень, які ґрунтуються на фактах реальності. Наприклад, *імпульс* у «Творчій еволюції» є концептуалізацією загальновідомого фізичного терміну імпульс. А концепт *невизначене коливання* містить у собі реактивований історико-філософський елемент – концепт Лукреція *відхилення* (clinamen). Епікур, вчення якого експонує та розвиває у «Природі речей» Лукрецій, описує траєкторію атомів як *kinesis kata pareklision* (рух через відхилення). У римського філософа це відтворюється через слово *clinamen*.

У 1884 році Бергсон видає підручник «Уривки з Лукреція» [1] з великим вступом та коментарями. Як зазначає дослідник Патрік Хілі у статті «Народження речей: Бергсон як читач Лукреція» [3], ця праця французького філософа не розглядалася дослідниками як повноцінний філософський текст. А даремно, позаяк «Уривки з Лукреція» сприяють глибшому розумінню ідей «Творчої еволюції», зазначає Патрік Хілі. У вступі до «Уривків з Лукреція» Бергсон особливо підкреслює роль *відхилення* в античній теорії атомів. «Ця девіація не підпорядковується жодному закону і не може бути передбачена: це каприз атома» [1, р. XVI].

Атоми внаслідок *відхилень* зіштовхуються, комбінуються й утворюють найрізноманітніші траєкторії – «коловий або вертливий рух» [ibid.] (*mouvement rotatoire ou tourbillonnant*). Коливання у «Творчій еволюції» присутнє, позаяк існує *вертливий рух*, коливання *невизначене*, позаяк *вертливий рух* не підпорядковується жодному закону і не може бути передбачений.

Література

1. Bergson, H. Extraits de Lucrèce. Paris: Delagrave, 1884. 159 p.
2. Bergson, H. L'évolution créatrice. Paris: PUF, 1959. 372 p.
3. Healy, P. The Birthing of Things: Bergson as a Reader of Lucretius. *Asignifying Semiotics: Or How to Paint Pink on Pink*, 2014: 29-40.

Бідюкова Анна

*студентка спеціальності «Право»
Факультету права і міжнародних відносин
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ПРАВА ЖІНОК: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Проблематика «жіночого питання» неабияк актуальна через те, що наразі спектр реалізації прав жінок ускладнюється багатьма чинниками, бо, незважаючи на правову базу затвердження гендерної рівності та ліквідації будь-яких проявів дискримінації, пострадянський підхід до вирішення соціально-економічних проблем жінок є одним з елементом уповільнення розвитку громадянського суспільства.

Поки патріархальні цінності будуть передувати, а традиційне уявлення стосовно ролі жінки в суспільстві набирати популярності серед консервативно спрямованого населення, сексизм почне затверджуватись в житті кожного громадянина. Фемінізм – справедливість, боротьба за рівноправ'я жінок і чоловіків у суспільстві, а не затвердження авторитаризму жіночої думки.

Першими, хто почав висловлюватись стосовно рівноправ'я, стали не французькі філософи Вольтер, Дідро, Монтеск'є, а античні мудреці, до складу яких входив Платон зі своєю моделлю ідеальної держави, де декларував можливість участі жінок у правлінні останньою.

Багато було спроб затвердити на законодавчому рівні гендерну рівність, починаючи з Великої Французької революції, але через патріархальну свідомість, нав'язану релігійними постулатами, законодавці (чоловіки) не дали цьому здійснитися. Жіночі права так і були лише предметом дискусій, допоки суфражистки (від фр. *suffrage* - виборче право) напередодні Другої світової війни спроміглися добитися за рахунок багатьох життів своїх однодумців затвердження політичних прав жінок в законодавстві [3].

Після Другої Світової війни резонансною подією, що, по суті, відродило жіночий рух стала книга історично-філософського характеру французької екзистенціалістки Симони де Бовуар «Друга стаття», де вона обґрунтувала визнання рівноправності жінок [3]. За її твердженням, починаючи з неолітичної революції через зміну роду господарювання (перехід від привласнюючого до відтворюючого) люди перейшли до осілого способу життя, де сила відігравала переважачу роль в будівництві господарства, яке стало об'єктом конкуренції серед чоловіків, тим самим будуючи патріархальний світ. Ґрунтуючись на науково-дослідницькому матеріалі Симони де Бовуар треба зазначити, що поки цінності громадянського суспільства не будуть відповідати рівним засадам правового забезпечення, буде панувати експансія чоловіків.

60-ті роки минулого століття символізуються розподілом феміністського руху в залежності від методів спрямування та причин осмислення цієї проблеми дискримінації на ліберальний, марксистський та радикальний [5, 7]. Якщо ліберальний мав на меті ліквідацію дискримінації за допомогою розвитку освіти, реформ, то радикальний відстоював боротьбу за ліквідацію чоловічого шовінізму, що породжує рух протистояння патріархальним цінностям.

Марксистський або соціалістичний фундаментувався на звільненні жінки від капіталістичного контролю чоловіків та подоланні недооцінки жінок в практичному аспекті життя, що зумовлювали класові чинники, до яких входили нерівна заробітна платня, чоловічий економічний контроль, обмеження сфери діяльності та ін.

Спочатку фемінізм обстоював той факт, що жінки – це люди, тож вони мають рівні права незалежно від статі. Після того, як жінкам було надано право голосувати, фемінізм не закінчився, бо проблеми, пов'язані з рівним становищем та наданням рівних можливостей не були ще вирішені.

Перша країна, яка внесла жінок до складу виборців у 1893 році стала Нова Зеландія; в Російській імперії, до складу якої входила більшість земель України, виборче право жінкам було надане у 1917 році, але у більшості країн світу це право було не без обмежень, бо певні країни вводили перешкоди, що стосувалися віку, приналежності до певного соціального класу чи нації [4]. Незважаючи на те, що жінкам надали право обирати, вони не мали права обиратися, але досвід інших країн, на прикладі Фінляндії

доводить зворотнє: у 1907 році в Фінляндії було обрано жінок у складі 19 осіб до парламенту [4]. Що стосується України, то наразі станом на 2019 рік в українському найвищому законодавчому органі з 423 народних депутатів, всього 49 жінок, що складає приблизно 12 % [4].

Одними з останніх серед держав, хто визнав жінок виборцями стали, авжеж, країни-шаріату, де права жінок досі зазнають утиску, обмежень Кувейт, Об'єднані Арабські Емірати, Саудівська Аравія та ін.

Українська історія після затвердження патріархату під час нового кам'яного віку до ранньо-залізного віку характеризується пануванням чоловічої думки, але, коли на територію України прийшли тюркомовні племена сарматів, в суспільстві почали відтворюватись залишки матріархату, бо жінки були рівними у своїх можливостях з чоловіками. Після великого переселення народів та слов'ян внаслідок чого було спричинено об'єднання племен у Київську Русь, становище жінки складно охарактеризувати через рідкість освітлювання їхньої ролі в літописах, зокрема, в «Повісті минулих літ» жінки розглядаються не більше, як предикат чоловікам [6, 7].

Ранньофеодальна держава була розмежована за майновою ознакою і, якщо княгині та заможні жінки мали право здобувати освіту, займатися наукою чи громадською діяльністю, то жінки з менш заможних верств були повністю уярмлені патріархальними принципами життя. Захист жінки здобули в правовому аспекті після того, як був складений перший збірник звичаєвого права «Руська Правда» за Ярослава Мудрого, який затвердив на державному рівні честь і гідність жінок [3, 5].

Після роздробленості Київської Русі, починаючи з захоплення українських земель сусідами, утискання зазнають не тільки жінки, а й повністю православні українці в Польщі, допоки в XVII столітті не було легалізовано православ'я в Речі Посполитій. Тільки, починаючи з кінця XIX століття український жіночий рух починає організовуватись у товариства, одним із яких було створено О. Доброграєвою у Києві. Очолювали український феміністський рух такі жінки, як Наталія Кобринська, Софія Русова, Ольга Кобилянська та ін. [6, 7].

В 20-х років XX століття в Україні починають створюватись організації, що відстоюють феміністські ідеї в аспекті марксистської ідеології. Таким чином в першій половині двадцятого століття було зумовлена дискусія між лібералами та марксистами в питаннях емансипації.

Радянський період надав жінкам повноту прав на юридичному рівні, але заборонив організації, які могли б суперечити марксистській ідеології, яка хотіла ліквідувати соціальні, культурні відмінності між гендерами, обстоюючи єдність народів.

Напередодні незалежності в 1980 році Верховною Радою Української РСР було ратифіковано Конвенцію про ліквідацію всіх форм дискримінації

щодо жінок, що дало поштовх до певних зрушень на державному рівні, які мали б затвердити рівні можливості жінок та чоловіків [1, 3].

Зі здобуттям незалежності наша держава вийшла на новий вектор жіночого руху, який має на меті розвиток жіночої самореалізації в сучасних реаліях з врахуванням їхньої індивідуальності. Треба зазначити той факт, що наразі є багато патріархальних устоїв, які збереглися завдяки впливу церкви, стереотипів у соціумі тощо.

Підсумок: правове становище жінки є віддзеркаленням держави на міжнародному рівні, інтегруючи міжнародні та національні думки з цього приводу, Україна ратифікувала низку міжнародних актів: Конвенція Організації Об'єднаних Націй про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок, Конвенція про захист прав людини і основоположних свобод, Загальна декларація прав людини, Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права, Конвенція про політичні права жінок.

Український спектр жіночої проблематики, авжеж, відрізняється від країн шаріату, де жінка фігурує, як домашня тварина, та від західної моделі, бо наразі не тільки порушується питання стосовно відсотка жіночих місць в органах управління, а й в інших сферах суспільних відносин [2]. Як будуть лобювати жінки свої інтереси, якщо навіть в законодавчому органі більшість займають чоловіча думка.

Література

1. Доповідь Уповноваженого Верховної Ради України з прав людини про стан виконання Україною Конвенції ООН про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок.
https://www.undp.org/content/dam/ukraine/docs/DG/Ombudsman's%20project/Cedaw_oo-INFOGRAPH-ua.pdf
2. Жіночий консорціум України: визнання у Саудівській Аравії жінок тваринами.
http://wcu-network.org.ua/possessing-equal-rights/news/U_Saudvski_Aravi_zhnok_viznali_tvarinami
3. Жіночий рух в Україні. http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Zhinochy_rukh_v_Ukraini
4. Країни, що першими надали жінкам право голосу на виборах (інфографіка). <https://hmarochos.kiev.ua/2019/03/08/yaki-krayiny-pershymy-nadaly-zhinkam-pravo-golosu-infografika/>
5. Маланчук-Рибак О. Типологічна ідентичність українського емансипаційного руху жінок. Етнічна історія народів Європи. 2001. Вип. 11: 93-96.

6. Малярчук С.М. Роль жінки у суспільному житті Київської Русі.
<http://eztuir.ztu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/905/395.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

7. Тишко І. Жінки в політиці України: 100 років еволюції.
https://genderindetail.org.ua/season-topic/polityka/zhinki-v-polititsi-ukraini-100-rokiv-evolyutsii-134913.html#_ftn4

Гініятів Ельдар

*студент спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

МИКОЛА ОЛЕКСАНДРОВИЧ БЕРДЯЄВ – «ЛИШЕ БУНТАР, ШУКАЧ ІСТИНИ І ПРАВДИ»

Микола Олександрович Бердяєв народився 18 березня 1874 року в маєтку Обухів під Києвом. Російськомовний релігійний філософ українського походження. Виховувався і навчався в Києві: спочатку кадетське училище, потім природничий і юридичний факультети Київського університету. Один із найвидатніших філософів ХХ ст. Засновник екзистенціалізму у східній Європі. Автор близько 40 книг, зокрема: «Про призначення людини», «Зміст творчості», «Філософія свободи», «Філософія вільного духу». Засновник персоналізму як філософської течії, яка визнає особистість первинною творчою реальністю, а весь світ проявом творчої активності «вищої особистості» – Бога. Походив із дворянського роду київських та харківських поміщиків. Почав навчатися у Київському кадетському корпусі. Вступив на природничий факультет Київського університету. Через рік перейшов на юридичний факультет. У 1898 році Миколу Бердяєва було заарештовано за участь у соціал-демократичному русі й відраховано з університету.

На початку Бердяєв зацікавився марксизмом, де його захопила ідея сили людини, її влади над природою, однак він ніколи не був революціонером за своєю суттю: «Революційна утопія здавалась мені підміною духовного життя. Вони підміняють втраченого Бога... Свобода завжди більше говорила моему сердцю, ніж рівність». У 1900 році був на три роки адміністративно засланий до Вологодської губернії. В цей період відійшов від марксистських поглядів і поступово став сповідувати християнський «містичний реалізм». Падіння монархії розцінив як «вступ суспільства у велику несвідомість». Після революційне майбутнє бачив, як хаос і нестримане насильство, винищення раси найкращих і знищення культурних традицій.

Після Жовтневого перевороту деякий час жив і досить успішно працював у нових умовах радянської влади: був віце-президентом «Всеросійської спілки письменників», організував «Вільну академію духовної культури», був обраний професором Московського університету. У 1920 році Бердяєва заарештували вперше. Допитував особисто Фелікс Дзержинський він був глибоко вражений бесідою із філософом і визнав його ні в чому не винним, але при другому арешті був висланий з більшовицької Росії за кордон. В еміграції Бердяєв сумував за батьківщиною, без надії мріяв повернутися, але зла за вимушену еміграцію ніколи не тримав: «Наша любов завжди повинна бути сильнішою нашої ненависті...». Закордоном став одним із найвидатніших філософів свого часу.

Найвищою цінністю для Бердяєва була людина та її свобода. Але він наголошує на тому, що це не просто, що свобода – то важке випробування, що подеколи легше залишитися у рабстві. Свобода є первинною, вона відкриває можливості творчості та створення всього нового, чого ще не було у світі. На противагу Ф. Ніцше, Бердяєв вважав, що демонізм, а не християнство, є мораллю рабів. Філософ зазначав: «Бунтують проти Бога раби Божі, діти Божі люблять Бога... Моє особисте переконання, що Бог присутній лише в свободі і діє через свободу». Саме творчість людини, за Бердяєвим, є новим одкровенням, тим, що людина може дати Богу. Бердяєв вважав, що не тільки Бог потрібен людині, але й людина Богу.

Його філософія – це філософія «в межах людини», персоналізм, але своєрідний – христоцентричний, уґрунтований на гострому відчутті несправедливості, принизливості та ворожнечі «цього світу» щодо людини й «нудьги за трансцендентним»; на усвідомленні людини «найбуттєвішим» у бутті, його фокусом (антропоцентризм); на баченні за «вторинною і неістинною» природно-соціальною людиною первинної й істинної, такої, що перебуває поза поділом на суб'єкт і об'єкт, духовної «трансцендентальної людини» – Боголюдини (духоцентризм); на інтуїції про два корені універсуму – «несотворену», «бездонну» першосвободу і Бога (свободоцентризм); на повстанні проти космоісторичних засад в'язничного (щодо духу) буття (прометеїзм і неогностицизм) і активно творчому наближенні (через вогонь «актів свободи» в «паперовому» бутті несвободи) «кінця світу» (есхатологізм). Свобода – домінанта життя і ключове поняття його творчості. Відповідно до нього він вирізняв 2 типи філософії (перший виходить з примату буття над свободою, другий – з примату свободи над буттям) та 2 стратегії людського життя (перша – самопоховання в «об'єктиваціях»; друга – розоб'єктивація людини й світу, прорив із «царства кесаря» в «царство духу»), наголошуючи на істинності другої. Стояв на позиціях християнсько-персоналістичного соціалізму. Боровся з комуністичним тоталітаризмом, але не приймав і капіталізм. Був чужий для більшовиків, але не став «своїм» і для російської еміграції. Закликав до революції, але небувалої – персоналістичної.

Бердяєв дуже любив Київ та особливо Печерський район, який тоді складався суцільно з монастирів та військово-фортифікаційних споруд. Ось як він писав про рідне місто у своїй автобіографії: «У душі своїй я завжди відчував образ Печерська. В мені змішалися чернечі та військові інстинкти і визначили характер мого духовного життя. У мене завжди були релігійні пошуки, і я завжди відчував у собі войовничість».

Література

1. Бердяев, Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. СПб., 1901.
2. Бердяев, Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М., 1916. 358 с.
3. Бердяев, Н.А. О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). Париж: Современные записки, 1931. 318 с.

Дзедзінська Олена

*студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

РОЗУМІННЯ АГРЕСІЇ В ПРАЦЯХ ЗИГМУНДА ФРОЙДА І КОНРАДА ЛОРЕНЦА

В історії філософії маємо чимало звернень дослідників до питання природи людської поведінки та, зокрема, феномену агресії. Переважна більшість з них належить біологізаторській парадигмі. Саме в її концептуальних рамках працювали два австрійських мислителів – Зигмунд Фройд і Конрада Лоренц. Та попри це, причини агресії кожен з них пояснював по-різному.

Мета роботи полягає у порівняльній характеристиці поняття агресії у Зигмунда Фрейда та Конрада Лоренца.

Зигмунд Фройд на таке явище як агресія зважав мало, оскільки вважав лібідо і інстинкт самозбереження основними силами, що переважають в людині. Проте згодом він відмовляється від такого уявлення. У своїй роботі «Я і Воно» він висунув нову дихотомію: прагнення до життя (Ерос) та прагнення до смерті (Танатос). Він це пояснював тим, що поруч із любов'ю до життя, прагненням жити має існувати протилежна пристрасть, а

пристрасть до перетворення живої матерії в первинний неорганічний стан. Тобто дихотомія Ероса і Танатоса.

Інстинкт смерті спрямований проти живого організму і саме тому він є інстинкт або саморуйнування або руйнування іншого індивіда, якщо він направлений назовні. Якщо інстинкт смерті пов'язаний із сексуальністю, то він проявляється в формах садизму або мазохізму. Попри те, що Фройд неодноразово підкреслював, що інтенсивність цього інстинкту можна скоротити, суть все одно залишається такою, що наголошує – людина одержима лише одною пристрастю – знищити себе або інших, і людина не може уникнути цього дуалізму. Із цієї гіпотези можна зробити висновок, що по своїй суті агресивність – це не реакція на подразник, а імпульс живого організму, який постійно присутній, який зумовлений людською природою.

Відповідно до Лоренца, людська агресивність, так само як і потяг у Фрейда, бере ресурс із постійного енергетичного джерела і не обов'язково є реакцією на подразник.

Лоренц розділяє точку зору, згідно з якою специфічна енергія, необхідна для інстинктивних дій, постійно накопичується в нервових центрах, і коли накопичується достатня кількість цієї енергії, може відбутися всплеск, вибух, навіть попри повну відсутність подразника. Щоправда, живі істоти зазвичай знаходять збудник роздратування, аби зірвати на ньому злість, тим самим звільнитись від енергетичної напруги. У них нема потреби пасивно очікувати необхідного подразника, вони самі шукають його і навіть створюють відповідні ситуації. Людина створює собі політичні партії, аби забезпечити собі ситуації боротьби, в яких вона може розрядитися, звільнитися від надлишкової енергії, проте самі політичні партії не є причиною агресії.

Тут, на відміну від Фрейда, у Лоренца агресія, по-перше, не є реакцією на зовнішні подразники, а являє собою власну внутрішню напругу, яка потребує розрядки незалежно від наявності адекватного зовнішнього подразника.

Модель агресії Лоренца, як і модель лібідо Фрейда, повноправно можна назвати гідравлічною моделлю по аналогії з водою, що затиснута греблею в закритій водоймі.

Теорія Лоренца, так би мовити базується на двох основних тезах: перша, це гідравлічна модель агресії, яка вказує на механізм виникнення агресії. Друга – ідея, що агресивність служить справі самого життя та сприяє виживанню індивіда та всього виду.

Лоренц стверджує, що агресивність грає саме таку роль, розподіляючи окремих представників одного виду на відповідному життєвому просторі, забезпечуючи селекцію «кращих» і захист материнських представників, а також устанавлюючи певну соціальну ієрархію. До того ж агресивність може

набагато успішніше виконувати функцію захисту виду, аніж поведінка ворога, яка в процесі еволюції перетворилась в своєрідну форму поведінки, котра складається із символічних та ритуальних загроз, які нікого насправді не лякають і не наносять втрат.

Однак далі Лоренц стверджує, що інстинкт, що служить у тварин для збереження виду, у людини «переростає в гротескну і безглузду форму» і збиває її з пантелику. Агресивність з помічника перетворюється на загрозу виживанню.

Лоренц поєднав у своїй теорії два елементи. Перший полягає в твердженні, що звірі, як і люди, наділені вродженою агресивністю, яка сприяє виживанню виду і оскремих представників. Спираючись на нейрофізіологічні дані, що оборонна, захисна агресивність не спонтанна і не постійна, а являє собою реакцію на загрозу вітальним інтересам відповідного живої істоти. Другий елемент: теза про гідравлічний характер агресії, що накопичилась, допомагає Лоренцу пояснити жорстокі і руйнівні імпульси людини; правда, для доказу цього припущення у нього не так вже й багато аргументів і фактів.

Отже, З. Фройд і К. Лоренца об'єднує гідравлічна концепція агресивності. І хоч їхні пояснення дечим відрізняються, проте ця концепція є точкою перетину двох науковців. Але найголовніші відмінності їхньої праці про агресивність полягають у тому, що Фройд агресію вважав реакцією на подразник, в той час як Лоренц стверджував, що для спеску агресії достатньо просто її накопичення. У нього агресія являє собою внутрішню напругу.

Окрім цього, Лоренц наполягав на тому, що агресія це те, що допомагає видам вижити, захистити себе та потомство. Звідси випливає, що агресія – це вроджене та нормальне явище для живого організму. Проте коли у тварин воно служить для збереження виду, то у людини агресія перетворюється з допоміжного засобу на загрозу існуванню індивіда, соціуму та людства.

Література

1. Конрад Лоренц. Агрессия, или так называемое зло. Москва, АСТ-ЛТД, 2016. 416 с.
2. Эрих Фромм. Антология человеческой деструктивности. Москва, АСТ-ЛТД, 1998. 672 с.

Доброносова Юлія

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та педагогіки,
Національний транспортний університет (м. Київ)*

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ АНТРОПОЛОГІЧНОГО ФЕНОМЕНУ МОВЧАННЯ

Актуальність філософсько-антропологічного осмислення мовчання пов'язана із трансформацією й ускладненням його функцій і проявів у сучасному світі, сповненому викликів Постмодерну і культури медіарозмаїття. Важливим є усвідомлення екзистенціального смислу цього антропологічного феномену, без чого розуміння специфіки людського існування є неповним. Серед магістральних ліній сучасного філософського розмислу перебуває і осмислення ставлення людини до власного тіла та переживання нею своєї втіленості. Тому актуальності набуває досягнення мовчання як втіленої дії, що потребує міждисциплінарного підходу із домінантою філософсько-антропологічної перспективи. Таким чином перед нами постає мета виявити екзистенціальні аспекти антропологічного феномену мовчання як втіленої дії.

Позитивне і негативне значення мовчання філософи осмислювали здавна, виявляючи його мітки як онтологічного, антропологічного і комунікативного феномена, екзистенціалу людського існування і символу культури. Представники різних філософських традицій звертали увагу на його етичний і пізнавальний смисл, який реалізується у співвідношенні із мовленням і смислоутворенням. Не менш важливим було і акцентування на тому, що мовчання може бути симптомом відчуження людини, внутрішньої самотності або репресивного пригнічення особи владою. Актуалізація уваги філософів, психологів, істориків і соціологів до феноменів мовчання і замовчування у другій половині XX століття була пов'язана з одного боку із виявленням антропологічної амбівалентності і складності цих феноменів та появою у культурі сумнівів у комунікаційних й пізнавальних можливостях слова і висловлювання, а з іншого – із поширенням в суспільстві рухів за емансипацію та усвідомленням позитивного смислу руйнації замовчування, вивільнення із зони мовчання окремих груп осіб і оприсутнення їх голосів у просторі культури і соціуму. Розвиток практик психотерапії дозволив виявити потенціал продуктивної динаміки мовчання і висловлювання, а дослідження посттравматичного стресового розладу та трагедій XX століття (Голокосту, Голодомору) сприяли розумінню динаміки мовчання і свідчення, важливої для осмислення колективних травм народів, способів їх долання і пошуків шляхів примирення. Мовчання як комунікативний і

антропологічний феномен сьогодні є предметом численних лінгвістичних, літературознавчих, філософських і психологічних досліджень. Для філософсько-антропологічного осмислення цього феномену цінними є підходи Мартіна Бубера [2], Мартіна Гайдегера [3], Костянтина Богданова [1], Остапа Сливинського [6], Віктора Малахова [4], Тараса Лютого [7], Йоганеса Шваліни [8]. Незважаючи зростання протягом останньої чверті століття кількості праць, присвячених осмисленню мовчання, екзистенціальний його смисл вивчений недостатньо, а екзистенціальні аспекти мовчання як втілення майже не досліджені.

Семіотичні і комунікативні характеристики мовчання по-новому проявляються в горизонті численних медіа, а Постмодерний окіл наново виводить на перший план його складність, тому перед дослідниками часто постає проблема пошуку адекватної методології. Осягнення цього антропологічного феномену є по суті екзистенціальним викликом. Мовчання є складним концептом, який має багатопланову структуру, тому спроби його визначити дозволяють виявити і його сутнісні характеристики. Віктор Малахов називає мовчання символом людського буття, пропонує розглядати його як онтологічний феномен, котрий не обмежений рамками вербально-мовленнєвої сфери [4, с. 191], але концентрується на позитивному екзистенціальному і ціннісному його значенні і визначає його як відсутність або незадіяність настанови на словесне, знакове, екзистенційне вираження та як духовну зосередженість, котра звільняє суб'єкта від необхідності реалізації у сфері наявно існуючого, разом із тим покладаючи останнє як предмет його уваги і піклування [5]. Остап Сливинський [6] трактує мовчання як особливий комунікативний акт, здійснений через мінус-еквівалент або нуль-еквівалент знаку, і вважає його характеристиками комунікативність, антропологічність і семантичність, що виділяють мовчання з аморфної сфери знакової неприсутності і наснажують його потенціалом значень. Більшість дослідників фіксують спорідненість мовчання із тишею, але вказують і на неантропологічність другої. Слушним є і запропоноване Віктором Малаховим розрізнення мовчазної присутності і безсуб'єктної тиші, коли протилежністю мовчання стає не тиша, а позбавлений осмисленості шум.

Виходитимемо із інтерпретації мовчання як комунікативної дії, суть якої полягає в добровільному або вимушеному утриманні від висловлювання, що може виражати духовну зосередженість людини, її орієнтацію на пізнання світу і самопізнання або свідчити про травматичні переживання і відчуження. Воно виступає екзистенціалом людського існування та типом ставлення людини до дійсності і в особливий спосіб проявляється у різних сферах людського життя, щоразу демонструючи розмаїття своїх властивостей і характеристик. Найгостріше його присутність людина відчуває у сфері комунікації із Іншими та із самою собою, у самоактуалізації і самопізнанні. Мовчання буває по-різному інтенціоналізоване

суб'єктом, який може розраховувати на певну інтерпретацію мовчання співрозмовником або вплив, свідомо чи неусвідомлено порушувати конвенційну відповідність комунікативної поведінки. У діалозі мовчання виразно проявляє свою семіотичну природу, а базові характеристики його реалізуються у співвідношенні із мовленням і смислоутворенням. Але в екзистенціальному плані воно ще й проблематизує дійсність. Спектр приводів і мотивів мовчати широкий, та й функції мовчання може виконувати різні (об'єднувати або роз'єднувати осіб у діалозі чи конфлікті, уможливлювати висловлювання невербально, впливати і сприяти відвертості, сигналізувати про глибокі роздуми співрозмовника). Його поліфункціональність пов'язана і з тим, що воно корелює із психічним станом людини, її позитивними і негативними емоціями, екзистенційною налаштованістю. Проте у мовчання є ще один підсумок і наслідок – як дія і жест воно вказує на дещо інше, тому розлам в конвенції комунікації тут має важливе значення. Воно несе смисл і звернене до когось, навіть якби цим кимось і був би весь світ. Недарма Костянтин Богданов [1, с. 237] зазначає, що як поведінковий стереотип мовчання може свідчити про знання, котре неможливо виразити словами і сприйняти на слух, тож часом воно абсурдне, а істинність його утверджується авантюрним наслідком.

У мовчанні як у втіленій дії невимовне ухиляється від мовного вираження, водночас воно передбачає специфічну активність особи, пов'язану із утриманням від промовляння. У такому випадку невимовне є відкритою можливістю і може бути чим-завгодно. Мовчання як втілена дія проявляє свою ірраціональну і парадоксальну природу. Воно комунікативно багатоманітне, залежить від цілей людини, котра мовчить, виражає неможливість відкриття себе світові або конкретним Ти чи Ми або позначає факт невизнаності людини спільнотою. Мовчання передбачає наявність Іншого, якщо навіть тут-і-зараз він не є присутнім і водночас здатне поставити людину перед усвідомленням своєї самотності. Філософсько-антропологічне його осмислення як втіленої дії не може оминати і його зв'язок із екзистенціальними кордонами людського існування. Та попри всю спокусу трактувати мовчання як своєрідне зазирання людського існування до ніщо, воно водночас і передусім є дечим, що часто важко визначити, адже воно виступає межею людського у мовленні і свідченні про себе, кордоном втіленого мовлення і водночас – його засадою.

Філософська антропологія завжди має справу із пошуком меж людського. Мовчання – антропологічний феномен, який по-новому відкриває надмірність людського існування і приховану в ньому нестачу. Вибір між мовчанням і мовленням може бути екзистенціальним вибором, але його реалізація – дія втіленої істоти. Мовчання як втілення внутрішнього переживання визначає дискурсивну поведінку особи, а його пізнавальний потенціал розкривається у рефлексивній силі і здатності бути початком споглядання і свідчення. Водночас воно може бути симптомом відчуження

людини у постіндустріальному суспільстві і свідченням оберігання особою власної ідентичності або міткою деструктивного замовчування, пов'язаного із індивідуальними або колективними травмами. Мовчання свідчить до орієнтацію людини на глибоке пізнання світу і самої себе або про позицію аутсайдера і її внутрішню самотність. Хиткість висловлювання і мовчання, цінність динаміки мовчання і свідчення притаманна проявленню антропологічних висновків, котрих людина досягає у процесі самоактуалізації, і відображає динаміку закритості і відкритості людського існування.

Література

1. Богданов, К.А. Очерки по антропологии молчания. Номо Тасенс. Санкт-Петербург: Изд-во Христианского гуманитарного института, 1997. 352 с.
2. Бубер, Мартін. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням. Київ, Дух і Літера, 2012. 272 с.
3. Гайдеггер, Мартін. Дорогою до мови. Льві, Літопис, 2007. 232 с.
4. Малахов, Виктор. Молчание в диалоге – диалог в молчании. Уязвимость в любви. Киев, Дух и Літера, 2005: 191-197.
5. Малахов Віктор. Мовчання. Філософський енциклопедичний словник. Київ: Абрис, 2002: 390.
6. Сливинський О.Т. Феномен мовчання в художньому тексті (на матеріалі болгарської прози 1960-1990-х років ХХ ст.). Автореферат дис. канд. філол. н. 10.01.06 – теорія літератури. Тернопільський національний університет імені Володимира Гнатюка. Тернопіль, 2006. 18 с.
7. Лютий Тарас. Владний аспект, акти мовчання та трансгресивна властивість мовного середовища. *Мультиверсум*. 2006. № 56: 42-55.
8. Шваліна Йоганес. Мовчання говорить. Теперішнє залишається, тільки час минає. Зміцнювати мир, осмислюючи минуле. Київ: Дух і Літера, 2016. 304 с.

Донець Олександр

*студент спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ СЕМІОТИЧНОГО ПОВОРОТУ Ч.ПІРСА У СПРАВІ «ТРАНСФОРМАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ» К.-О.АПЕЛЕМ

Теорію трансцендентальної прагматики К.-О.Апеля можна розглядати його філософською відповіддю на кризу філософії як метафізики, що виразно виявилась в ХХ ст. Ця теорія постала внаслідок трансформації кантівського трансценденталізму в площині філософії мови на тлі критичної рецепції здобутків прагматизму та герменевтичної філософії. Апелівська програма з трансформації класичної трансцендентальної філософії була спрямована на подолання абсолютизації суб'єкт-об'єктних відношень в теорії пізнання [1, с. 440].

На основі постулювання нерозривного зв'язку мови й пізнавального процесу, лінгвістична версія трансценденталізму зробила зайвою проблему обґрунтування трансцендентальної логіки, засобами якої свідомість конструювала предметний світ. На цій основі був подоланий трансцендентальний суб'єктивізм Канта, обтяжений трансцендентальним або методичним соліпсизмом (Е. Гусерль). Методологія трансцендентальної прагматики уможливила досягти єдності практичного розуму, що дало змогу запропонувати оригінальну версію граничної легітимації етичних належностей взагалі та соціальних форм буття зокрема

У доповіді ставиться на меті розкрити сутність та евристичний потенціал семіотичного повороту Ч. Пірса в теорії пізнання для потреб обґрунтування, трансцендентального методу сучасної комунікативної філософії.

Вади кантівської критики розуму фундатори німецької філософії мови – В. Гумбольдт, І.Г. Гаман, І.Г. Гердер бачили у досеміотичному характері його теорії пізнання. Як відзначає А.М. Єрмоленко, ці вади частково знімаються Е. Кассіером у філософії символічних форм. Але залишок ідеалізму філософії свідомості у останнього зберігає функція знаків, що вплетена в концепцію трансцендентального синтезу апперцепції [2, с.33].

Радикальну трансформацію кантіанства Апель знайшов у Ч. Пірса, який здійснив семіотичну трансформацію теорії пізнання. В епістемологічному процесі він переніс фокус уваги з суб'єкта, з чистої свідомості, на чинник використання знакових систем.

Досеміотичну методологію поділяли, окрім Канта, класичний позитивізм, а також герменевтика Ф. Шляйєрмахера та В. Дільтая. Усі вони виходили з методологічно-соліпсистського визначення предмета як єдності й наочності самосвідомості. Через це залишилось непростоясненим, по-перше, що суб'єкт-об'єктне відношення апперцептивного пізнання опосередковується знаковою системою відношення суб'єкт-суб'єкт; і по-друге, що епістемологічний процес має інтерпретативний характер.

Ч. Пірс довів, що пізнання не є функцією реакції одного об'єкта на інший (як в категоріальній системі двоїстості). У такий спосіб Пірсу вдалося здійснити своєрідну семіотичну трансформацію «Критики чистого розуму», витлумачуючи її як «нормативну» логіку семіотичного дослідження» [3, с.162], і при цьому реалізувати перехід в епістемологічному процесі від двоїстого відношення (суб'єкт – об'єкт) до троїстого: суб'єкт – знак – об'єкт. У цій системі відношень пізнання як інтерпретативний процес вже опосередковується знаком. У цьому суть семіотичного повороту, здійсненого американським філософом і логіком Чарльзом Пірсом. Він запровадив у науковий ужиток термін «семіотика», яким назвав науку про знаки, та сформулював її загальні принципи. Майже одночасно з ним швейцарський лінгвіст Фердинанд де Соссюр запропонував розглядати природну мову як знакову систему і розвинув теорію значення знаків – семіологію.

У подальшому ідеї Пірса розвинув його послідовник Чарльз Уільям Моріс. У праці «Основи теорії знаків» (1938) він системно виклав основи семіотики як науки, в якій обґрунтував розрізнення між синтаксичною, семантичною і прагматичною сферами мови як знакової системи – синтатикою, семантикою та прагматикою.

Синтактика – розглядає способи поєднання (відносини) знаків, що ведуть у кінцевому рахунку до створення текстів, а предметом її є синтаксис і граматики різних знакових систем.

Семантика – розділ семіотики, що пов'язаний з відношенням знаків з денотатами (денотат – предмет, що позначає знак), значеннями, іменами.

Прагматика – досліджує відношення знак – комунікант/реципієнт (людина).

Згідно Пірсу, знак – це те, що собою що-небудь заміщає (представляє, репрезентує). У свідомості людини, якій адресується той чи інший знак, утворюється еквівалентний знак – інтерпретант. Думки та почуття є породженням одних знаків іншими. Відтак він доходить думки, що взагалі будь-яка думка є *знаком* [4].

Відштовхуючись від цих основоположних ідей Пірса, Апелль звертається до концепта мовної гри Л.Вітгенштайна, щоб піддати прагматичному аналізу норми аргументативної комунікації як паралель до аналізу знаків.

На останок зазначимо, що до методології трансцендентальної прагматики, на якій розвинена теорія дискурсивної етики, Апель прийшов не лише завдяки творчій рецепції семіотичного повороту в теорії пізнання, здійсненого Пірсом. Він спирався також на результати лінгвістично-комунікативно-прагматичного повороту, що відбувся у філософії ХХ ст. Але саме семіотична трансформація Канта відкрила шлях до трансцендентально-філософської рефлексії умов можливості розуміння значень та правил у процесі мовної комунікації.

Завдяки перенесенню акцента в епістемологічному процесі з суб'єкта (свідомості) на знак (правила вживання мови) прийшло розуміння, що знання (насамперед соціально-гуманітарне) має комунікативну природу, бо народжується в процесі інтерпретації та інтерсуб'єктивного консенсуально-дискурсивного порозуміння щодо домагань значущості комунікантів.

Література

1. Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. К., 1999: 413-454.
2. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 1999. 488 с.
3. Тур М.Г. Трансцендентальна прагматика як дискурсивна етика. Практична філософія. №3. 2008: 158-167.
4. Пирс Ч.С. Начала прагматизма. СПб. 2000: 100-180, 225-255.

Ebo Socrates

Doctor of Social & Political Philosophy,
Institute of Foundation Studies
Federal University Otuoke, Bayelsa State, Nigeria

EGYPTIAN SOURCES OF ANCIENT PHILOSOPHY

Although every human person who is of the age of reason is a potential philosopher, not all reasonable persons are philosophers. Yet, there is no human person who does not lead his life according to one philosophy or the other. It can be in the form of commonsensical maxims, an ideology, cultural or religious beliefs. Human beings necessarily have to make a rationally purposeful interpretation of their existence in order to give meaning to their lives. There necessarily has to be a rational way of meandering through the maze of challenges

typically posed by existence. Ipso facto, no people on earth can be denied of the heritage of an indigenous philosophy of some sort. The ability to reflect over realities is ontological to man. Philosophy reflects man's persistent attempts at rationally confronting his existence; to make the cosmos intelligible; to make his existence in the world meaningful. The entire human race has been engaged in this enterprise in their autochthonous localities.

However, as a radical formal enterprise, subject principally to the dictates of reason; as a body of tradition of established questions and answers, philosophy originated in Egypt, with influences from Ethiopia (Herodotus, 450 BC; Diodorus, 50 BC). Although this assertion runs counter to the ordained narrative of the philosophy establishment, it however remains the iconoclastic fact. Even the early Greek philosophers never claimed for themselves, the origin of philosophy. They copiously acknowledged the Egyptian origins of their ideas. In fact, they took pride in acknowledging that (Diodorus, 50 BC). It was not until the nineteenth century that the narrative started changing. During this time, racial differences between Black Africa and Europe were expressed socially through the political subjugation of Africa by Europe.

Western Europe needed to justify the inhuman treatments meted out to African people who had been enslaved in Europe. The slaves were often regarded as beasts of burdens by their owners. European conscience would be greatly eased if Africans were painted as a subhuman people. That would justify the bestial treatments that were given to African slaves by Western slave owners. A subhuman people couldn't have been capable of such mental advancement as philosophy, hence the conspiracy by modern era Western authors to suppress the evidence of the African origin of philosophy and to promote the so called apishness of the African intellect. Therein, lies the origin of the distortions in the history of ancient philosophy. In European histories of philosophy, the Egyptian era which spans thousands of years is completely obliterated. Philosophy begins with Thales, ushering in the Greek era. Many European authors unashamedly declare Thales, the father of philosophy despite abundant documentary evidence that Thales was schooled in Egypt; despite abundant surviving evidence to the contrary. It is all about advancing their narrative about the Black race: a backward people who are incapable of anything sublime [1].

The reality of colonialism advanced the narrative further. Colonized African states received European education system. This bias was indoctrinated in generations of African philosophers so successfully that scholars of African origin promote these biases as the standard truth in their philosophical writings. But facts are sacred. The evidences of the African origins of philosophy are ubiquitous in history. Like pregnancy, it cannot be successfully hidden.

Although it has been stated adequately above that philosophy is as old as the rational man, and as such is a universal heritage. Philosophy as an organized, formal enterprise however, was first recorded in Egypt. Philosophy was birthed

around 3000 BC in the mystery schools of ancient Egypt. These were the first ever higher institutions of learning where students were stringently trained in character and learning. The oldest and most prominent recorded philosopher of this era was Thoth, who was later known in history as Thoth Hermes. In the mystery schools of Egypt, philosophy flourished and was formally imparted on the students who flocked to these schools from all over the known world. It was indeed, a stringent program of the discipline of the mind and the body. The students were required to subject their bodies and emotions to discipline, as preparation for the disciplining of the mind that will be required by philosophy and the subsequent enlightenment that will result from the knowledge of philosophy.

Among the celebrated philosophers of ancient Egypt were Amenhotep 2700BC, Imhotep 2700BC and Ptahhotep 2500BC. Others were Amenemhat, Merikare, Duauf, and Akhenaten. Ptahhotep was a celebrated moral philosopher. His philosophy survived to this day in his book known as the Maxims of Ptahhotep. In the Ptolemaic era of the Greek occupation of Egypt, another prominent philosopher, Manetho emerged. Manetho, a thorough bred philosophy scholar was ordered by Ptolemy I Soter to write a history of Egyptian philosophy. Thus, Manetho became the primary source of Egyptian philosophy to the hordes of Greeks who trooped to Egypt after the Alexandrian conquest in order to be schooled in philosophy.

Unlike Thales who had no actual books attributed to him or any of his followers (because he had no original ideas of his own in philosophy or science), Thoth had books actually attributed to him. While Clement of Alexandria claimed that Thoth authored 42 books, Manetho wrote that Thoth authored 36,526 books. It is clear that Thoth could not have personally authored such large volumes of books. It is clearly evident that his teachings were so vast and so influential that his disciples continued to develop them and attribute them to his name. Some Western authors erroneously designate Thoth as a god in the sense of non-human. The object of the Mystery religion was the divinification of man. Jesus, an initiate and adept of the Mysteries who achieved the Christ consciousness also achieved divinification, and is to this day revered as divinity.

Egyptians of antiquity had stern concerns about plagiarism regarding the Greeks. They distrusted the Greeks and imposed strict immigration restrictions against them. In fact, it was a capital offence for a Greek to enter Egypt without due immigration authorizations. Pythagoras had to obtain a letter of introduction from Polycrates, addressed to King Amasis of Egypt before he could be allowed to enter Egypt. Amasis granted Pythagoras the permission to enter Egypt and gave authorizations to Mystery schools to teach him. Pythagoras would eventually spend a total of twenty-two years in Egypt, studying philosophy and the sciences at multiple schools. Thales who advised Pythagoras to travel to Egypt for further education was himself educated in Egypt.

The friendship between Amasis and Polycrates led to relaxation of the immigration rules. Greeks were eventually allowed to enter Egypt and settle at Naucratis as they were not granted access to the hinterland. During the Egypt-Persian war, lots of Greeks were recruited into the Egyptian army as mercenaries, thus opening further avenues of interactions between the Greek and the Egyptians. As the Greeks settled in Egypt, they immersed themselves in the study of Egyptian culture which traditionally had always been a source of fascination to them.

An important phase in early Greek interaction with the Egyptian culture was the colonization of Ionia by Egypt. This colonial contact with Egypt was practically what gave birth to the philosophic culture and openness to new ideas in Ionia unlike other Greek regions. The Egyptian colonizers built Mystery temples which were centers of worship, learning and dissemination of philosophy. It was against that backdrop that the Ionians received the enablement to become the first among the Greeks to embark upon the philosophic enterprise. Early Greek philosophers from Thales, Anaximander, and Anaximenes through Heraclitus down to Pythagoras were Ionians. Even Democritus was an Ionian.

Philosophy flourished in Ionia not because of its seaports as touted in Western literature, but because it was brought there by Egyptians who colonized Ionia. Athens was equally a seaport. Philosophy did not flourish in Athens but was ruthlessly crushed when it was brought there much later. There were numerous seaport cities that did not philosophize. The critical difference with regards to Ionia was the presence of Egyptians who practiced in the province they colonized, the philosophy they learnt back home in Egypt.

Beyond the Greek islands, the influence of Egypt was felt in much of what is known today as Middle East and beyond. Egyptian colonial influences at different times spanned these areas. Such was also the spread of Egyptian Mystery temples and their teachings. The Judaic religion is an offshoot of Egyptian mysteries as Moses was not only schooled in Egyptian mysteries, he rose to the prestigious rank of a teacher.

References

1. Abdatista, G. *The Philosophy of Colonialism: Civilization, Christianity, and Commerce*. 2011. <https://scholarblogs.emory.edu/violenceinafrica/sample-page/the-philosophy-of-colonialism-civilization-christianity-and-commerce/>
2. Socrates Ebo. Restoring the african origins of philosophy. *Skhid*. 2018. No 5(157): 9-16.

Кириченко Михайло

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри історії філософії
Київського національного університету імені Т. Шевченка*

ПРОРОЦТВО Ж. БОДРІЙЯРА (Ж. БОДРІЙЯР ЯК ПРОРОК)

Це можна сприймати як пророцтво від Ж. Бодрійяра відносно 11 вересня 2001 року: «Тут я згадав про колоквіум на тему про кінець світу, який проходив, якщо пам'ять мені не зраджує, десятьма роками раніше, в Нью-Йорку, на 5-ій авеню. Перша моя реакція була такою: що за чудова думка – обрати для колоквіуму Нью-Йорк – ідеальний епіцентр кінця світу. Друга реакція: абсурдно обговорювати цю тему тут, в Нью-Йорку, адже всесвітня метрополія і є реальним втіленням кінця світу. Ось він здійснюється перед нами, так чи варто про нього міркувати? Але насамкінець стало зрозуміло, що приводом для цього зібрання інтелектуалів, всупереч банальній реальності кінця світу, що відбувається саме в місці його проведення, був порятунок саме ідеї кінця світу, порятунок утопії кінця світу. Цим ми і займаємось потроху сьогодні, тут, наприкінці нашого століття» [1].

Наприклад, якщо буквально використати територіальну аналогію, кінець світу міг би відбутися в разі запуску балістичних ракет США після подій 11 вересня. Можливо, це відбулося б внаслідок початку 3-ої світової війни, як реакції на цей запуск. Якщо використовувати таку прямолінійну подібність, Нью-Йорк начебто пророцьки (хоча й з інших причин) називається Ж. Бодрійяром початком кінця світу і його можливим здійсненням в світових масштабах.

До речі, Ж. Бодрійяр про свій метафоричний кінець світу промовив вже у 1997-му році. Так, парадокс полягає в тому, що кінець світу бажано обговорювати після його настання, але кому його обговорювати тоді, коли він вже відбувся? Або інакше – що розуміти під кінцем світу? Це повний кінець, або хтось все ж вижив – як у фільмах-катастрофах. Чому, як констатує С. Жижек, нам легше уявити кінець світу (що очевидно з холоднокровного і звичного ставлення до фільмів-катастроф), ніж кінець капіталізму – що здається нам цілковито неймовірним. Ж. Бодрійяр каже про спрагу кінця світу і сором за його гомогенність. Гомогенність *Coca-Cola*, яка не втамовує перверсивну спрагу С. Жижека в пустелі «Zabriskie Point» Мікеланджело Антоніоні.

У той же час, Ж. Бодрійяр висловлювався щодо США достатньо амбівалентно. На початку роботи «Америка» він змальовує емоційно та естетично захоплюючі картини американських просторів, навіть скоріше не

самі Штати, але безмежну географію континенту. Разом з апокаліпсичними настроями, Ж. Бодрійяр пропонує рецепт не-спротиву і злиття з глобалізаційними процесами, внаслідок чого має відбутись розклад системи через посередництво гіперболічної гіпертрофії в реалізації сценаріїв, запропонованих «новітніми чаклунами від споживання» [2, с. 202].

У цьому відношенні, якщо слідувати логіці Ж. Бодрійяра – Америка скрізь, «Ми всі живемо в Америці, Америці, Америці...», як стверджується у композиції Rammstein «Amerika» [4], питання в тому «коли це завершиться»... [3].

Література

1. Бодрийяр Ж. Город и ненависть. <http://www.kinovoid.com/2016/07/gorod-i-nenavist-zhan-bodriyar.html>
2. Бодрийяр Ж. Система вещей. Москва, Изд-во «РУДОМИНО», 2001. 220 с.
3. Гройс Б. «Что такое гуманизм, собственно»? <http://slon.ru/biz/1202091/>
4. Rammstein. «Amerika». <https://www.youtube.com/watch?v=Rr8ljRgcJNM>

Лепський Максим

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри соціології
Запорізького національного університету*

ДАВНЬОГРЕЦЬКІ МЕТАФОРИ СТРАХУ ЯК АРХЕТИПИ ПОСТВОЄННИХ ТРАВМ

З легкої руки З. Фрейда давньогрецька міфологія стала метафоричною основою для пошуку образів пограничних та хворобливих станів свідомості, що з легкістю стало класикою психоаналітичного аналізу у різних його проявах від самого З. Фрейда, теорії колективного несвідомого К.Г. Юнга, теорії «долеаналізу» Л. Сонді, до соціально орієнтованих його версій та теорій К. Адлера, К. Хорні та Е. Фрома. У свій час значно «пожвавив» використання давньогрецьких метафор Ф. Ніцше, заклавши традицію дихотомічної герменевтичної пари «аполлонічного і діонісійського начал» (раціонального та ірраціонального), що було представлено у роботі «Народження трагедії з духу музики» (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste

der Musik, 1871) [1]. І хоча у давньогрецьких міфах Аполлон не завжди був уособленням раціональності, а Діоніс не завжди діяв без розуму, навіть як бог вина та виноградарства, традиція використання давньогрецьких метафор дослідження раціонального та екстатичного, ірраціонального стала майже класичною. Цю парадигму з позиції захисту раціонального критикував Ю. Габермас у роботі «Філософський дискурс сучасності» (Der philosophische Diskurs der Moderne, 1985) [2, с.101-103], діонісійське як «інше відносно розуму», «естетичне ядро волі до влади» [3, с.105-106]. Діонісійське начало Ж. Делез розглядав як «світ безособового і доіндивідуального, сингулярності – світ, який він (Ніцше) пізніше назвав діонісійським, або світом волі до влади, світом вільної і незв'язаної енергії», протилежний до світу божественного Аполлона та людського світу Сократа [3, с.145].

Для нас важливим є можливість використання давньогрецьких метафор для позначення важливих свідомих та підсвідомих станів у дослідженні сучасної культури у її порогових та межових станів свідомості, одним з яких є страх. До того ж формування полісної культури у соціологічному та психологічному вимірах є відображенням у образній, метафоричній формі референтних, родових та сімейних, контактних з індивідом відносин, у яких боги були уособленням домінантних форм відносин. Саме тому відносини, події здійснюються у символічному як зіткнення домінантних характеристик архетипів.

Тому у розгляді архетиповості грецьких богів символічно відбиваються суттєві психологічні процеси переживання та осмислення образів соціальних подій, їх психологічного напруження та сприйняття у міфологічній свідомості. Війна, військові конфлікти, катастрофи актуалізують саме архетипові відносини, а боги у культурі стають прототипами усвідомлення подій, їх переживання. Дослідження давньогрецьких метафор страху є досить цікавим та науково значущим дослідженням, що актуалізовано ірраціональними явищами переживання посттравматичного та поствоєнного синдромів в сучасному світі.

Зробимо нарис метафоричної картографії давньогрецьких метафор страхів.

По-перше, референтність символів та сакралізації давньогрецьких богів безпосередньо визначена «делегуванням» функцій соціальної свідомості, як того, за що вони відповідають. По-друге, у картографії важливим є дослідження походження родової приналежності та сімейних стосунків богів, а тому і функцій, які їм надаються. По-третє, не менш значущим є соціальна дистанція цих функцій, як щільність сімейних зв'язків. По-четверте, для картографії дослідження необхідним є визнання соціального офіційного та неофіційного (або допоміжного) характеру богів та їх функцій. Саме з цих позицій зробимо невеличку наукову розвідку.

Якщо перші три позиції картографії є змістовними інтерактивними характеристиками, то четверта є формоутворюючою, і саме з неї ми і почнемо.

Посилаючись на П. Відаля-Наке, необхідно пригадати, що час давньогрецького полісу, як основного джерела історії, її простору та часу будувався відповідно до формування календаря та культу 12 богів. «У полісі, що був сконструйований Платоном в «Законах», космічний час вписано в державний устрій, в релігійне життя і написаний на самій землі, немов на гробниці воїнів, полеглих у Херонеї. Громадяни поділяються на дванадцять філ, які розподілені між дванадцятьма головними богами; земля поділена на дванадцять частин, як в місті, так і на його сільській території. У році має бути не менше трьохсот шістдесяти п'яти свят. Нарешті, вищим культом покликано стати культу зіркових тіл. Між кругообертанням космосу і безладним рухом матерії історія у Платона вибудовується строго паралельно часу. На перший погляд, час історії – лише випадковість і хаос. Платон стверджує, що «все пішло урозбрід» (φέρομε να ορώντα πάντ) πάντως), «держави неминуче раз у раз змінюють форми правління, які стають чи то тираніями, чи то олігархіями, чи то демократіями, і немає цим змінам кінця. Час, повний протиріч, породжує найгірший з них – вічну війну» [4, с.87].

Стародавні греки шанували 12 богів. До їх списку зазвичай включалися Зевс, Гера, Афіна, Гефест, Аполлон, Артеміда, Посейдон, Арес, Афродіта, Деметра, Гермес, Гестія. Відповідно до філ Афін розміщувався основний пантеон у храмі у Дельфах, на будівлі якого були написані основні висловлювання мудреців, у тому числі й «Пізнай самого себе». При зміні влади там також руйнували статуї богів або ставили нові.

Але саме 12 богів ставали офіційно визнаними символами відповідних реакцій та смислів дійсності, інші боги були витиснені у прикордонну або темну частини свідомості. Тому офіційні владно та територіально визнані боги визначали «світле» раціональне усвідомлення страху. Від Афродити (богині краси та любові) та Ареса (бога війни) народилися Химерос (бог сексуального бажання), Ерос (бог любові), Пафос (бог любовної туги), Гармонія (богиня згоди), Фобос (дух, уособлення страху), Деймос (дух, уособлення жаху), Антерос (бог ненависті, який породжений любов'ю). У цих відносинах діти війни та любові тяжіють більше або до матері, або до батька, зцілення посттравматичних страхів визначає долання близької дистанції та подолання Фобоса, Деймоса та Антероса (як переносу на близьке оточення свої страхів) до наближення до Гармонії та Ероса, особливу роль у символіці страхів відіграють близькі до війни, до Ареса – Пафос та Химерос, які мають особливе значення у культурі конфлікту за пафосом та химерами. За «пафосом» знаходяться викривлена сутність з перебільшенням, масовою наснагою, енергійним поривом (про це талановито написав К. Лоренц у дослідженні агресії), за «химеросом» знаходяться фантазії та ілюзії.

Не меншу цікавість викликають родові відносини Океана (бога всієї води) та Тефіді (богині прісної води), від яких мають походження Стікс (богиня річки мертвих Стікс), Електра, Метіда (богиня мудрості та хитрості, мати Афіни) Еврінона (богиня води та пасовищ, мати богинь Талії, свята та застілля; Аглаї, порядку та законної поведінки; Ефросіни, радості), Пейто (богиня переконань), Діона (богиня дощу, мати Афродити). У цьому родоводі нас цікавить Метіда, мати Афіни, та подружжя Стікс та Палланта (який є богом військового мистецтва, сином титана Кріоса та богині освоєння морів – Еврібії, братом Астрея, бога сутінків). Від подружжя Стікс та Палланта мають походження Ніка, богиня перемоги; Зел, бог суперництва та наполегливості; Кратос, бог сили та влади; Бія, богиня насилля [].

Саме сприйняття страху смерті, як занурення у води Стікс, робило героїв, (як, наприклад, Ахілла) майже безсмертними, що з поєднанням з військовим мистецтвом народжувало перемогу, наполегливість, владу, або суперництво та насилля.

Окрім долання страхів як емоцій та переживань, долання фундаментального страху смерті, точніше його прийняття, відбувалося заради перемоги та життя. У давньогрецькій міфології були присутні страхи «ночі», ще К. Юнг підкреслював, що у багатьох «примітивних» народів було нібито дві міфології – дня та ночі. Саме з нічними страхами був пов'язаний родовід від діда Нікти, бога ночі через його доньку Евріду, богиню чвар та розбрату до її дітей: Алгеї, духу скорботи; Амфілогія, духу суперечок та судових тяжб; Андроктасії, духу ненавмисного вбивства; Хісмінаї, духів кулачних боїв; Дісномії, духу беззаконня; Оркаса, духу прокляття за брехливі клятви; Лімос, духу голоду; Маше, духу битви; Неайкії, божества аргументів; Фоми, духу вбивства та бійні; Паноса, бога праці; Ата, духу омани.

У цьому родоводі переважають духи та божествами лише є – Пáнос, бог праці та Неайкії, божества аргументів, які власне і позначають напрям зцілення розбрату через раціональну аргументацію та правду у подоланні всіх проявів причин конфліктів (Дісномії, духу беззаконня; Оркаса, духу прокляття за брехливі клятви), їх форм (Амфілогія, духу суперечок та судових тяжб; Андроктасії, духу ненавмисного вбивства; Хісмінаї, духу кулачних боїв; Фоми, духу вбивства та бійні; Маше, духу битви) та їх наслідків (Алгеї, духу скорботи, який є іноді і причиною нових конфліктів; Ата, духу омани). У метафоричному плані архетипи ірраціональних страхів є онуками ночі та дітьми розбрату, «духами», що уособлюють причини, етапи та наслідки конфліктів, та богами його вирішення у праці та аргументації – раціональному усвідомленні. Але богинею поліса залишалася Афіна, уособлення мудрості та військової стратегії, дочка Метіди, мудрості та хитрощів.

Таким чином, давньогрецькі метафори страху як архетипи поствоєнних травм мають свою диференціацію та спрямованість. Ця диференціація визначена фундаментальним страхом смерті (що визначає процеси владних та силових відносин), організації полісу (як результату метафори «подружжя любові та війни», що має прояви як у масовій свідомості, так і за часовим та просторовим поділом, офіційним, адміністративно-територіальним устроєм полісу), а також ірраціональним, «нічним», підсвідомим – «духами» та божествами конфлікту.

Фундаментальна метафора устрою як «потоків», «річок», «водних просторів» у процесі подолання страху смерті у поєднанні з військовим мистецтвом визначала два шляхи до перемоги, наполегливості, влади, або до суперництва та насилля. Посттравматичні страхи у раціональному вимірі розглядалися у просторовій та часовій організації поліса як поєднання війни та любові. Подолання посттравматичних страхів символізували подолання страху, жаху (найбільш інтенсивного страху), переносу на близьке оточення своїх страхів, водночас відмови від пафосу та химерних ілюзій, зцілення яких є досягнення гармонії та любові (Ероса). У ірраціональному, «нічному» уособлюються діти чвар та розбрату, причини, види та форми, наслідки конфліктів омани та скорботи та можливості їх переживання у божествах аргументації та праці.

Література

1. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. СПб., Азбука, 2014. 224 с.
2. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Москва, Изд-во «Весь Мир», 2003. 416 с.
3. Делёз Ж. Логика смысла. Москва, Академ. Проект, 2011. 472 с.
4. Видаль-Накэ П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. Москва, Ладомир, 2001. 19 с.
5. Греческий пантеон. Инфографика. № 12. Октябрь 2012. <https://infogra.ru/infographicsmag/issue-12>

Лобанчук Олена
кандидат педагогічних наук,
доцент кафедри етики та естетики
Національного педагогічного
університету імені М.П. Драгоманова

ПРОСТОРОВО-МЕТАФІЗИЧНИЙ ВИМІР ЄВРОПЕЙСЬКОГО СВІТОГЛЯДНОГО КОМПАРАТИВУ

Сьогодення України вимагає компаративного переосмислення суспільно-культурного середовища в Європейському контексті. Проблема порівняння еволюціонувала від метафізичного уявлення про будову світу до логічного її осмислення у сучасній філософії. Філософи визнавали існування об'єктивної й універсальної підстави для порівняння в межах просторово-метафізичного підходу.

Метою даного дослідження є аналіз історії філософських дискурсів про просторово-метафізичні виміри європейського світоглядного компаративу.

Формуванню компаративістики сприяли німецький дослідник Т. Бенфей, українські вчені Михайло Драгоманов, Микола Дашкевич, Іван Франко. Як відомо, величезний вплив на світоглядні зрушення мають авторитетні погляди й теорії, особливо концепції розвитку естетичної свідомості. На основі загально-естетичних теорій формується художній метод, що позначає історично зумовлений спосіб створення взірців мистецтва, який ґрунтується на певному усвідомленні та раціонально визначеній системі добору, узагальнення й художнього перетворення життєвого матеріалу. Нерідко ототожнювалися поняття художнього методу і творчого методу, де творчий метод є характеристикою індивідуального творчого процесу, а художній метод характеризувався конкретно-історичними особливостями художнього процесу, саме художній метод розглядаємо в одному ряду із поняттям художня епоха, художній стиль, художній напрям [10].

У новоєвропейській філософії проблему методу вперше порушив Р. Декарт у трактаті «Міркування про метод» [7].

Поява поняття художній метод пов'язана із розвитком теоретичної рефлексії художнього і творчого процесів; розумінням мистецтва як однієї із форм пізнання дійсності й цілісної теорії, створеної Гегелем. Це була свідомо установка на дослідження людини й суспільства засобом мистецтва.

Термін «метод» стосовно мистецтва вперше вжив Й.-В. Гете. Формування історичного погляду на людину і суспільство істотно позначається на розумінні самої людини, її психологічної сутності, поведінки, які позначалися конкретно-історичними обставинами життя. Й.-

В. Гете намагався віднайти спільне у відмінному, захоплюючись екзотичними феноменами художньої творчості. На цьому ґрунтувалася компаративістика доби романтизму [3].

Сучасне філософське наукове мислення, яке значною мірою ґрунтується на цінностях західної цивілізації, не пояснює нові світові процеси і не прогнозує їхні перспективи.

Професор англійської літератури та компаративістики Констанського університету Вольфганг Ізер Ганс та Роберт Яусс – професор романістики того самого університету виходили з того, що світ художнього мислення має дві сторони: креативну (сферу творчості) та рецептивну (сферу сприйняття). Ці сфери утворюють триаду: автор – твір – реципієнт. Німецькі дослідники спирались на праці феноменологів Н. Гартмана та Р. Інгардена у розробці системи положень рецептивної естетики, яка активно розроблялася і в українському літературознавстві та українській естетичній думці в цілому [1].

Проблему сприймання, а саме проблему читача в Україні досліджували Б. Кубланов, Г. Сивокінь, Р. Гром'як, В. Брюховецький, М. Ігнатенко, спираючись на праці О. Потебні, І. Франка, О. Білецького. Саме рецептивний підхід у парадигмі твір — реципієнт надає привілеї тому, хто сприймає і наділяє його когнітивною здатністю творити з даного матеріалу новий.

Філософські поняття не можна розглядати як загальні, універсальні, їх зміст можна зрозуміти тільки в контексті певних самотутніх культур.

Голістичний або цілісний підхід дозволяє переосмислити лінгвістичну концепцію як порівняння традиції мислення за певними особливостями того чи іншого етносу. Так на думку Олександра Потебні «мова є історичною формою народного духу, де слово слугує лише точкою або пунктом опертя духу» [4, с.114].

Український вчений О. Потебня вважав, що кожний народ має свій особливий склад думки і свідомості, саме тому мова й становить духовну сутність народу, в якій світобачення дорівнює мовній картині світу, мова є особливою і найвагомішою формою людської (соціальної) діяльності, тобто є знаряддям, яке вона створила собі для удосконалення думки.

Теоретичний диспут української із західноєвропейською естетичною думкою на межі ХІХ-ХХ століть асоціюється, передусім, з літературним процесом, що переживає своєрідну революцію і пов'язаний з іменами таких майстрів слова як І. Франко, Леся Українка, М. Коцюбинський, О. Кобилянська, В. Винниченко. Виникає ціла низка авторських естетичних концепцій [10].

Діалог навколо вітчизняних літературних творів та перекладів західних новинок поділив письменників на два табори: з одного боку стояли шанувальники символістів, Герхарта Гауптмана, Генріка Ібсена, Габріеле

д'Аннунціо, Артура Шопенгауера, з іншого – ті що вважали авторитетами постаті попередньої позитивістської епохи – Чарлза Дарвіна, Герберта Спенсера, Серена К'єркегора.

Такий поділ мав безпосередній вплив не тільки на творчі пошуки письменників, а й на їхні теоретичні пошуки. Найвизначнішими філософськими напрямками були інтуїтивізм, ніцшеанство та психоаналіз.

Суголосною даним європейським тенденціям була творчість Івана Франка. І. Франко запроваджує новий термін – «змисл», маючи на увазі органи чуття, поза якими ми не маємо іншого способу пізнання. Дослідник зауважує: «Все, що ми знаємо, є продуктом наших змислів – тобто доходить із зверхнього світу до наших мозкових центрів за посередництвом змислів. Не всі змисли однаково важні для розвою нашої душі, і вже елементарна психологія розрізняє вищі і нижчі змисли, тобто такі, що мають свої спеціальні і високорозвинені органи (зір, слух, смак, запах), і такі, що не мають таких органів (дотик зверхній і внутрішній)» [6].

Іван Франко знайшов підтримку у цьому контексті, запропонувавши аналітичний підхід явища «запахових вражень», осмислення суто фізіологічного почуття і його трансформацію в естетичну площину, звернувшись до праці англійського ученого Алена Гранта «Фізіологічна естетика», в якій відзначається факт існування потужної естетичної традиції щодо осмислення «інтелектуальних почуттів», які забезпечують зір, слух, дотик, тим часом як «фізіологічні», за які відповідають смак і нюх до уваги не беруться. Це звернення свідчить про зв'язок українських теоретичних пошуків з європейським естетичним рухом і стає своєрідним поштовхом до подальшого розвитку естетичної думки[6].

Висновки. Світоглядна концепція сучасного суспільства і епохи в цілому потребує дуже швидких змін. Саме концепція ноосферної освіти відповідає вимогам часу, інтегруючись у концепцію розвитку освітянської галузі ХХІ ст. Використання сучасних методологій у навчальному процесі дає поштовх для природної трансформації мислення, світогляду особистості, що допомагає відбутися процесам самоідентифікації, переосмислення набутих знань для визначення життєвих пріоритетів суспільно адаптованої людини.

Кожний народ, кожна сучасна нація й країна шукає себе в світовому просторі, вступає в діалог з представниками інших культур та цивілізацій з питань неповторності й унікальності. Сучасній країні надається право самовизначення, реалізації ментального духу суспільства.

Література

1. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. Львів, Літопис, 1996. 633 с.

2. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. Москва, Мысль, 1991. 271с.
3. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания. Киев, 1974.
4. Потебня А.А. Мысль и язык. Киев, СИНТО, 1993. 192с.
5. Франко Іван. Із секретів поетичної творчості. Київ, Держлітвидав України, 1969. 156 с.
6. Франко Іван. Роль змислів у поетичній творчості. Зібрання творів у 45 т. Київ, 1976-1981.
7. Descartes R. Discourse on the Method. SMK Books, 2009.
8. Grant Allen *Physiological Aesthetics*, 1877.
9. Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit, 2012.
10. Lobanchuk O. Synchronic approach to comparative research of Ukrainian cultural space in European context. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. Ankara, 2018. № 8(2): 681-690.
11. Lobanchuk O. Transcendental approach to development of humanistic worldview by means of integration of ethical and esthetical influences. *European Humanities Studies: State and Society*. Kraków. 2019. № 1(II): 156-166.
12. Lull, James. *Media, Communication, Culture: A Global Approach. Second Edition*. Oxford: Polity, 2000.

Лосик Ореста

кандидат філософських наук, доцент
доцент кафедри філософії
Львівського національного
університету імені Івана Франка

НАУКОВА СПАДЩИНА ВОЛОДИМИРА БАРВІНСЬКОГО ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ЕТОСУ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ СТ.

Становлення та поступ української філософської думки впродовж століть перебували у прямій залежності від політичних та історичних обставин культурної життєдіяльності автохтонної спільноти. Це зумовило одну з її характерних особливостей, саме – схильність більше до практичної моделі світоглядного теоретизування і редукції безособового духу

абстрактного мислення до конкретних змістів «життя в істині» (за В. Горським).

Подібна специфіка загалом притаманна слов'янській традиції «любомудрія». У межах її географічного ареалу міцний взаємозв'язок між «нацією», «культурою» та «філософією» породив багатогранні регіональні втілення [2]. З одного боку, вони укріплювали колективне самоусвідомлення, а з іншого – допомагали локально «закоріненим» світобаченням піднятися на вищий, більш цивілізаційний синкретичний рівень інтерпретації буття та рефлексування про нього.

Період другої половини XIX століття в українській історії представляє виразну і при цьому ще надзвичайно мало досліджену у філософській площині ідейну нішу, яка на багатому джерельному матеріалі дозволяє показати оригінальний розвій національної філософської свідомості в її тісній взаємодії з культурним середовищем та емансипаційними викликами епохи. Порівняно з тією українською територією, що тоді входила до складу Російської імперії, на теренах західноукраїнських земель в період їх перебування у складі Австро-Угорської імперії (1772—1918) дух вільної думки мав, попри усі перешкоди, таки непорівняно більші можливості для свого вираження [3]. Тож метою пропонованої розвідки є виокремити та проаналізувати один із численних проявів національного філософського етосу у даний час на прикладі наукової спадщини видатного інтелектуаліста Володимира Барвінського (1850–1883).

Філософська думка тогочасної Галичини спрямовувалася згідно трьох базових світоглядних тенденцій, які ідейно насичували дух цілої Європи й кермували осучасненням знань та культурної дійсності: позитивізм, (нео)романтизм і модернізм. Завдяки укоріненню в локальний багатокультурний контекст вони збагачувалися додатковими способами свого концептуального вираження, а, з іншого боку — ставали методологічними опорами для конституювання й зміцнення національних наукових, філософських і мистецьких «картин світу» [6]. У призмі описаних тенденцій слово й перо В. Барвінського органічно вплелися у контекст національних ренесансів слов'янських народів.

Цей провідний представник молодого покоління галицької української інтелігенції не був філософом за освітою, проте численні тексти його авторства у тогочасній публіцистиці та виголошені промови на суспільно-культурні, політичні, літературно-мистецькі теми насичені філософськими мотивами й змістами [1]. У них виразно репрезентований практичний характер слов'янської гуманітарно-філософської рефлексії та водночас відчувається відкритість до сучасних змін.

В. Барвінський присвятив свою індивідуальну обдарованість рідному народові та домігся очевидних зрушень як у колективному самопізнанні, так і зовнішньому визнанні прав українців на пробудження власної вітальності,

легітимацію історичного минулого та культурну боротьбу за цінності свободи й гідності. Непересічність та впливовість його діяльності стали очевидними ще за короткого життя, а їх роль та значення вийшли далеко за межі середовища підавстрійських українців [5]. Не буде перебільшенням сказати, що за неповні тридцять три роки він став одним із творців ідейно-духової атмосфери своєї доби, а не лише її породженням [4].

Наукова спадщина В. Барвінського містить достатньо ідей, міркувань, аргументів та інтерпретацій, які можуть ставати предметом філософського аналізу.

Відповідно до порушеної у них проблематики виокремлюємо три площини: історіософську, соціально-філософську та площину прикладної етики. Цей поділ є доволі рухомий, оскільки зазвичай в кожному з текстів вдається прослідкувати дві або й всі три з них. Вони перебувають у відкритому взаємозв'язку ще й з тієї причини, що низка образів, мотивів й ключових понять, якими у різні роки оперував В. Барвінський, «працюють» більше, ніж в одній призмі. Наприклад, мотив дороги зустрічаємо неодноразово, а при цьому наділяється різними, хоч змістовно близькими, смисловими навантаженнями. В історіософській площині це шлях цивілізаційно-культурного поступу, яким простують усі західні історичні народи. Дорога спрямована вперед, на індивідуальну та колективну емансипацію, хоч кожна спільнота йде цим маршрутом по-своєму (рівно, манівцями) і з різною швидкістю. Соціально-філософська площина увиразнює вихідні й проміжні особливості, що означують шлях та залежать від рівня національної свідомості й групової тотожності. А площина прикладної етики окреслює світоглядні цінності, які повинні дотримуватися й реалізовуватися, аби опинитися на «дорозі правди» й прямувати нею.

Історіософський вимір світоглядних рефлексій Володимира Барвінського визначається такими базовими поняттями: вітальність, доля, поступ, час, минуле, історичне минуле, сучасність. Послуговуючись ними впродовж усього періоду своєї інтелектуальної активності, він створив цілісну концепцію місця і ролі українського народу в історії слов'янських країн та Європи. Запропонована модель розвитку включала український контекст в сфери впливів актуальних для ХІХ ст. тенденцій світоглядної модернізації Заходу й позиціонувала українців як реальних дієвих учасників цивілізаційного поступу. Тривале історичне буття та спадок накопичених дослідів трактуються В. Барвінським як важливі й цінні, однак лише початкові та допоміжні передумови для досягнення так бажаної спільної національної згуртованості на теперішньому етапі. Саме активне і всебічне самоствердження українців «тут і тепер» дає гарантії його подальшої еволюції та повноцінного розквіту в гроні національних відроджень інших країн.

Площину *соціально-філософських рефлексій* В. Барвінського слід розглядати невід'ємно від оточуючого його суспільного тла, ментальних настроїв й політичних реалій історичного часу, у якому він жив. Ключові поняття, якими він при цьому оперує, такі: народ, національна свідомість, національна ідентичність, боротьба, свобода, справедливість, традиція. В основі історично-культурного буття кожного народу лежить наратив про себе як цілісну спільноту, що має тотожну ідентичність та міцну національну свідомість. Незважаючи на численні прояви громадянського життя в минулому, українці у XIX ст. лише почали конструювати самостійну, адекватну оповідь про свою історичну й політичну легітимність. Її базовим стрижнем мав стати мотив боротьби як тяглого і, в цілому, виправданого способу захисту й утвердження колективних прагнень до свободи і справедливості. Ідейним натхненником конструктивного наративу рідної нації, запропонованого В. Барвінським, виступила творча спадщина Т. Шевченка.

Етичний контекст у ідеях В. Барвінського присутній постійно. Йому притаманне виразне прикладне призначення, проілюстроване конкретними прикладами дієвості чи слабкості визнаних чеснот в галицькій культурній дійсності. Автор виокремлює такі ключові поняття: праця, просвіта, гуманізм, мир, щастя, жертовність, згода, гідність. За їх допомогою пропонує ціннісну модель національної вітальності, у якій взаємопов'язані «життя → розвій → праця». Разом з поступом думки, вірить В. Барвінський, вона допровадить до зростання почуття гідності й міжнаціонального порозуміння, що, в свою чергу, вплине на модернізацію суспільно-державного устрою у напрямку більшої доступності усіх громадян до джерел просвіти й свободи самоздійснення на шляху загальнолюдського поступу.

Висновки. Якщо вважати інтелектуальний етос найвищою формою світорозуміння на шляху теоретичного пізнання світу культури та природи, людського єства та суспільних взаємин, духовних ідеалів та практичних чеснот, то в особистості В. Барвінського він втілюється яскраво й переконливо. Цей інтелектуаліст був філософсько активним (у найширшому розумінні слова) і прямував шляхом «любові до мудрості» не у класичному розумінні. В. Барвінський став одним із носіїв національної філософської культури свого часу. Приклад його науково-публіцистичної спадщини підтверджує як різноманітність способів філософування, так і сталий взаємозв'язок філософської проблематики із культурно-історичними контекстами.

Література

1. Барвінський, Володимир. Прикарпатська Русь в XIX-м віці в біографіях і портретах її діятелів, с увзглядненням замічательних людей, котрих 1772 р. застав при житні, написав на підставі автобіографічних

записок і архівально-бібліотечних матеріалів Іван Ом. Левицький. Львів, 1901. Т. I. Вип. 4: 200-224.

2. Вакуленко, С., Ушкалов, Л. Клим Ганкевич та його «Нариси слов'янської філософії». *Збірник Харківського історико-філологічного товариства*. Нова серія. Харків, 1998. Т. 6: 145-152.

3. Лосик, О. Становлення філософської традиції в культурному просторі Галичини кінця XIX – початку XX ст. *Вісник Львівського університету*. Серія: філософські науки. Львів, 2017. Вип. 19: 113-120.

4. Мудрий, М. Барвінський Володимир. Наукове товариство імені Шевченка. Енциклопедія. Львів, 2012. Т. 1: 435-440.

5. Споминки про жите і діяльність Володимира Барвінського. Львів, 1884. 136 с.

6. Gawor L. Filozofia w Galicji. Wprowadzenie. *Galicja*. Studia i materiały. Rzeszów, 2016. Т. 2: 11-23.

Меніг Лариса

*аспірант кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

МЕРІ ВОЛСТОУНКРАФТ ЯК ПЕРЕДТЕЧА ЄВРОПЕЙСЬКОГО ФЕМІНІЗМУ

Останні десятиліття XX століття були ознаменовані значним проривом в боротьбі за права людини взагалі та права жінок зокрема. Права жінок були зафіксовані через систему міжнародних правових норм, які закріплені в різних міжнародних актах, прийнятих Організацією Об'єднаних Націй, а також Радою Європи та іншими міждержавними організаціями. У 1979 році була прийнята Конвенція ООН «Про ліквідацію всіх форм дискримінації по відношенню до жінок». Цей документ, який ще називають «Біллем про права жінок», належить до міжнародних договорів, що мають найвищий рівень підтримки. Станом на жовтень 2015 року Конвенція набула чинності для 189 країн, в тому числі для України. На Всесвітній Конференції ООН з прав людини у 1993 році було прийнято Віденську декларацію та Програму дій. Ці документи проголосили права жінок невід'ємною складовою частиною прав людини в цілому й підкреслили необхідність викорінення насильства щодо жінок в публічній і приватній сферах життя. IV Всесвітній Конгрес жінок, що зібрався в 1995 році в Пекіні, прийняв ще два значущих

документи – Пекінську декларацію та Платформу дій. У Платформі дій підкреслювалося, що перед жінками стоять спільні завдання, пов'язані з досягненням гендерної рівності в усьому світі, яка може бути реалізована лише в партнерстві з чоловіками. Окремо вказується на необхідність жіночої освіти, яка б унеможливлювала дискримінацію за гендерною ознакою.

Цілком можливо, що без філософських праць Мері Волстоункрафт, яка жила й творила в далекому XVIII столітті, всі ці важливі документи ніколи не були б прийняті. З моменту публікації найвідомішої роботи цієї англійської письменниці «Обґрунтування прав жінки з міркуваннями на політичні й моральні теми» (1792), яка вважається класикою фемінізму, минуло понад двісті років. І хоча по всьому світу інтерес до праць Мері Волстоункрафт зростає, в нашій країні її роботи ще не стали об'єктом всебічного аналізу. Немає монографій про життя й творчість цієї письменниці, практично немає дисертацій, що вивчають її наукову спадщину.

Сучасна західна наука пропонує широкий спектр досліджень творів М. Волстоункрафт, який можна розділити на три групи: біографічні дослідження, загальні роботи з історії фемінізму та роботи з конкретними аспектами її діяльності. Тривалий час письменниця була більш відома завдяки подіям свого яскравого життя, про які вперше написав її чоловік Вільям Годвін, політичний філософ і письменник. Мері народилася в патріархальній родині, що належала до середнього класу англійського суспільства. Страждаючи від тиранії батька, вона не отримала системної освіти, однак їй вдалося розвинути свій інтелект самотійно та написати оригінальні твори. Вона почала рано заробляти на життя – спочатку традиційно жіночими ремеслами (гувернантка, вчителька), потім нехарактерною для більшості жінок того часу журналістською та літературною роботою.

Мері Волстоункрафт була дуже радикальною письменницею, яка вважала, що «поклоніння перед монархами та міністрами, від якого світ ще довго потирпатиме і чия смертна хватка зупиняє прогрес людського розуму, ще не скасовано». Вона написала книгу «Історичний та моральний погляд на французьку революцію» (1794), де засудила французьких радикалів, які діяли як «монстри», попираючи справедливість. Вона була ображена тим, що якобінці відмовилися надавати французьким жінкам рівні з чоловіками права, вважаючи їх лише помічницями чоловіків, що відповідало ідеалу, проголошеному Жан-Жаком Руссо. Французький філософ бачив лише один вид «доброї жінки» – яка не намагається втрутитися в сфери життя, що належать чоловікам. Це жінка, яка пропагує лише ті здібності, які служать задоволенню бажань чоловіка. У своїй книзі «Еміль» Руссо нападає на жіночу освіту, залишаючи жінкам «смак без глибокого вивчання, талант без мистецтва, судження без навчання», стверджуючи, що освічена жінка є загрозою чоловікові та суспільству в цілому.

Мері Волстоункрафт, захоплюючись творами Руссо, була категорично проти його ідей щодо освіти жінок та їх місця в суспільстві. Вона писала: «Жінка, яку тільки навчили радувати, незабаром визнає, що її чарівність, як сонячне проміння, – вона не може надто вплинути на серце чоловіка, який відчуває її щодня». Якщо бути приємною – це все, чим жінка має займатися у суспільстві, то це суспільство неналежного рівня. Мері Волстоункрафт вперше зазначила, що домашнє життя звужує жіночі горизонти та обмежує відчуття суспільної відповідальності. Письменниця відчувала, що теоретичні настанови Руссо знецінюють жіночу статтю, стверджуючи, що жінки слабкі й штучні та не здатні до міркування й самостійного мислення. «Думку Руссо про повагу до чоловіків я поширюю й на жінок... жінка повинна бути розумною», тому що «лагідні дружини, як правило, нерозумні матері». Добре освічені жінки будуть хорошими дружинами, матерями, друзями, і в кінцевому підсумку сприятимуть позитивному розвитку суспільства. І якщо дівчатам буде запропоновано з раннього віку розвинути свій розум, тобто не буде підстав для того, щоб їм не надавалися ті ж можливості, що й хлопцям щодо освіти та професійної підготовки.

Пропонуючи той же тип освіти для дівчат, що й для хлопчиків, більш того, спільне навчання, М. Волстоункрафт передбачає, що жінки також можуть мати успішні професійні кар'єри, як і чоловіки. Ідея спільного виховання дітей була дуже радикальною для того часу, коли вважалося, що освічена жінка втрачає владу над своїм чоловіком. М. Волстоункрафт була дуже цим обурена, зауважуючи, що вона хоче, щоб жінки мали владу лише над самими собою. Для неї ідеальна сім'я – це стосунки, де батьки є не тиранами, а друзями для своїх дітей, які теж мають право голосу. Теорії письменниці про освіту і виховання йдуть далі ідей Руссо не тільки тому, що вони поширюються і на жінок, а і на можливість спільної освіти.

Одну з книг письменниця назвала цікаво та амбіційно – «Оригінальні історії з реального життя: з розмовами, розрахованими на те, щоб регулювати прихильності та формувати розум до істини й добра» (1788). Як і в своїй першій книзі «Думки про освіту доньок» (1787), Мері Волстоункрафт мала на меті формувати ідею освіти молоді. На перший погляд, «Оригінальні історії» видаються набором дитячих казок, але в них авторка висуває цілу серію філософсько-складних моделей для дорослих розмов з дітьми. Діти, переконує вона, поступово навчаються управляти собою за допомогою представлених раціональних правил моральної поведінки. Завдяки сучасній освіті, стверджує М. Волстоункрафт, хлопчики й дівчата не набували необхідних чеснот, які б стимулювали перемогу розуму над пристрастями. Провокаційно порівнюючи дітей з невільниками, вона запитує: «Тоді чому ми страждаємо, що діти своїми напівсформованими здібностями не можуть скинути кайдани, якими ми їх скували?». Такі батьки були ненадійними вихователями для своїх дітей, покладаючись лише на викладачів, що яскраво описав Руссо в своєму «Емілі».

Найбільш авторитетним сучасним дослідником життя й творчості письменниці є Джанет Тодд, професор Абердінського університету (Шотландія). Вона зібрала, відредагувала та опублікувала «Зібрані листи Мері Волстоункрафт», що містять все її відоме листування. Мері говорила і думала на папері, її листи були великою частиною її драматичного життя. У них вона еволюціонує від незграбної чотирнадцятирічної дитини до жінки тридцяти восьми років, яка, народивши свою другу доньку, помирає від післяпологових ускладнень. Ці листи, написані поспіхом або ретельно складені, виражені або вразливі, виділяються серед інших своєю відвертістю. Вони розкривають талановитий світ письменниці, дають відчуття внутрішньої життєвої сили, представляючи жінку послідовного характеру, яка все ж таки намагалася примирити неоднорідні аспекти свого життя. У них є все: потреби й обов'язки дружини, материнство та інтелектуальна праця, слава й домашність, причинність та пристрасть, цілісність і сексуальна туга – весь динамічний процес її непростого життя.

Праця Джанет Тодд «Мері Волстоункрафт: революційне життя» залишається одним із найважливіших внесків у вивчення надзвичайного життя першого філософа фемінізму. Біограф аналізує внесок письменниці, яку вважають матір'ю сучасного фемінізму, в захист прав жінок. Незважаючи на бідність, часті депресії та схильність до суїциду, досягнення М. Волстоункрафт були вражаючими: кілька романів, багато есе, рецензій та книжок порад, й, зокрема, «Обґрунтування прав жінки», фундаментальний феміністський документ.

Коли в жовтні 1790 року член парламенту Британії Едмунд Берк опублікував свої «Роздуми про Французьку революцію», тридцять п'ять тисяч примірників були продані практично відразу. Тоді це було величезне число за будь-яким критерієм. У книзі Берк виклав свої переконання про те, що свобода може бути тільки в рамках закону й порядку, і всі реформи мають здійснюватись поступово, в еволюційний спосіб. Радикалізму французьких революціонерів він протиставив британську конституцію та її засади. Берк вважав, що кожна революція безоглядно нищить духовні ресурси суспільства й культурно-ідеологічний набуток століть, а будь-який перерозподіл власності завжди веде до множення в суспільстві несправедливості й загрожує соціальною катастрофою. Лише за 28 днів після того, як «Роздуми про Французьку революцію» потрапили на вулиці Лондона, видавцем-республіканцем Джозефом Джонсоном була випущена маленька книжка «Обґрунтування прав людини». Написала цю брошуру молода жінка Мері Волстоункрафт. Тоді ще нікому не відома авторка, перебуваючи під впливом ідей Просвітництва, висміювала члена Британського парламенту за те, що він покладався лише на традицію та звичай. Вона наводить аргументи на користь раціональності, вказуючи, що система Берка призвела б до продовження рабства, просто тому що була спадковою традицією.

Трактат «Обґрунтування прав людини» став першою відкрито політичною, а також першою феміністською роботою М. Волстоункрафт. На думку Дж. Джонсона, «здається, що при написанні трактату «Права Людини» вона знайшла предмет, яким буде займатися...». Саме цей твір приніс їй популярність. Відкриття імені автора, та ще й жінки, спричинило передбачуване обурення. Наприклад, британський політик Горацій Уолпол назвав її «гієною в спідниці». Але гієна не закінчила волати. І в січні 1792 Дж. Джонсон видав ще одну книжку М. Волстоункрафт – «Обґрунтування прав жінки», яка стала феміністським підручником. Незважаючи на свій трохи примітивний стиль, новий твір родоначальниці фемінізму перелякав заможних людей так само сильно, як і захопив зростаючу жіночу аудиторію читачів. Цікаво, але майбутній чоловік письменниці Вільям Годвін, один із засновників ліберальної політичної філософії та анархізму, познайомившись з Мері на літературних вечорах, був дуже роздратований її поглядами й особливо їх вільним виявом.

Наприкінці 1960-1970-х років під впливом феміністичних досліджень акцент з особистості письменниці перемістився на її твори, які сьогодні намагаються вивчати у цілісному відношенні до життєвих подій, враховуючи також культурні та інтелектуальні аспекти тієї епохи. Наприклад, книга «Жіночий рух: фемінізм у Сполучених Штатах та Англії» Вільяма Л. О'Ніла, колишнього професора історії Університету Рутгерса (США). Ця незвичайна праця відстежує розвиток феміністичного руху в Америці та Англії. Професор В. О'Ніл починає з Мері Волстоункрафт і досліджує історію руйнування вікторіанських установ. Дослідник вважає, що ідеї англійської письменниці були надто прогресивними для того часу. Він пише: «Якби вона народилася через покоління чи два, коли багато жінок почали боротися проти обмежуючих законів та заборон, її життя могло б бути іншим; не обов'язково щасливішим, але напевно більш продуктивним і більш очевидним щодо потреб та інтересів її статі».

Мойра Фергюсон, професорка Університету Міссурі (США) і авторка книги «Колоніалізм і гендер від Мері Волстоункрафт до Ямайки Кінкейд: Східно-Карибські зв'язки» досліджує зв'язок між колоніальною експлуатацією та жіночим сексуальним пригнобленням. Починаючи з обговорення полеміки Мері Волстоункрафт про права жінки, дослідниця показує, як колоніальне рабство впливає на гендерні відносини.

Книга «Мері Волстоункрафт та 200 років фемінізму», за редакцією Ейлін Джейн Йео, професора Університету Стретчлід (Глазго), створена на базі університетської конференції, яка відзначила річницю публікації «Обґрунтування прав жінки». Ця робота відображає зближення теорії фемінізму та практичних дій. Теми, які тут розглядаються: проблеми формування феміністичної ідентичності; напруженість між ідеями рівності та спільного людства; відмінності статі, класу, расової сили та інші.

Твердження М. Волстоункрафт щодо «неприродних відмінностей» у суспільстві, критика деяких форм власності та спроба об'єднати приватну та суспільну сфери трактуються деякими дослідниками як коріння соціалістичного фемінізму. Але я погоджуюся з професором В'єрджинією Сапіро, автором «Обґрунтування політичної чесноти: політична теорія Мері Волстоункрафт» (1992), яка вважає, що погляди письменниці на захист прав жінок незаконно приписуються будь-яким сучасним тенденціям феміністичної думки. Філософія М. Волстоункрафт передбачає багато інших ідей сучасного фемінізму, не лише ліберального чи соціалістичного. Друга хвиля фемінізму актуалізувала ідеї письменниці та повернула їх на арену прогресивних інтелектуальних дискусій.

Проблема жіночої освіти була однією з основних тем Мері Волстоункрафт, яка стверджувала, що недоступність повноцінної освіти для жінок є головною причиною їх низької позиції в суспільстві. Вона також пояснювала пасивність європейських жінок у політичному та соціальному житті своїх країн низьким рівнем освіти. Незважаючи на те, що письменниця була однією з послідовних критиків сімейної системи свого часу, вона все ж не заперечувала інститут шлюбу та його значення для цивілізованого суспільства. Але вважала при цьому, що шлюб як союз між чоловіком і жінкою повинен ґрунтуватися не на підпорядкуванні, а на таких класичних республіканських поняттях, як свобода вибору, рівність, взаємна повага, дружба та турбота. Мері Волстоункрафт запропонувала жінці шукати альтернативне щастя в знаннях, хобі, роботі та творчості. На її думку, щоденні побутові заняття пом'якшують розум і здоров'я жінки, роблячи її занадто чутливою, слабкою та залежною від емоцій. Вона радила жінкам контролювати свої почуття та емоції: «жінкам слід очистити свої серця; але як зможуть вони це зробити, якщо через незрілість сприйняття вони повністю залежать у всьому від своїх почуттів, коли цілими днями зайняті порожніми справами, і як їм приборкати дикі емоції, що панують над ними, зовсім як будь-який легкий вітерець, що розхитує очерет?».

Письменниця вважала, що чоловік і жінка мають єдину мету в житті – самовдосконалення та розвиток своїх талантів. Вона засуджувала гендерну нерівність, встановлену чоловіком з прадавніх часів. М. Волстоункрафт була впевнена, що жінка, як і чоловік, здатна керувати своїм розумом. В «Обґрунтуванні прав жінки» ми бачимо її непохитну віру в силу людського розуміння, яке може протистояти будь-яким спокусам. Розвиваючи в жінці чуттєвість та емоційність, як пропонує Руссо, суспільство просто позбавляє її можливості використовувати цілком цей універсальний інструмент. М. Волстоункрафт поширює принцип раціональності на будь-який вид діяльності, аж до виховання дітей, але насправді суспільство рідко цьому слідує.

На думку Мері Волстоункрафт, суспільство вирощує «неприродну чутливість» у жінок, за що вона жорстко критикувала своїх сучасників. У

більшості випадків вона бачила представниць слабкої статі непостійними, тупими, забобонними, хитрими та легковажними. Особливо це було характерно для жінок вищого світу, поведінка яких підтверджувала думку про жіночу неповноцінність. Але М. Волстоункрафт зазначала, що жінки також можуть бути корисними в державних справах, де раціональність формується за рахунок правильної освіти, яка також допоможе жінкам не забувати про шановані функції дружин і матерів. Громадсько-політичне життя країни буде повноцінним лише тоді, коли жінкам дозволять навчитися корисним навичкам, а не бути лише приємною окрасою суспільства. У дусі ідей свого часу, маніфест Мері Волстоункрафт на захист жіночої рівності містить вимогу про «революцію жіночої поведінки». «Наскільки більш шанованою є жінка, яка заробляє свій власний хліб, виконуючи будь-який обов'язок, аніж найдосконаліша красуня! Я сказала красуня? Наскільки відчутною є для мене краса моральна або чарівність гармонії добре врегульованого розуму, і я зітхаю, коли думаю, як небагато жінок мають наміри досягти такої респектабельності, віддалившись від вихору запаморочливих задовolenь або дозвільного спокою, що засмоктує й отупляє гарних жінок».

Час, коли жила Мері Волстоункрафт, з його забобонними переконаннями, давно минув. Багато її рецептів для жінок сьогодні вже неактуальні. Але якщо ми хочемо зрозуміти цю яскраву жінку, не треба насміхатися чи відмахуватись. Вона була незвичайною персоною, яка наприкінці 1780-х років мала унікальні ідеї для пізнього Просвітництва. Вона була однією з невеликої групи радикальних філософів, які, натхненні американською та французькою революціями, прагнули перетворити «свободу розуму» на лібертаріанські політичні свободи. Мері Волстоункрафт турбували проблеми, які й сьогодні є предметом обговорення: особисті права людини; матеріальна та культурна нерівність; соціальні наслідки статевої різниці та інші. Вона, як революційний пропагандист, утопічно вірила в можливий прихід «досконалого віку» універсальної свободи.

Ніколенко Анна

*студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

РОЗВИТОК УЯВЛЕНЬ ПРО ПРИВАТНУ ВЛАСНІСТЬ В ФІЛОСОФІЇ ІМАНУїЛА КАНТА

Проблема приватної власності, її походження, природи і значення для суспільного розвитку знаходилася у фокусі соціальної філософії епохи Просвітництва в цілому, і німецької класичної філософії – зокрема. Фундатор останньої – Імануїл Кант – зробив свій внесок у розвиток вчення про приватну власність, розглядаючи її в контексті своєї практичної філософії.

Намагаючись надати дефініцію власності, Кант розглядає її через відносини володіння. Власність є «зовнішнім предметом» її власника, який має на неї права. Власник може розпоряджатися своєю річчю, предметом відповідно до свого розсуду і бажання. Але для І. Канта власністю є передусім тільки тілесною, матеріальною річчю, а людина «може бути тільки своїм власним володарем, але не власником самої себе, не говорячи вже про те, щоб бути власником інших людей» [2]. Людина у своїй особі відповідальна за людство в цілому. Тому для І. Канта власність – засіб, але не мета, тому що метою є людина. Таким самим способом є і власність, завдяки якій відбувається взаємний обмін праці людей. Звідси випливає, що власність і багатство, оскільки вони здобуваються різними способами, є, власне кажучи, лише сумою зусиль праці, якою люди немовби розплачуються одне з одним. Однак вона представлена грошима, які обертаються в суспільстві, перебувають в обігу.

Власність, за І. Кантом, еквівалентна насамперед затраченій праці, загальним засобом взаємного обміну якої виступають гроші. Тільки так, вважає мислитель, власність може стати законним засобом обміну працею між членами суспільства, а тим самим – засобом обміну державним багатством, тобто стати власністю.

У теорії І. Канта важливо те, що власність, будучи охоплена «обігом» майна, визначає ціннісне відношення до всіх інших речей і товарів, до яких належить усе, навіть науки. Таким чином, мислитель підходить до поняття інтелектуальної власності, під яке підведене поняття володіння знаннями, що є багатством. Міркування філософа про інтелектуальну власність – необхідна характеристика специфіки і стану громадянського суспільства, цінності якого активно обговорювалися у філософській думці того періоду.

У філософії німецького мислителя поняття інтелектуальна власність є похідним від загальної розробки проблеми інтелектуальної діяльності, що дає змогу зрозуміти поступальний рух людського прогресу.

Загальний позитивний результат, який прогрес приносить людству, розглядається І. Кантом як такий, що виправдовує все попереднє зло, в тому числі всі колізії, пов'язані з процесом одержання багатства заради задоволення бажання користолюбства щодо збільшення власності. Тому філософія І. Канта, визнаючи зло минулого, виражала неприйняття актуального соціального зла й орієнтувала на його усунення. Визнання права власності як умови природного і духовного буття людини давало можливість мислителю стверджувати, що «найбільша проблема для людського роду, вирішити яку його змушує природа – надбання спільного правового громадянського суспільства» [3, с.12]. При цьому під правом Кант розумів сукупність умов, за яких сваволя одного (особи) сумісна зі сваволею другого з погляду всезагального закону свободи [1, с. 39].

Література

1. Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1967. Т. 4. Ч. 2: 39.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999: 640.
3. Кант И. Сочинения. Т. 6: 12.

Родигін Костянтин

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри журналістики
Донецького національного
університету імені Василя Стуса*

ПРИРОДОЗНАВЧІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Творчість Григорія Сковороди є знаним внеском у скарбницю філософської думки і становить предмет досліджень у вельми широкому тематичному полі. Аналіз творчого доробку українського філософа виявляє не лише потужні зв'язки з античною та середньовічною філософською спадщиною, традицією українського Бароко або певні паралелі з філософією Просвітництва, а й ознаки, властиві алхімічній філософії, хоча й виражені в дещо специфічний спосіб [1; 2]. Цей аспект сковородинської спадщини

потребує подальшого дослідження в ракурсі натурфілософського та природознавчого знання.

Хоча в усталеному «матеріальному» розумінні концепт філософського каменя, що «все європейське болото перетворює на золото» [3, с. 155], Сковорода заперечує, водночас його думки виявляються глибинно спорідненими з міркуваннями щодо пошуку «живого філософського каменя», притаманними не лише духовній алхімії пізнього Середньовіччя та Нового часу, наприклад, Ангела Силезія [4, с. 220], а й даоській алхімії. Його «духовна трансмутація» є подоланням власного «змія» та звільненням у мікрокосмі душі, коли потреба у «зовнішньому» філософському камені, власне, відпадає [2]. «... істинна ЛЮДИНА і Бог є те саме. ... завжди у всьому є таємна й невидима ІСТИНА» («Нарцис. Слово про те: пізнай себе») [5, с. 52].

Вчення Сковороди про макрокосм і мікрокосм («великий і малий світ» [3, с. 145]) продовжує філософську традицію, відому з античних часів, поширену в середньовічній натурфілософії та базисну для алхімічного світогляду (див.: [6]). Проте, як зазначає Дмитро Чижевський, вчення Сковороди про мікрокосм, на відміну від відповідних вчень Ренесансу та Бароко на Заході, має радше етичне й релігійне, ніж натурфілософське забарвлення [7, с. 151].

Втім, хоча основну увагу Сковорода приділяв етичним питанням, він був добре обізнаним із проблематикою природознавства, світ уявляв цілісним та пізнаваним, що промовисто відбито в діалозі «Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті»: «... виміряли море, землю, повітря й небеса і потурбували земне черево заради металів, розмежували планети, дошукалися на Місяці гір, рік і міст, знайшли безконечну множину позасистемних світів, будуємо незрозумілі механізми, засипаємо безодні, повертаємо й привертаємо водні течії, щоденно нові досліді й дикі винаходи. ... Математика, медицина, фізика, механіка, музика ...» [8, с. 109-110]. У цьому розлозі і навіть дещо гіперболізованому переліку можна побачити певні паралелі з гносеологічним оптимізмом Просвітництва, проте Сковорода не ідеалізує ці тенденції, а навпаки, проблематизує їх: «чим більше їх [науки] смакуємо, тим більше палить наше серце голод і спрага»; «Безодня душевна ними ... не наповнюється» [8, с. 110]. За Сковородою, без примату духовного природничі науки – служниці без пана або хвіст без голови. Ці порівняння відсилають нас як до відомої максими «філософія – служниця богослов'я», що вважається *locus communis* середньовічної схоластики, так і до образу змія як символу знання та мудрості [1, с. 326-327], поширеного як у творах Сковороди, так і в символізмі містиків та алхіміків.

Водночас сформульована Сковородою проблема перегукується з пізнішими міркуваннями Мірчі Еліаде про духовну кризу індустріального

суспільства, породженого науковою революцією та «міфом про нескінченний прогрес», що, на думку дослідника, виростає саме з давніх мрій алхіміків і парадоксально втілює їх шляхом відмови від їх первинних сенсів – через десакралізацію природи, часу, людської праці та світу загалом [9, с. 251-253].

Сковорода пов'язує щастя людства з пізнанням, яке оцінює прагматично: «У всіх науках і мистецтвах є плодом правильна практика» («Алфавіт, або Буквар миру») [10, с. 183]. «Наука і звичка – це одне й те саме. Вона не у знанні живе, але в робленні. ... Ось чим різняться SCIENTIA ET DOCTRINA!» (Байки харківські. Байка 10. Дві Курки) [11, с. 274]. «ARS PERFICIT NATURAM. ... Вправляння – це батько мистецтва, знання та звички. Звідси народились усі науки, і книги, і вигадки ... БОГ, ПРИРОДА та МІНЕРВА – це одне й те саме» (Байка 18. Пес і Кобила) [11, с. 280-281]. «Пояснює боговидець Платон: «Немає солодшого від істини». ... І не помилився якийсь мудрець, поклавши межею між ученим і невченим границю мертвого і живого» [12, с. 8]. Науково-технічну практику Сковорода розглядає під морально-етичним кутом: «Коли математик, медик чи архітектор щасливий, то ... щастя те залежить від природи, яка його для цього народила» [10, с. 180]. «Щастя наше всередині нас ... Хай ніхто не очікує щастя ... від високих наук ... Воно залежить ... від Бога» [10, с. 180]. «Який плід: тонка наука без серця благого? ... Природа блага є всьому началом, і без неї нічим було б те, що БЛАГОМ зоветься» («Благодарний Еродій») [13, с. 223].

У свою чергу, прагнення збагачення за допомогою наук рішуче засуджуються: «Відводить їх лукавий світ, полонивши плотськими науками й книгами, що обіцяють славу й прибуток» [10, с. 194]. Звідси і несхвальне ставлення Сковороди до «матеріальної» алхімії, як «залишку єгипетського плотолюбства» [14, с. 411-412].

Міркування філософа щодо наук та щастя безпосередньо пов'язуються з ідеями сродності та самопізнання. Стосовно ж базової настанови пізнання «від видимого до невидимого» Дмитро Чижевський зауважує, що вона є підґрунтям не лише для філософії Сковороди, а й для поглядів Якова Беме та «містичної інтерпретації альхемії» [7, с. 53]. За Сковородою пізнання світу можливо лише за умови самопізнання, самовдосконалення та встановлення необхідного внутрішнього стандарту. Однак фактично це водночас можна інтерпретувати і як загальні вимоги до адепта, оскільки, згідно з постулатами духовної алхімії, Велике Діяння є неможливим без самопізнання та вдосконалення майстра.

Іноді сентенції Сковороди являють цікаву суміш природничонаукових уявлень з філософськими абстракціями та алегоріями. «Маленька тріщина ... впускає ... страшну течію. ... Не думай, що невидиме й безсиле є одне й те ж. ... Бомба небезпечна не чавуном, а порохом або прихованим у поросі

вогнем. Усе невидиме сильніше від свого видимого, і від невидимого залежить видиме» («Алфавіт...») [10, с. 168].

Роздуми ж Сковороди в діалозі «Нарцис» певним чином перегукуються з міркуваннями алхіміка XVII ст. Йогана Баптиста ван Гельмонта, що запровадив у природничонаукову лексику термін «газ». «Скільки разів чуємо про повітря? ... Воно твердіше від заліза. Однак дерев'яну стіну кожен ... помітити може. А повітря вважають за порожнечу. ... Тому що воно не таке примітне. ... А потрібне настільки, що дихнути без нього годі. ... природа ... У ній те сильніше, що непоказніше» [5, с. 55]. В сквородинській сентенції – «найчистіший дух весь попіл твоєї плоті містить» [5, с. 39], можна побачити не лише біблійні алюзії (Єз. 28:18), але й відлуння дослідів Йогана ван Гельмонта, Роберта Бойля, Антуана Лавуазьє зі спалювання речовин.

Відтак, можна констатувати обізнаність Сковороди у проблематиці природознавства, концептуальні перегуки з пізньосередньовічною та ранньомодерною алхімічною філософією. Хоча Сковорода відкидає усталену візію філософського каменя, його погляди мають спільне гносеологічне підґрунтя з містичною інтерпретацією алхімії. За Сковородою пізнання світу відбувається за умови самопізнання, самовдосконалення та встановлення необхідного «внутрішнього стандарту». Хоча основну увагу філософ приділяв етичним питанням, він був добре обізнаним із природознавчим та натурфілософським контекстом своєї епохи, світ уявляв цілісним, пізнаваним, цінував наукове пізнання, хоча й застерігав від втрати природничими науками духовного виміру та морально-етичних орієнтирів.

Література

1. Родигін К.М. «Духовна алхімія» Григорія Сковороди. *Гілея*. 2012. Вип. 65 (№10): 323-330.
2. Rodygin K.M. The “Alchemical Anti-alchemism” of Hryhorii Skovoroda. *The Phenomenon of Alchemy in the History of Science, Philosophy, Culture*. The First International Scientific Conference. Vyazma: Vyazma branch of K.G. Razumovski state University of technologies and management; Smolensk: Print-Express, 2013: 3-13.
3. Сковорода Г. Діалог. Назва його – Потоп зміїний. Сковорода Г. Твори: У 2-х тт. Київ, Обереги, 2005. Т.2: 140-178.
4. Ангелус Силезиус. Херувимский странник – Angelus Silesius. *Cherubinischer Wandersmann*. СПб, Наука, 1999. 509 с.
5. Сковорода Г. Нарцис. Слово про те: пізнай себе. Сковорода Г. Найкраще. Львів, Terra Incognita, 2017: 28-91.
6. Titley A.F. The Macrocosm and the Microcosm in Mediaeval Alchemy. *Ambix*. 1937. Vol. 1, № 1: 67-69.

7. Чижевський Д.І. Філософія Г.С. Сковороди. Харків, Прапор, 2004. 272 с.
8. Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті (Дружня бесіда про душевний спокій). Сковорода Г. Найкраще. Львів: Terra Incognita, 2017: 92-135.
9. Элиаде М. Кузнецы и алхимики. Элиаде М. Азиатская алхимия. Москва, Янус-К, 1998: 140-253.
10. Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру. Сковорода Г. Найкраще. Львів: Terra Incognita, 2017: 136-211
11. Сковорода Г. Байки харківські. Сковорода Г. Найкраще. Львів, Terra Incognita, 2017: 264-303.
12. Сковорода Г. Книжечка, що називається Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алківіадська. Сковорода Г. Твори: У 2-х тт. Київ, Обереги, 2005. Т.2. 7-33.
13. Сковорода Г. Благодарний Еродій. Сковорода Г. Найкраще. Львів, Terra Incognita, 2017: 214-241.
14. Ковалинський М.І. Життя Григорія Сковороди. Сковорода Г. Твори: У 2-х тт. Київ, Обереги, 2005. Т.2: 380-418.

Сало Ганна

*методист НМЦ досліджень,
наукових проектів та програм
Київського університету імені Бориса Грінченка*

СВІТОГЛЯДНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ОРІЄНТАЦІЇ КИЇВСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ШКОЛИ

Сьогодні з'являється чимало публікацій про досягнення філософської школи, яка з'явилася в Києві ще наприкінці 60-х рр. ХХ ст. Переважна більшість з них акцентує увагу на смисловому діапазоні світоглядно-філософських пошуків представників цієї школи, який розгортається в площині «людина-буття».

В одного із її фундаторів В. Шинкарука, за влучним виразом В. Табачковського, людина осягається в усій охопності універсальності та унікальності. «...Вже в своїх перших розвідках В.І. Шинкарук демонструє спроби рівноправного поєднання духовної та природної реальності у феномені людського існування – «екзистенції», яку включає у складну й

розгалужену систему взаємовідношень суспільної практики. Дещо пізніше цей імпульс набуває свого логічного продовження в підтриманому ним проекті П. Копніна, суть якого (проекту) полягала в поступовому зміщенні основного акценту філософування з того, що не залежить від людини і людства, на те, чим оволодіває людина в процесі своєї пізнавальної діяльності» [9, с.103-104].

Відтак у даному випадку йдеться про специфічність світоглядного осмислення світу, сутнісною віссю якого є людина, яка сприймається у всій повноті своєї буттєвості та екзистенційності. В. Шинкарук, розглядаючи типи світогляду (міфологічний, релігійний, науковий), всебічно його розкриває, звертаючи увагу на його структурованість, зокрема рівневу (чуттєву та раціональну), компонентну (знання, цінності, переконання, норми, настанови, принципи) та функціональну (віра, надія, любов, ідеал, воля) складову. Особливий статус отримали категорії віра, надія, любов як ті чесноти, завдяки яким презентується духовність [8]. Однак дані екзистенціали «вплетені» не просто в буттєвий простір людини, а виступають в якості оприявлення себе як «Я», своїх здатностей, перспектив, сенсожиттєвих настанов, культурних формотворень людського духу.

Ці ідеї В. Шинкарука суголосні розмислам відомого українського філософа С. Кримського, зокрема ця співзвучність стосується аксіологічного аспекту здобутків культури, її національних чинників. Критично переусвідомлюючи здобутки класичної європейської філософії, С. Кримський підкреслює, що сьогодні доволі неповним буде визначення людини як людини розумної [4, с.5]. В даному випадку абсолютизується лише одна її сутнісна характеристика – володіння розумом, що не тільки обмежує людяність самою лише характеристикою інтелектуальної її спроможності, а й приховує необхідність поєднання у визначенні людини розумного та морального, розуміння її як духовної істоти, здатної до «наростання» людського як суто внутрішнього світу, що має статус цінності.

Варто зазначити, що ці ідеї знайшли своє продовження в працях таких вітчизняних філософів як А. Бичко [2], М. Попович [5], В. Табачковський [6] та ін.

Зокрема, І. Бичко, актуалізуючи проблему свободи з позицій західноєвропейського гуманізму, розглядає екзистенцію людини в лабіринтах свободи, зазначаючи: «Герої Сартра – втілення «засудженої до свободи» людини, якій нікуди дітися від свободи, нікуди «ухилитися», існує тільки один шлях: прийняти на себе всю повноту відповідальності за здійснююче в світі, бо «тотальна свобода» породжує настільки ж «тотальну відповідальність». А щодо феномена української людини, то, за І. Бичком, контекстуальні смисли свободи розгортаються в світлі проекту власного життя як самовизначення та самоактуалізації. Ми погоджуємося з

думкою українського філософа А. Єрмоленка, який, звертаючи увагу комунікативний поворот у сучасній західній філософії, підкреслює, що його особливістю «є вже не загальне благо (щастя), оскільки неможливо сформулювати достатні умови його досягнення, отже його істинних визначень, а свобода всіх» [3, с.40].

Антропологічні ідеї Київської школи продовжили Є. Андрос [1], В. Табачковський [6], В. Ярошовець [7] та ін. Зокрема, В. Табачковський, доліджуючи неповторність та різноваріативність людської буттєвості, розробив концепцію гуманізму з точки зору унікальних, сутнісних характеристик людини, їх взаємодоповняльності та функціональної єдності.

Дотичними до екзистенційної антропології є дослідження М. Поповича [5] щодо смисложиттєвих вимірів людського буття, його національного осмислення, персоніфікації в контексті етнічних та релігійних характеристик, вияву глибинних архетипічних пластів, які «вимальовували» українську ментальність.

Таким чином, Київська філософська школа сприяла фіксації нового виміру в системі знань – людиновимірною, що уможливлювало вияв людського потенціалу у визнанні майбутнього системи, її стратегічних перспектив, завдяки чому відкриваються креативні можливості в царині знання, формується новий образ людиномірності. З принципом людиномірності безпосередньо пов'язаний людиноцентризм як практично-світоглядна парадигма, яка покликана визначати всі напрями державних стратегічних програм в новітній історії України. Людиноцентризм не лише взаємодіє з філософською антропологією, але й оцінює її з погляду власної загальнородової – метафілософської, світоглядної якості. Людиноцентризм приймає і взаємодіє не з будь-якою філософією, а з тією, що орієнтована на виявлення внутрішніх, глибинних основ буття людини. Це, насамперед, стосується української філософії кордоцентризму («філософії серця»), що, без перебільшення, складає сутнісну основу національної свідомості, на ґрунті якої формується національна ідея.

Література

1. Андрос Є. Відділ філософської антропології: філософське знання як форма самовизначення людини у світі. *Філософська думка*. 2016. № 6: 20-26.
2. Бичко А.К. Феномен української інтелігенції: спроба екзистенціального дослідження. Дрогобич, 1997. 116 с.
3. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Київ, Лібра, 1999. 488 с.
4. Кримський С. Б. Заклики духовності ХХІ століття: (3 циклу щорічних пам'ятних лекцій імені А. Оленської-Петришин, 2002 р.). Київ, Академія, 2003. 32 с.

5. Попович М. Бути людиною Вид. 3-є, перероб. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2017. 336 с.

6. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексії». Київ, ПАРАПАН, 2005. 432 с.

7. Філософія як історія філософії. За заг. ред. В. І. Ярошовця. Київ, Центр учбової літератури, 2010. 648 с.

8. Шинкарук В. І. Віра, надія, любов. *Віче*. 1994. № 3 (24): 145-150.

9. Ярошовець В. І. Філософія В.І. Шинкарука: екзистенціально-антропологічний вимір. *Філософські діалоги*. 2010. Вип. 4. Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодення. Київ, 2010: 102-108.

Семененко Євгенія

студентка спеціальності «Дошкільна освіта»

Педагогічного інституту

Київського університету імені Бориса Грінченка

ІДЕЯ ЧАСУ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

*«Час минає!» – звикли ви казати внаслідок
встановленого невірного поняття.*

Час вічний: ви минаєте!

Моріц Готліб.

Час – анізотропна (незворотна) умова зміни станів в матеріальній дійсності, в онтології аналогічний фізичному часу, в екзистенційному розумінні – екзистенційним ідеям «минулого», «теперішнього», «майбутнього».

Час – загальна форма буття, що виражає тривалість процесів взаємодії та послідовність зміни його станів.

Час – одне з основних понять фізики і філософії, одна з координат простору-часу, вздовж якого протягнуті світові лінії фізичних (матеріальних) тіл. Як філософська категорія час, вочевидь, є невід'ємним атрибутом світу, він почався із народженням світу й зникне, коли світ добіжить кінця.

У кількісному (метрологічному) сенсі поняття час має три аспекти:

- координати події на часовій осі. На практиці це поточний час: календарний, обумовлений правилами календаря, і часом доби, обумовлений

якою-небудь системою числення (шкалою) часу (приклади: місцевий час, всесвітній координований час);

- відносний час, часовий інтервал між двома подіями;
- суб'єктивний параметр при порівнянні декількох різночастотних процесів.

Попри кардинальну зміну ролі у теорії відносності, відповіді на питання «яка природа часу?» немає. Немає також відповіді на питання, чому час безупинний, а не дискретний, і чому ми живемо у світі з одновимірним часом. Втім, у сучасній математичній фізиці вже робляться перші спроби відповісти на ці питання.

Фундаментальною властивістю часу є його однонаправленість. Час завжди протікає від минулого до майбутнього.

В історії філософії існує два суттєво різні погляди на час. Один із них розглядає час як фундаментальну структуру всесвіту, вимір, в якому відбувається послідовності подій. Такого реалістичного погляду притримувався, зокрема, Ісаак Ньютон, тому такий час часто називають Ньютонівським.

Протилежна точка зору притримується думки, що термін час не позначає будь-якого реального виміру, через який «рухаються» об'єкти чи події, ані будь-якої сутності, що «пливе», а є інтелектуальною концепцією (разом із простором і числами), що дозволяє людям установити послідовність подій і порівнювати їх. Цієї другої точки зору притримувалися Готфрід Лейбніц та Іммануїл Кант. Вона стверджує, що простір і час «не існують самі по собі, а є результатом того, якими ми уявляємо речі», оскільки ми можемо знати речі тільки такими, якими вони нам здаються.

Час – філософська категорія, яка означає властивість матерії послідовно змінювати свій стан і якості, тривалість свого буття, фази, етапи, цикли існування.

Універсальні властивості часу – тривалість, неповторність, необерненість, ритміка, пульсування. У філософії розрізняють: об'єктивний (фізичний) час (фіксація сумарних процесів у мікросвіті або ритмів руху небесних тіл); суб'єктивний час (пов'язаний із його усвідомленням людьми); біологічний час (тривалість існування живих організмів); соціальний час (хронологічні виміри динаміки соціальних процесів, людського буття). Сучасне розуміння простору і часу ґрунтується на знаннях їх взаємозв'язку (багатомірний простір, нелінійні моделі течії часу). Єдність просторово-часових властивостей світу характеризують як просторово-часовий континуум, а їх універсальність і цілісність – як континуальність, тобто як форму організації всього розмаїття нескінченного світу. Розрізняють філософський, астрономічний, фізичний, біологічний, історичний, соціальний, психологічний, художній зміст простору і часу. Час соціальний,

період життя людини – справжня цінність. Цінувати час, не витратити його «на всяких безделен род», закликав «український Сократ» Г. Сковорода. «Не наше то уже, что прошло мимо нас. Не наше то, что породит будуща пора. Дневній день только наш...».

Ідея часу спирається, по-перше, на безпосереднє переживання людиною незворотних процесів, що відбуваються в його свідомості і тілі; по-друге, на спостереження над безперервно мінливими явищами зовнішнього світу; по-третє, на спогади про минулі і припущення про майбутні події в житті людини. Рефлексія над переживаннями і спостереженнями, спогадами і передчуттями породжує різноманітні концепції часу, які можна умовно звести до шести груп, складовим три пари протилежностей.

Час... дивовижна річ... Його так мало, коли запізнюєшся... І так багато, коли чекаєш... І справді, його так мало і так багато водночас. Все в нашому житті має свою ціну і розраховується ми часом. Напевно, час це найцінніше, що є у нас. Він не стоїть на місці. Його нечутний біг стає помітним, коли, озирнувшись назад, ми з подивом виявляємо, як швидко пролетіли роки.

З першим подихом дитини починається невтомний відлік часу її життя. І ми не можемо сказати, скільки годин або років у її розпорядженні. Часто ми хочемо повернути час назад, пережити деякі моменти нашого життя, але це неможливо. Час тече як ріка, не зупиняючись не перед ким.

Забуваючи про час, ми живемо у вихорі подій, справ, успіхів і невдач, і воно нагадує нам про себе іноді дзвінком будильника або відірваним листком календаря. А іноді потрібно просто зупинитись на хвилинку і зрозуміти чи все ти робиш правильно, чи правильно ти використовуєш свій час, бо не час минає, а минаєм ми.

Життя дуже коротке і час, який дається нам, безжально забирає у нас найдорожчих людей, від яких залишаються тільки приємні спогади всередині, які зігрівають нас. Потрібно цінувати те, що є у тебе зараз, проводити хвилини, години, дні зі своїми найдорожчими людьми. Не марнувати час на дрібниці. Адже, одного дня, прокинувшись, ти можеш зрозуміти, що все твоє життя пролинуло якось не так. Стільки багато не сказано, стільки багато не зроблено, стільки багато цікавих книжок не прочитано і стільки багато чого не побачено. На жаль, це розумієш занадто пізно, а саме тоді, коли вже багато втрачено і його неможливо повернути. Час безцінний. Добре подумай, на що ти його витрачаєш.

Історія філософії вчить цінувати своє життя і час, який дається. Кажи те, що думаєш, роби те, про що мрієш. Будь завжди собою і пам'ятай, що не потрібно витрачати час даремно, адже це матеріал, з якого зроблене життя.

Співак Володимир

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри гуманітарних
і соціально-економічних дисциплін
Академії Державної пенітенціарної служби*

ПОЛІТИКА ТА МОРАЛЬ В ТЕКСТАХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Друга половина XVII століття в Україні відзначилася бурхливими суспільно-політичними струмами, що викликавши зміни в соціальній структурі суспільства та політичній сфері, справили вплив і на духовне життя. В останньому, провідну роль продовжувала відігравати Церква на чолі з плеядою інтелектуалів вихованих «могилянськими» реформами: Інокентієм Гізелем, Лазарем Барановичем, Іоаникієм Галятовським, Антонієм Радивиловським та ін.

Їх тексти представлені в основному полемічними трактатами, трактатами з морального богослов'я для сповідників, віршованими творами та церковними проповідями, покликаними дати пастві уявлення про істини Віри чи належну моральну поведінку, прославити справи світських або духовних володарів, дати відповідь на критику з боку іноконфесійних конкурентів тощо.

Але поруч з основною метою, при створенні свого «продукту», автори свідомо чи несвідомо виявляли певну політичну заангажованість, висловлюючи прямо чи опосередковано ідеї що стосуються уявлень про владу, державу, право та політичний устрій суспільства. Такі ідеї перепліталися з моральним повчанням та проявлялись у вигляді похвали за мудре правління конкретній особі, жалкування про сучасні «оплакані часи», що не відповідають ідеалам, розбору «гріхів і цнот» властивих носіям влади та їх представникам, моральних історій-прикладів, спеціальних міркувань про належний порядок тощо.

При цьому, церковні інтелектуали проявляють доволі строкаті (як і саме політичне та культурне тло епохи) політико-правові орієнтації, які являють собою конгломерат різноманітних ідей, часто суперечливих та навіть взаємовиключних, що поєднують у собі елементи традиційної політичної культури Речі Посполитої, руського та литовського права з політико-правовими уявленнями козацької старшини і апеляціями до московської «самовладної стабільності» [4, с. 434].

Загальна теорія політичної сфери життя суспільства у творчості українських церковних мислителів епохи бароко, природно, спирається на церковну доктрину, що синтезувала в собі доробок Отців Церкви та деякі

ідеї Античності (зокрема, християнізоване схоластикою вчення Аристотеля і інших класичних авторів: Епікура, Цицерона, Сенеки...) [1; 3]. Окрім цього також зустрічаються репліки ідей запозичених з праць світських авторів (зокрема Гуго Гроція, Еразма Роттердамського та ін.).

Так, земна суспільна ієрархія та відповідна політична модель устрою суспільства тлумачиться як відображення ієрархії небесних сил, а політична влада як така, що має божественне походження. Відповідно влада і право є даром божим та привілеєм, що надається володарем відповідно до божої волі. Але поруч з такими, вже традиційними тезами, що стверджують сакральність влади та права, звучать мотиви суспільного договору і природного права, що гарантується з боку держави та обороняється його носіями від її зазіхань, переводячи політико-правову сферу в цілком «земну» площину узгодження інтересів та досягнення компромісу між громадянами та владою (так, «покой» – є у творчості українських мислителів XVII ст., однією з найвагоміших суспільних цінностей) [2].

У їхній морально-політичній теорії, політичний процес розумівся як діалектика взаємодії небесного та земного світів, в якому Царство Небесне (та його земний прояв – Церква) визнавалося провідним, таким що визначає мету та «правила гри» за якими має жити «земне царство» (державна та християнська суспільства). Відповідно, всі відхилення від заданих волею неба правил тлумачились як причина недосконалості «земного царства» та всього соціального зла.

Також Церква корегувала своє політичне та моральне вчення, приділяючи більшу увагу земним проблемам та намагаючись узгодити норми християнського вчення і моралі з «реаліями земного життя», поступово позбуваючись у цих питаннях морального ригоризму. Церковні мислителі займалися розробкою правил слідуючи яким можна було б одночасно реалізувати себе в світському житті (в тому числі і в політичній сфері) та досягти спасіння на Небесах.

На нашу думку, метою даного «перегляду ідей» стало намагання церковних інтелектуалів «рехристиянізувати світ», який «відхилився від істинного ляху», що проходило під знаком розкривання в новому світлі одвічних істин християнства, які вже тлумачилися не тільки на підставі містичного одкровення та інтерпретації авторитетів, але й за допомогою критичного розуму із врахуванням досвіду повсякденного життя.

Література

1. Паласюк Г.Б. Ідеї стоїків як підґрунтя християнської філософії в Україні. Історія релігій в Україні: тези повідомлень Міжнародного V круглого столу. Львів, 1995. Ч. 3: 321-323.
2. Співак В.В. Взорування на Христа як моральна максима у проповідях Антонія Радивиловського. *Мультиверсум*. 2008. Вип. 67: 11-23.
3. Чернік Л.З. Аристотелізм у Києво-Могилянській академії: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05. Львів. 2000. 16 с.

4. Яковенко Н.М. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. Київ: Критика, 2006. 584 с.

Хурса Юлія

*студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

Тур Микола

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ПОНЯТТЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ КОМУНІКАТИВНОЇ СПІЛЬНОТИ К.-О.АПЕЛЯ

Ядро поняттєво-категоріальної структури теоретичної конструкції дискурсивної етики К.-О.Апеля становлять передусім такі концепти, як інтерсуб'єктивність, перформативна суперечність, апріорі аргументації, нормативні домагання значущості, ідеальна комунікативна спільнота. Проте у цьому шерегу понять саме поняття трансцендентальної комунікативної спільноти грає провідну роль в обґрунтуванні трансцендентально-прагматичного методу.

У доповіді саме й ставиться на меті експлікація методологічного потенціалу поняття трансцендентальної комунікативної спільноти для потреб комунікативної практичної філософії.

У сучасній практичній філософії саме комунікативна версія висувається її фундаторами К.-О.Апелем і Ю.Габермасом з претензією посісти місце класичної метафізики. Вона виникла у процесі лінгвістичної трансформації трансценденталізму І. Канта та творчої рецепції досягнень герменевтики та прагматизму.

Проте на цьому шляху Апель мав подолати методологічний релятивізм Г.Г. Гадамера, М. Гайдегера та й Л. Вітгенштайна, зокрема вади концепції мовної гри останнього. Саме тут у нагоді йому постає поняття «необмеженої спільноти дослідників» (як суб'єкта можливого консенсусу стосовно істини), постульоване Пірсом у процесі здійснюваної ним трансформації Кантової «трансцендентальної логіки».

Пірсове поняття «необмеженої спільноти дослідників» у подальшому зазнало смислових трансформацій. Зокрема, у Дж. Ройса аналогом його є поняття «спільнота інтерпретаторів», а Дж. Міда – «спільнота універсального дискурсу» [1, с.196]. Щодо Апеля, то він витлумачив це поняття як трансцендентальну спільноту комунікантів, тобто спільноту ідеальну, яка є контрфактичною будь-якій емпіричній конкретній групі комунікантів. Ідеальний вимір такої спільноти передбачає, що межі наявних учасників комунікації щодо певного питання трансцендуються як у часі, так і в просторі. Тобто реальні комуніканти мають в своїй уяві припускати існування інших потенційно зацікавлених у проблемі обговорення і з урахуванням цього доходити консенсуального порозуміння щодо взаємно критикованих домагань значущості. Завдяки поняттю трансцендентальної спільноти та поняттю «апріорі аргументації», яке становить передумову комунікації, дискурсивна етика набуває трансцендентальної інтенції.

У плані реалізації трансцендентально-прагматичного методу трансцендентальна комунікативна спільнота виконує кілька важливих функцій:

- критеріальну функцію у справі забезпечення об'єктивності й достеменності пізнання і в цьому сенсі вона заміщає собою кантівську ідею трансцендентальної «свідомості взагалі»;

- править за регулятивний принцип, котрий як ідеал спільноти та найвищий критерій істинності, що поширюється й на ціннісно-нормативну царину (сферу моралі і права) визначається істинністю здобутого порозуміння (консенсусу) в реальній комунікативній спільноті, бо кожний, хто аргументує (хто мислить), вбачає в ній контролюючу інстанцію [3, с.126];

- становить апріорно-трансцендентальну передумову аргументації, оскільки кожний учасник дискурсивного процесу має співвідносити свою резони з позицію не лише фактичних, а й з контрфактичними комунікантами.

Закладаючи принцип апріорі комунікації, Апель намагається при цьому пройти між Сцільною ідеалістичною передумови в значенні апріорі свідомості та між Харібдою суто матеріалістичної передумови. Головна відмінність апелівського апріорі в тім, що воно репрезентує діалектичний принцип, який долає межі відносин між ідеалізмом і матеріалізмом. Тобто трансцендентальна структура аргументації містить у собі не логічну, а діалектичну суперечність: кожний, хто аргументує, належить до конкретно-історичної, реальної спільноти, проте він повинен передбачати існування ідеальної спільноти комунікації, у перспективі якої його аргументи мають здобути сенс і витримати критичну перевірку [1, с.197-198].

Досить близьку за своїми методологічними інтенціями щодо апелівського поняття трансцендентальної комунікативної спільноти

концепцію створив Ю. Габермас – поняття «ідеальної комунікації» (ідеальної мовленнєвої ситуації). У нього подібно до Апеля місце трансцендентального суб'єкта посідає суспільство або «самоконститууючий рід», а критологічну функцію щодо реально досягнутої згоди покликана виконувати ідеальна мовленнєва комунікація, яку окреслюють чотири умови [4, с. 140].

Таким чином, поняття трансцендентальної комунікативної спільноти Апеля та його Габермасів аналог (ідеальна комунікація) в теоретичних межах дискурсивної етики постають регулятивними інстанціями комунікативно-дискурсивного процесу, з метою усунення можливих порушень раціональної аргументації. Їх роль в площині трансцендентальної прагматики аналогічна той, яку виконували поняття трансцендентального суб'єкта та трансцендентальної апперцепції в кантіанстві, божественного розуму у метафізиці, логічної структури мови в аналітичній філософії та ін. [2, с.78].

Література

1. Апель, К.-О. Коммуникативное сообщество как трансцендентальная предпосылка социальных наук. Трансформация философии. Москва, Логос, 2001: 193-236.
2. Назарчук, А.В. Этика глобализирующегося общества. Москва, Директмедиа Паблишинг, 2002. 381 с.
3. Тур, М.Г. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів: Монографія. Київ, ПАРАПАН, 2006. 396 с.
4. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., Наука, 2000. 390 с.

Чуйко Настасія

аспірантка Центр гуманітарної освіти НАН України

РУЙНІВНИЙ ВПЛИВ АНТРОПОЛОГІЇ НА КИЇВСЬКУ ШКОЛУ МАРКСИСТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Враховуючи відмінність соціально-орієнтованої і антропно-орієнтованої філософії, важливою для дослідження можна визнати спробу київських філософів обґрунтовувати антропно-витлумачене поняття «практика» для марксистських студій. Такі студії (В.І. Шинкарука, В.Г. Табачковського, В.П. Іванова, Н.Ф. Тарасенко та ін.) виявляють ряд парадоксів, що не

долаються застосуванням принципів історичності, еволюціонізму та діалектики, оскільки при зверненні до феномену відчуження починають заперечувати антропність конкретно-історичною соціальною дійсністю.

Метою даного дослідження є визначення сутнісних особливостей феномену єдності різного в дослідженнях Київських філософів задля обґрунтування наявності чи відсутності так званої «Київської філософської школи».

Праці представників філософської антропології М. Шеллера, Г. Буркхарда, Г. Йонаса обґрунтовують позицію не прийняття філософії зміни оточуючої дійсності без врахування загроз та ризиків індивідуальному буттю людини. Така антропологія визначається прагненням наблизитися до окремо взятої живої людини як носія взаємодоповнюючих властивостей, а саме раціональної та ірраціональної складових.

В роботі «Deconstruction of dialectical materialism in the Kyiv school of philosophy» [1] було обґрунтовано, що антропологія має розглядатися як точка зору, яка протиставляє себе соціальному конструктивізму, обмежуючи людину лише покладеними на неї конкретно-історичними завданнями. Іншими словами, антропологія здатна виконувати важливу негативно-критичну функцію стосовно проєктів соціального облаштування привабливого для людей суспільства. Антропологічні студії та вчення про побудову світлого майбутнього людства (наприклад, комунізму) методологічно не сумісні. Зокрема, марксизм обґрунтовує, що лише пролетаріат як особлива група людей, здатен створити нове суспільство, звільнене від диктатури приватної власності.

Зазначене свідчить, що марксистська філософія спирається на принципове протиставлення соціального існування людина антропологічному: капіталісти, буржуа також є люди з антропологічної точки зору, однак для марксистів, леніністів та сталіністів капіталісти мають бути знищені за допомогою диктатури пролетаріату. Вказане філософське вчення про суспільство не може бути сумісне з антропологічним підходом.

Деструктивний вплив антропологічних ідей на вчення про влаштування суспільства шляхом поділу людей на групи, які протиставлені одна одній в історії філософії неодноразово повторювався. Зокрема, антропологічні ідеї періоду Ренесансу дозволили позбутися впливу релігійного тлумачення суспільства як поділеного на групи, що протиставляються одна одній як послідовники справжнього Бога і диявола. В епоху Просвітництва європейці за допомогою антропології створюють вчення про розбудову суспільства на основі суспільних угод, нових правовідносин, запроваджуючи заміну поняття «людина» на поняття «суб'єкт» з його конкретними специфікуючими визначеннями в філософії, праві, економіці, культурі, історії тощо. У цьому контексті варто нагадати, що І. Кант, започаткувавши

критичну філософію, у своїх антропологічних міркуваннях дійшов до виявлення певних меж пізнання людини.

Так звана німецька класична філософія, критикуючи антропологічний агностицизм І.Канта, за допомогою студій Й.Фіхте, Ф.Шеллінга та Г.Гегеля долає суперечності поняття «річ-у-собі», відкинувши тлумачення людини з антропологічної точки зору, обґрунтовуючи специфіку її соціального буття. У свою чергу антропологічний підхід Л.Фойєрбаха руйнує ідеалізм та спіритуалізм німецької класичної філософії, заперечуючи поділ людей на ворогуючі групи (загальновідома «філософія любові» Л.Фойєрбаха).

У свою чергу, К.Маркс критикує Л.Фойєрбаха, вказуючи на споглядальний характер його матеріалізму, де предмет, дійсність та чуттєвість береться тільки у формі об'єкта. Відтак закладаються можливості створення вчення про буття людини, засноване на принципі суспільної діяльності, що створює умови для відчуження від людини її результатів. К.Маркс, аналізуючи феномен відчуженої праці в його реальному, практичному відношенні до робітника [2, с.92], в «Тезах про Фойєрбаха» орієнтує філософію на соціально-практичне перетворення, а не пояснення світу. У такий спосіб виявлялись філософські підстави та закладались теоретичні засади соціальних змін, де Гегелева анти-антропологічна діалектика перетворювалась на «алгебру революції». Цей аспект згодом був догматизований в радянському марксизмі шляхом підведення під нього принципу матеріалістичного розуміння історії та класової боротьби. Поділ людей на класи, як базовий принцип марксистської філософії, має принципово соціальний-історичний, а не антропологічний зміст.

Пов'язуючи так звану Київську школу філософії другої половини 20-го століття з діяльністю у Києві П.В.Копніна, здебільшого її визнають теоретичним розвитком марксистської філософії. Вказаний засновник Київської школи філософії, виходячи з марксистського тлумачення принципу практики як основи пізнання, вводить поняття «ідеї», в якій пізнане піднімається до рівня цілей і прагнень суб'єкта, а створений об'єктивно-істинний образ стає його внутрішньою потребою, тим належним, якого необхідно досягнути. У зв'язку з цим П.В.Копнін зауважує, що ідея – це «кінець знання і початок речі» [3, с.244]. Як показав ще Маркс, на реальну діючу силу історії перетворюється лише та ідея, яка поєднується з матеріальним інтересом об'єднаних робітників («Пролетарі усіх країн єднайтеся!»). Думка П.В.Копніна рухається саме в цій марксистській парадигмі мислення. Відтак і на новому витку історії (існування соціалістичної держави) робітник розглядається як носій невіддільних від нього ідей, тому одиничне (на рівні індивіда) існування методу пов'язується з конкретним матеріальним носієм, який будує нове комуністичне суспільство. У такому суспільстві не може бути реалізовано абстрактне

тлумачення філософської антропології, яка не приймає поділу людей на будівників комунізму та його ворогів.

Антропологічна переорієнтація представників Київської школи філософії, яка, як відомо (за В.Г. Табачковським), була розпочата В.І. Шинкаруком у 60-ті рр. ХХ ст., а з 80-тих років отримала своє закономірне продовження в осмисленні культури як світу національного буття [4, с.80], привела до заперечення положення про визначальну роль тотожності ідеї та її матеріального носія як соціально-історичної події. Отже, з 80-х рр. ХХ ст. в Київській школі філософії започатковується руйнування діалектико-матеріалістичного підходу за допомогою звернення до антропологічних ідей.

Висновок. Аналіз історичного поступу Київської школи філософії виявляє реалізацію критичної антропології, демонструючи її здатність продуктивно заперечувати існуючі теорії та соціальні реалії, засновані на протиставленні одних груп людей іншим.

Література

1. Chuiko N. Deconstruction of dialectical materialism in the Kyiv school of philosophy. International Scientific Conference «The Days of Science of the Faculty of Philosophy–2019», April 23-24, 2019. Kyiv: Publishing center «Kyiv University», 2019: 56.
2. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.42. Москва, Издательство политической литературы. 1974. 512 с.
3. Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания – опыт логико-гносеологического исследования. Москва, Наука. 1973. 324 с.
4. Табачковський В.Г. У пошуках невтраченого часу: Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. Київ, Вид. ПАРАПАН. 2002. 300 с.

TIME INTERPRETATIONS

An issue of time has always drawn a keen interest from scientific side, especially when general understanding of such phenomenon has profoundly been transformed during the last (XX) century. The short review of the basic time conception will be presented in the light of Kurt Gödel's time understanding.

According to the philosophic dictionary explanation [2], time is a form of general human's reality perception which can exist exceptionally due to the consciousness's traits. Namely, time is connected with the world changes and is measured by them. From such point of view, an issue of time is divided on "objective" and "subjective" time. As it is obviously from the titles, objective time is measured by physical sectors of celestial bodies tracking, and subjective time is based on general man's time perception. The last one contains human experience, his reactions to the day events, etc. However, the difficulty of subjective time should be underlined as B. Russell wrote that even all our logical intuitions were self-contradictory. In this case what can be said about perceptions that are strictly individual ones?

The issue was continued by British idealist J.E. McTaggart [1] in the work "The Unreality of Time" where he proved impossibility of time understanding endeavor as our description of time was either contradictory or insufficient. Kurt Gödel [3] took that thought as a main one in his desperate attempt to proof Einstein's relativity theory with the philosophical base which was shown in his publication "The End of Time" devoted to Einstein's 70th anniversary. Gödel supposed that philosophy without ontology was an illusion, and physics in its turn without philosophy reduced to engineering. In that case the two fundamental axes of philosophy development were presented: the group of philosophers based on "being issue" (ontology) and a contradictory group based on "knowing issue". The first was enriched by Greek philosophers (Plato, Aristotle, etc.), the second contained the philosophers of modern times (Descartes, etc.). Nevertheless, real philosophy needs to include both sides.

Time has been concerned the most fundamental base of word existence for centuries. Kant posed that space and time were the main markers of a human's life determination in a linear coordinate system. On the other hand, such model had a row of serious drawbacks: for instance, it was flat (obviously the world had three dimensions), the essence of time measurement and understanding was more elusive (in that case space could be easily proved by geometry). Moreover, almost

all ancient philosophers like Plato and others tried to consider time issue, nevertheless they could not grasp the sense of time, and all the process was like “trying to trap water with a net” [3, 112].

For Gödel time has two main features (which in some sense reflect objective and subjective time) among them outer time counter or historical time and inner personal time perception or personal time. He referred to J.E. McTaggart’s time forms determination, namely he had also defined A-series and B-series of time (in that case McTaggart’s terminology was borrowed). A-series time determination was dynamic and fluid, the present moment was the time interval for it to be unfold. Such time resembled “inner time” introduced by Husserl; it contained fundamental knowledge of time and was completely independent from space. That time derived from a human’s time perception which was continuous and was considered as a whole unit. On contrast B-series of time was based on particular dates and terms, which were fixed by time points “before an event” or “after an event”. It was closely connected with geographical space (as all events happened in some places) and determined by calendars, books, etc. Owing to its description, it was fixed and unchanged. As a result A-series of time was intuitive time and B-series was formal one. The root of the problem for Gödel was introducing time which could not be formalized, as Einstein in his relativity theory appealed only to one sided B-series of time. Due to the relative theory space and time were not longer to be considered independent beings, but rather to inextricably components of one single being.

Gödel had an endeavor to explain intuitive time (general time perception) via Einstein’s theory. Well-known Kantian or “prerelativistic” time understanding laid out a simple linear ordering of all events in nature. Under influence of relativity theory’s lapses of time, time spreading in different directions had been realized. Gödel, in his turn, thought that time was a unique substance which had “an infinity of layers of now which came in existence successively” [3, 118]. Gödel has proved that a Kantian time model is invalid; as it is built on a state of linear time flow “now” comes after “past” and before “future”. By contrast, Gödel presents “now” like a multi-layered sandwich, actually the amount of layers is infinite. “Now” is composed of all past events of a person’s life, in any words the quality of “now” depends on a person’s life experience and as a consequence, the trajectory of future is connected with a past base, notwithstanding future itself is determined by an accidental scenario of events development.

Einstein’s relativity theory demonstrated the complete absence of the notion as “the present state of the universe” since it existed at that very moment in the form of snapshots. Consequently, time depends on a system of measurement. In one frame a moment of time can be demonstrated in one outlook or thought. According to another frame a moment of time can be interpreted differently. We need to highlight that space is the same, however, according to time picture any event can be constructed in a different way. Such method has been widely used in

historical events interpretation for centuries. Especially through XX century was applied in many countries for ideological and political purposes.

Some scientists highlight the embodiment of time in the national memory and mentality. The time subjectivation phenomenon is followed in the national historical memory, its realization is put into the base of the national mentality. However, “without carriers mentality eliminates... without human community... the issue of the national consciousness disappears” [4, 133]. Moreover, any time actions connected with the space structure changes lead to human consciousness rebuilt and influence on world perception. For instance, the Soviet Union collapse (the change of space geographical structure) had a result in “the crisis mentality” appearance [4, 198] that was embodied into human behavior profound transformation which was caused by time modification. The main traits of such “broken” mentality type are lack of systematic presentation, mosaic structure, ad hoc character, constant change [5, 103]. A human mind is locked into time and space changes perceptions, which are reflected into mentality. However, we are not going to consider such massive and complicated issue deeply, our aim is to show a constant close connection between time, space notions and mentality, and the national memory development.

Gödel found in Einstein’s relativity theory a fundamental mistake which was laid on a base of general existence, namely not everything could be relativized. Reality is an absolute. It is an absurd to speak about “my reality” or “my neighbor’s reality”. There is only one object reality; however the perceptions of it can be different from various points of view. “The conclusion, for Gödel, is inescapable: if relativity theory is valid, infinitive time (A-series of time) disappears” [3, 118]. Consequently, the choice should be made to have a world with existence or with time, as both of them excludes one another. According to Gödel a world exists without time. As a result, there is no universal “now”, as each observer has his own sets of “nows”, and none of these various systems of layers can claim the prerogative of representing the objective lapse of time. Gödel posed a question that Einstein’s theory of relativity was completely inconsistent with the existence of A-series of time or intuitive time. On the other case, if time is intuitive, or exists only in one person’s mind how can it be formalized or even studied. “Relativity cannot depict the essence of intuitive time, as when it comes to time, our intuitions betray us” [3, 125]. When time is imagined and presented in somebody’s mind, it does not objective to the reality, as it does not reflect it in a proper way. Furthermore, A-series of time cannot be proved as it is based on personal experience, memories, etc. and particularly subjective. For instance, Gödel thought that we could not return to an object that had not been existed any more. In that case we could not return to our native town which had been ruined or rebuilt, as in some moment its existence had been stopped. In that case he thought the idea of time travelling completely ridiculous as time was bond with an object’s existence.

In the publication “The End of Time” Gödel described that time which was relative or static was no time at all. Consequently, time should be a dynamic substance. As an example, he depicted “Big Bang” in which time came to an end. The time did not exist before it. In other words, due to Gödel, if a substance does not exist, such categories as space and time will eliminate: “Every black hole brings an end of time and space” [3, 130].

To conclude we need to stress that time and space are categories of a human life’s perception, in such case they are bonded with the world view and idea, as a consequence the attitude to them (especially to time issue) can be varied according to a system of its determined presentation.

References

1. McTaggart, J. E. The Unreality of Time. *Mind*. 1908. Vol. 17, No 68: 457-474.
2. Schmidt, H. The Philosophical Dictionary. 1961. <http://www.harc.ru/>
3. Yourgrau, P. A Word Without Time: The Forgotten Legacy of Gödel and Einstein. New York: The Perseus Book Groups, 2005. 210 p.
4. Хрипко, С. А. Аксіокультурологічний дискурс освітнього феномену: цінне, ментальне, національне, наукове. К.: Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, 2009. 402 с.
5. Хрипко, С. А. Етнокультурна царица духовно-релігійних обрисів української ментальності: усталеності та інновації. К.: Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, 2009. – 150 с.

СЕКЦІЯ 3.

АНАЛІТИКА СОЦІАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ

Александрова Олена

*доктор філософських наук, професор,
декан Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

БАГАТОМАНІТНА КОНКУРЕНЦІЯ

Філософський аналіз феномена конкуренції спрямований на відтворення в системі понять усієї сукупності притаманних конкуренції властивостей і зв'язків, тобто формування цілісної системи знань про конкуренцію та її роль в соціокультурному розвитку суспільства. Конкуренцію як об'єктивну реальність доречно вивчати в багатопараметральній, багатфакторній площині, зосереджуючи при цьому увагу на визначенні соціокультурних чинників, що впливають на конкуренцію, зокрема економіки, політики, ментальності тощо. Виключно економічний підхід до визначення конкуренції, не дозволяє встановити каузальний комплекс, який зумовлює існування конкуренції та її вплив на суспільні процеси.

Конкуренція як явище і як засіб вирішення суперечностей проходить довгий еволюційний шлях від боротьби за існування у природному світі до сучасних її форм. Чим розвиненішим стає суспільство, тим більше в ньому діють механізми самоорганізації, саморегуляції і контролю. Суспільство за допомогою своїх механізмів здатне згладити найбільш жорсткі форми виявлення конкуренції.

Аналіз сутності будь-якого суспільного явища передбачає його осмислення крізь призму інтересів соціального суб'єкта. У цьому аспекті конкуренція як об'єктивний чинник суспільного буття впливає на формування певних рис соціального характеру, в тому числі і ринкового менталітету, що є особливою рисою сучасної homo economicus (людини економічної), яка здатна прагматично та раціонально діяти в умовах ринку. Конкуренція сприяє формуванню таких рис соціального характеру особистості як енергійність, заповзятливість, діловитість; готовність сприймати нове; ініціативність, активність; здатність до адаптації; високий рівень самодисципліни; прагнення на ринку праці підвищити свою конкурентоспроможність; прагматизм, розраховування на себе та власні сили. Основними рушійними силами в розвитку конкуренції в соціумі є постійно наявна в історії людства боротьба за доступ, володіння та розподіл

обмежених суспільних ресурсів та така ментальна характеристика людини, як змагальність.

Сутність конкуренції проявляється через такі її характеристики: 1) це соціальне явище, оскільки це феномен міжсуб'єктних відношень (міжособистісних, групових, міждержавних тощо); 2) це вияв зіткнення і протиборства тенденцій, оцінок, принципів, думок, характерів, еталонів поведінки; 3) це втілення прагнення людей до самоствердження, до утвердження принципів і тенденцій соціального розвитку, які вони захищають; 4) це одна з форм комунікації в суспільстві; 5) вільна конкуренція (як принцип і як факт) може слугувати прикладом одного з ефективних механізмів соціальної регуляції. Принцип вільної взаємодії (конкуренції) окремих компонентів, підсистем суспільства та індивідів дозволяє знайти оптимальний для його відтворення стан та оптимальну міру компромісу свободи та необхідності.

Конкуренція в суспільстві може призводити як до позитивних результатів, так і до негативних наслідків. Серед позитивних наслідків дії конкуренції слід відзначити такі: неперервне оновлення оцінок ринку і вивчення ринкової ситуації з метою догодити споживачеві; швидка поява й розвиток нових галузей і технологій у результаті динамізму конкурентного ринку; створення стратегічних союзів, які дозволяють повною мірою мобілізувати власні сили та використовувати ефект сумісних дій із партнерами; адаптація до швидко змінних умов ринкової ситуації, або до виходу за її межі; мобілізація творчих сил особистості, необхідних для самоствердження, самореалізації і саморозвитку; вдосконалення трудових навичок особистості, підвищення кваліфікації. Все зазначене веде до знаходження оптимального шляху суспільного розвитку.

До негативних наслідків конкуренції в суспільстві можна віднести такі: сприяння соціальному розшаруванню в суспільстві; нерівномірний розподіл доходів між різними суспільними верствами; виникнення економічних криз; це один із факторів монополізації економіки. Негативні наслідки конкуренції можуть призвести до дестабілізації суспільства при відсутності певної зовнішньої регуляції і, можливо, привести суспільство до стану хаосу.

В цілому, конкуренцію можна визначити як принцип розвитку суспільства та певний вид активності соціальних суб'єктів стосовно досягнення кращих результатів в їх діяльності порівняно з іншими суб'єктами за допомогою доступу до володіння, розпорядження і використання обмежених суспільних благ.

Категоріальний ряд, що розкриває зміст конкуренції, становлять поняття: суб'єкт конкуренції, об'єкт конкуренції, конкурування, конкурентне середовище, соціальний розвиток (прогрес), конкурентоспроможність особистості, соціальних систем, матеріальних та ідеальних утворень, конкурентні відносини, конкурентна боротьба, види

конкуренції, функції конкуренції. Так, суб'єктом конкуренції може виступати: особистість, спільноти, суб'єкти господарської та політичної активності, організації. Об'єктом конкуренції на всіх етапах розвитку соціуму є те становище соціального суб'єкта, яке створює ширше коло можливостей щодо права володіння, розпорядження та користування суспільними благами і дозволяє особистості реалізувати свій потенціал. Нестача певних видів суспільних благ сприяє посиленню конкуренції між соціальними суб'єктами. Суспільними благами є матеріальні та духовні цінності, соціальний статус суб'єктів, можливість впливати на регулювання соціально значущих процесів, розширення сфери індивідуальної свободи особистості, обмеження ієрархічних відносин підпорядкування в суспільстві та створення умов для більшого «самовладдя» особистості.

Вплив конкуренції на розвиток суспільства виявляється у змісті її функцій: регулюючої, посередницької, контролюючої, генеруючої, стимулюючої та захисної. Роль конкуренції розкривається у відносинах перерозподілу обмежених ресурсів соціуму, через які здійснюється регулювання соціально-економічними, політичними та духовними процесами.

Для посилення позитивного впливу конкуренції на соціальний розвиток українського суспільства необхідно залучення конструктивного світового досвіду щодо регулювання конкуренції. В умовах глобалізації низька конкурентоспроможність нації та національного виробництва погіршує перспективу подальшого соціального розвитку й можливості зростання добробуту населення України.

Бентковська Марія

*магістрантка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ДИСКУРС СУЧАСНОГО ПОНЯТТЯ ФЕМІНІЗМУ

Центральною проблемою феміністських дискусій є розбіжності щодо визначення поняття фемінізму, і неможливість через це об'єднання всіх жінок у боротьбі за свої права.

В своїй праці «Феміністська теорія: від краю до центру» белл хукс (псевдонім відомої чорношкірої дослідниці і письменниці Глорії Джин Уоткінс, який вона підкреслено вживає з маленької літери) пояснює, чому багато жінок не хочуть відстоювати фемінізм: 1) невпевненість в значенні

терміну «фемінізм»; 2) жінки, які належать до експлуатованих і пригноблених етнічних груп не хочуть, щоб їх сприймали як тих, хто підтримує расистський рух (фемінізм часто прирівнюють до боротьби за права білих жінок); 3) розгляд фемінізму як синоніму лесбійства; 4) уникнення ототожнення з будь-яким політичним рухом, особливо радикальним; 5) не бажання асоціюватися з рухом за права жінок в будь-якій формі; 6) більшість жінок краще обізнана з негативними поглядами на «звільнення жінок», ніж позитивним значенням фемінізму.

І дотепер поняття «фемінізм» залишається без чіткого визначення. Більшість спроб визначити фемінізм відображають класовий характер цього руху. Частина з них є ліберальними за своїм походженням і фокусується на праві кожної жінки на свободу і самовизначення. Варто зазначити, що це аполітичне визначення фемінізму, що ґрунтується на романтичному понятті особистої свободи, на сьогодні для більшості жінок є більш прийнятним, ніж визначення, де основна увага акцентується на радикальних політичних діях.

Наразі багато феміністок-радикалок визнають, що ні фемінізм, який концентрує увагу на жінці як незалежній людській істоті, гідній особистої свободи, ні фемінізм, що ставить на чільне місце досягнення рівних можливостей з чоловіком, не може врятувати суспільство від сексизму та чоловічого панування. Белл хукс навіть зазначає, що багато ліберально-феміністських реформ в сфері праці, навпаки, призвели до зміцнення капіталістичних відносин, не надавши справжньої економічної свободи жінкам [1].

За белл хукс, фемінізм – це перш за все боротьба за припинення гноблення за статевою ознакою. А також реорганізація суспільства таким чином, щоб саморозвиток людей стояв вище імперіалізму, економічної експансії і матеріальних бажань. Метою фемінізму не є сприяння виключно певній групі жінок, жінкам певної раси або класу. Він не надає переваг жінкам над чоловіками. Фемінізм – це не спосіб життя і не готова ідентичність або роль, в яку можна увійти. Багато жінок зосереджуються на розвитку контркультури (в центрі якої знаходиться жінка та учасниці, які мало контактують з чоловіками), що призвело до зведення бар'єрів, які відгородили більшість жінок від цього руху. Незважаючи на засновані на сексизмі дискримінацію, експлуатацію або пригнічення, багато жінок відчують, що те життя, яке вони зараз ведуть, є важливим і цінним. Думка про те, що від такого життя можна просто відмовитися або проміняти його на альтернативний «феміністський» спосіб життя, зустріла опір. Відчуючи, що їх життєвий досвід знецінився і виявився виключно негативним і марним, багато жінок у відповідь почали критикувати фемінізм [2].

Бажання бачити фемінізм як спосіб життя, а не як політичну приналежність відображає класову сутність руху. Велика кількість жінок, які прирівнюють фемінізм до альтернативного способу життя, – це вихідці із

середнього класу, незаміжні, з вищою освітою, часто студентки, які не мають великих соціально-економічних зобов'язань, з чим доводиться стикатися щодня жінкам з робітничого класу і бідних верств, які є робітницями, матерями, домогосподарками і дружинами. Іноді лесбійки намагалися прирівняти фемінізм до свого способу життя, але на це були певні причини. З огляду на забобони і дискримінацію, спрямовану проти лесбійок в нашому суспільстві, альтернативні співтовариства, орієнтовані на жінок, є одним із засобів створення позитивного середовища для їх самоствердження.

Белл хукс також пропонує замінити вираз з «Я – феміністка» на «Я підтримую фемінізм», який можна було б використовувати в якості корисної стратегії для усунення акценту з фемінізму як самосвідомості (ідентичності) і способу життя. Дана позиція допомогла б підтримати жінок, що займаються фемінізмом, і учасниць інших політичних рухів та дозволити уникнути при цьому мовних конструкцій, які віддають перевагу одній конкретній групі. Це також могло б сприяти подальшим дослідженням в області теорії фемінізму [1].

Світовий бестселер Шерил Сендберг (головний операційний директор соцмережі Facebook) «Включайся!» підіймає тему «скляної стелі», яка заважає жінкам досягати кар'єрних успіхів. Книга мотивує жінок прагнути до високих посад та поєднувати роботу й увагу до сім'ї, тобто, репродуктивну працю. Ця книга є яскравим зразком ліберального фемінізму. Ненсі Фрейзер (професорка філософії та політології в Новій школі (Нью-Йорк), авторка книги «Долі фемінізму: від державного капіталізму до неоліберальної кризи») критикує ліберальний фемінізм як течію, що бореться за права лише певної категорії жінок, а саме освічених жінок середнього класу, та пояснює, чому варто ставити під питання не лише патріархат, а й капіталізм. Для Ненсі Фрейзер фемінізм – не лише питання досяжності для певної кількості жінок влади та привілеїв у рамках наявних соціальних ієрархій. Це більшою мірою питання подолання цих ієрархій. Для цього слід критично оцінити й послабити структурні ресурси гендерного домінування в капіталістичному суспільстві – насамперед інституціалізований поділ на два надумано різні види діяльності: з одного боку, так звану «продуктивну» працю, яка історично асоціюється з чоловіками та винагороджується заробітною платою; з другого боку, репродуктивну працю, яка здебільшого не оплачується, і яку досі виконують переважно жінки. На її думку, ліберальний фемінізм сконцентрований на заохоченні освічених жінок із середнього класу «включитися» та «пробити скляну стелю», інакше кажучи, підніматися кар'єрною драбиною. Від такого підходу виграють лише жінки з професійно-менеджерського класу. І за відсутності структурних змін у капіталістичному суспільстві, ці жінки виграють лише «включаючись» за допомогою інших, перекладаючи репродуктивну роботу на низькооплачуваних та непостійно зайнятих

працівників, типово на жінок, які наражаються на расову дискримінацію (racialized women) та/або жінок-іммігранток. Тож такий фемінізм не є й не може бути фемінізмом для всіх жінок. Ліберальний фемінізм сформував вузьке, орієнтоване на ринок ставлення до рівності, яке часто збігається з основними неоліберальними корпоративними поглядами. Таким чином, він має тенденцію опинитися на одному боці з особливо хижацькою («переможець отримує все») формою капіталізму, яка відгодовує інвесторів, «з'їдаючи» (cannibalizing) життєві стандарти всіх інших [3].

Лінда Барнем, яка також критикує бестселлер «Включайся!», виділяє такий вид, як «1% фемінізм», який охоплює проблеми, тривоги і прерогативи 1%, жінок, що знаходяться на або поблизу вищих рівнів своїх професій, корпоративного світу або уряду. На жаль, даний вид фемінізму має обмежене поле зору, прагнучи говорити від імені всіх жінок, універсалізуючи те, що є глибоко особистим. Інший вид фемінізму, який Лінда Барнем називає «Trickle-down», залежить від доброзичливості та гендерної політики тих, хто досягає вершини. Мова йде не про прийняття колективних дій або створення колективної сили для змін. У прикладі з Шеріл Сандберг їй потрібна була вагітність. Їй довелося пройти з животом через парковку Google, щоб зрозуміти, що компанії потрібна зарезервована стоянка для вагітних жінок. Оскільки вона займала досить високу посаду в компанії це сприяло зміни політики сприятливої для жінок. На думку Барнем, якщо жінки, що стоять на «високому рівні» будуть проявляти ініціативу, це розширить можливості для всіх жінок. Однак Лінда Барнем наголошує і на тому, що жінки, які «на вершині», можуть не розуміти і не знати потреби жінок, які знаходяться «по середині» і «на дні». Більше того, інтереси жінок на «вершині» і жінок на нижчій позиції, можуть рухатися в суперечливих напрямках. Жінки з усіх рівнів суспільства можуть знайти спільну причину з цілого ряду гендерних питань, від парковок до паритету заробітної плати, але, звичайно, ми повинні розглянути, чи дійсно політика жінок, які «на вершині» відповідає політиці жінок інших класів [4].

Отже, фемінізм як рух за припинення гноблення, заснованого на сексизмі, звертає нашу увагу на системи панування і їх взаємозв'язок із статевими, расовими і класовим гнобленням. Основна боротьба фемінізму має бути направленою на викорінення причин сексизму, так само як і інших форм групового пригноблення.

Література

1. Гапова, Е. Антология гендерной теории. Минск, Пропилеи, 2000. 383 с.
2. Hooks, B. Feminist theory from margin to center. Boston, MA : South End Press, 1984. 179 p.

3. Фемінізм, коли «включитися» означає «включитися за рахунок інших» інтерв'ю Гаррі Гаттінга з Ненсі Фрейзер. Спільне: електронне українське ліве інтелектуальне видання. <https://commons.com.ua/uk/p/books/>

4. Burnham, L. 1% Feminism. Open democracy. <https://www.opendemocracy.net/en/5050/1-feminism/>

Вересовська Анна

*студентка Лозівської філії
Харківського державного
автомобільно-дорожнього коледжу*

Мандрик Вікторія

*студентка Лозівської філії
Харківського державного
автомобільно-дорожнього коледжу*

СЕНС ЖИТТЯ ЛЮДИНИ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Сама постановка людиною питання про сенс життя можлива лише тоді, коли в ньому пробуджується усвідомлення свого «Я», коли він починає замислюватися над проблемою об'єктивної значимості свого існування. Ця проблема одна із самих складних й неоднозначних. Мова йде, насамперед, про особистісну характеристику відношення до життя, про усвідомлення цілей і задач людського існування, про співвідношення індивідом своєї позиції з виробленою в суспільстві системою цінностей, про ступінь включення або не включення себе в соціальне життя. Міркуючи над проблемами сенсу життя не можна ігнорувати ту первісну сферу, у якій вона як проблема може не усвідомлюватися, але в якій вона назріває саме як проблема. Сфера ця – повсякденність. Людина сама визначає своє призначення й сенс життя. Пошук мети життя має у своїй основі думку про цінності людського життя, причому цінності не тільки самої людини, але й суспільства, та інших людей. Уява про сенс життя у кожної людини своя. Але в цих індивідуальних уявах неминуче присутнє загальне обумовлене цілями й інтересами суспільства, до яких належить людина. Питання про сенс життя людини – це ключова світоглядна проблема. Від її вирішення залежить спрямованість її соціальної діяльності.

Переломні епохи, сполучені із глибинними світоглядними кризами актуалізують проблему сенсу життя. І як у будь-яку перехідну епоху,

проблема сенсу життя сьогодні стоїть особливо гостро. Зміни, що відбуваються в суспільстві, створюють якісно нову, соціально-духовну атмосферу, її вирізняють відома суперечливість і боротьба поглядів, активні моральні пошуки, плюралізм думок, що, безсумнівно, позначається й на необхідності усвідомлення людиною змісту власного життя, активного пошуку свого місця й ролі в умовах мінливої дійсності.

Актуальність розробки даної проблеми зростає й у зв'язку з ускладненням соціальних процесів і ростом впливу на них ролі суб'єктивного та особистого фактора. Все це вимагає філософського осмислення даної проблеми. Питання про зміст свого життя в певний період часу відвідує кожна мисляча істота, що бажає зрозуміти й пізнати себе, своє призначення й місце в цьому світі. Життя обов'язково примушує людину дати відповіді питання: «Для чого я живу?», «У чому зміст мого життя?», кожен відповідає за свою долю й долі інших людей, людина не може й не хоче жити без мети, певного завдання або ж мрії, а шукає завжди те «гідне», чим можна було б зайняти своє життя, зробити його більш значним. Чітка уява про зміст і призначення свого життя є основою, рушійною силою життя людини, стратегічним знаряддям, що дозволяє не скоритися, а навпаки, перебороти всі труднощі й випробування на життєвому шляху. Але для цього потрібно, щоб людина сама визначила, сама повідомила той або інший зміст своєму існуванню, знайшла своє призначення, відповідно до своїх здібностей, зробила своє життя максимально плідним, корисним й потрібним.

Під сенсом життя ми розуміємо усвідомлення індивідом основного змісту свого життя діяльності, як минулої і теперішньої так і майбутньої, котра визначає його місце й значення в житті суспільства й надає людині впевненість у тім, що його індивідуальне життя потрібне і йому самому, і навколишнім й суспільству. Знаходження сенсу життя припускає вільне ціле покладання індивіда, по цьому його необхідною умовою є свобода як людська форма самодетермінізації, (самого обумовлювання) буття. Розуміння сенсу життя припускає існування стійких планів і програм на майбутнє, які, незважаючи на всі можливі тимчасові труднощі, неухильно будуть вести людину вперед. Згідно з К.С.Станіславським сенс життя можна співвіднести з «над-завданням» людського життя яке поєднує в собі всі дрібні життєві цілі: «Ціль життя в цьому випадку можна розглядати як стовбур цілого «древа цілей», який поєднує й направляє всі приватні й конкретні цілі на здійснення сенсу життя». Потрібно відзначити, що для досягнення миттєвих цілей (тут і тепер) так і стратегічних цілей на шляху здійснення сенсу життєвого завдання від кожної людини потрібно, як вміння знайти й намітити цю мету, так і витримка, непохитна воля, доброта й любов до навколишніх, готовність боротися з перешкодами. В історії соціально-філософської думки залежно від того, які цілі ставить перед собою людина, виділялися дві різних установки в знаходженні індивідом сенсу життя –

«бути» або «мати». Сенсо-життєва установка «мати» іде своїми коріннями в давню давнину людства, де дана вимога була необхідною умовою виживання людського роду. Присутність даної установки є нормальним станом душі сучасної людини, тому що життя вимагає володіння деякими речами. Але в той же час установка «мати» не повинна стати самоціллю, володіння деякими речами, об'єктами, предметами повинна служити лише засобом досягнення сенсо життєвих завдань. Як відомо, перевага даної установки в остаточному підсумку приводить до бажання безмірного збагачення, що стирає всі кращі людські якості.

Наступна установка «бути» означає реалізацію більш високої програми, що відповідає духовним потребам людини, її щирої сутності. При здійсненні сенсо життєвої установки «бути» людина розкривається й розвиває свої здатності, збагачуючи навколишній світ й затверджується як необхідна, корисна ланка соціального світу.

У різних людей різне розуміння сенсу життя - одне з них підносить індивіда й надихає на подвиги, допомагає переборювати життєві труднощі, інше – принижує й перетворює людини в соціальну істоту. Звідси, проблема сенсу життя, це спочатку проблема вибору. Саме від вибору цілей, цінностей й ідеалів залежить, чи вдасться життя людини або просто пройде мимо, прогорить.

Найважливіше – уміти розглядіти й вибрати істинний зміст і визначити щирі цілі, не переплутавши їх складними, ведучими до руйнування й деградації особистості. Сучасне життя містить у собі потенції різного вибору. Для багатьох головною метою може стати забезпечення матеріального статку, прагнення до особистої вигоди й користі, служіння новим «кумирам», пропагованим численними релігійними сектами й т.д.

Розглядаючи проблему сенсу життя доречно виявити, як ця проблема розглядалася в різні епохи. Починаючи з античності Сократа, Платона, Аристотеля, Епікура, Сенеки та інші сформували різні підходи до дослідження даної проблеми. Деякі стверджують в якості сенсу життя і його вищої мети: досягнення максимальних насолод, інші досягнення щастя.

Проблема сенсу життя хвилювала мислителів протягом всієї історії філософії й має всебічну й часом суперечливу характеристику, це пов'язане з тим, що в різні історичні епохи сенс життя щоразу виявляється на новому рівні й залежить як від світогляду індивіда, так і від навколишньої його дійсності.

Отже ядром сенсу життя виступає процес визначення мети який має безперервний характер, його об'єктивною підставою є діалектичне протиріччя між можливим і дійсним. Сутнісними параметрами сенсу життя є: свідоме відношення суб'єкта до себе, результат, значення, цінність життя того або іншого індивіда, місце людини в житті і його системі цінностей.

Головне із критеріїв пошуку обставин, які можуть додати життю досить високу значимість, це висновок, що людина може бути самодостатньою (у самореалізації, або самовдосконаленні, в своєму захопленні) і ці обставини повинні стосуватися не тільки його самого, але й навколишніх, тобто наслідки життя знаходять найбільшу важливість тільки у відношенні до оточуючих людей. Важливе значення має в даній проблематиці питання про цінності життя й воно займає центральне місце, тому що життя – це єдина умова й критерій для існування будь-якої іншої цінності. Поза життям людини немає цінностей. Питання про цінності життя має й іншу сторону, а саме відношення до людини, тому що залежно від розуміння цінності життя будуть формуватися відносини між людьми, й суспільства до людини. Пошуки в позначеній області можливі у двох напрямках. По-перше, це пошук самого життя, у самій людині, у сфері різних людських відносин, тому що «вихідною точкою для індивідів вони служили самі, – узяті, звичайно, у рамках даних історичних умов і відносин, а не в якості «чистого» індивіда». По-друге, це пошук поза людиною, у чомусь вищому, що стоїть над людиною й визначає її цінність і зміст життя.

Аналізуючи різні погляди на цінність життя, наявні на сьогоднішній день, можна згрупувати їх наступним чином:

1. Цінність життя полягає в житті для суспільства, а не в житті для себе, тобто ступінь цінності життя визначається ступенем відповідності життєдіяльності індивіда інтересам розвитку суспільства, ступенем сприяння реалізації назрілих потреб, поступального розвитку суспільства.

2. Індивідуальне життя виступає як цінність інстинктивно, несвідомо, без думки про це, але ще більшою мірою вона виступає як цінність у самосвідомості, у рефлексії про життя. Іншими словами, життя є цінністю і само по собі, об'єктивно, і в думці про нього суб'єктивно.

3. Цінність життя обумовлена сенсом життя, тобто життя цінне при наявності в ньому сенсу.

4. Людина й людство, а, отже, і їхнє життя є вищими цінностями, тому що вони є вершиною космічної еволюції.

5. Час і погляд людини на самого себе змусили його цінувати життя й знаходити в ньому сенс. Для індивіда життя виступає як вища цінність, вище благо безвідносно до чого б те не було. Цінність життя є як би фундаментом і вершиною для всіх інших цінностей.

Отже, у кожен історичну епоху умови життя людини і її відносин з іншими людьми мають конкретно історичний характер, і саме в цих умовах, а не в яких або інших і буде усвідомлюватися цінність життя. Тому уявлення про цінності життя, так само має конкретно історичний характер і може бути зрозумілим як деякий культурно історичний феномен.

Таким чином, уява індивіда про цінність життя буде відбиттям уявлень його епохи про даний феномен. Вони знаходять своє втілення у тих цінностях життя, досягнення яких або прагнення до їх досягнення є свідченням цінності життя даного індивіда для суспільства. Сенс життя – це самостійний, усвідомлений вибір тих цінностей, які орієнтують людину не на те, що б мати (установка на володіння), а на те, що б бути (установка на використання всіх людських потенцій). Сенс життя – у самореалізації особистості, у потребі людини творити, віддавати, ділитися з іншими. І чим значніше особистість, тим більше вона впливає на навколишніх людей. Сенс життя полягає в тім, що б удосконалюючи себе, удосконалювати світ навколо себе. Ці загальні уявлення про сенс життя повинні трансформуватися в сенс життя кожної окремої людини, обумовлений об'єктивними обставинами і його індивідуальними якостями.

Таким чином, сенс життя виступає найбільш гнучкою характеристикою матеріальних і духовних потреб. В остаточному підсумку, сама система потреб визначається сенсом життя - якщо таким є множення особистого багатства, те, природно, це веде до гіпертрофованого розвитку матеріальних потреб. І, навпаки, ставши метою життя духовний розвиток панує в структурі особистості відповідних духовних потреб. В остаточному підсумку, сенс життя визначається об'єктивно, існуючою системою суспільних відносин.

Література

1. Акименко, А.Д. Об элементах целостного понимания человека. Філософія. Сенс життя людини як філософська проблема. *Философские науки*. 1991. №7: 168-175.
2. Камю, А. Бунтующий человек. М., Политиздат, 1990. 415с.
3. Кобелянская, Л.С. Смысл жизни: две точки зрения. К., Политиздат Украины, 1989. 112с.
4. Москаленко, А.Т. Смысл жизни и личность. Новосибирск, Наука; 1989. 205с.
5. Рубинштейн, М.М. О смысле жизни. М., Издательский дом «Территория будущего», 2008. 480с.
6. Соловьев, В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. Сочинения в 2-х т. М., Мысль, 1988. Т.1. 892с.
7. Трубников, Н.Н. Время человеческого бытия. М., Наука, 1987. 256с.
8. Фихте И.Т. Сочинения в двух томах. Т.2. СПб., Мифрил, 1993. 789с.

**EFFECT OF MOBILE PHONE COMMUNICATION MESSAGES
ON PARTICIPATION IN AGRICULTURE
AMONG UNIVERSITY UNEMPLOYED GRADUATES**

One of the problems facing world today is how to cater for its teeming youth unemployment. The situation is such that even the educated youths are not spared as graduate unemployment has continued to increase. Figures from the International Labour Organization suggests that the world is facing its most trying moment with regard to the future of educated youths. According to the Labour Organization, “the number of unemployed youth globally will rise by half a million in 2016 to reach 71 million and will remain at this level in 2017” [4]. The situation in Nigeria is particularly worrying as youth, even after acquiring western education, remain either completely unemployed or underemployed. This is evidenced in the increasing number of graduate unemployment in Nigeria. Available statistics from the National Bureau of Statistics for the second quarter of 2016, showed that the total number of youth unemployment/underemployment was 49.5%. Ezeah and Gever argues that the situation may even be worse considering that every four months, each of the 36 states of the Federation, as well as the Federal Capital Territory, Abuja produce an average of 2000 youths into the labour market after completion of compulsory one year mandatory service [3]. Ezeah and Gever further recalled the incidence of 2013 when the Dangote Group of Companies needed 100 drivers to fill existing vacancies. Out of the 13,000 applications received, there were 6 Ph.D. holders, 704 Masters and over 8,460 first degree holders. Considering the limited employment opportunities in Nigeria, agriculture is considered as a viable option through which unemployed graduates can gainfully engage themselves and create wealth. However, the problem is that most graduates are not interested in agriculture. They feel that agriculture is meant for the uneducated.

Considering the seeming wide acceptance of the mobile phone among university graduates, who are mostly youths, it has the potential of serving as a tool to persuade university graduates to take part in agriculture. The mobile phone can serve as a platform to educate graduates on the need to take part in agriculture. Ekwueme and Gever argue that the mobile offers an express avenue through which people can be persuaded to participate in agriculture. The researchers note: “in this era of growing acceptance of the Global System for Mobile Communication (GSM), its application for the purpose of promoting agricultural activities will go a long way in enhancing food production” [2, p.55].

Mobile phones, just like the Internet, have significantly modified the way things are done in contemporary society. In the present day society, spheres of the society like the economy, security, governance, religion, communication, among others have substantially depended on mobile telephone to function. Scholars agree that mobile telephone has become pervasive, infiltrating almost all aspects of the society and its services have changed people's lifestyles by transforming and revolutionizing the way they work and interact. In addition, they have provided opportunities for a powerful communication medium to influence business and social life. Chatterjee captures the centrality of mobile phones thus: "Mobile phones have become the most important and integral part of today's life style and mobile handset has become a widely recognized consumer artifact" (p.55). The submission of Chatterjee, does not only offer insights on the pervasiveness of mobile phone, but also shows the potentials inherent in this new communication technology as a tool for agricultural development.

Mobile phone has been considered as playing a central role in information gathering processing and dissemination about agriculture thereby promoting agricultural activities.

Anjum [1] share similar view on the pivotal role that mobile phone plays in agricultural communication. Farmers at all level seem to have also realized the potentials of the mobile phone as the device is very common to them. They carry it along even when going to the farm. This, no doubt has made agricultural communication easier.

Our research set to achieve three objectives of: examining the message contents of Mtn Nigeria *agro info* Value Added Service; determining the effectiveness of such messages on participation in agriculture among university graduates in Nigeria and ascertaining the specific aspect of such messages that have effects on university graduates. These objectives were achieved through two different but complementary studies. The first study examined the message type sent to subscribers through Mtn *agro info* Value Added Services. The messages were coded along four categories namely *evidential*, *locational*, *descriptial* and *impactial*. Our result showed that most of the messages were *descriptial* and *impactial*. In the second part of the study, we found that *evidential* messages were most effective in attitude change communication. The implication of this result is that messages aimed at promoting participation in agriculture should contain more evidential elements than *descriptial*, *impactial* and *locational*. Overall, our result suggests that messages sent through the mobile phone of subscribers are very effective in promoting participation in agriculture among those who are not interested in participating in agriculture.

This result has three broad implications. First, the result of this study has sociological implications because unemployment and food security are sociological issues. When university graduates are unemployed, they are vulnerable to crime and other social vices and this may have a negative influence

on the society. When there is hunger, it is equally a sociological problem because this makes people vulnerable to different vices. Therefore, by providing evidence based-understanding on how the mobile phone could be effective in persuading youth to participate in agriculture, this study has addressed a sociological issue. Second, this study has implication on behaviour change communication because it has shown that the mobile phone could be an effective medium of communicating attitude change messages to the target receivers. In the third place, the result of this study has implications on ACADA model because it has shown that the model could be useful as a framework for examining mobile phone and behaviour change communication.

Finally, this result has implications on the crafting of messages for mobile phone users as it has shown that not all messages are effective in behaviour change. This means, the crafting of short messages must be carefully done so as to achieve the desired results. Therefore, the basic contribution of this study is that it has provided evidence for understanding the effect of mobile phone communication on behaviour change campaigns. The study has also addressed sociological problems of unemployment and hunger. We hoped that the result of this study will, therefore, be useful to telecommunication services providers, agricultural extension worker, social workers, communication experts as well as researchers. We recommend, therefore that further studies should be expanded to include other critical aspects like small and medium scale enterprises and other areas that best address the challenge facing 21st university graduates.

References

1. Anjum, R. Design of mobile phone services to support farmers in developing countries. *Computer Science*, 2015: 1-72.
2. Ekwueme, A. and Gever, V.C. Warning Won't Do It: Analysis of communication strategies for enhancing food production in Nigeria. *International Journal of communication: an interdisciplinary Journal of communication studies*, 2017, 21: 47-57.
3. Ezeah, G.E. and Gever V.C. Youths' perceptions of media campaigns on participation in agriculture in Enugu State. *International Journal of Communication: an interdisciplinary Journal of communication studies*, 2017, 21: 46-55.
4. International Labour Organization. World employment social outlook. 2016. http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/dgreports/dcomm/publ/documents/publication/wcms_513739.pdf

Горбенко Катерина
аспірант кафедри філософії
Донецького національного
університету імені Василя Стуса

ПРО СОЦІАЛЬНУ ОБУМОВЛЕНІСТЬ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІВ

Екзистенційно-феноменологічна методологія зосереджує увагу дослідників на особистісному вимірі буття, нехтуючи тією обставиною, що навіть у своїх крайніх проявах індивідуальний характер людського існування не заперечує, а передбачає соціальність. Центральне поняття екзистенціалізму – «екзистенціали» – тлумачаться в межах соціальної філософії не стільки як іманентно властиві існуванню риси, а як певні канони, стереотипи, правила життя людини в повсякденному житті, як життєві реалізації тут-буття індивідів в якості спільного буття, буття як загальної справи.

Піднімаючи проблему наявності екзистенціалів, притаманних не окремій особі, а всьому соціуму, В. Летуновський риторично запитує – а чи мав екзистенціали Робінзон Крузо, відлюдник, що вимушено покинув суспільство? Вочевидь, основним екзистенціалом для нього слід вважати самотність. «Але парадокс полягає в тому, що сама самотність неможлива без певної співучасті інших людей. «Співмісність» Робінзона Крузо виявилася насамперед в його самотньому існуванні за тими самими уявленнями, які він мав до того, як потрапив на острів. Саме в силу нашої фундаментальної співбуттєвості, співмірності ми здатні миттєво розуміти один одного» [5]. Тому не випадково, що саме як соціальний феномен розглядає самотність Т. Денісова в своїй кандидатській дисертації «Самотність як екзистенціально-соціальний феномен» [2].

«Людське буття, – пояснює А. Корольов, – не може бути усвідомлене без аналізу соціальності, інтерсуб'єктивності. Сартр вважає, що ніякої суспільної свідомості не існує, бо вона складається з сукупності свідомості окремих особистостей. Що стосується відношень людини до людини, то, за Сартром, єдиний зв'язок, можливий між двома індивідами, між двома свідомостями – це зв'язок взаємного заперечення. Стосовно «іншого Я» індивідуальні свідомість виступає в модусі буття для Іншого» [4, с. 30]. І тут видатний екзистенціаліст впадає у невиправдану крайність, адже буття-для-Іншого не є онтологічною структурою свідомості, а зведена до «Ніщо» суб'єктність не містить в собі ніяких ресурсів для продукування позитивного зв'язку з чимось зовнішнім. Людське суспільство, за Сартром, є нічим іншим, ніж боротьбою Я за панування над іншим Я («Пекло – це інші»).

З такою радикально-індивідуалістичною позицією погоджуються далеко не всі філософи, навіть екзистенціалістського спрямування. Наприклад, М. Гайдеггер постійно нагадував, що людина не є самотньою, вона існує у світі разом з іншими, а тому висловлював сумніви в тому, що «хто-присутність» обмежується лише Я. Категорія «хто-присутність» розгортається Гайдеггером через категорії «спів-буття» та «спів-присутності» [7, с. 84]. Навіть сам Ж.-П. Сартр відчував обмеженість власної позиції, внаслідок чого вважав за потрібне висловити міркування про соціальну природу людини у згаданій вище «Критиці діалектичного розуму». Але в цілому, екзистенціалісти дійсно віддають перевагу в своїх роздумах індивідуальному рівню буття над соціальним. Екзистенціалісти розуміються як первинні атрибути людської природи, що жодним чином не обумовлюються соціумом і є певною опозицією до нього.

Проте, це жодним чином не означає, що соціальні екзистенціалісти, які б містили колективні переживання більш-менш великих людських спільнот, принципово не можуть існувати. Оскільки ми визнаємо поряд з індивідуальною свідомістю наявність свідомості суспільної, остільки ми маємо визнати в структурі останньої існування певних дорефлексивних структур – соціальних екзистенціалів.

Інтерпретація змісту останніх дещо нагадує ситуацію з усвідомленням природи архетипів колективного безсвідомого. Сьогодні мало хто згадає, що гіпотеза про наявність безсвідомого шару психіки була сформульована у філософських працях Г. Каруса та Е. фон Гартмана – настільки впливовою у цій галузі була постать З. Фрейда. Початково, суб'єктом безсвідомого вважалася винятково індивідуальна психіка, а його зміст тлумачився у підкреслено асоціальному, навіть біологізаторському контексті. Згодом його учні та колеги З. Фрейда піддали критиці тотальний пансексуалізм, і той був вимушений переглянути основні положення своєї теорії. До ефекту Ерос був доданий ефект Танатос, а зміст безсвідомого розумівся не як апріорні та вроджені сигнали, а як колишні елементи змісту свідомості, що були забуті, «викреслені» психікою особистості. Водночас, Фрейд вказував на величезну роль архаїчно-міфологічних символів, що виходять за межі суто індивідуальної психіки. Продовжуючи цю логіку, залишався лише один крок до визнання соціальної детермінованості безсвідомого – і він був зроблений К.-Г. Юнгом, який запропонував розширити можливості психоаналізу за рахунок соціокультурних чинників. «Хворіє особистість, – писав він, – яку, на відміну від організму, можна зрозуміти лише через врахування її соціально-культурного оточення, яке сформувало цінності, смаки, ідеали, настанови... Для усвідомлення норми і патології необхідно вийти на мікропроцеси культури, духовної історії людства, в яку включається і яку інтеріоризує індивід» [8, с. 13].

Відповідно, змінюється і носій безсвідомого. «Зміст цього колективного безсвідомого – писав К. Юнг, – є не особистим, але

колективним, іншими словами, належить не одній будь-якій особистості, а щонайменше цілій групі осіб; звичайно він суть приналежність цілого народу або, нарешті, всього людства. Зміст колективного безсвідомого не набувається протягом життя однієї людини, суть його – природжені інстинкти і первісні форми осягнення – так звані архетипи, або ідеї». За визнанням самого К. Юнга, гіпотеза колективного безсвідомого належить до тих понять, що спочатку здаються дивними, але потім перетворюються у звичний інструментарій, без якого важко уявити собі соціальну психологію.

Щось подібне, на наш погляд, відбувається й з поняттям «соціальний екзистенціал». Сучасна філософія виплекала поняття екзистенціал у колисці феноменолого-індивідуалістичного екзистенціалізму М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, Н. Аббаньяно [1], але згодом визнає, по-перше, його соціальну обумовленість, і, по-друге, можливість колективного суб'єкту екзистенціалів. Екзистенціали не виступають атрибутами індивідуально-особистісного, але, навпаки, простір екзистенціалів є вторинним по відношенню до соціального простору. Унікальне і неповторне індивідуальне буття особистості багато в чому, якщо не цілком, обумовлене соціальним оточенням, в якому відбувався процес соціалізації. «Моє життя», «моя робота», «мої ідеї» – це все є нічим іншим, як посиленням на індивідуальну участь в інтерсуб'єктивних стосунках і зв'язках соціального світу. Моє життя – співучасть у цій інтерсуб'єктивності, співпричетність до неї [4, с. 181].

Отже, якщо соціальні спільноти, як і індивід, переживають певні екзистенціали, то виникає інше питання – як співвідносяться між собою індивідуальні та соціальні екзистенціали? Чи є вони тотожними?

Відповідь на ці та інші подібні питання напряду залежать від того, що все ж таки розуміється під екзистенціалами. Адже в умовах, коли класики екзистенціалізму свідомо не залишили нам чітких дефініцій, теоретичний вакуум, що виник, з необхідністю заповнюється чисельними тлумаченнями терміну. Узагальнюючі їх, С. Копилова виокремлює дефініції екзистенціалів як:

- «засобів людського існування... сил, що конституують Я людини, ...змістожиттєвих засад буттєвості людини, форм можливого вияву... реальності для людського буття»;
- «основопонять, що імпліцирують загальні засоби саморозкриття власне людського існуючого, здатних передавати зв'язок існування та розуміння в його буттєвій організації»;
- «конкретних проявів екзистенції, унікальних способів буття людини у певних моментах її комунікації»;
- «апріорі, що конституують існування тут-буття в цілому та всілякий окремих його акт буття»;

- «найважливіші – архетипічні – моделі поведінки, що укорінені в трансцендентальній структурі соціальної реальності і проявляються в сфері колективного несвідомого» [3].

Дослідник А. Павлов, незадоволений занадто абстрактним і метафоричним тлумачення екзистенціалів в екзистенціалізмі, пропонує розглядати останні як «імперативи людської присутності в типових життєвих ситуаціях». На його думку, слід розрізняти:

- імператив належності до соціальної групи, спільності;
- імператив належного, допустимого;
- імператив значущості людини, її місця в системі владних відносин [3].

Рівнева структурізація екзистенціалів уможлиблюється лише за умов визнання їх соціальної природи. При всій персональності буття людина не може існувати без досягнення буття Іншого.

Саме тому, якщо ми стверджуємо, що справедливість є екзистенціалом, то ми маємо цілком усвідомлювати вторинність її індивідуального суб'єкта у порівнянні з суб'єктом колективним. Носієм справедливості є в першу чергу суспільство, в межах якого в результаті інтеракції формуються базові уявлення про належне. Конкретні члени цього суспільства набувають під час соціалізації ці уявлення та поділяють їх як свої власні. Переживання і оцінка Я чогось як справедливого (або несправедливого) уможлиблюється за умов наявності Іншого, який поділяє (або не поділяє) такі переживання й оцінки. Звісно, в ході історичного розвитку ці уявлення можуть бути відкореговані, адаптовані під конкретні ситуації, але початково вони мають надіндивідуальне походження.

Література

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. СПб.: Алетейя, 1998. 506 с.
2. Денисова Т. Одиночество как экзистенциально-социальный феномен: диссертация ... кан. филос. наук: 09.00.11. Новосибирск: Новосибирский гос. техн. ун-т, 2008. 197 с.
3. Копилова С. Семантика екзистенціалів людського буття: підходи до тлумачення. *Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряниці*. Запоріжжя: Просвіта, 2007. С. 163-167.
4. Королев А. Личностное бытие: экзистенциально-феноменологический анализ: диссертация ... кан. филос. наук: 09.00.01. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2008. 204 с.

5. Летуновский В. Экзистенциальный анализ: история, теория и методология практики. Дис. ... канд. психол. наук. Москва: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2001. 239 с.
6. Павлов А. Природа коммуникативного порядка. URL: <http://res.krasu.ru/paradigma/2/2.htm>.
7. Хайдеггер М. *Бытие и время*. Санкт-Петербург, 2002. 452 с.
8. Юнг К. *Архетип и символ*. Москва: Ренессанс, 1991. 300 с.

Гордієнко Владислав

*студент спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету Київського
університету імені Бориса Грінченка*

СОЦІАЛЬНІ НОРМИ І ВІДХИЛЕННЯ В КОНТЕКСТІ ФЕНОМЕНА ФАНАТИЗМУ

Феномен фанатизму має чимало проявів у сучасному світі. Коріння поняття сягають грецького слова *Φανατισμός*, що перекладається як «несамовитий». Початково фанатизм пов'язувався винятково з релігійною сферою, на що вказує латинське коріння *fanum* – священне місце, храм. Але згодом стали казати про політичний, національний та інші види фанатизму. Більшість авторів публікацій на цю тему згодна, що в основі соціального феномена фанатизму знаходиться психологічна властивість людини категорично і безкомпромісно нав'язувати іншим існуючі переконання. Через відсутність критичного мислення фанатик сліпо сприймає пануючи в суспільстві (або його частині) погляди, не терпить заперечень і в крайніх випадках здатний пожертвувати заради ідеї життям інших людей і навіть своїм власним життям. Деякі психологи тлумачать фанатизм як гостру форму девіації.

Але перш ніж говорити про фанатизм як про соціальну девіацію, відхилення від соціальної норми, потрібно зрозуміти, яку модель поведінки потрібно розглядати як нормальну?

У соціальній філософії та соціології, девіантною називається дія або поведінка, яка порушує соціальні норми і формально встановлені правила (наприклад, злочин), а також неформальні порушення соціальних норм (наприклад, відмова від народних традицій). Під нормами розуміються загальновизнані правила і зразки поведінки, стандарти дій, що сприяють впорядкованості, стійкості та стабільності соціальної взаємодії індивідів і

соціальних груп. При цьому норма – це не жорсткий шаблон дій, а певний діапазон, в межах якого поведінка вважається прийнятною.

Слід зазначити, що відхилення від норми можуть бути такими, що соціально схвалюються або не схвалюються. Адже поведінка, що відхиляється, завжди оцінюється з точки зору культури, прийнятої в даному суспільстві. Видатні, пасіонарні люди, з високими цілями в житті і високими ж вимогами до себе теж можуть розглядатися як девіанти. Ця оцінка полягає в тому, що одні відхилення засуджуються, а інші схвалюються. Наприклад, мандрівний монах в одному суспільстві може вважатися святим, в іншому – нікчемним ледарем. У нашому суспільстві люди, які потрапляють під визначення генія, героя, лідера, обранця народу – це культурно схвалювані відхилення. Такі відхилення пов'язані з поняттям звеличення, тобто піднесення над іншими, що і складає основу відхилення. Порухення соціальних норм у наведених випадках, по-перше, розглядається соціумом як схвальне, а по-друге, весь тягар, що з ним пов'язаний (надмотивованість, жертвовність, «трудоголізм»), повністю перекладається на саму особистість.

Водночас, більшість девіацій не схвалюється суспільством і має відверто асоціальний характер. Зазвичай порушення соціальних тлумачиться як злочин.

Американський соціолог Говард Беккер запропонував концепцію первинного і вторинного відхилення. Минулого року нарешті був виданий російський переклад його книги «Аутсайтери» (1963), де він доводить, що поведінка з відхиленням не є результатом вчинків особи, а залежить від сприйняття такої поведінки іншими людьми. Беккер дослідив спільноти джазових музик та споживачів марихуани і дійшов висновку, що девіація – це те, як визначають певну поведінку інші [1]. На думку соціолога, розрізнення первинної і вторинної девіації допомагає побачити процес становлення особистості завершеного девіанта.

Первинне відхилення – це незначна ступінь девіації, безпечна і не критична. В народі таку девіацію називають дурощами, дурістю або помилкою. «Під первинним відхиленням мається на увазі поведінка, що відхиляється, у особистості, яка в цілому відповідає культурним нормам, прийнятим в суспільстві. В даному випадку відхилення, що здійснюються індивідом, настільки незначні і терпимі, що він соціально не кваліфікується як девіант і не вважає себе таким. Для нього і для оточуючих відхилення виглядає просто маленькою витівкою, ексцентричністю або врешті решт помилкою. Кожен член суспільства робить за все своє життя безліч дрібних порушень, і в більшості випадків оточуючі не вважають таких людей девіантами» [2].

Вторинна ж девіація – це вже поведінка, яка досить сильно і небезпечно відступає від норм суспільної моралі та життєвого укладу. «Вторинним відхиленням називають відхилення від існуючих у групі норм, що соціально

визначається як девіантне. Особистість при цьому ідентифікується як девіант. Іноді в разі вчинення навіть єдиної дії з відхиленням (згвалтування, гомосексуалізм, вживання наркотиків тощо) або помилкового або неправдивого обвинувачення до індивіда приклеюється ярлик девіанта. Цей процес навішування ярлика може стати поворотним пунктом на життєвому шляху індивіда. Дійсно, індивід, що зробив первинне відхилення від загальноприйнятих норм, продовжує жити колишнім життям, займати те ж місце в системі статусів і ролей, як і раніше взаємодіяти з членами групи. Але варто йому тільки отримати ярлик девіанта, як відразу ж з'являється тенденція до переривання багатьох соціальних зв'язків з групою і навіть до ізоляції від неї. Така особа може бути відсторонена від улюбленої роботи, професії, відкинуто добропорядними людьми, а то і заслужити назву «кримінальної» особистості» [2].

При вторинній девіації особа може впасти у залежність від власних вчинків, що відхиляються від існуючих соціальних норм (комп'ютерні ігри, вживання алкоголю чи наркотичних речовин). Іноколи злочинні групи починають використовувати факт індивідуального відхилення, відокремлюючи даного індивіда від суспільства і прищеплюючи йому норми своєї субкультури. Концепція «наклеювання ярлика» Говарда Беккера пояснює один з існуючих механізмів створення сприятливих умов для повторення акту, що відхиляється. Таким чином, вторинне відхилення може перевернути все життя людини. Після повторення проступку соціальна ізоляція ще більше посилюється, починають застосовуватися більш жорсткі заходи соціального контролю, і особа потрапляє в стан завершених девіантів.

Повертаючись до проблеми фанатизма, слід зазначити, що це явище також має різний ступінь свого прояву. Частіше за все фанатики діють в межах первинного відхилення, яке не сприймається суспільством як злочин. В окремих випадках їх девіація навіть схвалюється суспільством. Фактично всі видатні історичні постаті – засновники релігійних вчень, політичні лідери, великі вчені – були фанатичними прихильниками ідей, які вони захищали та просували. З іншого боку, фанатизм може обернутися проти самого суспільства, коли служіння ідеї перетворюється на хворобливу і нав'язливу *idée fixe*, яка вимагатиме жертв. В крайніх формах свого прояву фанатизм зрощується з релігійними війнами, тероризмом, геноцидом та іншими антигуманними явищами.

Література

1. Беккер, Г. Аутсайдеры: исследования по социологии девиантности. Москва, Элементарные формы. 2018. 272 с.
2. Фролов, С.С. Социология: учебник, 3-е изд. Москва, Гардарики. 2000. 344 с.

Горпинич Ольга

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри економіки підприємств та соціальних технологій
Державного університету телекомунікацій (м. Київ)*

КОМУНІКАТИВНИЙ ВПЛИВ В УМОВАХ КРИЗОВИХ СИТУАЦІЙ

В умовах кризових ситуацій проблеми комунікаційних взаємодій набувають нового значення. Вивчення взаємодії спілкування та пізнання, взаємного впливу комунікації формує основи для створення загальної теоретико-методологічної позиції в дослідженні пізнавальних структур в комунікативних ситуаціях, які передбачають спільну діяльність, спілкування різних вікових, соціальних груп.

Комунікації виникли в суспільстві з метою обміну інформацією для взаємодії, взаєморозуміння, узгодженості дій людей в різних сферах діяльності. Комунікації пронизують всі види діяльності в суспільстві, вони є найважливішим робочим інструментом для інтеграції. Комунікації є невід'ємним атрибутом процесу управління. Вони пов'язують окремі елементи системи в єдине ціле, дозволяючи координувати їх дії, з'єднуючи організацію із зовнішнім середовищем, дозволяючи їй рухатися в правильному напрямку. Явище комунікативного впливу безпосередньо стосується свідомості, процесів пізнання, інформації і принципів, керуючих ментальними процесами. Комунікативний вплив, як результат комунікативної поведінки, може регулюватися такими найбільш загальними максимами як принцип кооперації та принцип ввічливості. Незалежно від того, чи є мета комунікативного впливу позитивною або негативною для об'єкта впливу, зазначені принципи можуть використовуватися суб'єктом і реалізовуватися у вигляді позитивних і негативних комунікативних стратегій, спрямованих на максимальне використання прагматичного потенціалу висловлювання. Стратегії комунікативного впливу реалізуються за рахунок використання поведінкових стереотипів у певній комунікативній ситуації, які зберігаються в свідомості у формі штампів і грають роль канону / еталона, якого необхідно дотримуватися.

Криза - це явище, з вини якого організація або група потрапляє в центр не завжди доброзичливої уваги ЗМІ та інших зовнішніх цільових аудиторій, в тому числі акціонерів, політиків, профспілкових організацій, та інших організацій, які по тій або іншій причині цілком законно цікавляться її діяльністю. Криза характеризується невизначеністю причин і наслідків.

Вчені з управління кризами виділяють наступні типи криз, викликаних або управлінськими помилками, або природними силами: природні і технологічні кризи, конфронтації, недоброзичливість, спотворення

управлінських цінностей, погане виконання управлінцями своїх обов'язків (посадові злочини), ділові та економічні кризи.

Стратегія поведінки в кризовій комунікації включає в себе наступні заходи:

1. Визначення проблеми: а) шляхом обговорення з клієнтом; б) методом наукового дослідження; в) визначивши, яке значення має вирішення цієї проблеми для клієнта.

2. Чітке позначення цілей. Цілі впливають із постановки проблеми і відповідають на питання: чи дійсно досягнення мети вирішить проблеми? Досяжні ці цілі чи ні? Чи можна позначити критерії успіху в термінах, зрозумілих клієнту?

3. Визначення аудиторії. Виділення цільової аудиторії (групи), якій важливо ваше повідомлення.

4. Вироблення стратегії, плану заходів, що включає загальні напрями і зусилля, необхідні для його виконання.

5. Вибір тактики: яким чином можна вирішити кожен окрему проблему в контексті загальної стратегії?

6. Складання календаря, де чітко видно початок і завершення кожного заходу в рамках загальної стратегічної кампанії.

7. Визначення бюджету, необхідного для реалізації плану СО-заходів.

8. Визначення критеріїв оцінки СО-діяльності. Кожна поставлена мета має бути оцінена по завершенні роботи.

Криза ставить під питання виникнення комунікації взагалі, тому кризові ситуації рідко протікають логічно і послідовно, де результат можна передбачити, і деякі сфери соціального простору залишаються закритими для пошуку інформації, що робить інформаційний процес несвоєчасним і не завжди достовірним.

Для того, щоб мінімізувати дану небезпеку для публічності, а також оптимізувати роботу по поступовому усуненню кризової ситуації необхідна продумана схема комунікації.

Кризова комунікація протікає в особливих умовах, які повинні враховуватися при розробці систематики впливу. Перерахуємо деякі з них:

1. Різке скорочення числа керованих параметрів.

2. Зміщення в бік базисних потреб.

3. Зростання ролі інформації взагалі через відсутність чіткої і зрозумілої всім інтерпретації подій, що відбуваються.

4. Зміна каналів комунікації, перехід від офіційних в сторону неофіційних каналів.

5. Створення своїх власних систем забезпечення життєдіяльності і безпеки, оскільки прийняті системи перестають працювати адекватно.

Характерною особливістю управління комунікаціями в умовах кризи стає розробка не тільки моделей породження інформації, але і моделей блокування непотрібної інформації, яка своєю циркуляцією може призвести до саморуйнування системи.

Процеси впливу носять багатоплановий характер. У них присутні різного роду механізми, які носять взаємодоповнюючий характер. При цьому адресат інформації може і не відчувати в якості впливу деякі можливі комунікативні ланцюжки, оскільки повідомлення на цьому рівні не сприймаються в якості таких. Це особливо характерно для різного роду невербальних систем комунікації, які оперують в більшості своїй на неусвідомлюваному рівні.

Кризові комунікації являють собою володіння ситуацією, коли вдається управляти розвитком не просто події, а події, яка розвивається в сильному ступені по непрогнозованому сценарію. Працювати в новій ситуації завжди складно. З цієї причини підготовка до криз включає великий обсяг виконаної заздалегідь роботи: від визначення набору можливих криз до тренування команди для дій в нових умовах.

Комунікація особливо важливу роль відіграє у розвитку інформаційного суспільства, вона фактично стає його стратегічним ресурсом, здатним оптимізувати різні фактори виробництва на основі знань та інформації. Комунікація забезпечує формування нових соціальних систем. Комунікативне вплив здатне «переформатувати» соціальну систему, що призводить до появи нових соціальних утворень. Значення комунікації в кризовій ситуації зростає за рахунок тих ризиків, які породжуються будь-якою кризою – приймаючи невірні рішення при роботі з громадською думкою, організація ризикує втратити довіру, що загрожує ще більш серйозними і масштабними наслідками.

Гуржи Ксенія
аспірант кафедри філософії
Донецького національного
університету імені Василя Стуса

СОЦІАЛЬНИЙ ЧАС ТА ПРОСТІР В СВІТОГЛЯДІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ (ЕСЕЙ НА ПРИКЛАДІ КОНЦЕПЦІЙ ТРЮЛЬСА ВЮЛЛЕРА ТА ЗИГМУНТА БАУМАНА)

Чи помічали Ви за собою, що читаючи ту чи іншу книжку, кожного разу відчуваєте потребу співвіднести щось щойно прочитане із вже відомою інформацією? Адже тільки тоді і можемо пересвідчитися в опануванні тієї чи іншої філософської мудрості, коли знайшли відповідники у власному досвіді. Можливо, така перевірка практикою десь перегукується із тим, що ми не знали іншої картини світу ніж наукова, корені якої десь глибоко занурені у море позитивізму, що трьома хвилями (першим позитивізмом, емпіріокритицизмом та логічним позитивізмом) набігало на береги усталених уявлень про істинну науку та дійсність. Верифікація, фальсифікація, наукові парадигми, консенсусна істина та її множинність – ось результати цих «підтоплень».

Філософія спочатку позбулася метафізики, потім права на власну проблематику (варто лише згадати бійку Людвіга Вітгенштайна та Карла Поппера, які за допомогою кочерги з'ясовували чи є суто філософські проблеми чи ні). Всі ці захопливі речі відбувалися поступово, витісняючи чи доповнюючи одна на одну. Але результати їх дії даються нам тут і зараз через родину, виховання (що покликане досягати певних виховних цілей), освіту, культуру, державну ідеологію, культурні практики та підтримувані в суспільстві цінності. І ось – ми постаємо суб'єктом/об'єктом різних рівнів соціальних та політичних відносин, громадянином та особистістю із власним світоглядом. Чим є, власне, цей світогляд навіть самому собі відповісти важко. Але, коли змінюється наше ставлення до тих чи інших речей чи подій – ми помічаємо. Його може змінити будь що: військові дії в рідному місті, втрата родини, зміна способу життя, побіжна зустріч чи прочитана книга. Навіть не книга, а нарис на якусь загальну тему. І не сказати, що автор всесвітньо відомий лектор чи мислитель, хоча це скоріш результат звички зараховувати до визначних лише імена філософів, що створили цілісні всеохопні філософські концепції та мають сторінку на Вікіпедії.

Тут йдеться про есей «Що таке час» норвезького філософа, професора філософії Норвезького університету науки і техніки в Тронгеймі – Трюльса Вюллера. Сам автор походить із династії філософів та науковців. Його батько вперше переклав норвезькою діалоги Платона, а дядько є

фундатором політології як наукової дисципліни в Норвегії. Історія написання розвідки «Що таке час» – це результат співпраці Вюллера та енциклопедичного проекту «Що таке...», кожний випуск якого пишуть у науково-популярному форматі фахівці з різних галузей.

Читання цієї книжки скидається на подорож в історію ідей. Власне, ідеї часу від первісних уявлень про нього, через міфічні образи Хроносу та Януса до вже ближчих нам роздумів Святого Августина про три «тривалості» часу: минуле (що вже пройшло і є нічим), майбутнє (що ще не настало і також поки що є нічим) та теперішнє (яке власне і є нашим існуванням) [2, с. 124-128]. Далі автор веде до більш сучасних мислителів Ролана Барта та Ганса-Георга Гадамера, які актуалізують минуле в кожному зверненні до нього. Але найзахопливішим виявилось читати про авторські переживання часу, що почалися з історії про родинний відпочинок біля моря та відмову від годинників. Автор облаштував цю відпустку для родини як експеримент повернення до часу дії та події, орієнтуючись на послідовність дій та природні цикли (схід/захід сонця) [2, с. 23-26].

Трюльс Вюллер розповідає, як саме світ «звіряв годинник», як з'явився еталон часу, єдиний спосіб ділити його на години, хвилини, секунди, як відбувалася синхронізація в рамках одного міста, однієї країни, всього світу. Норвезький філософ наводить приклад з американськими містами і поїздами в ті часи, коли годинники могли йти в своєму локальному темпі для жителів різних штатів і навіть всередині одного штату: «в такій великій країні як США існував один час для розкладу поїздів залізниці, ще один свій час для кожного пасажера і ще один – для кожної станції на шляху» [2, с. 55].

Вюллер веде до того, що простір і час перетворилися на гомогенні системи. Вони універсалізуються і тепер тяжіють над нами. Час – за допомогою механічного годинника. Простір – завдяки єдиній картографічній системі. В розуміння того, як людина підкорила простір зробив внесок більш відомий за норвежця Вюллера соціолог та філософ Зигмунт Бауман. Цей автор пише, що державна влада зайнялася встановленням монополії на право визначати простір (визначати те, як саме його вимірювати) і, відповідно, підпорядковувати соціальний простір через зрозумілі для адміністративних органів карти державного зразка. Щоб ефективніше збирати податки, щоб мати однозначно зрозумілі всіма владні повноваження, щоб контролювати. Бауман наголошує, що цей процес носив агресивний характер: «дискваліфікувалися» альтернативні карти та інтерпретації простору, ліквідувалися або нейтралізувалися всі недержавні або не підтримувані державою картографічні установи» [1, с. 49-52]. Райони та області, міста і села, території між ними перетворюються на цілком доступні для уяви простори, перенесені на папір. Там їх можна підрівняти, перекроїти, ущільнити, або навіть стерти. І ці дії з олівцем безпосередньо впливають на майбутні зміни у фізичному світі. Раз – і вже будують стіну на кордоні з Мексикою або з Сирією, або навіть всередині власної країни ставлять

паркан. Час став нерозривно пов'язаним з містом, яке (на відміну від не міських просторів, де люди жили керуючись господарською необхідністю і природними циклами), як і годинниковий механізм теж перетворилося на своєїдну злагоджено працюючу Мега Машину (за визначенням Люїса Мамфорда).

Ця синхронізація і універсалізація проявляється зараз у багатьох аспектах нашого життя: поширення християнської релігії, європейської освіти і американської демократії, розповсюдженні соціальних мереж, або глобальної економіки. Для всього є міра. Для феноменів фізичного світу – закони природи, для винайдених та сконструйованих речей і феноменів – конвенції. Останні – штучні закони (домовленості у суспільстві), домовлені державами правила для життя людей досить часто працюють із переборами.

І це виводить нас у зовсім іншу площину. Площину питань політичного та ідеологічного облаштування нашого життя. Площину питань про цінності на які ми спираємося, й питань про поступки на які ми готові йти. Оксфордський словник визначає світогляд як «спосіб мислення людини про життя та розуміння життя, що залежить від переконань та поглядів» [3]. Питання щодо «розуміння життя» завжди потребує простору для роздумів, але проста історія про винайдення годинника та географічної карти цілком може одного разу похитнути впевненість у самоочевидному порядку речей в знайомому нам світі.

Література

1. Бауман, З. Глобализация. Последствия для человека и общества. Москва, Изд-во «Весь Мир». 2004. 188 с.

3. Вюллер, Т. Що таке час. Київ: Ніка-Центр; Львів: Видавництво Анетти Антоненко. 2018. 160 с.

5. World view. Oxford dictionaries.
<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/world-view>

Jonah Alice Aladi

The Federal Polytechnic Bida, Nigeria

MEDIA TECHNOLOGIES FOR SOLVING HUMANITARIAN PROBLEMS

The growing rate of youth unemployment in Nigeria suggests the need for contrarian thinking on how to promote entrepreneurship as a way of curbing the problem. Each year, available tertiary institutions in Nigeria like Polytechnics, Monotechnics, Colleges of Education and Universities churn out graduates into the labour market without a corresponding space to accommodate them. This is

not to talk of others who stop at the Secondary School levels and those who are also not educated but looking for menial jobs.

The practical evidence of the growing unemployment in Nigeria usually comes to the fore each time there is an advertisement for national recruitment. For example, the Federal Government of Nigeria in 2013 advertised for recruitment into the Nigerian Immigration service, about 800,000 applicants indicated interest for just 4,000 slots. Even though all the applicants were asked to pay an application fee of 1,000 Nigerian naira, they did so with stoicism with the expectation that they were going to be offered jobs. But the unexpected happened when on March 15, 2014, the day set aside for the recruitment test, about 20 applicants died in stampedes in the centers. The Police Service Commission had advertised to recruit 10,000 officers and men into its fold. The recruitment portals which were opened on April 1, 2016 had many unemployed Nigerians sending their applications. C. Akpeji captures the recruitment thus: “For those groping for proof that Nigerians seriously crave jobs, need not search any further but ask the operators of the police recruitment portal, who have in 12 days received more than 500,000 applications for consideration in advertised 10,000 positions” [1].

This reality provides insight into the level of unemployment in Nigeria and the desperation for jobs. Also, The National Bureau of Statistics reported that unemployment rate for those within the ages of 15 - 24 rose to 17.8% in third quarter of 2015, up from 14.9% in second quarter of the same year. The International Labour Organisation (ILO) states that 201 million people globally are unemployed and this may raise to 219 million by 2019. With 7.5 million Nigerians technically unemployed, this means 4% of the worlds unemployed are Nigerians [4]. This reality has posed a problem to the successive governments in Nigeria.

The growing unemployment has systematically reflected in the standard of life of people. A Survey on quality of Life Conducted by Philip Consulting (2015) showed that, “130 million people (76.47% of the population) do not have access to the essential factors required to enjoy a good quality of life. This is reflected in the current life expectancy of 54 years (eight years lower than Ghana and 20 years lower than Brazil”. Philips Consulting, which carried out the survey, says the exercise involved an analysis of 10 essential factors that determine the quality of life of citizens. It says: “These were determined based on their relevance to Nigerian society and importance for economic development.” The survey reveals that in spite of the significant economic growth recorded over the past years, basic infrastructure is still rated poorly by the majority of Nigerians in terms of their impact on the quality of life in the country. The survey states that “the standard of living for a society is determined by the access to wealth and material goods for those in specified area and is measured using some specific factors”. It notes that in arriving at the indices used, it incorporated factors from the established “Quality of Life” and “Standard of Living” models. In all, 10 essential factors were selected

based on their relevance and importance for economic growth, to determine the quality of life in Nigeria. The factors included: employment, education, power, health security, food, housing, transportation, water and sanitation. The simple implication of this report is that there is the need to combat this rising poverty as a result of growing unemployment.

The media have a significant role to play in promoting entrepreneurship. This is because, apart from bringing up ideas relating to entrepreneurship that could provoke a sound discourse, the media could also source for information from established entrepreneurs regarding how to be successful and relay same to the audience. M. Hang and V. Weezel note that media formats such as newspapers, TV and radio are important mediums to transmit cultural values and ideas. They can also help to structure people's perception of entrepreneurship so as to foster an entrepreneurship spirit through society [2].

The submission above provides insights on how the media can promote entrepreneurship. J. Levie, M. Hart and M. Karim did a study Impact of Media on Entrepreneurial Intentions and Actions and the key findings are as follows:

- TV business reality programmes tend not to directly trigger actual entrepreneurial intentions or action. However, they do have a positive effect on social norms and values and thereby influence both the desirability and feasibility entrepreneurship. In this sense, they do, albeit indirectly, influence actual patterns of entrepreneurship.

- There is a synergetic association between the positive media coverage of entrepreneurs and enterprise campaigns such as Global Entrepreneurship Week. This is consistent with the view that positive media coverage complements policy initiatives designed to provide enterprise skills and support start ups. Actual start ups require both aspiration and the capacity to act. In this sense, positive media portrayals of enterprise may well be contributing to the effectiveness of these more concrete initiatives.

- The discernible effects of both enterprise campaigns and TV business reality programmes on entrepreneurial action are considerably lower than that of family and friends, work colleagues and education and training in university or college.

- Overall, leading enterprise campaigns and TV business reality programmes provide useful input to the generation of an entrepreneur-friendly culture, but have an immediate effect on the entrepreneurial activity of relatively few participating individuals [3].

This paper therefore makes the following guidelines on how the media can promote entrepreneurship in Nigeria:

- Frequency of reportage of success stories of entrepreneurs: It is suggested that the media can encourage Nigerian youth to get involved by frequently reporting the success stories of entrepreneurs in Nigeria and beyond. It is believed that such efforts will trigger youth interest to venture in entrepreneurship. For

example, when a youth hears that someone has become successful after venturing in entrepreneurship, the person will be moved to follow suit.

- Portraying entrepreneurs in positive light: The media portrayal of entrepreneurs in positive light will go a very long way in triggering youth involvement in entrepreneurship. This is because, people generally like to be presented in positive light and by doing so will trigger the interest of youth in entrepreneurship.

- Interviewing successful entrepreneurs and presenting their views to the public. Successful entrepreneurs like Aliko Dangote have important tips that when made available to the youth could be of help to them. Therefore, the media should therefore search for established entrepreneurs and make available their tips.

- The media should write editorials, commentaries and others features that educate the youth on the importance of entrepreneurship. This is very essential because it will provide life changing tips to the youths.

- Documentaries should be packaged and aired through the television so that youth could be educated on the dynamics of entrepreneurship.

- The media should carry out advocacy report suggesting ways of promoting entrepreneurship development. Banks and government should also be encouraged to make provision for soft loans for intending entrepreneurs.

The media should adopt different strategies that leads to the promotion of youth attraction to the entrepreneurship. This, when done, will save Nigeria the embarrassment and security threat occasioned by the increasing youth unemployment in Nigeria. It is suggested that further studies should be conducted to find out the influence of media portrayal of entrepreneurs on Nigerian youth entrepreneurship intent and action. Also, a content analysis study is required to find out the direction of media coverage of entrepreneurial related activities. Finally, it is suggested that media should go extra miles in promoting youth involvement in entrepreneurship.

References

1. Akpeji, C. 500,000 apply for 10,000 police jobs in 12 days. Guardian. 2016, April 12. <http://guardian.ng/news/500000-apply-for-10000-police-jobs-in-12-days/>
2. Hang, M. & Weezel, V. Media and entrepreneurship: A survey of the literature relating Both Concepts. 2013. <http://www.personal.psu.edu/amh13/eship/hangandweezel.pdf>
3. Levie, J. Hart, M & Karim, M. Impact of media on entrepreneurial intentions and actions. 2010. https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/32243/11-773-impact-of-media-entrepreneurial-intentions-actions.pdf

4. National Bureau of Statistics. Unemployment / under employment watch 3Q 2015. National Bureau of Statistics. 2015.

Лазебник Катерина

*студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету Київського
університету імені Бориса Грінченка*

КОНСТРУЮВАННЯ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ В УМОВАХ ВІРТУАЛІЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Сучасне суспільство відрізняється стрімким розвитком комп'ютерних інформаційних технологій і систем телекомунікацій, свідченням чого є функціонування Інтернету, що перестав бути просто системою зберігання і передачі надвеликих обсягів інформації. Він став новим шаром нашої повсякденній реальності і сферою життєдіяльності величезної кількості людей. В результаті у користувачів комп'ютерних мереж, які проводять значну частину життєвого часу в віртуальному просторі, виникають нові інтереси, мотиви, цілі, установки, а також форми психологічної та соціальної активності, безпосередньо пов'язані зі специфікою віртуальної реальності. Дослідження явища віртуальності сьогодні позначене певним заглибленням у соціальне буття, доповнюючи його, а часом і дооформлюючи, або, навіть, повністю переписуючи саме значення соціального [1].

Мета: визначення основних напрямків взаємодії віртуальної реальності і соціального простору, зокрема викликів та небезпек.

Проблематика віртуальності в рамках концептуалістики соціального конструювання є суттєвою в нинішній філософській науці. У реаліях сьогодення осмислення взаємозв'язку мислимих віртуальних конструктів у людському світосприйнятті та соціальної реальності є ключовим для подальшого альтернативного погляду на реальність як зовнішню по відношенню до світу людини.

Головною причиною, через яку віртуальні процеси починають пересуватися на перші місця в процесах конструювання, є факт, що формування значень у суспільстві не відбувається ізольовано. Віртуальність помножує в рази комунікативний процес та починає формувати скоординований процес змістоутворення, векторно сформований більшістю або однією віртуально-яскравою індивідуальністю. Через це індивід завжди буде сприймати оточуючу дійсність під впливом дуже суб'єктивних факторів, а отже, і будувати в своїй свідомості досить суб'єктивну копію

моделі реальності. Через відсутність у відкритому суспільстві єдиної домінуючої моделі світобачення – жорстко релігійної, подібної до ісламу, політично-економічної, подібної до спроб комунізму у XX столітті, інформаційно закритої, як у Північній Кореї, – стає можливим віртуально-комунікативне оформлення основного ряду елементів світосприйняття: моделей поведінки, соціальних практик, істин [2].

Сьогодні формування будь-якого соціального конструкту враховується вже не виключно як сукупність текстів та їх розуміння, про що казали М. Фуко, Ж. Дерріда. Цей процес починає все більше заглиблюватися не у появу окремих мовленевих дискурсів, а відходити у безпосереднє розповсюдження образів соціальних світів учасників комунікації, які б підлягали мінімальному процесу осмислення з боку інших індивідів [3].

Можливість реалізації та існування будь-якого соціального конструювання сьогодні – статі, моралі, етносів, освіти, мови, а в останні роки все й безпосередньої реальності – вже не питання вірогідності та поширеності окремих соціальних конструктів, породжених суспільством. Це питання віртуальних практик, які максимально спрощують сприйняття соціального конструювання.

Віртуальність при соціальному конструюванні реальності, спрямована не виключно на саму реальність, а на посилення вірогідності розгортання того чи іншого процесу у просторі і часі. Саме провокування можливості як соціальної категорії дозволяє породжувати все нове у світі. І індивід лише визначає межі такої можливості, споживаючи віртуальний образ. Тож, тепер при формуванні моделей реальності вже не виникає необхідності відділяти віртуальне від реального як «існуюче-неіснуюче». Віртуальність у XXI столітті стає провідником, що укорінює сукупність якостей об'єкту в суспільстві, надає вже не теоретичне бачення подальшого існування майбутнього соціального конструювання, а його повноцінну модель, яка намагається симулювати максимум якостей конструкту – від рекламних компаній, соціальних мереж, електронних грошей до соціальних класів, етносів.

Література

1. Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. Москва, Academia-Центр Медиум, 1995. 323 с.
2. Кирницький, О.В. Віртуальність як феномен соціального конструювання. *Вісник Донецького національного університету*. Сер. Б: Гуманітарні науки. 2014. № 1-2: 431-437.
3. Мид, Дж. От жеста к символу. *Американская социологическая мысль*. Москва, МГУ, 1994: 215-224.

АВТОР І СУБ'ЄКТ СПОДІВАННЯ УЧАСНИКІВ МАЙБУТНЬОГО

Безликість постмодернового соціального простору обумовлена впливом інформаційно-комунікаційних технологій, які формують відчуття розгубленості перед майбутнім. Сподівання втрачає свого автора, що формалізує роботу виконавця проєкції майбутнього. Подібна безсуб'єктність та анонімність збільшує безвідповідальність загальносуспільної перспективи, яка розвивається спалахами пророцтв, місіонерства та лідерства. Відповідно, розкриття ролі автора і суб'єкта сподівання як учасників майбутнього існування є актуальним напрямком для наукового дослідження.

Аналізом трансформації статусу авторського бачення сценарію життя людини в соціальному просторі займались Р. Барт [1], Р. Рорті [4], А. Брушлінський [3] та інші. Метою цієї наукової роботи є окреслення участі автора та суб'єкта сподівання у створенні наративу майбутнього.

Одними з перших, хто розкрив структурований зміст картини майбутнього для всіх, були автори біблійних текстів. Ці автори стають трансляторами розуміння прийнятного прийдешнього. Апостол Павло у посланні до Римлян наводить наступну закономірність: «Від терпіння – досвідченість, від досвідченості – надія» [2, с. 56]. У цьому твердженні виконавцю сподівання дається настанова, що здатність до цілісного бачення майбутнього є набутих вмінням щодо розбудови перспективи життя. Автор не включений у перебіг подій, а лише дає суб'єкту сподівання вказівки щодо належної організації перспективи.

Основою діючою особою сподівання є суб'єкт проєкції майбутнього. На думку А. Брушлінського: «Поняття «суб'єкт» передбачає наявність об'єкту, що пізнається. Взаємодія людини зі світом, яка відображається у вигляді об'єкта (об'єктивної реальності) утворює свідомість» [3, с. 70]. Взаємодія автора з текстом проєкції майбутнього є відображенням суб'єкт-об'єкт-суб'єктних відносин, які розкривають модель розвитку суб'єкт-суб'єктної взаємодії. Механіка сподівання має дуалістичний характер, який відображається на суб'єктному та надсуб'єктному щаблі майбутнього існування.

Аналіз авторської позиції проектанта та її місця в прийдешньому житті дає можливість сформулювати довіру або недовіру до сподівання, що створює відповідний морально-етичний фон його реалізації. Р. Рорти підкреслює специфіку ірраціональної природи проектування перспективи: «Поки люди в біді можуть допомагати тим, хто в більшій біді, доти буде існувати братерство, а відповідно і соціальне сподівання» [4, с. 248]. Можна припустити, що формулювання засобів вирішення спільної проблеми стимулює не тільки сумісне виживання, а й напрацювання авторської позиції щодо організації майбутнього. У цьому випадку ідентифікація відбувається не тільки з бажаним майбутнім, а й з іншим суб'єктом, який зміг пережити подібний досвід та розділяє емоційний стан автора сподівання відносно негараздів, що насуваються.

Разом з цим, розширення простору мережевого співіснування повертає автора сподівання «за дужки» та робить цю проекцію уніфікованим баченням прийдешнього життя. Подібні сподівання породжують безвідповідальне ставлення до майбутнього, яке функціонує ніби поряд, але незалежно від людини. Хаос порушує межі гармонійне сприйняття соціального співіснування. Врешті-решт, безлике співавторство призводить до повернення страху перед прийдешнім небуттям. Аналізуючи практику подібних відображень, Р. Барт наполягає: «Видалення автора – це не просто історичний факт або ефект письма. Їм доверху наповнюється весь сучасний текст» [1, с. 234]. Вказану позицію можна перенести і на майбутній соціальний простір. Відсутність автора породжує атракцію у прийдешньому, яка сприяє створенню симуляції провідників суспільних змін.

Підіб'ємо підсумки наших роздумів. Народившись носієм розуміння майбутнього, автор сподівання поступово розчиняється у суб'єкті прийдешнього, який орієнтується переважно на дію. Проте, мережеве об'єднання суспільства повертає автора на надсуб'єктний рівень проектування розвитку подій. Наратив сподівання більше не містить відсилок до його автора, так як інтенція на зміст та актуальність проекції утворює нову соціальну ієрархію.

Література

1. Барт, Р. Смерть автора. Ролан Барт Избранные работы: Семиотика: Поэтика. Москва: Прогресс, 1989. 616 с.
2. Библия: книги священного писания Ветхого и Нового Завета. Москва: Российское библейское общество, 2014. 1379 с.
3. Брушлинский, А.В. Субъект: мышление, учение, воображение. Москва: Издательство «Институт практической психологии»; Воронеж: НПО «Модэк», 1996. 392 с.
4. Rorty, R. Philosophy and Social Hope. L.: Penguin Books, 1999. 288p.

Мовчан Михайло
кандидат філософських наук, доцент
Полтавського університету економіки і торгівлі

СТРАХ МАЙБУТНЬОГО СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Час від часу в житті сучасних людей виникає не мало проблем, які потрібно вирішувати. Однією з важливих проблем сьогодення є проблема страху. Дана проблема є надзвичайно *актуальною*, так як зараз відбувається трансформація суспільства, де разом з позитивними процесами проходить і руйнація уселюдських морально-етичних принципів і норм, де головними стають матеріальні цінності. А це призводить до суперечливих стандартів і принципів. На превеликий жаль з'явилося багато штучності і лицемірності у людських стосунках. Особистість страждає та деградує. Все це дає нам підстави стверджувати, що тепер для людського суспільства украй злободенним і навіть знаковим є страх майбутнього. Що ж стає причиною страхів і тривог людей за майбутнє своє і своїх дітей? Наші спостереження вказують, що це насамперед, – слабка захищеність населення від негативних явищ.

Мета наших тез – показати полівекторний і малодосліджений екзистенціал людського буття – страх і передусім один з його важливих різновидів – страх майбутнього.

На нашу думку, страх – це «стан, який виражає невпевненість у пошуках надійності, що зумовлений дійсною чи уявною загрозою біологічному чи соціальному існуванню і благополуччю людини, забезпечуючи при цьому, на певний час, самозбереження індивіда» [2, с. 96].

Людина у сьогочасному вельми глобалізованому світі позасвідомо стала заручником власного життя. Страх є тією динамічною силою, яка примушує особу до самореалізації в рамках конкурентного суспільства. Якраз з оцієї причини нині під маскою «один для одного» люди часто діють «один проти одного». Не таємниця, що боротьба всіх проти всіх і утрата узвичаєних морально-духовних вартостей спонукує до появи екзистенційного страху. «Екзистенційний страх – це страх перебування на межі небуття, принципової негарантованості і ціннісної нісенітничі існування. Це страх людини-одинака, яка втікає від товариства, і, в той же час, відчуває стрес від відсутності безпечного простору у вигляді усталених конвенцій і норм» [1, с. 35].

Сучасні люди потрапили у полон своїх страхів. Буття повсякчас приводить їх на рубіж невідомого і відомого, таємного і несподіваного. Перебуваючи у такому становищі, індивідуум повсякчасно відчуває страх.

Людина, незважаючи на відчуття страху, безперервно бореться з ним. Вона хоче здолати думки про невідоме майбутнє та власну скінченність і мати повноцінне життя. Соціальна, економічна та політична нестабільність, систематичне погіршення рівня життя, тероризм, зростання кількості катастроф, стихійного лиха і природних катаклізмів держать індивіда у перманентному страху і тривозі. Слід зауважити, що страх майбутнього – це цілком нормальна реакція на те, що відбувається в суспільстві. Така реакція може охоплювати більшість населення країни.

Тривога і занепокоєння перед невизначеним і незнаним прийдешнім глибоко укорінена у людське мислення. Людина зі страхіттям може ставитися до минулих, її часто не задовольняє нинішнє, однак справжній страх особистості може переживати передусім тоді, коли вона думає про те, що її чекає у майбутньому. Здавалося б, на початку ХХІ століття індивід вже не повинен боятися майбутнього, оскільки завдячуючи новітнім інформаційним технологіям ми навчились передвіщати своє життя на багато десятиліть вперед. Проте не дивлячись на це, людина не відчуває себе більш захищеною. А нині можна спостерігати, що страх стає сталою характеристикою людської свідомості і це дає певні підстави говорити про формування катастрофічної свідомості.

Як же можна подолати страх майбутнього чи принаймні мінімізувати його? Для цього буде потрібна велика внутрішня робота, масштаби якої залежать, насамперед, від того, наскільки цей страх підпорядкував собі життя особистості, яка переживає його (тобто даний страх). Ми пропонуємо декілька важливих когнітивних елементів (моментів) цієї важливої роботи:

1. Потрібно усвідомити, що у вас є саме цей (а не якийсь інший) різновид страху.

2. Слід збагнути сутність життя взагалі і прийняти цей страх, як неминуче зіткнення з труднощами і їх подоланням. Саме в цьому і полягає прогрес.

3. Важливо усвідомити, що особистість часто починає боятися нещастя задовго до їх можливої появи. Біда може і не статися, але ми її вже переживаємо із-за того що самі собі її «навіюємо», програмуємо. Життєвим правилом для людей, які схильні надмірно переживати за майбутнє повинна стати приказка: «Не вмирай раніше смерті».

4. Варто знати, що життя – це тільки теперішнє, а минуле і майбутнє існують лише в нашій свідомості. Тобто не потрібно жити минулим, бо воно вже пройшло, не потрібно жити майбутнім, оскільки воно інваріантне (багатоваріантне), а потрібно жити теперішнім тут і зараз.

Висновок. Військові конфлікти, тероризм, безробіття, бідність, хвороби, політичні, економічні, соціокультурні, техногенні процеси сучасного життя породжують почуття невдоволення, покинутості, відчуження, невпевненості,

продукують переживання страху майбутнього і цим самим актуалізують його дослідження, як на філософському, так і на міждисциплінарному рівні. Звернення до екзистенціалу страху в умовах екзистенційно-антропологічної кризи пов'язано з формуванням такого образу світу, який породжується відчуженням від природних усталених цінностей і норм. Слід наголосити на тому, що страх не можна оцінити однозначно, адже його обсяг і зміст надзвичайно різнопланові. Не просто збагнути думки деяких мислителів некласичної філософії, які вважають, що саме завдячуючи страху людина одержує можливість відчувати достовірність, істинність, «смак» буття. Без цього феномена наше життя не може бути повним.

Література

1. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. Спб., Изд-во «Лань», 1999. 224 с.
2. Мовчан М. М. Феномен страху в сучасному світі. *Філософські обрії*. 2012. Вип. 28: 94-102.

Морус Луїза

*студентка спеціальності «Право»
факультету Права та міжнародних відносин
Київського університету імені Бориса Грінченка*

АБСУРД ЯК ПРОВІДНА ФІЛОСОФСЬКА ІДЕЯ. ЦИКЛІЧНІСТЬ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Філософія протягом усього існування досліджує питання природи людини, закономірності взаємодії світу духовного з матеріальним, порушує основні проблеми людства в масштабі та локальні проблеми окремого індивіда. Розмаїття філософських напрямків та течій, попри контраст думок і вчень, має спільний вектор – внутрішній світ людини.

Мета роботи полягає в дослідженні проблеми людського вибору, самоусвідомлення та його результату.

Філософія існування – екзистенціалізм, позиціонує людину як унікальну духовну істоту, доля якої є результатом власного вибору. Існування передуює сутності: екзистенція передуює есенції. Основним проявом екзистенції є свобода, яка наділяє відповідальністю, сповнює свідомість людини. Свобода

вибору, думки, світогляду, пошук сенсу життя, ризик, творчість – прояв внутрішнього є вияв екзистенції.

Значна частина мислителів ХХ ст зосередила свій погляд на екзистенціалізмі, серед них відомий французький публіцист, Нобелівський лауреат – Альбер Камю. Автор «Міф про Сізіфа: есе про абсурд», торкається тонкої теми самогубства. «Вирішити, чи варте життя бути прожитим – означає відповісти на фундаментальне питання філософії» – стверджує Камю.

Нашим світом керують ті ж невидимі сили, які змушують битися наші серця. Від моменту свідомого існування ми пишемо книгу життя. Кожний проступок, як і кожна добра справа, породжує наше майбутнє. Кожна зустріч і кожне рішення припускає новий напрямок. Природа людського буття полягає у наслідках дій, справжня турбота про майбутнє полягає у тому, щоб зробити правильний крок нині. У чому ж тоді свобода? В тому, щоб зануритися у всі можливі течії, чи оволодіти власними прагненнями? Метафізика – нескінченне коло риторичних питань, відповіді залежать від мислителя, який їх ставить.

Камю усвідомлює безглуздість людського існування, марнотратство енергії, метушню і типовість кожного дня. Разом з тим, автор чітко розділяє відчуття абсурду від його поняття. *Глибокі душевні терзання змінюються хвилинами втомленого спокою, спокій – натхненним злетом, після злету неминуче падіння. Усе людське життя зводиться до двох вище написаних рядків, десятки років позначилися чотирнадцятьма словами. Абсурд – корінь мого роздуму.*

Чи варте життя витрачених зусиль? Самогубство виступає логічним, раціональним способом позбавлення страждань. Істинне самогубство, справа запланована і вірна, справа неймовірної мужності. Усвідомивши абсурд хвилини нинішньої, хіба є сенс у майбутній? Кожне слово сказане задовго до нас, вчинки передбачувані, емоції маніпульовано. Світ навколо – театр абсурду. Нині похорон важливіший за померлого, форма важливіша змісту, це світ широких можливостей і вузького мислення щодо них. Мода – найдорожчий спосіб упаковки. Метушня здійснює пил, що засліплює людські серця, захоплює свідомість матеріальними цінностями.

Нескінченна гонитва – лише біг по колу. Усі шляхи ведуть до розчарування. Абсурд також в тому, що більшість не замислюється над циклічністю власного життя. Подібно Сізіфу, людина здатна на найтяжчі зусилля, але все дарма – знову з початку. Екзистенціалізм передбачає усвідомлення впливу на власну долю, але слабкість людської природи змушує звертатися до божественного, вищого. Всяка людина сама себе виховати має. Збудуй храм у власній душі і навколо тебе врятуються тисячі. Нема реальності, крім тої, що всередині нас.

Перед очима смерті земні радості стають нищими, втрачають ціну – а ціною було саме життя, час витрачений на них. Отже, сенс життя не у зовнішньому світі, а в духовному його осяганні. Людина шукає щастя в речах навколо, в той час як важливим є лише сприйняття речей. Зміст, а не форма. Цитуючи Достоевського: «всякий, хто щиро захотів істини, – той вже страшенно сильний». Істина, пориви, прагнення, захоплення – усе криється в людській душі. Пізнати істину означає зрозуміти себе, дійти болючих глибин власної сутності, знайти сили усвідомити одноманітність життя. У фіналі роману «Чума» Камю так описує циклічність: «І справді, дослухаючись до радісних криків, що долинали з центру міста, Ріє згадав, що будь-яка радість – під загрозою. Бо він знав те, чого не відала ця щаслива юрма і про що можна прочитати в книжках: бацила чуми ніколи не вмирає, ніколи не щезає, десятиліттями вона може дрімати десь у закрутку меблів або в стосі білизни, вона терпляче вичікує своєї години в спальні, в підвалі, у валізі, в носовичках та в паперах, і, можливо, настане день, коли на лихо і в науку людям чума розбудить пацюків і пошле їх конати на вулиці щасливого міста».

Французький екзистенціаліст Жан-Поль Сартр, автор роману «Нудота», вбачав філософію насамперед у проблемі вибору. Центральним поняттям його поглядів є «для-себе-буття»-вища реальність людини. Повністю усвідомити себе людина здатна лише через «для-іншого-буття», через взаємини з іншими людьми. Головною умовою життя є свобода вибору доленосних рішень. Автор іменує це екзистенціальним вибором. Зробивши екзистенціальний вибір індивід визначає власну долю на багато років вперед, переходить з одного буття в інше. Життя людини – ланцюг елементів різного буття, пов'язаних «вузлами» – екзистенціальними рішеннями.

Людина приречена на свободу, тому поряд стоїть проблема відповідальності. Для екзистенціалістів свобода є абсолютною, ось чому зробити вибір так важливо. Найперше, що варто знати – самого себе. Людина може вийти за межі власного Я та спостерігати за власним вибором, як вільний глядач. Глибоко мислячі люди: філософи, поети, письменники, художники, чиї думки здійснюються вище буденності, здатні усвідомлювати абсурд власного існування. Значний відсоток талановитих діячів світової культури, користуючись екзистенціальним вибором – обрали самогубство. Глибоке душевне самоусвідомлення дає смертельний поштовх.

Герой роману «Нудота» – Антуан Рокантен прагне істини, хоче дійти до суті. Абсурд тут полягає в усвідомленні безглуздості, ірраціональності життя. Нудота – це раптове відчуття абсурду, усвідомлення очевидності речей та явищ. За Сартром: «я-існую, світ-існує, і я знаю, що світ існує, але мені байдуже». Нудота – неймовірно сильне загострення почуттів Антуана, його усвідомлення світу. Протагоніст уважно спостерігає за людьми, за натовпом, який можна порівняти з тваринами – Антуан, наче, і не вважає себе людиною, а тим паче частиною натовпу. На людське існування

дивиться поблажливо, воно таке ж пусте, як його власне життя. Герой не спілкується з людьми і страждає від цього, але навмисно уникає компанії. Самотність і свобода стають його мучителями, однак іншим він і заздрить і співчуває. Більшість людей викликають в нього відчуття зневаги. «Люди, людей потрібно любити, люди достойні захоплення. Зараз мене виверне назовні...».

Розмірковуючи, герой розуміє, що його існування не лише абсурдне, а навіть зайве: «Мені хочеться піти, відправитись туди, де я справді опинюся на своєму місці, на місці, де я буду доречним... Але такого місця немає ніде, я зайвий». Усвідомивши таке, логічно звернутися до самогубства, але і воно – зайве: «Я смутно мріяв про своє знищення, щоб ліквідувати принаймні одну з зайвих екзистенцій. Але моя смерть була б зайвою. Зайвим був би мій труп, зайвою – моя кров на цих каміннях, серед цих рослин... я був зайвим для вічності». Звільнення від страждань Антуан знайшов у творчості, отже сам наділив існування сенсом. Як зауважив Жан-Поль Сартр: «Ми видумуємо цінності, аргіогі життя не має сенсу. Це ми створюємо сенс».

Самоаналіз власного єства потребує сильного емоційного поштовху, глибокої трагедії, внутрішнього конфлікту. Щоб осягнути суть речей, маємо розібратися у світі внутрішньому, стражданнями дійти до «ядра» душі. Абсурд життя – трюїзм, усвідомлення якого болюче і необхідне.

Висновки. Екзистенціалізм прагне збагнути трагічність людського життя, утвердити абсолютну свободу і відповідальність за власну долю. Філософія не має чітких формул щастя, але дозволяє мислити, а значить – існувати. Екзистенціалісти в своїх роботах торкаються проблем самотності, страху, страждання, смерті. Свобода особистості – як найвища цінність, змушує робити вибір, який неминуче обернеться абсурдом. Драма свободи – парадокс людського існування.

Момент творить майбутнє, слово творить історію, погляд творить ціле життя. Метушня людського існування засліплює серце, не дозволяє сягнути глибше в себе, усвідомити одноманітність вчинків і абсурд, що є їх наслідком. Вирішити – чи варте життя зусиль бути прожитим, – означає відповісти на фундаментальне питання філософії, а звичайній людині досить збагнути свою долю. Для когось самогубство єдиний можливий вихід, інший вважає це слабкістю. Сотні років філософи прагнуть збагнути сенс, знайти першопричину, наділити явища чітким означенням, але людство не здатне думати так глибоко. Зосередившись на буденному, неможливо сягнути духовного.

Природа людського єства потребує опори: віра, кохання, дружба – усе це плід власної уяви. Шукаючи щастя ззовні, неможливо сягнути його, є лише ілюзія – абсурд. Хвилини відчаю розбивають найвищі прагнення, найсвітліші помисли серця. Самотність також не гарантує щастя, адже

людина усвідомлює себе шляхом взаємин з іншими. Нескінченні парадокси та плутанина – глухий кут.

Наділити життя сенсом означає зробити вибір: знайти сенс всередині і усвідомити його. Момент це крапля в океані життя. Що таке океан, якщо не безліч крапель? Неминучість розчарування вселяє відчуття страху, але момент – вже щастя. Душа – це внутрішній світ людини, навіть усвідомивши абсурд, вона має прагнути високого:

«О моя душе, не прагни вічного життя,
а вичерпуй розмаїття можливого».

(ПИНДАР, Піфійська пісня 111)

Метафізика – дещо більше ніж наука або дисципліна. Філософія – рятівний маяк, світло, що дозволяє бачити більше. Спираючись на вчення мислителів, людство розвивається, мислить – а значить існує. Абсурд – одиничний елемент у величезній структурі філософії, явище, яким можна означити власне життя – або не робити цього. Екзистенціальний вибір кожного: жити страждаючи, або наділити власне життя сенсом. Навколишній світ величезний, внутрішній світ – безмежний, і сенсу у ньому вистачить на довге щасливе життя.

Ogbonne Ijeoma Pauline

*Lecturer of Institute of African Studies,
University of Nigeria, Nsukka*

THE INFLUENCE OF ETHNICITY ON NATIONAL AND ECONOMIC DEVELOPMENT IN NIGERIA

Ethnicity is one of the central concepts used to express identity. As a concept, ethnicity is thought to be essential in defining human behaviour. This is largely because it is believed that people attach emotions when issues are tied to their ethnic affiliations. Green [3] holds that ethnicity has become an issue of discourse in the field of political economy, in which case many scholars have studied the relationship between ethnicity and civil war, growth, institutions and violence using econometric tools. The import of the assertion of Green is that the attainment of economic development objectives can be viewed through the prism of ethnicity.

In this study, the researcher examined how ethnicity could be a determinant in promoting/limiting national and economic development in Nigeria.

The general objective of this study is to examine public perceptions of the influence of ethnicity on national and economic development in Nigeria. Specifically, the study sought answers to the following:

1. To determine the relationship between ethnicity and infrastructural related economic development.
2. To determine the relationship between ethnicity and human development related economic development.
3. To determine the ways through which impact on economic development.

Out of the 384 copies of the questionnaire that were administered to the respondents, 349 copies were returned and found useful. This represents 91% returned rate. The result is presented as follows:

Table 1

Relationship Between Ethnicity and
Infrastructural Related Economic Development

S/N		(n-354)		
		Mean	SD	RE
1	Electricity	2.5	.89	Accept
2	Market development	2.7	.87	Accept
3	Transportation	2.8	.65	Accept
4	Housing Scheme	2.7	.91	Accept
5	ICT	2.5	.88	Accept
6	Water scheme	2.8	.89	Accept

The result from the table above showed that all the items presented in the table above were accepted as ways through which ethnicity negatively impact on infrastructural, economic development. This is because all the items had mean scores of 2.5 and above which was the accepted benchmark. To ascertain the public perceptions of the impact of ethnicity on human development, the following table was computed.

Table 2

Relationship Between Ethnicity and
human development Related Economic Development

S/N		(n-354)		
		Mean	SD	RE
1	Education	2.6	.82	Accept
2	Health	2.8	.83	Accept
3	Employment	2.7	.68	Accept
4	Wealth creation	2.6	.98	Accept
5	Gender empowerment	2.8	.82	Accept

The result from the table above revealed that the respondents accepted all the items presented as ways through which ethnicity negatively impacts on human economic development. This is because all the items had mean scores of 2.5 and above which was the accepted benchmark. The researcher probed the respondents further to ascertain how ethnicity negatively impact on economic development. The result is presented in the below table.

Table 3

How Ethnicity impact on Economic Development

S/N		(n-354)		
		Mean	SD	RE
1	Selection of manpower for economically related assignments	2.9	.72	Accept
2	Monitoring of related economic projects	2.6	.83	Accept
3	Holding people accountable for performance on economically related assignments	2.7	.92	Accept
4	Prosecution of offenders on economically related offences	2.6	.92	Accept
5	Location of a project with economic benefits	2.8	.84	Accept

It can be seen from the table above that the respondents accepted the items presented in the table above as ways by which ethnicity impacts economic development. All the items had mean scores 2.5 and above.

This study investigated public perceptions of the impact of ethnicity on economic development. The result of this study showed that ethnicity negatively impacts on economic development in the area of infrastructures such as electricity, market development, transportation, housing scheme, ICT and water scheme. This result point to the fact that ethnicity could negatively affect investment in infrastructure. Studies [4; 2] have shown that investment in infrastructure leads to a corresponding improvement in the economy. Based on this result, the researcher argues that adherence to ethnic cleavage could impede infrastructural advancements and eventually, economic development. It was also found that ethnicity negatively impacts on economic development in the area of human development such as education, health, gender empowerment, employment creation and wealth creation. This result is disturbing because of human development I essential for economic development. For example, when people get a quality education, they are likely to get good, lead decent lives and live above the poverty line. This assumption is supported by the study of Aceleanu [1] who found that an increase in education decrease the risk of poverty. However, ethnicity negatively influences investments in human development. This is result is consistent with that of Ranis and Stewart [6] who found that human development significantly predicts economic development and growth Finally, the findings show that the ethnicity negatively impact on economic development by way of its influence the selection of manpower for projects and programmes that have economic benefits, monitoring of related economic projects, holding people accountable on performance on related economic assignments, prosecution of offenders on economic related offences and location of project with economic benefits. This result is consistent with that of Ranis [5] who reported that ethnically polarized societies are less likely to agree on the provision of public goods and more likely to engage in rent-seeking activities providing lower levels of social capital. The result of this study is reflective of the situation in Nigeria where people interpret almost everything within the lances of ethnicity. Nigeria's observance of federal character in appointments has often been used as an excuse to support ethnicity. This leaves little or no space for merit. When a person is being prosecuted for an allegation of misconduct, his or her ethnic group rises in defence. A good example is the investigation of Nigeria's former First Lady, Patience Jonathan over corruption allegation. The Ijaw ethnic group has held many protests and called the prosecution as witch-hunting of the Ijaw people. The instances are many.

Based on the result of this study, the researcher concluded that ethnicity plays a critical role in Nigeria economic development. The researcher also concludes that ethnic affiliations are negatively affecting investments in infrastructural and economic development. In Nigeria today, people have become so sensitive to their

ethnic leaning that merit is hardly considered the selection of people to execute projects, monitoring is also influenced by the same ethnic leaning. The basic contribution of this study is that it has provided empirical evidence regarding public perceptions of the impact of ethnicity on Nigeria's economic development. This understanding will not only shape future research on economic development but also shape policies and programmes aimed at propelling economic development. The researcher makes the following recommendations:

1. Government at the Federal level should examine all the ethnic groups in Nigeria and their strengths harnessed for the economic development of Nigeria.
2. The National Orientation Agency plan and execute national campaigns encouraging Nigerians to be more nationalistic in their thinking and behaviour.
3. Development agencies and non-governmental organizations should plan and design campaigns aimed at promoting ethnic harmony and mutual respects among ethnic groups in Nigeria.
4. Ethnicity should be discouraged during political campaigns and other agitations.

References

1. Aceleanu, M. Links between education, employment and quality of life. the case of Romania. *Management & Marketing Challenges for the Knowledge Society*, 2012. № 7(4): 717-730.
2. Easterly and Rebelo. Fiscal policy and economic growth, *Journal of Monetary Economics*, 1993. № 32: 417- 58.
3. Green, E. Redefining ethnicity Paper presented at the 47th Annual International Studies Association Convention, San Diego, CA March 2006. <http://personal.lse.ac.uk/greened/ISA.pdf>
4. Kim, B. Infrastructure development for the economic development in developing countries: Lessons from Korea and Japan. 2006. <http://www.research.kobe-u.ac.jp/gsics-publication/gwps/2006-11.pdf>
5. Ranis, G. Diversity of communities and economic development. 2011. http://www.econ.yale.edu/growth_pdf/cdp1001.pdf
6. Ranis, G., Stewart, F. Dynamic Links between the Economy and Human Development. United Nations, Department of Economics and Social Affairs. Working Papers, 2005. No.8.

DIGITALIZED BROADCASTING AND ITS ADOPTION: INSIGHTS FROM NIGERIA

One of the characteristics of the 21st century is the dominance of technology. New technologies have continued to evolve, thus, affecting almost every facet of the society. The media industry has often be driven by new technologies. As technologies evolve, so does the media considering the prominent role of the media in any society. Defleur and Dennis [2, p. 229] corroborate that technology has often been an instrument for change in the media industry. Defleur and Dennis recalled that as far back as Gutenberg, it was technology: the movable type that spurred change. Later, fast printing presses, the telegraph, zinc engraving, modern photography, radio, television, fibre optics, and other technologies heralded new developments for media and their audience. The trend regarding the influential role of new technologies on the performance of the media industry has continued to play out, affecting all media genre-broadcast and print media.

Advancements in technology have also led to changes in broadcasting. The broadcast industry has dramatically changed even as recent as twenty years ago and at the heart of these changes are new technologies. Nyekwere [4] corroborates that the invention of new media technologies has always been a catalyst for change in the broadcast industry. Nyekwere adds that the advancement in media technologies has cut the barrier of time and space in the broadcast industry; it has also made communication easier and more democratic and the creation and distribution of media content easier. As technology continues to evolve, the phases in technological advancements have led to what is called analogue, and digital technology with the latter considered as most sophisticated, more user-friendly and with better features. Hence, the issue of digital broadcasting.

Digital broadcasting is an improved way of transmitting broadcast signals to the target receivers. It works by translating sound and picture into digital data rather than analogue waveforms. There has been increased clamour for the adoption of digital broadcasting because of the perceived benefits inherent in it. Plum [5] argues that digital broadcasting offers an increase in the capacity of broadcast transmission networks by improving spectrum efficiency (i.e. more data can be transmitted per unit bandwidth); provision of better signal quality which increases robustness to interference and picture degradation; a potential reduction in transmission network energy usage; the implementation of single frequency networks (SFNs) instead of the independent parallel networks which are common in analogue broadcasting, among others. Suffice it to say that digital broadcasting

offers better programme contents than analogue, it then means that it should be integrated into the broadcasting system of countries by way of full adoption.

Two issues are critical to the adoption of digital broadcast. The first is that transmission from analogue to digital and the second is that of the audience acceptance of digital contents. These two issues are essential to the discourse on digital broadcasting because they determine the success or failure of digital broadcasting. For Nigeria, these issues are essential because of the country's raising poverty rate, low media literacy, low technological advancements as well as lack of political will. Digitization is championed by the International Telecommunication Union (ITU). ITU, at its Regional Radio communications Conference, RRC held in 2006, set a deadline for a total switchover of all broadcast channels from analogue to digital. The body set June 17, 2015, for all UHF channels to have gone digital. It equally set the digitization of all VHF channels for 2020 [1].

Nigeria has had challenges meeting the deadlines for transmission from analogue to digital broadcasting. For example. The International Telecommunication Union, ITU, set 2015 for the entire broadcasting stations in the world to go digital. Nigeria set June 17, 2012, for broadcast stations in the country to be digitized.

That deadline was not met. Again, June 17, 2015, was chosen, but Nigeria still could not meet up with the deadline. Nigeria, again, chose June 17, 2017, for the completion of the digital switchover process, but still could not cover 95 per cent digital access across the country, as at June 17, 2017, even though the National Broadcasting Commission (NBC), the government agency responsible for driving digital switchover in Nigeria, is insisting that so much have been achieved in the entire process of digital switchover since 2016 [3]. Apart from the problem of switching over to digital broadcasting, there lies the problem of the audience. The broadcast audience is critical stakeholders in the switch over process. The audience are the consumers of broadcast contents. Therefore, just like in a typical production chain, broadcasting is not complete until broadcast messages get to the receivers. Therefore, this study examined the adoption of digital broadcasting in Nigeria with focus on challenges, level of progress as well as broadcast audience readiness for adoption.

The digitization in Nigeria is faced with many challenges that are hampering the smooth and complete switch over to digital broadcasting in Nigeria. The researcher also concludes that so far, Nigeria has made low progress concerning digital broadcasting. However, there is a high awareness on the part of the broadcast audience concerning digital broadcasting. The basic contribution of this study is that it has provided specific evidence on the current level of digital broadcasting in Nigeria. By providing evidence on the challenges facing digital broadcasting in Nigeria, the study has provided evidenced-based understanding concerning interventions vis-à-vis digital broadcasting in Nigeria. Also, this study

has theoretical implications. This is because the study used variables from diffusion of innovation theory to examine the adoption readiness of digital broadcasting. This study, thus, makes the following recommendations. First, the Nigeria government should address the issue of funding to ensure the smooth take-off of digital broadcasting in Nigeria. Other issues to be addressed include policy implementation, manpower training and equipment supply. Also, further studies should be expanded to cover more areas for better understanding.

References

1. Aihe, O. HDTV: Nigeria begins digital broadcast journey. Vanguard. 2008, June 11. <http://www.odilinet.com/news/source/june/11/315.html>
2. Defleur, M. & Dennis, E. *Understanding mass communication*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1991.
3. Limmer, C. Addressing Africa's Challenges in Digital Switch Over. *This Day*. 2017. November 16. <https://www.thisdaylive.com/index.php/2017/11/16/addressing-africas-challenges-in-digital-switch-over/>
4. Nyekwere, O. *Influence of new media technologies in broadcasting: a study of television stations in port-Harcourt metropolis* (Masters thesis). University of Nigeria, Nsukka. 2009.
5. Plum. Benefits of digital broadcasting. 2014. <https://www.gsma.com/spectrum/wp-content/uploads/2014/02/Benefits-of-Digital-Broadcasting.-Plum-Consulting.-Jan-2014.pdf>

Олійник Іван

*магістрант спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ПРЕКАРІАТ ЯК ФЕНОМЕН ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

На сьогоднішній день в Україні є серйозна проблема у сфері зайнятості населення, при чому населення різного віку та професійної орієнтації. Окрім економічного та соціального бекграунду цієї проблематики, важливий вплив на існуючий статус-кво у цій царині справляють надшвидкі зміни в масовій свідомості та загалом суспільства. Йдеться, перш за все, про масове

входження в світ інформатизації, панування віртуальної реальності та масової свідомості, а також усіх побічних ефектів.

Соціальні трансформації за таких умов мають не достатньо визначений характер, прослідковується більше тенденція до нестабільності, ніж до стабільного стану розвитку країни та суспільства в цілому. Серед населення, окрім усього іншого, такий невизначений стан напруженості та нестабільності проявляється та спостерігається у практиках трудової зайнятості, а саме:

- 1) перманентно зростаюче безробіття;
- 2) майже абсолютна закритість та обмеженість сталих професійних систем щодо входження в них ззовні;
- 3) соціальна мобільність для широких верств населення є майже недосяжною та достатньо ускладненою;
- 4) відсутність або нестійкість соціальних гарантій для населення; низький поріг бідності тощо.

Термін «прекаріат» вперше було використано представниками французької соціологічної школи в 1980-і рр., коли вели мову про сезонних робітників. Термін утворений шляхом накладання поняття «прекарний» (від лат. «*precarius*» – сумнівний, нестабільний) та поняття «пролетаріат». Визначенням поняття прекаріату присвятили свої наукові розвідки такі мислителі, як П. Бурдєс, Ю. Габермас, Р. Кастель, М. Фуко. У широкий науковий дискурс поняття прекаріату ввів англійський дослідник Г. Стендінг у своїй книзі «Прекаріат: новий небезпечний клас», яка стала основою для багатьох дослідників у вивченні цього питання.

У вітчизняному науковому просторі проблема прекаріату та прекарних соціальних практик загалом на даний момент є достатньо новою і не дослідженою в усіх її аспектах. Аналізом проблематики прекаріату на межі різних наукових дисциплін (соціологія, філософія, політологія, статистика тощо) займаються такі українські дослідники, як О. Брінцева, Е. Герасимова, О. Гончарова, Я. Грицак, Ю. Древаль, О. Кивлюк, С. Лубенець, Д. Новіков, О. Поліщук, А. Толстокорова, М. Шульга та ін. Широко обговорюється визначена проблематика в межах секторальних професійних спілок, тобто тим самим набуває вагомого звучання в діючій соціальній реальності України.

Серед доступної літератури трапляється здебільшого така дефініція прекаріату: це – нестабільний, незахищений суспільний прошарок, породжений нестабільною та короткостроковою його зайнятістю. Р. Кастель розглядав поняття прекаріату в розрізі феномену найманої праці; для нього прекарій – це, перш за все, найманий робітник, позбавлений для себе гарантій на стабільну та оплачувану працю, і який існує у просторі перманентної нестабільності і невизначеності. Саме наймана праця, за

Р. Кастелем, породжує феномен прекаріату і є рудиментом системи рабства, що частково відновлений у сучасному світі. Прекаріат сучасного соціуму, відповідно до цієї концепції, виник як наслідок запровадження глобальної неоліберальної моделі економіки на противагу соціал-демократичної моделі [1, с. 18].

П. Бурдьє стверджував, що «прекаріат скрізь», і зазначав, що короткострокова робота поширюється, і саме життя наповнюється непевністю, тривогою, стає непередбачуваним – одне слово, прекаризується [5, с. 2].

Г. Стендінг не дає чіткого визначення терміну, посилаючись на Бурдьє. На думку Г. Стендінга, становлення нового класу прекаріату, умови та причини його появи, його місце в соціальній та економічній структурі всього суспільства, і нарешті, усвідомлення ним власних інтересів та цілей, які співпадають з інтересами всього суспільства, можуть бути кваліфіковані як важлива соціальна проблематика сучасності [4, с. 29].

Незважаючи на відсутність єдино прийнятого визначення терміна прекаріату, однозначним є те, що дослідники цього соціального феномену наділяють його, як правило, негативними характеристиками і говорять про його розповсюдження як причину стрімкого зниження рівня безпеки та гігієни праці, завдяки якому суттєво знижується мотиваційна складова у відношенні працівника до безпеки на робочому місці [2, с. 36]. Окрім таких характерних рис, науковці говорять про прекаріат як такий, що призводить до збільшення рівня невдоволеності населення загальною ситуацією в країні. Така загальна невдоволеність породжується постійним страхом втрати джерела прибутку, невпевненості в завтрашньому дні та страху за своїх близьких.

Аналізуючи поняття прекаріату, паралельно дослідники розглядають такі поняття, як:

- прекарна праця (нестабільні трудові відносини);
- прекаризація (поширення нестандартних форм зайнятості та збільшення кількості людей, які відчувають нестабільність свого соціального становища);
- прекарії (люди, які мають нестандартні форми зайнятості).

У межах прекарної праці в науковому дискурсі розглядають природну й аномальну нестабільність. Природна нестабільність є характерною для низки людей, які звикли не мати постійного джерела доходу, а тому цей вид прекарної праці не веде до масового незадоволення загальною ситуацією. Аномальна ж нестабільність є більш небезпечною для держави (її економічної, соціально, політичної системи), оскільки є характерною для матеріально забезпечених людей, які з тих чи інших причин опинилися у стані прекарності.

Масштабування прекарної праці має підґрунтя із багатьох причин різного характеру. Одним із поштовхів до розвитку такої тенденції є глобалізація та становлення інформаційного суспільства, яке з економічної точки зору характеризується популяризацією третинного сектору економіки, поширення маніпулювання ідеями та символами. Третинний сектор економіки пов'язаний із скороченням виробництва і переміщенням у сферу надання послуг.

Сфера послуг, у свою чергу, передбачає проектно-орієнтовану модель зайнятості працівників, що має обмежені часові рамки. Окрім того, завдяки масштабній інформатизації з'явився феномен віддаленої роботи (телезайнятість, надомна праця, фріланс тощо). При цьому розвиток інформаційно-комунікаційних технологій є запорукою стимулювання міграційних процесів у сфері зайнятості населення, яка може мати як позитивний вплив на особистісний професіональний розвиток, так і мати негативні наслідки для національного сектору економіки.

Така трудова мобільність не сприяє сталості зайнятості. Трудова мобільність, в залежності від загального стану функціонування держави, також має свої наслідки й для демографічного сектору країни, загального освітнього рівня населення тощо, але це питання для окремого дослідження. Тобто основою цієї моделі зайнятості населення (прекарності) є тимчасова, а не постійна праця. М. Фуко зазначав, що за таких умов суспільство є продовженням робочого місця особистості, коли працювати можна коли і де завгодно, а К. Кумар наділяв інформаційно-комунікаційні технології контролюючою по відношенню до суспільства функцією [4, с. 31].

Незважаючи на те, що дослідники феномену прекаріату наділяють його у більшості негативними характеристиками, варто відзначити й позитивний аспект появи та розвитку даного феномену. По-перше, йдеться про «вितिрання» професійних меж та збільшення можливостей для кожного окремого представника даної соціальної групи. Вивільнення часу за умов прекарної праці та доступність он-лайн знань дає можливість індивіду збільшити свій освітній фактаж і, відповідно, свою професійну вартість. За рахунок індивідуального професійного розвитку та збільшення рівня освіченості відбувається загальний ріст національного економічного сектору.

Також прекартіат дає поштовх до інтенсивного розвитку комунікативних практик у публічній сфері, що, у свою чергу, позитивно впливає на функціонування дорадчих форм демократичного правління. Оскільки прекаріат орієнтований на згортання темпів виробничого процесу, тобто його можна охарактеризувати як «зелений» суспільний клас, то його поширення поступово нівелює та зменшує варварське ставлення людської цивілізації до навколишнього середовища.

Загалом варто відзначити, що прекаріат в загальній структурі сучасного суспільства повинен займати окрему нішу. Для подолання негативних наслідків прекаріату необхідним вдається:

- вдосконалення та адаптація трудового законодавства (розширення прав тимчасово найнятих працівників);

- визначення гарантованого базового рівня доходу, тобто надання можливості усім громадянам держави отримувати певну мінімальну фінансову допомогу від держави незалежно від умов, в яких вони опинилися (складністю в даному випадку є повноцінне врахування нелегальних мігрантів та інших аналогічних категорій населення, а також невизначеність основних параметрів щодо мотивації для людей, яким би міг бути гарантований такий мінімальний дохід);

- розвиток соціальних програм (впровадження державою соціальних заходів з безкоштовного забезпечення базових людських потреб (харчування, житло, медицина тощо) без жодних обмежень для користувачів таких послуг, тобто такі соціальні програми є протиставленням діючим адресним соціальним програмам, які спрямовані на допомогу найбільш уразливим категоріям населення. Наразі реалізація таких програм є нездійсненою через необхідність виділення значних ресурсів).

Література

1. Гончарова, О. Прекарні практики молоді в умовах трансформації українського суспільства : дис ... канд. філос. наук: 09.00.03; Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. Київ, 2017. 234 с.

2. Древаль, Ю., Лінецький, Л. Прекаризація як феномен сучасних соціально-трудових відносин. *Вісник Харківського національного технічного університету сільського господарства імені Петра Василенка*. 2016. Вип. 174: 34-43.

3. Дудин, В., Попович, З. (ред.). Атипичная занятость и прекаризация труда в Украине. Киев : Центр социальных и трудовых исследований, 2017. 69 с.

4. Лукина, Н. Новые тенденции в социальной структуре информационного общества в контексте теории прекариата Гая Стэндинга. *Гуманитарная информатика*. 2015. Вып. 9: 24-38.

5. Jönsson D. The contained. Translation by Liliia Chulitska, Roksolana Mashkova. <http://www.eurozine.com/the-contained-3/?pdf>.

**APPLICATION OF PR TOOLS IN ENHANCING HEALTHCARE
DELIVERY TO WOMEN OF REPRODUCTIVE AGE IN SELECTED
STATES OF SOUTH-EAST NIGERIA**

Public relations is one of the essential communication tools through which goal-oriented messages are communicated to the target receivers. As a communication tool, public relations aims to pass precise information to the target with a view to informing or educating them on the issue. At its meeting in Mexico in 1978, the world assembly of Public Relations Associations agreed that "Public relations is the art and science of analyzing trends, predicting their consequences, counselling organisation leaders and implementing planned programmes of action which will serve both the organizations and the public interest" [5]. The interest of the current study from the definition of public relations above commonly called the Mexican Statement is that public relations entails analyzing trends before decisions are made. Such analysis could help in the application of PR tools in solving issues for the overall benefits of the society.

Public relations could be an effective tool for behaviour change communication. This is because public relations tools could be essential mechanisms through which opinion could be shaped. Seitel [7] says that the aim of public relations is to inform the public, prospective customers, investors, partners, employees, and other stakeholders and ultimately persuade them to maintain a certain view about the organization, its leadership, products, or of political decisions. Scholars [1; 8] reported that public relations is a critical tool for opinion moulding, attitude change and perceptions about an organization as well as defining the nature of the relationship between an organization and its public. Suffice it to say that public relations could be effective at behaviour modification; it follows logically that public relations tools could be useful for health campaigns, especially concerning reproductive health. Issues relating to reproductive health are of particular interest because of the critical nature of reproductive health regarding the general wellness of the public. The World Health Organization says that reproductive health includes: the ability to reproduce; freedom to control reproduction; the ability to go through pregnancy and childbirth safely, with successful maternal and infant survival and outcomes. It also includes the ability to obtain information about and access to safe, effective and affordable methods of family planning; the ability to have a satisfying, safe sex life, free from fear of pregnancy and disease and the ability to minimize gynecologic disease and risk throughout all stages of life. Looking at the conceptualization of reproductive health, it can be seen that women are at the

centre of it. The accepted age range for women of reproductive age is between 15-49 years [3].

Women of reproductive age need healthcare services like anti-natal, postnatal, family planning, among other maternal healthcare services. Dayaratna [2], World Health Organization [9] and the Federal Ministry of Health [4] reveal that despite the existence of national programmes for improving maternal and child health in Nigeria, maternal mortality and morbidity continue to be high and the majority of maternal deaths can be prevented or reduced if women had access to, or visited maternal health services during pregnancy, childbirth and the first month after delivery. Part of the problems why health care services have not achieved the desired result is the communication gap between healthcare services providers and women of reproductive age. The Federal Ministry of Health [3] acknowledge that health care information delivery has posed a serious challenge in a bid to deliver health care services to women of reproductive age. Evidence in the literature suggests that reproductive health is still a health problem in South-East Nigeria. For example, a study conducted by Ngwu [6] found that most residents of Enugu state still have negative attitudes to issues relating to reproductive health. Therefore, this study explored the application of public relations tools for the purposes of delivering maternal health information to women of reproductive age in three selected States in South-East Nigeria.

Based on the result of our study, the researcher concludes that PR tools such as newsletters, press releases, media relations, advocacy, among others are lowly applied in enhancing healthcare delivery to women of reproductive age from Enugu Anambra and Ebonyi States. The researcher also concludes that the frequency of application of these tools for healthcare delivery to women of reproductive age is low. The basic contribution of this study is that it has provided empirical evidence for understanding the extent of involvement of PR tool in healthcare delivery to women of reproductive age. This understanding could be useful to researchers, policy makers, healthcare workers as well as communication experts. Based on this conclusion, the researcher makes the following recommendations: PR experts should be fully involved in the delivery of healthcare to women of reproductive age, there is the need for the great extent and frequency of use of PR tools for healthcare delivery. Also, PR units should be properly funded to enable them to support health centres in healthcare delivery. Finally, further studies are recommended to expand to cover more places for better generalization.

References

1. Cureteanu, R. & Maxim, O. The influence of the organizational culture in public relations. *Journal of Economics and Business Research*, 2007. XVII, (1), 148-153.

2. Dayaratna V., Winfrey W., Hardee K., Smith J., Mumford E., McGreevey W., Hardee K., Smith J., Mumford E., Sine J., Berg R. "Reproductive Health Interventions: Which Ones Work and What Do They Cost?" Policy Project Occasional Paper 5. Futures Group International, Washington, DC, 2000.
3. Federal Ministry of Health. National Family Planning Communication Plan (2017-2020) Strategy for Increasing the use of Modern Contraceptives in Nigeria, 2017.
4. Federal Ministry of Health. National reproductive health policy and strategy. Abuja, Nigeria: Federal Ministry of Health, 2005.
5. Harrison, S. *Public relations: an introduction*. Uk: Cengage Learning EMEA, 2000.
6. Ngwu, D. Reproductive and Sexual Health Attitude and Behaviour of Secondary School Students in Udenu Local Government Area, Enugu State (Masters thesis). University of Nigeria, Nsukka, 2012
7. Seitel, F. P. The practice of public relations. (10th ed.). NJ: Pearson Prentice Hall, 2007
8. Shamsan, R., & Otieno, M. Effects of strategic public relations on organization performance: A case study of Kenya Red Cross Society. *International Journal of Scientific and Research Publications*, 2015. 5(9), 1-12.
9. World Health Organization. A glossary of terms for community health Care and services for older persons, 2004. http://www.who.int/kobe_centre/ageing/ahp_vol5_glossary.pdf
10. World Health Organization. Maternal mortality in 2005: estimates developed by WHO, UNICEF, UNFPA, and the World Bank. Geneva: WHO, 2007.

Самборська Дар'я
*магістрантка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ГРОШІ ЯК ЧИННИК ІДЕНТИФІКАЦІЇ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Сучасне суспільство вкрай важко уявити без грошей. Саме вони є важливим чинником функціонування суспільного виробництва, економічної сфери. Гроші виступають особливою реальністю, з якою пов'язаний кожен день людського буття. Вони створюють специфічне сприйняття людиною

світу і себе в ньому. Навколишня дійсність переконливо демонструє укорінення в ній такого домінантного соціоморального феномена, який можна назвати «грошоцентризмом».

Сьогодні ми бачимо цілком достатні підстави, щоб стверджувати, що в суспільстві тотальною цінністю стають гроші, а також ті принципи, які стосуються їх використання. Узгоджується з цим і той факт, що в соціальні зв'язки і відносини входить дух калькуляції, критерії грошового розрахунку і корисливості. Гроші створюють людині проблеми за їх відсутності і ще більш, коли їх вдосталь або надмір. Лише на перший погляд здається, що ми керуємо грошима, насправді, вони керують нами. Гроші диктують свою політику, нав'язують особливий світогляд, філософію. Як об'єкт пізнання вони належать до сфери знань економічної науки.

В сучасності роль грошей у господарському житті суттєво зростає. Фінансові інструменти стають домінуючими факторами розвитку світової економіки, а фінансові потоки – все менш формалізованими. В результаті цього зовнішній контроль над грошима катастрофічно втрачає свою ефективність. У сучасній дійсності гроші мають чи не абсолютне значення, проникаючи майже в усі сегменти соціальної сфери, включаючи моральну. Мірою всіх речей і конкретного індивіда виступають фінансові статки, при цьому вся тотальність цілої ієрархії сутнісних функцій людини зводиться лише до відповідної суми і примноження вже існуючого капіталу.

Якщо йдеться про життєвий успіх, то в більшості випадків гроші стають головним критерієм оцінки, та й, мабуть, самооцінки людини. В такому ритмі індивіду і його оточенню зручніше і очевидніше усвідомити, чого він вартий, беручи до уваги власні доходи і здатність «робити гроші», ніж зрозуміти, ким він є насправді як особистість, як соціальний індивід і громадянин.

Становлення поняття грошей в соціології почалося ще в рамках класичної політичної економії XIX століття в роботах К. Маркса. Безсумнівно, велике значення мають праці таких соціологів, як Г. Зіммель, М. Вебер, Т. Веблен, А. Шопенгауер та ін. Вони розробили методологію аналізу економічних явищ в соціології, в тому числі їх роботи зіграли особливе значення в становленні сучасного підходу до вивчення грошей та їх впливі на самоідентифікацію особистості. Не менш важливою для вивчення функціонування грошей в сучасному суспільстві є теорія структурно-функціонального аналізу Т. Парсонса і Р. Мертонна.

Перш ніж визначити вплив грошей на усвідомлення людиною свого «Я», необхідно дати їм інтерпретацію. У словнику фінансово-правових термінів гроші тлумачаться як «особливий товар, що є загальною еквівалентною формою вартості інших товарів та послуг» [6, с.131].

У вимірах теорії вартостей гроші постають, насамперед, як соціальне явище, в якому закладений і реалізується великий соціально-інтегративний потенціал. У суспільстві, де надзвичайно розвинене товарне господарство, людина, окрім емпірично фіксованих безпосередніх стосунків з іншими членами спільноти, входить у значно ширше коло соціального діалогу через низку різних комунікативних систем. Серед них одна з найважливіших – поле зв'язків з іншими членами господарчої діяльності, опосередкованих ринком.

Будь-яка соціальна цінність виявляє себе у конкретних видах людської діяльності. Цінність грошей прослідковується у стосунках між людьми, у системі комунікації, де індивіди взаємодіють між собою як власники товарів. Змістом комунікації є обмін товарів – він створює зв'язок між людьми. Гроші і є зовнішнім вираженням цілого комплексу соціальних зв'язків [4, с. 89].

З-поміж цього гроші впливають і на формування моралі, ієрархією цінностей, на психологію, світогляд людини і суспільства в цілому. Вони давно набули статусу універсальної категорії, завдяки чому вийшли за межі своїх природних (традиційних) функцій як еквівалента товару і послуг, розширивши сферу функціонування. Збагнути природу грошей можливо тільки за допомогою таких інструментів мислення, які здатні охопити всі форми вияву сутнісних особливостей у їх цілісності.

З точки зору Арістотеля, одного з найвідоміших представників античності, гроші уособлюють собою надзвичайно своєрідний інструмент, який не може бути кінцевим етапом ведення тієї чи іншої діяльності. Проте, надмірне захоплення її комерційними сторонами стає причиною, через яку люди сприймають гроші в якості кінцевої мети своєї роботи. Подібне прагнення до грошового збагачення засуджується послідовниками Арістотеля. В якості основи для доказу нездатності грошей служити універсальною метою для здійснення будь-якого виду діяльності служить той факт, що сама діяльність з нарощування грошової суми не має доступною розумінню мети в порівнянні з іншими видами робіт, що передбачають кінцеві цілі. Наприклад, будівництво житлового будинку: дім буде завершено в той момент, коли в нього можна буде переїхати і жити там.

Говорячи про гроші, подібної кінцевої мети виявити не можна. З причини того, що кінцевого результату в нарощуванні грошової суми немає, не існує і умов для досягнення задоволеності, оскільки процес збільшення грошової бази буде повторюватися постійно. Виходячи з подібних аргументів, якими керуються послідовники Аристотеля, людина, що ставить для себе метою заробляння грошей, в кінцевому рахунку втрачає свою раціональність і не може приймати розумні і осмислені рішення в подальшому [3, с.320].

Аналізував вплив грошей на людину як індивіда також й Іммануїл Кант. Він розглядав гроші як інструмент або засіб, що дозволяє купувати певні речі.

Дане припущення філософ протиставляє людям, які зациклюються на самих собі і вимушені мати повагу, підтримуючи свій статус примітної особистості, шляхом нарощування своїх статків. Слідуючи ідеям Канта, гроші є проміжним інструментом між певними речами, що можна купити і індивідом. На його думку, людина, яка вважає, що все на світі має свій грошову вартість, не може володіти почуттям власної гідності. Філософ зазначає, що певні риси характеру людини, а також ставлення оточуючих до індивіда не можуть мати ціни у вигляді конкретної суми грошей. Таким чином, деякі речі, які мають пряме відношення до людини, не можуть прямо залежати від обсягу витрачених на них грошей. «Людина ж, що ставить гроші своєю головною метою ведення діяльності і отримання поваги з боку суспільства, втрачає свою індивідуальність» [1, с. 36].

Гроші як феномен соціально-економічного життя стає предметом пильної уваги філософів і соціологів в епоху Нового часу. Це, в першу чергу, пов'язано з розвитком капіталізму, при якому товарно-грошові відносини починали набувати не тільки економічний, а й концептуальний сенс. Саме капітал стає цінністю пануючого світогляду тогочасного суспільства, квінтесенцією ідеології нової еліти.

Праця Георга Зіммеля «Філософія грошей» (1900) стала першою фундаментальною роботою, присвячена аналізу «духу капіталізму», що передуює працям В. Зомбарта «Сучасний капіталізм», М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму» і багатьом іншим. Слід зазначити, що проблема витіснення духовних цінностей технократичними і споживчими основами капіталістичної цивілізації перебувала в центрі уваги багатьох культурологів і філософів XIX-XXI ст., таких, як Ф. Ніцше, А. Шопенгауер, Г. Маркузе, Е. Фромм та ін. Представлена ними критика реалій нової епохи перегукувалася з трактуванням грошей як символу бездуховності, в цілому характерною для західної християнської культури. Справді, в християнстві традиційно існувала недовіра до грошової форми багатства, своєрідне негативне ставлення до накопичення капіталу [5, с. 2].

Філософії грошей Г. Зіммеля притаманне критичне звучання, і в цьому відношенні він не порушив західну традицію. Мислитель представив аналіз негативних наслідків системи капіталістичного господарювання в культурній сфері. Для Г. Зіммеля гроші детермінують соціокультурні процеси. Якщо М. Вебер вважав, що на ставлення до грошей впливають громадські цінності, то Г. Зіммель розглядав саме суспільство і його культуру в якості продукту панування грошей. Історія уявлялася йому як процес зростаючої раціоналізації. Інтелект і гроші, з його точки зору, – це характерні ознаки капіталістичної епохи [5, с. 3].

Гроші роблять існування людини безхарактерним, вважав Зіммель. Для всіх існує єдиний інтерес – грошовий. Все рівні і знеособлені в користуванні грошима, гроші абстрагуються від будь-якої індивідуальності, особистість і її характер для них не мають ніякого значення.

Г. Зіммель писав: «Гроші є не що інше, як засіб, що забезпечує рух, в якому те, що, в русі ще не знаходиться, повністю анулюється. Вони, так би мовити, – *actus purus*; вони живуть в постійному самовідчуженні від будь-якого встановленого сенсу і таким чином формують протилежний бік і пряме заперечення всього суцього» [2, с. 517].

Соціолог підкреслював, що «гроші вносять у суспільне буття не тільки порядок, виконуючи свої функції (міра вартості, засіб обігу, накопичення, платежу), але і хаос, оскільки вони здатні зробити предметом купівлі-продажу все що завгодно, тим самим руйнуючи кордони між матеріальним і духовним» [2, с. 518].

На думку Зіммеля, гроші як інститут історичного світу символізують поведінку об'єктів і встановлюють особливі відносини між ними і собою. «Чим більше в житті суспільства домінують грошові відносини, тим більшою мірою релятивістський характер існування знаходить своє вираження в свідомому житті, оскільки гроші – це не що інше, як особлива форма втіленої відносності економічних благ, яка показує їх цінність» [2, с. 521].

Прагнення індивідів побудувати відносини за допомогою грошей, є прагматичними, поверхневими, знеособленими, ринковими. Вдалі операції з грошима можуть швидко збагачувати, але настільки ж легко гроші здатні залишати свого власника. В цілому концепція Г. Зіммеля песимістична. Гроші, на його думку, дають людині простір для розвитку, свободу, але разом з тим вона неминуче втрачає глибокі емоційні та духовні зв'язки.

З плином часу розуміння грошей як важливого фактору у житті людини став все глибше укорінюватися у суспільній свідомості. На жаль, сучасна людина звикла сприймати себе та оточуючих крізь призму матеріального забезпечення. Ми оцінюємо людей по здатності примножувати свої статки, зберегти накопичене, а також вмінню задіяти активи задля того, щоб вони у майбутньому приносили ще більший прибуток. Особистісне бачення індивід формує на основі конкуренції: «мій банківський рахунок повинен бути більше, ніж у сусіда».

Повнота життя розцінюється на основі того, як багато людина може собі дозволити, а також наскільки вільною вона почувається, коли йдеться про задоволення власних потреб. Варто зазначити, що, живучи у такому форматі, де матеріальні цінності виходять на перший план, суспільство створює нову ієрархію соціальних орієнтирів, починаючи їм масово слідувати. Так, втрачається необхідність у збагаченні власної душі, особистісний розвиток

замінюється сліпою необхідністю накопичити гроші. Слід зазначити, що людина часто не бачить кінцевої мети у збагаченні. Багато речей для неї втрачають своє первинне, істинне значення. Духовність перетворюється на щось другорядне, а матеріальні речі стають загальнозначущим мірилом. В такому випадку людина не продає, але продається, тобто стає товаром.

З огляду на це, варто сказати, що межа між використанням грошей як засобу для задоволення власних потреб та збагаченням без кінцевої мети досить тонка. Даний факт пояснюється тим, що гроші мають схожі риси з наркотичними препаратами, що виражаються в активному впливі на нервову систему людини. У тому випадку, якщо гроші перестають грати роль інструменту в придбанні кінцевих благ для людини і стають сенсом існування індивіда, вона стає ірраціональною і девальвує багато своїх позитивних якостей.

Лише тоді, коли грошовий фактор перестане бути основним, і люди почнуть прагнути нових цілей і завдань шляхом отримання духовної і моральної винагороди, можна буде сказати, що постматеріальні цінності знову набули свого першочергового значення. В такому випадку індивід зможе оцінювати себе не крізь призму власних статків, а як особистість, що здатна залишити після себе вагомий слід в історії людства.

Література

1. Агафонов К.В. Роль грошей в житті людини. *Наукові дослідження економічного факультету*. Електронний журнал. Том 8. Випуск 3: 36.
2. Зіммель Г. Філософія грошей. *Теорія суспільства*: сб. М., 1999. 616 с.
3. Кант И. Основы метафизики нравственности. Соч. в шести томах. Москва, Мысль. Т. 4. Ч. I: 211-310.
4. Поланьї К. Семантика використання грошей. Вибрані роботи. Москва, Территория будущего, 2010.
5. Потоцька Ю.І. Соціокультурні аспекти філософії грошей Зіммеля: 2-3.
4. Воронова, Л.К. Словник фінансово-правових термінів. К., Алерта, 2011. 558 с.

Сумченко Світлана

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри гуманітарних наук
ДЗ «Луганський державний
медичний університет» (м. Рубіжне)*

СВІТОГЛЯДНИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМИ ПРАКТИЧНОГО ЗАСТОСУВАННЯ НІ-ТЕСН

Людина завжди прагнула до пізнання оточуючого світу. На сучасному етапі розвитку науковий потенціал суспільства та здатність до виробництва високих наукомістких технологій (Ні-Tech) постають одними з провідних детермінуючих чинників цивілізаційного поступу.

Ні-Tech в їх коеволюції з різними сферами буття соціуму виступають системоутворюючим чинником технологічної трансформації в еволюції цивілізації. Однією з найактуальніших тем сучасного філософування є дослідження особливостей розвитку високих наукомістких технологій та проблем, що виникають в результаті їх практичного застосування. Метою дослідження є розкриття змісту окремих світоглядних проблем практичного застосування Ні-Tech.

Високі наукомісткі технології ґрунтуються на фундаментальних теоріях, що розкривають закономірності мікро-, макро- і мегасвіту, матеріалізовані в сучасних технологіях, використання яких сприяє прогресу соціуму у всіх сферах, чинить значний вплив на соціокультурний простір у всій його тотальності. Ні-Tech є універсальними, багатофункціональними, багатоцільовими технологіями, мають широку сферу застосування; вони володіють значними евристичними можливостями та інноваційним потенціалом. Результатом їх впливу на соціокультурну реальність і людину у всьому багатоманітті її вимірів є поява нової якості буття суспільства.

На сучасному етапі розвитку науки діяльність вчених спрямована на інтеграцію наук, що сприяє конвергенції нанотехнологій, біотехнологій, інформаційних технологій, і технологій, заснованих на когнітивних науках. Конвергенція (від англійського convergence – сходження в одній точці) означає не тільки взаємний вплив, але і взаємопроникнення технологій, коли межі між окремими технологіями стираються, а значна кількість результатів виникають в рамках міждисциплінарної роботи на стику областей. При характеристиці цього феномену використовується також термін «синергія», що означає зростання ефективності діяльності в результаті інтеграції окремих елементів в єдину систему за рахунок системного ефекту емерджентності. Виникає комплекс NBIC: нано-, інфо-, біо-, когнітивні технології. Окремі соціальні аналітики в цій аббревіатурі використовують

також S (соціо), акцентуючи увагу на соціокультурних вимірах комплексу NBIC [2, с.3].

Синергія NBIC має потужний потенціал технологічних можливостей, що чинить значний вплив на різні сфери буття суспільства і людини, зумовлюючи появу філософських і світоглядних проблем. Так, це відбивається на трансформації змісту таких фундаментальних понять, як життя, розум, людина, природа, існування. Люди починають розуміти, що не існує чітких меж між явищами, що вважалися раніше дихотомічними.

Втрачається колишня відмінність між живим і неживим унаслідок розвитку біо- і нанотехнологій. Створення функціональних систем, від простих механічних нанопристроїв до живих розумних істот, показує, що принципової відмінності між живим і неживим немає, є лише системи, яким різною мірою притаманні характеристики, що традиційно асоціюються з життям [4]. З психологічної точки зору уявлення про існування дихотомії живе-неживе може зникнути з появою автономних роботів. Людський мозок схильний вважати живим будь-який об'єкт, який поводить себе відповідним чином.

Зникає дихотомія між мислячою системою і запрограмованою. Людський мозок можна порівняти із запрограмованою кібернетичною системою. Не виключено, що всі якості психологічного рівня виявляться можливими і на рівні комп'ютерного моделювання мозку. Трансформуються уявлення людини про народження і смерть, адже звичною для сучасного суспільства є інформація про «штучне» створення живих істот за допомогою генної інженерії. Існують реальні перспективи створення живих організмів з окремих елементів молекулярних розмірів.

Вельми складним є питання про те, яку істоту в недалекому майбутньому називатимуть «людиною» і де межі «людяності». Якщо людина свідомо відмовиться від властивого всім людям і набуде чогось, раніше людям не властивого або ж активно розвиватимуться роботи, наділені штучним інтелектом, чи можна буде говорити про людину, оперуючи категоріями, що описують об'єкти, які не виходять за рамки звичного? На нашу думку, використовувати ці категорії з їх традиційним змістом для характеристики нового етапу еволюції цивілізації, швидше за все, неможливо.

Трансформується зміст поняття «природа». Оскільки під постійним контролем людини знаходяться всі процеси на планеті, по постає питання «чи існує «природа» на такій планеті»? Зміст філософської категорії «існування» об'єкту теж змінюється. Цьому, зокрема, сприяла поява «інформаційного» погляду на об'єкти: за великим рахунком немає відмінності між фізичним існуванням об'єкту і існуванням інформації про нього. Чи треба надавати виняткове значення фізичному існуванню носія інформації?

NBIC-конвергенція має трансгуманістичний характер, оскільки синергія технологій знаменує початок нового етапу еволюції людства – етапу еволюції, що свідомо направляється. Цей етап характеризується наявністю мети, в ході реалізації якої людина формує і закріплює бажані ознаки.

На думку українського генетика В. Кордюма, сучасні Hi-Tech є технологіями управління біологічним часом [1]. Збільшується ступінь соціального ризику у зв'язку з потенційними можливостями технічних інновацій. Зміна генетичної основи носіїв розумного життя означала б радикальні трансформації культурної традиції, руйнування існуючої соціокультурного коду людини. Це судження має етичний сенс, адже наслідки актуалізації такого сценарію майбутньої еволюції людства будуть рівносильні, можливо, генно-культурній катастрофі.

Рационалізація перебігу глобального еволюційного процесу поступово отримує практичний вимір. Розвиток Hi-Tech, що не буде супроводжуватися соціальним контролем є таким же небажаним, як і соціально обумовлена відмова від розробки сучасних технологій. Обидві альтернативи можуть в не такому віддаленому майбутньому привести до колапсу техногенної цивілізації. Тому найактуальнішим завданням є розробка ідеології збереження і балансу в нових еволюційних реаліях людської ідентичності.

Таким чином, сучасний етап еволюції планетарної цивілізації є унікальним за своїми змістовними характеристиками періодом внаслідок прискорення науково-технічного прогресу, одним з найбільш значних результатів якого став розвиток Hi-Tech. Проблема синергії високих наукомістких технологій постає як комунікативна проблема коеволюції людини і сурогатної онтології, що створюється нею, як проблема трансформативної антропології, і як проблема управління ризиками в умовах усвідомлення нелінійної складності. Синергія NBIC технологій має значний потенціал технологічних можливостей, породжуючи філософські і світоглядні проблеми.

Література

1. Кордюм В. А. Наша шагреневая кожа – это наша проблема. Нам ее и решать! <http://www.moscowuniversityclub.ru/home.asp?artId=7639>
2. Лукьянец В. С. Индустрия научных знаний: NBICS-технологическое расширение окна в будущее. Наука XXI століття, індустрія хай-тек і сучасна освіта. Суми: СумДПУ імені А. С. Макаренка, 2012: 3-16.
3. Прайд В., Медведев Д. А. Феномен NBIC-конвергенции. Реальность и ожидания. Философские науки. 2008. № 1: 97-116.
4. Baez J. Subcellular Life Forms. UCR. 2005. December 21. <http://math.ucr.edu/home/baez/subcellular.html>

Тарасенко Аліна
студентка спеціальності «Початкова освіта»
Педагогічного інституту
Київського університету імені Бориса Грінченка

СЕНС ЖИТТЯ ЯК ФІЛОСОФІЯ СПАЛАХУ СІРНИЧКА

Люди ніколи не замислюються про дрібнички. Чесно кажучи, дарма... В них є мудрість, велика мудрість. Уявіть собі сірнички... Маленький коробок з сірничками – звичайнісіньке місто, звичайнісіньке населення. Сірники – як сірники – усі начебто схожі... Запалиш сірничок один, другий, третій – вогонь завжди однаковий... Чи то так здається? А ось згораючи, усі вони корчаться по-різному.

Людське життя сірничка коротке, але різноманітне. Кожен мешканець коробки має свою мрію, своє бажання. І хоча усі вони хочуть як найяскравіше палати і довше горіти, є в їхніх мріях відмінності. Один сірничок у своїх фантазіях бачить, як його дістають з коробка замерзлі руки й розпалюють багаття, посеред лісу, посеред дикого холоду. І, зрештою, він рятує чиєсь життя. Другий – мріє потрапити до рук фокусника. А інший сірничок мріє запалити свічку, під світлом якої, молода дівчина буде читати листа від коханого. Якийсь сірничок мріє усіх нагодувати. Та є й такі, яким не щастить спалахнути, вони проживають тяжке й інколи сумне життя.

«Але ж це звичайні сірники, – скажете ви. До чого тут вони? Їм гріш – ціна. Це ж звичайна річ, усі ними користуються». Та вони ж нам віддають своє маленьке життя, згораючи до тла! А ми?!... Розуміючи це, деякі сірники несуть зло та небезпеку, спалюючи, знищуючи усе на своєму шляху. Хіба це роблять вони?

Одні загораються швидко, іншим тільки з третьої спроби вдається спалахнути. Бувають і такі, яким не судилося здійснити своє бажання – їх ламає злодійка-доля. Та чи вона?

Людина. Тільки вона спроможна вирішувати долю інших. Тільки вона здатна рятуючи нищити, й знищуючи рятувати. І тільки від неї залежить її життя. У людей також є мрії і бажання, деякі здійснюються, а деяким не судилося збутися, чи то не зовсім бажалось, чи дійсно – не судилося. Людині природньо творити добро- чисте, світле. Але що породжує те чорне зло, що в кінці руйнує життя, і зрештою усе перетворюється на сірий попіл? Сірничкове життя людини стає людським життям сірничка.

Людина спалахує від народження. Та чи палає усе своє життя? Когось навіть маленький подих вітру миттєво може загасити, а когось навіть буревій не зупинить.

А от сірничкове життя – це обмеження себе, своїх можливостей- життя лише мріями. Людина залишається сірничком, як і тисячі інших сірничків, і не покидає свого коробка, не сприймає життя поза ним. Живе собі, нікого не чіпаючи. А може так і треба? Може зараз занадто багато є вихідців з коробка, які, на превеликий жаль, не розуміють відповідальності виходу за рамки. Сірничковий коробок – це не іграшки, і, виходячи за його межі кожен сірник наражає себе й інших на небезпеку.

Людина і є той маленький сірничок. Запалиш один, другий, третій – вогонь завжди різний... А ось згораючи, усі вони корчаться однаково. То ж яке життя обрати, вирішує кожен сам, лише фінал буде один для всіх і його ніхто змінити не зможе.

Тимофєєва Галина

*молодший науковий співробітник бібліотеки
Київського університету імені Бориса Грінченка*

МЕРЕЖНЕ СУСПІЛЬСТВО: ЯК ТЕХНІЧНА АРХІТЕКТУРА ЗМІНЮЄ СОЦІАЛЬНІ ЗВ'ЯЗКИ

В останню чверть ХХ століття у світі виник і розвинувся соціальний феномен, що повністю перевернув існуючу систему суспільного виробництва: як зазначає М. Кастельс, революція нових технологій відкрила шлях інформаційній та глобальній економіці (Кастельс). та стала фактором формування суспільства нового типу [1, с. 93]. Той же Кастельс, обґрунтовуючи ключову роль інформації, доводить, що суспільна конкурентоспроможність та продуктивність дедалі більше залежать від здатності виробляти, опрацьовувати та застосовувати ефективну інформацію, що ґрунтується на знаннях і науці, а говорячи про глобальність, він вказує, що ключові види економічної діяльності організовані в мережі в масштабі планети, а продуктивність та конкуренція виражаються в глобальній мережі взаємодій [1]. Це, перш за все глобальність взаємодії основних соціальних ресурсів – капіталу та праці. Вже нікого не дивує, що перевести мільярди доларів з одного місця планети в інше можна за декілька секунд, а світові корпорації при наймі робочої сили часто вдаються до послуг фахівців, які працюють у різних куточках нашої планети.

Мережну логіку організації сучасного життя зараз вважають вінцем суспільного розвитку. Її характер пов'язаний зі збільшенням ролі наднаціонального, а також з розвитком глобальних телекомунікацій, що забезпечує майже не обмежені можливості горизонтального спілкування між індивідами і групами без дозволу урядів, робить потенційною мережною структурою значну частину світу. Завдяки різноманітним формам

бездротової комунікації (об'єднаним глобальною мережею Інтернет) досягається високий рівень соціабельності людей, які можуть легко об'єднуватися тепер за інтересами, професійними спрямуваннями, політичними уподобаннями тощо, і кількість цих утворень постійно зростає.

Однак головна особливість і зміна в соціабельності обумовлена не Інтернетом та новими комунікаційними технологіями, а логікою комунікаційних мереж, тобто появою мережного індивідуалізму. Мережне суспільство постає як суспільство мережних індивідів [2, с. 16]. Формальною його ознакою можна вважати збільшення кількості користувачів Інтернетом, а визначальною детермінантою – спільні *неофіційні норми* (Ф. Фукуяма), які є вільними від правил офіційної ієрархії і не обмежують свободу особистої поведінки індивіда. Якщо людина індустріального суспільства віднаходила себе в соціальній реальності, сприймаючи її як природну даність, в якій їй доводиться жити, то людина постіндустріального суспільства занурена у мережну (віртуальну) реальність, усвідомлюючи, що вона може вийти з неї у будь-який час, а отже серйозно сприймаючи умовність та керованість парадигмальних установок такої реальності.

М. Кастельс зазначає, що мережна форма організації людської діяльності уможливили високий рівень гнучкості (на відміну від ієрархічності та бюрократичної впорядкованості індустріального суспільства), відкритості та індивідуальної свободи [3]. З одного боку, завдяки цьому досягається безпрецедентний рівень суспільної скоординованості щодо ухвалення і виконання важливих суспільних рішень, з іншого, зумовлює соціальну ізоляцію та реальну партнерську взаємодію особистостей.

До важливої особливості мережного суспільства, з-поміж інших, можна віднести поступову втрату інституціональності. Відтепер операційним середовищем інституційного ладу постає віртуальна реальність, в якій зручно створювати та транслювати різні образи, наділяючи їх бажаними рисами та перевагами. Найбільш актуальним на сьогодні успішним прикладом такого творення можна назвати президентські вибори в Україні. Перемога кандидата в Президенти, який вів свою кампанію переважно через мережу, продемонструвала спротив передусім сформованим в країні соціальним інститутам і уже досить реальні можливості перемоги індивіда над інституціональністю.

На разі і насправді, за логікою мережного вибору, від обраного Президента не очікують, що він стане організуючим центром, який контролюватиме інформаційні потоки (Адже саме проти цього і виступали люди, роблячи свій вибір). І в контексті цієї логіки заяви В. Зеленського про народні референдуми перед ухваленням стратегічних для країни рішень, про колективне (мережне) формування програми розвитку країни, його постійні відеозвернення (апеляції) до народу (публіки) перед якоюсь важливою з його

боку дією виглядають логічними і послідовними. Таким чином у людей створюється ілюзія участі та наближеності до управлінських процесів управління країною і при цьому від них не потрібно для цього ніяких реальних зусиль. Адже можна миттєво висловитися в соціальних мережах, відзначившись своєю участю у знакових для країни процесах, і жити далі, не зосереджуючись на тому, чи вплине це висловлювання на реальне рішення з розвитку.

Відтак спостерігаємо ситуацію глобальної зміни соціального порядку, який все більше ґрунтується не на комунікації, як її прийнято розуміти в класичному сенсі – інформація, повідомлення, розуміння, – а на спрямованих у безкінечність побудовах, які не солідарні між собою, не орієнтовані на взаємодію, а отже можуть не передбачати консенсусу. Більш того, сама необхідність взаємодії може спричиняти виникнення нових несолідарних спільнот, які розвиваються автономно.

Література

1. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. Москва: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
2. Махній М. М. Мережеве суспільство: кіберпсихологічний путівник. Київ: Academia, 2018: 16.
3. Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. Київ, Вид-во “Ваклер”, 2007. 304 с.

Тур Микола

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

СПРАВЕДЛИВІСТЬ В МЕТОДОЛОГІЧНІЙ ОПТИЦІ СУЧАСНОЇ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Ідея справедливості є однією з головних моральних універсалій соціального життя, яка виявляє його інтенцію до трансцендентного в прагненні подолати наявний стан речей соціального буття, соціальних відносин у напрямі до належного. «Справедливість вважається [також] чи не єдиним мірилом легітимності громадського примусу, права на існування будь-яких соціальних інституцій...» [2, с. 33].

Особистий і соціальний модули людського буття, задають диференціацію у феномені справедливості суб'єктивної справедливості (як етичної чесноти людини) і об'єктивної чи політичної, що стосується інституціональної сфери соціуму. Першу досліджує моральна філософія, що зосереджується на принципах справедливості в площині міжособистісних відносин. Другу – політична філософія в аспекті справедливого облаштування соціальних порядків (знеособлених інституцій). При цьому філософія права, що переймається експлікацією смислу права в перспективі його нормативної спроможності, з необхідністю виходить на критерій справедливості у співвідношенні права з мораллю.

Інтерес практичної філософії до феномену справедливості є комплексним, що охоплює як індивідуальну поведінку людини, так і багатогранну соціальну практику, як в аспектах політичної, господарської, екологічної дії, законодавства і врядування на засадах практичного розуму, так і в аспектах їх виправдання, визнання, прийняття (легітимації).

Справедлива людина не може діяти без врахування інтересу (потреб) Іншого (П. Рікьор). З перспективи Самості справедливе локалізується в точці перетину двох векторів: горизонтального (етичного) в напрямку до благого життя і вертикального (деонтологічного), що веде до формально-процедурної справедливості. Окрім того доречно говорити й про ситуативний модус справедливості, яка набуває вигляду відповідності як результат практичної мудрості людини [1, с.28].

Під практичним розумом слід розуміти розум, що супроводжує будь-яку активність людини і соціуму загалом на засадах нормативності. При цьому масштаб етичної нормативності (універсальне vs. контекстуальне), а також характер застосування раціонального начала (монологічно vs діалогічно), покладені в підґрунтя його тлумачення, імплікують утворення цілком різних парадигмальних моделей практичного розуму, в площині яких розвиваються не лише відмінні, а навіть радикально протилежні методологічні стратегії практичної філософії щодо визначення змістового горизонту поняття соціальної справедливості.

Практичний розум як фронесис (розсудливість) в поєднанні з нормативністю етосу загального блага (Арістотель). Античний поліс становив етико-моральну спільноту, в якій відбулося ототожнення права і моралі, морального і громадянського обов'язку. У цій методологічній перспективі справедливість окреслює передумова взаємного дотримання полісом і громадянами засад доброчесності, що й продукує спільне благо: громадяни дотримуються своїх полісних обов'язків, а державна влада патерналістські турбується про задоволення їх потреб й тим самим реалізує модель дистрибутивної справедливості.

Практичний розум в модусі інструментального розуму. Фундатор новочасної політичної філософії Т. Гоббс розум редукував до

цілераціонального застосування розсудку (анг. *prudence*), позбавленого морального чинника. У цьому методологічному горизонті справедливість набуває прагматичний виміру у практиці реалізації принципу розумного егоїзму індивідів.

Цілком іншу парадигмальну модель практичного розуму розвинув І. Кант в контексті моральної автономії індивіда. Він тлумачить його як свободну волю, яка автономно надає собі закон морального учинку. На цій основі він розрізнив благо держави і благо індивіда (народу). Метою правової держави є не всезагальне благо народу, а його свобода, тоді як громадяни як автономні моральні індивіди своє благо як індивідуальне щастя вбачають в тім, щоб бути гідними його. Тож соціальна справедливість досягається в перспективі створення формально-правових умов співжиття громадян. У цьому Кант виявляє свою прихильність до ліберальної концепції держави як «нічного сторожа».

Подальший розвиток розсудкового модусу практичного розуму в площині філософії позитивізму призвів до формування сцієнтистської парадигми практичного розуму як розуму технічного. За умови елімінації від цінностей і моральної регламентації, він набуває суто інструментально-стратегічного характеру. При цьому критерієм успішності застосування його постають прагматично-калькульовані величини (ефективність, прибуток, користь тощо). Зазначена методологічна трансформація обертається деметафізацією та детрансценденталізацією в розумінні справедливості, що виразно проступає в етиці утилітаризму, зокрема І.Бентама, який розвинув концепцію досягнення загального блага у модусі «найбільшого щастя» для «найбільшої кількості людей» шляхом калькуляції витрат і користі. На цій методологічній засаді соціальна справедливість досягається шляхом розподілу соціальних благ на користь найменш забезпечених громадян.

Внаслідок зміни парадигми філософування – від філософії свідомості (суб'єктивності) до філософії комунікації (інтерсуб'єктивності) постала нова культура філософування на засаді мовної комунікації. В її межах практичний розум трансформується в модус комунікативного раціональності (Апель-Габермас). Досягнення справедливості реалізується в комунікативно-дискурсивному процесі шляхом публічного застосування практичного розуму з метою інтерсуб'єктивного порозуміння усіх зацікавлених сторін щодо значущих питань соціального буття.

Субстанційне ядро справедливості становить комплексне поняття соціальної рівності: вихідних (стартових) умов буття людини, рівність соціальних шансів реалізувати себе та рівність як міра отриманих соціальних благ. За умов мультикультурного ландшафту сучасних надскладних ліберально-демократичних суспільств їх стабільне та гармонійне існування багато в чому залежить від неупередженості в розв'язанні соціально-значущих питань, яку здатен гарантувати формально-процедурний підхід.

В сучасній практичній філософії проблематика процедуралізму тематизується в контексті антитези філософських засад «універсальне-контекстуальне», в якій виразно проступає доктринальна суперечка між лібералізмом і комунітаризмом.

На універсалістських засадах закладені процедурні моделі досягнення соціальної справедливості Ю. Габермаса (теорія дискурсивної етики), Н. Лумана (теорія системного аналізу), Дж. Роуза (теорія справедливості як чесності), О. Гьофе (концепція трансцендентального обміну), Р. Дворкіна (прескриптивна теорія правосуддя) та ін. [4].

Представники філософії комунітаризму (Е. Макінтайр, М. Сендел, М. Тейлор, Ч. Тейлор та ін.) та постмодернізму (Ж. Лакан, Ж. Деріда, М. Фуко, Ж.-Ф. Ліотар та ін.) як ідейні послідовники етики блага Арістотеля заперечують універсалістську етику. Зокрема, комунітаристи відстоюють чинність норм та принципів, які склалися історично в певному суспільстві (спільноті) і визначають можливий шлях до «доброго життя». На цій основі вони ставлять під сумнів нейтральність процедури. Натомість соціально-політичну практику розглядають такою, що є неодмінно субстанційно навантаженою етосом певної форми життя.

Постмодерністи (Ж.-Ф. Ліотар) в контексті програми заперечення гранднративів Модерну за їх прескриптивний потенціал, відстоюють принципову позицію, за якою будь-який дискурс, аргументація чи легітимація мають локальний характер. Тому досягнення соціальної справедливості шукають на шляху підриву та розхитування будь-яких інституціоналізованих конвенції засобами агоністики мовних ігор,

У межах універсалістської етики вирізняються дві конкуруючі концепції демократичного процедуралізму, в яких легітимуючий потенціал зміщується в самі передумови та процедури виправдання й визнання соціально-політичної практики як справедливої. З одного боку, це – дискурсивно-етична теорія Ю. Габермаса, що розвиває смислові інтенції морального конструктивізму І. Канта, а з іншого – теорія системного аналізу Н. Лумана, яка є спадкоємницею раціонального конструктивізму Т. Гоббса. У першій з них процедурна раціональність, що орієнтується на інтерсуб'єктивне визнання домагань значимості учасників політичного процесу уможливорює повною мірою врахувати плюралізм інтересів і переконань громадян, що цілком відповідає сутності постметафізичної політики з її деліберативним характером. За цих умов справедливість здатні випромінювати й рішення більшості, принципово відкриті для наступного перегляду, і раціональні консенсуси, досягнуті на основі взаємних компромісів.

В альтернативній, системно-теоретичній моделі формального процедуралізму процедурний розум втілюється в модель системної раціональності. У системно-функціональній поняттєвій перспективі, де нема

місця для морального чинника, місце справедливості посідає ефективність систем (зокрема політичної) здійснювати самолегітимацію на основі власних зобов'язуючих рішень, програмуючи в такий спосіб суспільні очікування. У цьому сенсі системна процедура, що виключає упередженість рішень й гарантує невизначеність результату, слугує спеціалізації незадоволеності громадян, подрібненню і абсорбції протестного потенціалу [3, с. 193]

Оскільки в сучасному ліберально-демократичному суспільстві процедурність функціонує як одна із визначних ознак демократичної легітимності в поєднанні з публічністю та рефлексивністю його політики у справі справедливого розв'язання суспільних проблем, то найоптимальнішим модусом її втілення постає дискурсивна етика, оскільки її методологія виявляє свій комплементарний потенціал не лише щодо формального процедуралізму системної теорії, а й щодо субстанційного процедуралізму комунітаристів.

Література

1. Рікер, П. Право і справедливість. К., Дух і літера, 2002. 216 с.
2. Тур, М.Г. Ідея справедливості: імплікації легітимації. *Філософська думка*. 2005. №4: 33-58.
3. Тур, М.Г. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів: Монографія. К., ПАРАПАН, 2006. 396 с.
4. Тур, М.Г. Процедуралізм ліберально-демократичного устрою. Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету-2018», 26-27 квіт. 2018 р. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2018. Ч. 2: 60-62.

Фадєєв Володимир

*кандидат філософських наук,
завідувач відділу філософських проблем етносу та нації
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

СОЦІАЛЬНИЙ ПРОСТІР І БЛАГА: ДЕЯКІ МЕТОДОЛОГІЧНІ УТОЧНЕННЯ

Привертання уваги до соціального простору – одне з прикметних ознак останніх десятиліть. Дослідники говорять навіть про своєрідний spatial turn у соціогуманітарних дисциплінах, адже, починаючи із 70-х рр. були зроблені кілька помітних спроб концептуалізувати соціальний простір або

зосередитися на просторових аспектах соціального буття (А. Лефевр, П. Бурдьо та ін.) [1; 2]. Значною мірою цей поворот пов'язаний з глобалізаційними трансформаціями, тобто формуванням нової планетарної конфігурації взаємозалежностей і зв'язків. Сприяло цьому повороту і поглиблення постколоніальних студій (А. Аппадурі) та становлення напрямку критичної географії й урбаністики (Е. Соджа, Д. Гарві), що намагалися оновити теоретико-методологічний інструментарій соціальної критики. З іншого боку, вже у теоретичному аспекті зазначені зрушення посилювалися зверненням дослідників до соціоматеріальних або соціотехнічних вимірів соціальної реальності, що проблематизувало усталені підходи соціогуманітарних дисциплін. Оформлення реляційної парадигми соціальних наук (Г. Вайт, М. Емірбайєр, Ч. Тіллі), вивчення мобільностей (Дж. Уррі), акторно-мережева теорія (Б. Латур, М. Каллон, Дж. Ло) та інші теоретичні новації відзначили парадигмальний зсув, пов'язаний з переорієнтацією на реалії, що зазвичай перебували поза межами уваги дослідників. Зокрема, це стосується і просторових форм соціальних процесів.

Концептуалізація соціального простору передбачала поєднання соціогуманітарного підходу з дослідженнями просторових форм, поширених у фізико-географічних дисциплінах. Зрозуміти соціальний простір можна лише у співвідношенні його з певними соціальними практиками і взаємодіями, що спонукає до врахування когнітивних процесів надання значущості та формування колективних образів спільного простору проживання індивідами. Загалом під соціальним простором розуміють результат специфічного і багат шарового процесу соціального виробництва, що дістає вираження у локалізації соціокультурних практик та мінливих соціальних відносин. Як зауважив свого часу П. Бурдьо, «можна зобразити соціальний світ у вигляді багатовимірного простору, побудованого за принципами диференціації й розподілу, сформованого сукупністю чинних властивостей у соціальному універсумі, тобто властивостей, здатних надавати їхньому власнику силу і владу в цьому універсумі. Агенти і групи агентів визначені, таким чином, їхніми відносними позиціями в цьому просторі» [2, с.55-56]. Соціальний простір пов'язаний з простором фізичним, адже, безперечно, відрізняючись від останнього, водночас має тенденцію втілюватися у ньому. З позицій культурної географії, В. Каганський концептуалізує поєднання соціального і фізичного просторів у вигляді культурного ландшафту – цілісного й водночас диференційованого земного простору як життєвого середовища достатньо великої групи людей, що опанували його утилітарно, семантично і символічно [3, с.24].

Соціальний поділ, об'єктивований у фізичному просторі, функціонує водночас як категорія сприйняття й оцінювання, він інкорпорується у структури соціального порядку завдяки нерівному розподілу різних видів ресурсів і благ. Зазначена нерівномірність актуалізує відмінності у доступі

до благ та специфічні соціальні дистанції, що відрізняють соціальних агентів у спільному обжитому просторі.

З огляду на це, визначальним для соціального простору є його тісний зв'язок із символічним рівнем репрезентації та владним виміром, що уможлиблює встановлення відносин між фізичними і соціальними процесами, між втіленими у фізичному просторі практиками та уявою соціальних агентів, які сприймають, інтерпретують і оцінюють події у світі, стабілізуючи чи трансформуючи наявні соціальні відносини.

Тісний зв'язок соціального простору з процесами сприйняття і оцінювання індивідами своєї позиції спонукає до порушення питання про справедливі розташування та, при потребі, (пере)розподіл наявних соціальних благ і ресурсів, оскільки саме розташування у фізичному просторі щодо останніх зазвичай нерівномірно і відображає специфічні соціальні дистанції та нерівності у доступі. З огляду на відмінності у ціннісно-нормативних настановах визначення критеріїв справедливого (пере)розподілу благ є завжди відкритим питанням. Не менш складним є саме визначення категорій благ, що мають стати предметом обговорення та перерозподілу. Зокрема, серед зазначених критеріїв часто-густо наводять вихідну рівність, оцінку послуг згідно з ринковими попитом-пропозицією, потреби індивідів, успадковані права, заслуги і внесок у спільну справу тощо [4, с.126]. З іншого боку, не існує згоди стосовно принципів систематизації благ, що перебувають в обігу. У широкому суспільному дискурсі жваво обговорюються проблема нерівності доступу до благ і ресурсів, але зазвичай без конкретизації того, про які власне блага йдеться. Наприклад, у міському просторі одним з болючих питань стала неконтрольована забудівля публічних місць, що перешкоджає або унеможлиблює доступ до соціальних благ. Проте розв'язання цієї проблеми потребує більш ретельної концептуалізації, що враховувала б не лише доступність тих чи інших благ, а й особливості користування та/чи споживання останніх.

Одним із способів концептуалізації типів благ є запропонований представниками теорії суспільного вибору Вінсентом та Еліно́р Острома́ми [5, с.4]. В їхній типології благ розрізнення здійснюється за двома критеріями. Перший критерій – виключення (Exclusion) – означає, що користування благом передбачає його придбання, внаслідок чого власник блага може обмежити доступ до нього інших індивідів за власним розсудом. Другий критерій – об'єднане/конкурентне використання (Joint/Alternative Use) – означає, що використання або споживання індивідом блага заважає іншому використовувати або споживати це благо. За цими двома критеріями автори побудували матрицю благ.

	Конкурентне використання	Об'єднане використання
Можливе виключення	<u>Приватні блага:</u> їжа, одяг, взуття, автомобіль тощо	<u>Клубні (club or toll) блага:</u> кабельне ТБ, театр, платна дорога, електромережа тощо
Неможливе виключення	<u>Спільні (common) блага:</u> вода та риба у водоймах, чисте повітря тощо	<u>Публічні (public) блага:</u> національна оборона, пожежна служба, прогноз погоди, ефірне ТБ тощо

Наведена типологія дозволяє конкретизувати способи використання та/чи споживання благ, їхні, так би мовити, соціоматеріальний і соціотехнічний виміри та характер відносин до них індивідів у залежності від їхньої позиції у соціальному просторі. Разом з тим, це уточнення уможливорює більш деталізовану концептуалізацію проблеми справедливого (пере)розподілу з огляду на причини та матеріально-просторові характеристики нерівномірного доступу, оскільки вона враховує не лише майнову нерівність, а також і самі властивості благ, що створюють неминучі перешкоди для використання чи споживання останніх. Репрезентація соціального простору з огляду на фізико-географічні особливості обжитого ландшафту, таким чином, створює умови для перегляду й удосконалення політики перерозподілу та сприятиме досягненню більш справедливого суспільного стану.

Література

1. Лефевр, А. Производство пространства. Москва, Strelka press, 2015. 432 с.
2. Бурдые, П. Социология политики. Москва, Socio-logos, 1993. 336с.
3. Каганский, В. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. Москва, НЛЮ, 2001. 576 с.
4. Харви, Д. Социальная справедливость и город. Москва, НЛЮ, 2018. 440 с.
5. Ostrom, V., Ostrom, E. Public Goods and Public Choices. <http://johannes.lecture.ub.ac.id/files/2012/02/Public-Goods-and-Public-Choices.pdf>

Щербакова Ніна

*кандидат філософських наук, ст. викладач
кафедри суспільно-гуманітарних наук
Таврійського державного агротехнологічного
університету імені Дмитра Моторного*

ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ В ПОСТСЕКУЛЯРНУ ДОБУ

Молодь – це особлива соціальна спільнота, яка перебуває в стадії становлення, формування структури ціннісної системи, рівень розвитку якої безпосередньо впливає на стан українського суспільства в даний момент, і на перспективи його розвитку в подальшому.

В даний час світ увійшов у постсекулярну добу [1]. Процес секуляризації (від лат. *Saecularis* – світський) виражається в наступному: релігійні цінності штучно ізолюються і вилучаються з решітки морально-етичних норм соціуму [2]. Єпископ Віденський і Австрійський Іларіон у своїй доповіді вказує на те, що «...войовничий секуляризм ...заявляє про себе як про єдину легітимну світоглядну систему, на основі якої повинен будуватися новий світовий порядок – як у Європі, так і за її межами». Концепт постсекулярності вказує на завершеність секуляризації, прояв чого спостерігається, в тому числі, і в Україні. Постсекуляризація пов'язана з процесом глобалізації, а також історичними особливостями розвитку країни.

Історично розвиток релігії призвів до того, що в Середньовіччі вона зайняла домінуюче положення в культурі, суспільстві. Філософія, в свою чергу, перетворилася в «служницю богослів'я». Таким чином, релігія, її постулати знаходять свій максимальний прояв у всьому. Однак в епоху Відродження починає формуватися світогляд, основними цінностями, якого були людина та її «буття в світі». Воно отримало назву гуманізм (від лат. *homo* – людина, *humanis* – людський). Слід зазначити, що основа була закладена ще в античні часи, зокрема Протагором та його «людиною як мірою всіх речей».

Таким чином, поступово такі цінності як свобода людини, почуття, емоції, тобто те, що складає його екзистенцію, починають превалювати над релігійними цінностями в громадському світогляді. Надалі релігія і різні прояви суспільного життя ще більше дистанціювалися. Це призвело до того, що частина філософів, наприклад К. Маркс, Ф. Енгельс, Ж.-П. Сартр, А. Камю стали на позиції атеїзму. Зокрема, К. Маркс і Ф. Енгельс рішуче виступали проти віри в Бога. У своїх роботах вони вказували: «Чим більше вкладає людина в Бога, тим менше залишається в неї самій». Слід зазначити, що Ф. Ніцше взагалі висловив таку тезу: «Я засуджую християнство...» [3].

Частина людства поділяло їх погляди, наприклад, в СРСР. Це призвело до руйнування храмів, святинь, гонінням на діячів церкви. Що стосується країн капіталістичного світу, то в них процес нівелювання впливу релігії проходив не настільки явно і не мав таких трагічних наслідків для служителів церкви, однак, на нашу думку, його вплив на людську цивілізацію буде не менш руйнівним.

Наслідки процесу секуляризації можна спостерігати і в ціннісному базисі українського соціуму. Основна мета існування, яку ставить перед собою молодь – добробут. Згідно з отриманими даними досліджень, бути багатою людиною мріють 68% респондентів, основний критерій вибору майбутньої професії у 71% – високий зарібок. «Обраність» в розумінні молодих людей – це гроші і влада.

На наш погляд, релігійні норми вже не є регулятором процесів, які відбуваються в українському суспільстві. Наші дослідження, що були проведені серед молоді, показують: бути співчутливими і гуманними вважають за можливе для себе тільки 11% респондентів, суворо дотримуватися своїх моральних принципів, всупереч досягненню особистих цілей, згодні 8%, а бути безкорисливими прагнуть тільки 2,2%. Для того, щоб досягти успіху в цьому світі, 18% від загального числа респондентів, які брали участь в опитуванні, згодні поступитися деякими нормами моралі. Свідомо використовувати брехню в особистих цілях готові 47% учасників, а 14,5% – поставляться до цього як до буденного явища.

Висновки. Ми вважаємо, що духовні цінності, породжені в межах певної релігійної традиції, в постсекулярну добу набувають суттєвих трансформацій. Класики філософи вважали, що людині необхідна віра в Бога. Наприклад, І. Кант висловлював тезу про те, що в Бога необхідно вірити, «морально визнавати буття Боже». Він вважав, що для того, щоб мати моральний базис, необхідна віра. На нашу думку, в будь-якому сучасному суспільстві в основу культури повинні включатися духовні цінності. Вони можуть становити більшу або меншу частину від їх загальної кількості.

Таким чином, ми можемо зробити висновок про те, що значення релігії в житті нашого суспільства зменшується, а цінності, які вона постулює, нівелюються.

Література

1. Білокобильський, О. (ред.) Вододіли секуляризації. Київ, Український інститут стратегій глобального розвитку і адаптації, 2015. 240 с.
2. Додонов, Р. Трансформація духовності у постсекулярному суспільстві. Матеріали XXXII Міжнародної науково-практичної конференції

«Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості»
18 квітня 2014 р. Донецьк, Схід, 2014: 29-30.

З. Тейлор, Ч. Секулярна доба. Книга перша. Київ, Дух і Літера, 2013.
664 с.

СЕКЦІЯ 4.
**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ЕТИКИ, ЕСТЕТИКИ
ТА ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ**

Верясова Анастасія

*студентка спеціальності «Політологія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

Макарова В ікторія

*студентка спеціальності «Політологія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ЕТИКЕТ ЯПОНІЇ

Японія завжди приваблювала своєю унікальністю, ексклюзивністю, неповторністю в усіх нюансах буття: мораль, політика, освіта, наука, культура, тощо. Не рахуватись з «консервативним ексклюзивом» даної культури апріорі не можна.

У даний час США, Китай та Японія становлять «трійку» важливих економічних центрів. Саме з цими країнами прагнуть співпрацювати інші. І якщо всі знають, яким є етикет США, то етикет Китаю та Японії для нас є невідомим. Для України вибудовування зовнішньополітичних відносин з країнами Азії завжди було викликом. Як яскравий приклад цього є відносини з Японією.

Якщо поглянути на кількість візитів, що були влаштовані обома сторонами, можна зробити висновок, що вівся інтенсивний діалог між країнами. Починаючи з 1992 року і до сьогодні було проведено 9 взаємних візитів керівників зовнішньополітичних відомств України та Японії. Крім того, було створено низку різних механізмів співробітництва між країнами. Кількість візитів на найвищому рівні до Японії також може бути гарним індикатором формальної зацікавленості офіційного Києва розвивати відносини із Токіо. Але, на жаль, українсько-японські стосунки й досі є досить «прохолодними». Це пояснюється, насамперед, тим, що українці не знають правил етикету «країни, де сходить сонце».

Більшість правил японського етикету будуть незрозумілими для пересічного українця, адже насамперед, ми різнимось ментальністю, звичаями та традиціями.

Серед японців дуже цінується церемоніал. Навіть якщо правила будуть незручними для всіх, вони мають виконуватись. Особливо цей церемоніал проявляється в привітанні та прощанні. Існує думка, що японці, вітаючись, кланяються навіть коли розмовляють по телефону. Цим вони виражають привітність та дружелюбність, тому мистецтву поклонів вчать змалечку. Існує багато видів поклонів: стоячи, сидячи, сидячи по-японськи, сидячи по-європейськи, жіночі та чоловічі поклони. Від іноземців не чекають знання всіх тонкощів, простий кивок чи ледь помітне схиляння буде прийнято з великою вдячністю. Якщо ж з вами прощаються, знайте, що в Японії діловий партнер розцінюється як божество. Коли він іде, його проводжають до дверей цілою делегацією. Іноді біля дверей можна побачити декілька таких «делегацій». Це дуже незручно і, звичайно, бентежить партнера, але церемоніал вимагає йти на такі дії.

Японці досить суворо притримуються будь-яких правил, але найсвятішим правилом є пунктуальність. Існує думка, що кожен має приходити на ділову зустріч на півгодини або навіть на годину раніше. Це справді так. Запізнитись на зустріч з японськими представниками може розцінюватися кінцем співробітництва.

Ніхто не буде з вами співпрацювати, поки не дізнається цілей вашої діяльності. Не можна вступати в контакт з японським бізнесменом, не маючи при собі купи документів і матеріалів. Потрібно приготувати максимум можливої документації. Тактика «зустрінемося – розповімо про себе – дізнаємося, чого вони хочуть» – гарантія провалу будь-якої зустрічі. Адже для японців важливо знати наскільки вигідним та чи інша пропозиція буде для них.

Японець як ніхто інший цінує свій комфорт та комфорт інших. Довгий погляд в очі вважається проявом агресії, адже він порушує особистий простір співрозмовника. Проте існує й інша думка – якщо людина довго дивиться у сторони, вона щось приховує або навіть обманує.

Як відомо, в Японії подарунку надається дуже велике значення. Для цього розроблено цілий етикет, порушення якого для іноземця в принципі допустимо, але небажано, тому що японець сприйме це як неввічливість і свідчення того, що культура даного іноземця знаходиться на дуже низькому рівні. Отже, подарунок слід приймати обома руками.

Японці прагнуть побудувати ділові відносини на особистій основі і в ході переговорів, коли можна задавати співрозмовнику безліч питань, що не відносяться до суті справи, японці намагаються встановити особистий контакт з партнером і тим самим заручитися його згодою на подальшу

спільну роботу. Цій же меті служить організація розважальної програми для партнерів – японці люблять розважати своїх гостей і вміють робити це добре, тому в жодному разі не варто ухилятися від пропозиції пройтися по різних цікавим місцям міста перед переговорами.

Якщо ви вирішили співпрацювати з японцями, необхідно враховувати, що більшість діючих на національному ринку середніх і малих фірм ведуть листування лише на рідній мові, тому контакти з ними вимагають перекладача.

Кілька слів можна сказати про одяг на ділових переговорах. Безумовно, тут найбільш доречним буде класичний костюм. Звісно він має виглядати дуже охайно та чисто.

Найпочесніше місце за столом на переговорах або банкеті – найвіддаленіше від дверей. Перш ніж сісти, слід зачекати, поки не сяде найпочесніший гість. Якщо він спізнюється, інші гості розміщуються, не чекаючи на нього. Але з появою його в залі всі присутні мають встати. Навіть почесний гість повинен зачекати запрошення сісти.

Японське уявлення про ввічливість вимагає підкресленої чемності в усьому. А в стосунках з іноземними партнерами японці виявляють надзвичайну ввічливість. Тому не слід дивуватися, почувши від японського колеги слова: «Я, недостойний, і моя нікчемна дружина запрошуємо Вас, високоповажного і шляхетного, до нас у гості».

Є сенс показувати, що ви доброзичливі, практичні, щирі, чуйні і товариські – ці риси особливо симпатичні японцям, бо нерідко саме їх не вистачає у переговорах. І ще проста порада від знавців японського етикету: не розчаровуйте співрозмовника, не обговорюйте людські проблеми холодно і байдуже, тому що тим самим ви можете поранити емоційний настрій японського партнера. Для кращого розуміння японського менталітету, наскільки це можливо, варто глибоко і різнобічно ознайомитись з культурою і традиціями цієї неординарної, цікавої і без сумніву, висококультурної нації.

Вищенаведені судження є нашою спробою рефлексувати головні правила спілкування з японцями, та спростувати або підтвердити деякі міфи про них.

Література

1. Андреевская, Н. Япония. Как живут японцы. Москва, 1924.
2. Неверов, С. Национальная специфика и проблемы общения в современной Японии. Национальная культура и общение. Москва, 1977.
3. Чехонин, Б. Многоликая Япония. Москва, 2000.

4. Хрипко, С., Яценко, Г. Аксіологія освіти в сфері комунікативної культури: ціннісні акценти, комунікативні тенденції, дистанційний формат. Київ, НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2011. 270 с.

Гончаренко Катерина

*кандидат філософських наук,
викладач кафедри філософії
факультету філософії і суспільствознавства
Національного педагогічного
університету імені М.П. Драгоманова*

МУЗЕЄФІКОВАНИЙ ПРОСТІР ЯК «МІСЦЕ БЕЗПАМ'ЯТСТВА»: ВІД МЕМОРІАЛУ «АУСТЕРЛІЦ» ДО ПАЛАЮЧОГО НОТР-ДАМУ

Що таке музеєфікація? Музеєфікація, насамперед, це процес формування символічних цінностей, актуалізація, збереження та інтерпретація відповідних їм об'єктів чи простору. Музеєфікація об'єктів та простору, наділяє останні музейним значенням, адже, музеєфікація це ще й процес, за якого простір і об'єкти повсякденного життя змінюються таким чином, щоб люди відчували і вели себе з ними так, як ніби вони знаходяться в музеї. Незалежно від того, чи є музеєфікація природною, чи ж вона є створеною штучно, її завдання полягає у збереженні об'єкту/простору або перетворенні його в продукт споживання, при цьому, головна мета – це зміна ставлення людей, їх поведінки і досвіду, який народжується в результаті взаємодії з цим місцем або об'єктом. Даний процес вважається сприятливим в акцентуації/приверненні уваги до музеєфікованих об'єктів або територій, їх розвитку. Певною мірою вони визнаються сакральними місцями які сповнені «духом історії» як би це назвав М. де Серто. Це ті місця, якими виголошується сама пам'ять, які містять в собі історичних «привидів», дистанційованих від регульованих державою політик.

Якщо говорити про роль людини в процесі музеєфікації, то слід зазначити, що саме вона здатна зчитувати той чи інший простір чи об'єкти, оскільки вона наділена здібностями до бачення та сприйняття. «Вміння бачити час, читати час в просторовому цілому світу і, з іншого боку, сприймати наповнення простору не як нерухомий фон та, раз і назавжди готову даність, а як деяке ціле, як подію; вміння читати прикмети ходу часу» [2, с. 204]. Для того, щоб оволодіти цією здатністю, людині необхідно уважно вивчати навколишній простір: «Творче минуле має розкриватися як необхідне і продуктивне в умовах даної місцевості, як творче олюднення цієї місцевості, що перетворює шматок земного простору в місце історичного

життя людей, в куточок історичного світу» [2, с. 205]. Музеефікація простору покликана полегшити для людини сприйняття, її завдання – розкривати історію, особливості та внутрішні зв'язки освоєваної території/об'єкту.

Однак, зазначені вище моменти, радше виступають деякою канвою для розуміння «класичного» або ж вихідного уявлення про музеефікацію, оскільки, та трансформація, якої набув даний процес на сьогоднішній день, вказує на зміну в підході до розуміння даного явища. Перш за все, хотілося б наголосити на тому, що на сьогоднішній день, процес музеефікації неможливий поза туристичною індустрією, яка вносить потужні зміни в сприйняття та розуміння музеефікованого простору чи об'єкту. Наприклад, Б. Гройс в одному зі своїх інтерв'ю, зазначає: «сфера значних виставок – типу «Документи», бієнале та музеїв сучасного мистецтва – все це базується на співпраці держави з туристичними організаціями, і при цьому базою всього цього виступає туризм» [3]. Якщо поглянути на дослідження даного мислителя то він вбачає в цьому «втручанні» туристичної індустрії, формотворче значення. Якщо «до-туристичний» етап розвитку музею в цілому давав можливість доступу до оригінального твору мистецтва, то за умов панування туризму музейний експонат втрачає ауру справжності. У своїх дослідженнях Б. Гройс звертається до робіт В. Беньяміна, для якого музей взагалі – це те місце, яке знищує будь-яку достовірність. «Слід нагадати, що, згідно з Вальтером Беньяміном, твори мистецтва втрачають свою ауру саме в процесі музеефікації. Музей вже вилучив твір мистецтва з оригінального місця його створення в історичному «тут-і-зараз». Так, для Беньяміна твори, виставлені в музеї, виявляються власними копіями, позбавленими початкової аури автентичності» [7]. Згідно з даним твердженням виникає логічне запитання, а чи не є тоді за даних умов музеефіковані об'єкти чи простір, всього лише «місцями безпам'ятства», позбавленими будь-якого духу, історії і націленими, всього лише, на отримання прибутку капіталістичною машинерією?

Для відповіді на дане запитання нами було обрано два приклади. Перший, це вже музеефікований простір меморіалу «Аустерліц», а другий, це нещодавно понівечений вогнем Нотр-Дам.

Для розкриття питання «меморіалу «Аустерліц», ми звернемося до однієї з робіт кінокритика Зари Абдуллаєвої, яка аналізує фільм С. Лозниці «Аустерліц». «Сергій Лозниця зняв фільм на банальний – за всіма ознаками – сюжет і одночасно актуальний: про індустрію Голокосту. Я давно чекала, що хто-небудь спостерігатиме за людьми, які в будь-яку погоду з невідомих або все-таки зрозумілих причин відправляються в меморіали, влаштовані на території колишніх концтаборів» [1]. В даному випадку, місце будь-якого з концтаборів, можна вважати музеефікованим простором, яким має нести все те смислове навантаження, яке передбачено даним процесом. Але чи так це? Якщо ми звернемося до фільму чи до критичної роботи згаданого вище

кінокритика, то можемо побачити, що насправді все відбувається інакшим чином. «Дев'яносто хвилин камера спереду, ззаду, через вікна бараків знімає екскурсантів, які відвідують специфічний – музеєфікований – простір... Камера відсторонено спостерігає за натовпом, спрямованої до воріт з покажчиком *Arbeit macht frei*. Товсті, тонкі, молоді, старі, з дитячими колясками, парочки, одинаки. Спільне в цих туристів різних національностей – механічна і вже біологічна пристрасть до фотографування. Вони фотографують себе, один одного при вході в меморіал» [1]. Але, наразі ми не можемо побачити нічого окрім «нормальної реакції», адже вони поводять себе як туристи, ті туристи, які виконують саме «туристичну» функцію: обідають, розмовляють, прогулюються. Та парадокс в тому, що ми не можемо зафіксувати їх співпричетності чи співпереживання тим подіям, які дійсно відбулися на цьому місці. Для туриста – музеєфікований простір, виступає насамперед «туристичним місцем», яке переважаю всю ту «сакральність», яку може містити в собі відвідуване ним місце. Звісно, якщо поглянути на фільм С. Лозниці в цілому, то можна побачити, що він виправдовує туриста, не вбачає в ньому того, кого варто осуджувати за «забуття» та «втрату пам'яті» в подібному просторі. У фільмі, це зображено через сцену з постановочним фільмом за участі євреїв та з запитання, яке вигулює в сюжетній лінії: а чи знаємо ми про що насправді думає турист, що відчуває, коли поводить себе як турист? В даному напрямку веде свої роздуми і З. Абдуллаєва, говорячи: «це фільм-концепт. Роздуми про суть і контроверзу «місць пам'яті», а не зарозуміла візуальна подорож в ще один «Діснейленд» з моральним осудом фанатів Селфі на рівні фейсбучних перепалок... камера в «Аустерліці» не тільки фіксує індустрію Голокосту, але волає до етичної реакції глядачів у тому сенсі, що направляє їх, подібно до пошуків Аустерліца слідів минулого, на виробництво персоніфікованої пам'яті. Не виключено, що марно» [1]. З даним твердженням складно не погодитися, як і з тим, що турист, який поводить себе як турист – він відповідає своїм функціям, інша справа, що музеєфікований простір як такий, дійсно втрачає свою сакральність та «дух історії», він втрачає пам'ять. Тобто, туристична індустрія перемагає сутність музейної цінності. Турист перемагає музейний експонат.

Більш яскраво втрату цінностей музеєм, можна побачити на прикладі палаючого Нотр-Даму в Парижі. Для тлумачення даної ситуації, нами було обрано роздуми Поль Б. Пресьядо в аналітичній статті «*Notre-Dame-des-Ruines*». Як відомо, Нотр-Дам – це один з величніших католицьких храмів, який мав свою давню історію. Але поряд з цим, це ще й одне з найвизначніших місць обожнюване туристами. «Це будинок *Opus Dei* і туризму. Депутати одноголосно заявляли, що собор був найбільш відвідуваним місцем у Парижі, і що перлина в короні європейської туристичної індустрії перетворилася в шлак» [8]. Але, з цим не погодилася влада, і тому ми всі знаємо, що на реконструкцію даного Собору зібрано 850

млн. євро. Але навіщо? Можливо саме для того аби не втрачати цінну туристичну «жилу», чи задля того аби завуалювати майбутнє «фінансове багаття» благородними мотивами? Можна розцінювати по-різному. Та, запитання яке залишається відкритим, чи лунали б наскільки палкі та промовисті заклики до реконструкції та подальшої музеєфікації, якби даний простір не мав зв'язку з туристичною індустрією, прибутками, а відповідно не працював на користь капіталізму? Звісно, Поль Б. Пресьядо зі свого боку закликає: «Давайте не будемо відновлювати Нотр-Дам. Давайте вшануємо згоріле дерево і почорнілі каміння. Давайте зробимо з його руїн панк-пам'ятник, останній в світі, який приречений, і перший пам'ятник того світу, який починається» [8]. Може здатися, що це безглуздий та блюзнірський заклик, оскільки він ніби прагне позбутися історичної пам'ятки, позбавитися ще одного «меморіалу». Однак ці слова мають сенс. «Твір мистецтва не є твором мистецтва, якщо він не може бути знищеним а, отже, жити в уяві і надалі, якщо він не може існувати в нематеріальному музеї туги і бажання, якщо його втрата не заслуговує сильного горя» [8].

Таким чином, ми приходимо до наступного висновку. Музеєфікований простір сучасності – це той простір, який повністю поглинула туристична індустрія і відповідно, той простір, який позбавився пам'яті, духу та сакральності. Коли місце «відповідального директора» в цій індустрії займає туризм, то відповідно і вся система працює саме за тими правилами, які надиктовано ним. Як би це жорстоко не звучало, але можливо, залишені і не реконструйовані «нотр-дами» в майбутньому змогли б воскрешати персоніфіковану пам'ять через тугу та тягар втрати. Можливо, саме завдяки цьому з'явилася б нова оцінка та нова цінність/поціновування...

Література

1. Абдуллаева, З. Туристический синдром. «Аустерлиц», режиссер Сергей Лозница; «Сафари», режиссер Ульрих Зайдль. <http://old.kinoart.ru/archive/2016/10/turisticheskij-sindrom-austerlits-rezhisser-sergej-loznitsa-safari-rezhisser-ulrikh-zajdl>
2. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества. М., Искусство, 1979: 5-215.
3. Гройс, Б. Искусство живет со стигмой отсутствия демократической легитимации. <http://os.colta.ru/art/events/details/18942/>
4. Гройс Б. Современное искусство и консервация трупов – два параллельных феномена (видео). <http://os.colta.ru/mediathek/details/3326/>
5. Гройс, Б. Музеефикация мочи Энди Уорхола (видео) <http://os.colta.ru/mediathek/details/5334/>

6. Гройс, Б. Почему — музей?
<https://philologist.livejournal.com/4427233.html>

7. Мишель де Серто. Призраки в городе. *Неприкосновенный запас*. 2010. №2(70): 43-58.

8. Preciado Paul B. Notre-Dame-des-Ruines. 19 avril 2019 à 18:56
<https://www.liberation.fr/debats/2019/04/19/notre-dame-des-ruines>

Горбань Олександр

*студент медичного факультету № 2
Національного медичного
університету імені О.О Богомольця*

МЕДИЧНІ ЗАСАДИ БІОЕТИКИ

Сучасна ситуація в медичних дослідженнях, а також лікарській практиці демонструє необхідність домінанти етичної складової в лікуванні над фізіологічною. На сьогодні, медичне співтовариство прийшло до одностайної думки, що лікар-науковець не може бути вище загальнолюдських цінностей. При прийнятті рішення, поряд з науковими інтересами, які можуть привести до розвитку теоретичної та практичної медицини, лікар повинен враховувати моральні цінності [1]. Етичною основою експерименту за участю людини стала доктрина інформованої згоди пацієнта, яке розглядається як необхідна умова будь-якого медичного втручання. Дуже важливим також є дотримання конфіденційності результатів досліджень. Нинішній розвиток біомедичних знань передбачає проведення досліджень на людях на благо людини, після виконаних випробувань на тваринах і інших моделях. Клінічне випробування на людях повинно мати місце тільки тоді, коли ризик не перевищує позитивних змін від лікування [2, р. 292-303].

В 1989 г. Т. Бічамп та Дж. Чілдресс сформулювали 4 основних принципи медичної етики: принцип «не зашкодь», принцип «роби благо», принцип поваги до автономії пацієнта та принцип справедливості. Ці принципи є основоположними у відносинах лікаря до пацієнта [3]. На основі цих принципів, здійснюється подальший розвиток біоетичних підходів у медицині. Назагал, формування і розвиток біоетики пов'язано з процесом трансформації традиційної етики взагалі, а також медичної та біологічної етики зокрема. Воно обумовлено, перш за все, різко посиленою увагою до прав людини (в медицині - це права пацієнта, медика, випробуваного і т.д.) і створенням нових медичних технологій, що породжують безліч проблем, які

потребують вирішення, як з точки зору як права, так і моралі. Крім того, формування біоетики обумовлено грандіозними змінами в технологічному оснащенні сучасної медицини, величезними зрушеннями в медико-практичній та клініко-діагностичній галузі, які стали можливими завдяки успіхам генної інженерії та трансплантології, появою обладнання для штучної підтримки життя пацієнта та накопичення відповідних практичних і теоретичних знань, створенням нового інвазивного і малоінвазивного діагностичного обладнання і методик. Всі ці процеси загострили моральні проблеми, що постають перед медиком (лікарем або науковцем), пацієнтом і його родичами, перед іншими учасниками медичних взаємин. Медична діяльність, особливо на рівні клініко-діагностичних та хірургічних спеціальностей, базується не тільки на накопичених даних за результатами лікування, а й на фундаментальних (фізіологічних, біофізичних, біохімічних та інших) дослідженнях. В основі розвитку цих спеціальностей і появи нових методів діагностики, лікування і профілактики лежать експериментальні і клінічні дослідження.

Біоетика також формувалася як інтелектуальна діяльність, пов'язана з дискусіями щодо трактувань деяких соціальних практик в галузі біомедицини та досліджень. Якщо спочатку обговорювалися питання морального виправдання певних практик (практики абортів, нових репродуктивних технологій, практики евтаназії, вівісекції і т.д.), то пізніше виявлялися конкретні практичні випадки в медицині, фармакології та біології, що виникають з появою нових технологій. Біоетика описувала поведінку суб'єктів, які опинилися в ситуаціях вибору варіанту поведінки, поступово взявши на себе роль аналізу реальних відносин в конкретній галузі діяльності і одночасно формуючи основи для регламентації діяльності людей. Результати цих робіт пізніше стали представлятися біомедициною для інших сфер людського буття [4, с. 577-656].

Сьогодні розвиток біомедичних технологій вимагає створення етичної та законодавчої концепції клінічної практики і наукових досліджень відповідно до нинішнього рівня розвитку медико-біологічних і хіміко-фармацевтичних наук, а також певних соціально-психологічних факторів [5, р.377-380]. Важливість захисту прав людини зараз є домінуючою парадигмою в усіх сферах суспільного життя. і, в першу чергу, при проведенні біомедичних досліджень, коли життя та здоров'я людини стають особливо вразливими. Сьогодні існують розроблені і перевірені практикою норми проведення таких досліджень, а також структури і механізми, які дозволяють контролювати дотримання цих норм. Основним принципом при проведенні клінічних досліджень є захист прав і здоров'я досліджуваних. Своєрідним механізмом для реалізації цього принципу є етичний контроль будь-яких клінічних досліджень, під якими маються на увазі не тільки випробування нових лікарських засобів, але також і випробування нової медичної техніки, приладів і матеріалів медичного призначення, хірургічні

втручання, епідеміологічні дослідження, дослідження в області генетики, психології та інші.

Основне завдання біоетики в галузі досліджень з людьми полягає в створенні простору толерантності, яка дозволила б відвертий обмін різних точок зору. Ця толерантність є сферою активного здійснення діалогу, зближення точок зору, здатних об'єднати зусилля науковців і практиків, а також запровадити процедури, які дозволяють здійснювати загальне управління та регулювання медико-біоетичної діяльності

Література

1. Васкес Абанто, Х. Э., Васкес Абанто А. Э. Здравоохранение XXI века: закон и этика в медицине. Монография. LAP Lambert Academic Publishing, 2014. 144 с.
2. Васкес Абанто, Х. Э., Васкес Абанто А. Э., Арельяно Васкес С. Б. Современная этика медицинских исследований – биоэтика. Liberal Arts in Russia. 2015. Vol. 4. No. 4.
3. Beauchamp, T. L., Childress, J. F. Principles of Biomedical Ethics, 5th ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.
4. Coleman, C. H., Bouësseau, M.-C., Reis, A. Вклад этики в общественное здравоохранение. *Бюллетень ВОЗ*. 2008. Вып. 86. №8.
5. Goldim, J. R. Revisiting the beginning of bioethics: The contribution of Fritz Jahr (1927). *Perspect Biol Med*, Sum. 2009.

Гоч Анастасія

студентка спеціальності «Логопедія»

Інститут людини

Київського університету імені Бориса Грінченка

ПОЛІКОНТЕКСТНІСТЬ ТА МІКШОВАНІСТЬ СОЦІАЛЬНО-МОРАЛЬНОГО СТАТУСУ ГЕТЕР, ГЕЙШ ТА КУРТИЗАНОК

З давніх часів вони дарували свою любов, як простій людині, так і людям з вищого світу. Завдяки їм був створений якийсь культ любові, якому вони поклонялися. До їхніх ніг кидали цілі держави, незліченні багатства, а іноді їх використовували в найбрудніших цілях. Хто ж вони насправді – подружки, коханки, люди мистецтва, продажні жінки? Стародавня Греція, Японія, Італія представляють нам своїх найяскравіших представниць таких жінок – гетери,

гейші, куртизанки. Спробуємо осмислити морально-етичний контекст життя кожної представниці у з цих соціальних категорій, дізнаємося про їхнє життя, поглянемо на найвідоміших особистостей, і вирішимо – хто ж вони насправді? А насамкінець підсумуємо спільні і відмінні риси куртизанок, гейш та гетер.

Розпочнемо з *гетер*. Постає питання: Хто така гетера? Ким були ті далекі від нашого часу жінки? Саме слово «гетера» означає подруга, коханка, а Демосфен, знаменитий давньогрецький оратор, визначав слово «гетера» як «супутниця життя». II-I століття до н.е., Греція – в ті часи гетеру вважали незаміжною жінку, яка вела вільний спосіб життя, а також володіла артистичними талантами. Гетера не торгувала своїм тілом на кожному розі Спарти або Афін. Лише за власним бажанням такі жінки вступали в інтимний зв'язок з чоловіком. Гетери ніколи не ставили свої любовні зв'язки в залежність від матеріальної винагороди. Вони з дитинства проходили школу гетер і на все життя були присвячені культу Афродіти. Дуже часто коханими гетер ставали впливові й могутні мужі, політики. Кажуть, що сам Олександр Македонський мав зв'язок відразу з декількома молодими гетерами. Однією з них була знаменита Таїс Афінська.

Як же з'явилися гетери, ці «дами півсвіту»? У I ст. до н.е. грек на ім'я Солон вирішив, так би мовити, «розкрутити» таке явище, як надання інтимних послуг. Він спеціально купував юних дівчат і жінок для надання їх в «громадське користування». Пізніше він зміг створити цілу мережу диктериад – публічних будинків. Доходи, які були отримані від діяльності таких будинків, пішли на будівництво храму Афродіти. У ньому дівчата проходили «посвячення». Крім платних гетер, які працюють в системі диктериад, були гетери вищого рангу, естетичні гетери. Вони були дуже освічені, володіли самими вишуканими манерами, співали, танцювали, грали на лірі. Ось вони-то вже вибирали, кого удостоїти честі бути допущеними в їх покої. Однак далеко не всі гетери отримували право бути незалежними, самотійними, мати можливість розвивати свої таланти і здібності. Такі жінки були дуже сильними і мужніми, тому що вважали за краще вільне життя, відмовившись від священного ритуалу шлюбу. Незалежні, вільні гетери з'являлися навіть на політичних зібраннях. Вони не соромилися своїх відвертих нарядів, вільно спілкувалися, кокетували, сперечалися з чоловіками. За допомогою дошки під назвою Керамік чоловіки призначали гетерам побачення, і якщо ті були згодні, вони підписували під пропозицією час, коли могла відбутися зустріч. Ці жінки користувалися косметикою, парфумами, прикрашали себе так, як їх душі було завгодно. Така поведінка була абсолютно неприйнятно для заміжніх грецьких жінок.

Історія досі зберігає імена деяких знаменитих гетер Стародавньої Греції. Ці жінки надихали чоловіків на різні подвиги, на пошуки істини, допомагали їм будувати культуру, що стала основою для подальшого розвитку Європи.

- Так гетера по імені *Леонтіон* була натхненницею епікурейців.

•Гетера *Диотима* з Мантінеї ділилася своїми ідеями з Сократом і Платоном. Гетера *Археанасса* була подругою і любов'ю всього життя філософа Платона. Вона довго мучила свого великого шанувальника, відмовляючи йому в інтимній близькості. Любов Платона і Археонасси назвали «платонічною».

•Гетера *Аспасія* друга дружина глави Афін Перікла. Відрізнялася розумом, освіченістю і красою, в її будинку збиралися художники, поети, філософи. «Сократ іноді ходив до неї зі своїми знайомими, щоб послухати її міркування».

•Гетера *Герпіліс* була любов'ю філософа Аристотеля і пізніше народила йому сина. Аристотель зробив її за життя своєї єдиною спадкоємицею.

•Гетера *Лауса Сицилійська*, як передбачається, була натурницею художника Апеллеса. Із заздрощів до її красі фессалійкі вбили її прямо в храмі Афродіти.

•Гетера *Пігарета* була коханкою знаменитого філософа Стільпона з Мегари. Сама відмінний математик, вона жила особливу схильність до всіх, які займаються цією наукою.

•Гетера *Таргелія* відмовилася зрадити свою батьківщину Ксерксу. Вона була коханкою мало не всіх грецьких полководців і, як пише Плутарх, стала завдяки своєму розуму і красі королевою Фесса.

•Гетера *Фріна* натурниця скульптора Праксителя, яка позувала для статуї Афродіти. Професія моделі послужила приводом виклику до суду скульптора з питання передбачуваного образу божества такою моделлю. Пракситель зірвав з Фріни одяг, і весь ареопаг, побачивши божественну красу її тіла, зняв звинувачення.

Перейдемо до феномену куртизанок. Слово «куртизанка» спочатку перекладалось з італійської *cortigiana* як «придворна». На відміну від гетер і гейш, куртизанки більш займалися інтимною стороною життя. В середині XVI ст. куртизанка являла собою коханку високого класу, пов'язану з впливовими чоловіками, які обсипали її коштовностями і дарували їй певний статус в суспільстві. Такі жінки мали більше свободи, ніж жінки їх часу, були фінансово незалежні. Однак необов'язково куртизанки народжувалися в бідних сім'ях. Деякі були «вихідцями» із заможних сімей і могли навіть вийти заміж за чоловіка, який не був їхнім клієнтом і був нижче їх за соціальним статусом. Заміжжя для куртизанок часто було ширмою, за якою вони ховалися від чуток, але вони все так же продовжували займатися улюбленою справою. Таке відбувалося нечасто, адже багато куртизанки пишалися своїм недвозначним становищем. Також вважають, що куртизанками були жінки з вищого світу, які вважали за краще вести комфортний для себе спосіб життя без влади чоловіка, адже в ті часи шлюби в основному були вигідною операцією між сім'ями, ніж скріпленням акту істинної любові. Вони вступали в інтимний зв'язок як з одним, так і з кількома чоловіками. Професія куртизанки давала можливість займатися різними науками, тому куртизанка володіла самими великими знаннями і часто в найнесподіваніших областях.

Виділяють два типи куртизанок. Перша категорія відома як «Чесна куртизанка», до якої входили освічені жінки, інтелектуалки, поетеси, художниці. Інтимне обслуговування не обов'язково входило в їхні обов'язки. Вони користувалися загальним обожнюванням, жили в багатстві, деякі вели шикарний спосіб життя в своїх власних палацах. Їх «чесність» означала міщанський спосіб життя, гарні манери, високу культуру. До другої категорії входили куртизанки нижчого класу, які з тих чи інших причин не змогли стати «чесними куртизанками» і вели важку боротьбу за існування, але все ж вони вважалися класом вище звичайної жінки легкої поведінки. Саме з першим типом куртизанок асоціюється поняття «мистецтво куртизанки». Відомі куртизанки, які блищали при дворах своєю красою і освіченістю: *Тулія д'Арагона, Вероніка Франко*.

Ремесло куртизанок стало в той час настільки вигідним, що матері готові були навчати своїх дочок, сподіваючись побачити їх під заступництвом багатого вельможі. Своєю доглянутістю куртизанки ні в чому не поступалися жінкам з вищого світу. В церкві куртизанкам не дозволяли перебувати разом з дамами з вищого світу, тому для них були відведені окремі місця. Вранці вони знімали серветкою зубний наліт, кілька разів полоскали рот чистою водою, кілька разів на день обмивали своє тіло відваром з ароматних трав, обприскують духами і пахощами. Манікюр, педикюр і використання косметики були обов'язковими. У Венеції особливо модними вважалися світле волосся, тому всі жінки, в тому числі і куртизанки, часто висвітлювали своє волосся, годинами просиджуючи на відкритих терасах своїх будинків під променями сонця. Одяг куртизанок часто нічим не відрізнялася від нарядів місцевих сеньйор – дорогі тканини, різноманітні прикраси. Взуття носили на 50-ти міліметровій платформі, для того, щоб можна було відрізнити куртизанку від інших жінок. Свій день куртизанка починала з ранкової прогулянки у супроводі прихильників, попередньо привівши себе в порядок. Після обіду приходила черга відвідувань. В основному куртизанка приймала гостей у себе в будинку. Гості були найрізноманітніші: від військових до службовців папської канцелярії. Салони знаменитих куртизанок відвідували іноземні вельможі, представники влади, поети, артисти, художники. Вечеря в будинку куртизанки оплачували її гості. Після вечері влаштовувалися танці, ігри, не завжди безневинні. Коли вже всі гості починали розходитися, куртизанці треба було ще задовольнити свого відвідувача. З падінням різних монархій роль куртизанок дещо змінилася. Багато стали шпигунками, і найвідомішою з них вважається *Мата Харі*.

Ми дійшли до останньої нашої категорії – це гейші. З давніх-давен в Японії існує така приказка: дружина – для дому, гейша – для душі. Гейша означає «людина мистецтва». Справжня, традиційна гейша – це дотепна, кокетлива, еротична жінка, господиня «вечірки», яка розважала своїх гостей або клієнтів танцями, співом, грі на музичних інструментах, захоплюючій бесідою на найрізноманітніші теми, в т.ч. і на інтимні. Гейша – це майстер

спілкування, освічена жінка. Вона повинна була бути в курсі політичних новин, світових подій, але ні в якому разі не показувати чоловікові, що вона розумніша за нього. Навпаки, гейша повинна була дати відчутти чоловікові його власну значимість, унікальність, неповторність, і, власне кажучи, блискуче виконувала цю задачу. Вона вміла тонко фліртувати з чоловіками, але такий флірт не повинен був закінчуватися інтимною близькістю. Гейшами ставали дівчатка з бідних сімей або дочки самих гейш, але бували випадки, коли батьки самі віддавали в Окей (школу гейш) своїх дочок. Все своє дитинство учениці – майко перебували на службі в старших гейш. У віці 11-15 років дівчинки ставали початківцями гейшами, проходячи посвячення і отримуючи нове ім'я. Майко насамперед навчали мистецтву бути красивою. Існував спосіб визначення вартості гейші: на вечірках перед кожною гейшею запалювалися ароматичні палички – Охани. Вважалося, що чим більше таких паличок, тим дорожче гейша. (Цікаво те, що спочатку гейшами були чоловіки. За однією з версій, гейшами були артисти, що входять до складу театру Кабукі. За іншою версією, це були артисти одного з кварталів Едо, які розважали самураїв. Самі самураї вважали за краще спілкуватися з чоловіками і вести з ними інтелектуальну бесіду, а спілкування з жінкою вважали негідним їх честі. Якщо ж у гейші народжуються діти, то хлопчики були вільні робити зі своїм життям все, що вони забажають, а дівчатка повторювали долю своєї матері).

Мідзуаге – перший інтимний досвід гейші-дівки. Коли гейша вирішується на мідзуаге, вона розсилає чоловікам рисовий торт екубо з невеликою впадинкою червоного кольору в центрі. Право першої ночі коштувало дуже дорого, тому клієнт підбирався ретельно серед безлічі інших претендентів. Аукціон закінчувався традиційним способом – гейшу незайману отримує той, хто більше всіх заплатить. Одяг гейш – кімоно – цілісний шматок тканини, який обгортали навколо тіла і закріплювали поясами, і дерев'яні туфлі – окобо. Обов'язково повинні бути відкриті шия, верхня частина спини і зап'ястя, які були предметом жадання японців. Жодна юна гейша не обходиться без старшої сестри, тобто гейші зі стажем і напрацьованої клієнтурою, яка рекламує новоспечену гейшу, водить її на всі вечірки і вселяє їй, що та стане великою гейшею. Чим популярніша старша сестра, тим це краще для молодшої. Гейшу з повним правом можна назвати коштовним надбанням японського народу. Той, хто хоч раз пізнав радість спілкування зі справжньою гейшею, ніколи не зможе забути її. Адже головна заслуга гейші в тому, що вона знає, як потрібно насолоджуватися життям, знає сенс і віру в істинне щастя, наповнена позитивом, який заряджає всіх оточуючих, а також розбирається в тонкощах чоловічої психології, вміє вислухати чоловіка, зрозуміти його бажання, вловити його настрій.

Спільне	Відмінне
З давніх часів вони дарували свою любов, як простій людині, так і людям з вищого світу. Розважали чоловіків, приділяючи їм свою увагу, по різному. Розумні освіченні, високоінтелектуальні. Завжди модно і охайно одягнута, симпатична.	Різні епохи, і різні країни. Гейша-Японія Гетер-Греція Куртизанка-Італія Гейша-людина мистецтва Гетера-подруга, супутниця Куртизанка-придворна, коханка вищого класу. Гетери вважалися Служебниць богині кохання Афродіти Куртизанки більше займались інтимною строною життя Гейши взагалі цього не робили Гетери за бажанням Куртизанки ніколи не пов'язували свою діяльність з релігією, намагаючись триматися якомога далі від віри. Головне ремесло гейші це вміння слухати підтримати світську бесіду на будь-яку тему, правильно поводитися за столом і стежити, щоб у чоловіка не була порожньою чарка і тарілка Гетер виховували з дівчаток-рабинь, куплених на невільничих ринках. Куртизанка, зазвичай, дама, яка обертається у вищому суспільстві Гейшами ставали дівчатка з бідних сімей або донька гейши, могли батьки самі віддати дитину в школу гейши

Гетери, гейші, куртизанки... Краці представниці цих жінок показали нам, якими жінками треба бути: чи не забитими, занадто скромними, які вміють тільки народжувати дітей і вести господарство дружинами і не дешевими повіями, що наздоганяють за наживою, а освіченими, веселими, доглянутими, які сильні в слабкості своєї і мудрості. Феномен даних категорій жіноцтва є великою загадкою, таїною, сферою наукової і культурно-звичаєвої цікавості як в просторі епохально-культурної, так і етичної ниви осмислення і рефлексії.

Література

1. Баркова, А.Л. Жизнь как произведение искусства: японские куртизанки. *Человек*. 2012. № 3: 149-165.
2. Голден, Артур. Мемуари гейші. Харків, КСД, 2017. 560 с.
3. Словарь гендерных терминов. <http://www.owl.ru/gender/091.htm>
4. Триколенко, С.Т. «Цвіт сакури на тлі київського снігопаду». *Вісник КНУКіМ*. Серія: Мистецтвознавство. 2013. № 28: 166.

Гурова Інна

*кандидат історичних наук,
доцент кафедри культурології
та філософської антропології
Національного педагогічного
університету імені М.П.Драгоманова*

ОСНОВНІ МОДЕЛІ ОРНАМЕНТАЛЬНОСТІ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

Орнамент – це властивий лише людині спосіб, за допомогою якого вона виражає своє ставлення до світу, підкреслює ознаки своєї ідентичності. Він також є невербальною формою самопрезентації та комунікації. Функція орнаменту невіддільна від самої людини, адже являє собою мову людської свідомості і, як суто людський феномен, він реалізується в культурі як артефакт.

Актуальність дослідження проблематики орнаментальності полягає в тому, щоб показати, що створене пращурами у минулому реалізується та присутнє у культурному просторі сучасності, і, в свою чергу, передається нащадкам у майбутнє через посередництво виразних символів культури. Попередні покоління, зійшовши у небуття, не зникають безвісти, а через закарбовані у орнаментах знаки і символи дають знати нащадкам про свої вірування, світовідчуття, світобачення, обряди, ставлення до оточуючого світу, і завдяки цьому зберігається тяглість у розвитку національної культури.

Дослідження орнаменту викликає інтерес у представників багатьох гуманітарних напрямків (істориків, етнографів, мистецтвознавців та ін.) Проте останнім часом змінюється візія його розгляду: від технік виготовлення, еволюції орнаментальних мотивів, класифікацій орнаментальних композицій до філософсько-культурологічного аналізу, коли орнамент постає як певна мова, яка створює «текст» культури [5], а

також з'являються дослідження, що пропонують розпочинати аналіз орнаментів від здатності людини до символізації, кодування важливих образів та архетипів у багатоманітності орнаментальних мотивів [6].

У культурологічному дискурсі щодо орнаменту та орнаментальності можна виокремити наукові розвідки, зокрема, і українських дослідників. Так, Ю. Мельничук, Ю. Нікіщенко, М. Селівачов, О. Причепій [1] аналізують специфіку побутування символів та знакових систем в українських орнаментах. А. Варивончик, Т. Кара-Васильєва, М. Чумарна звертаються до дослідження орнаментальності в українських вишивках [2].

Методологічними засадами дослідження орнаменту слугують ідеї П. Флоренського про те, що орнамент «не зображає окремі речі, а наділяє наочністю світові формули буття» [3], Ю. Лотмана про те, що знаково-символічна діяльність людської уяви, посилена ритмом і повтором породжує нові сенси у знакових системах культури [7], В. Топорова про основні символи і категорії міфопоетичної моделі світу [8].

Самобутність орнаментів визначає особливість народної культури, адже орнамент являє собою один із найбільш консервативних елементів культури, який тяжіє до збереження і незмінності. Орнаментику вважати певним чином оформленим етнічним стереотипом, який розкривається у способі її виконання, певних наборах знаків, формі візерунків (Ю. Нікіщенко). Її унікальність полягає в тому, що вона у своїй знаковості, символіці може об'єднувати усі риси, притаманні національній культурі.

В орнаменті виявляється прагнення людини до структурування життя, впорядкованості зорових образів. За І. Лєсковою орнамент – це матеріалізація ідей та понять, що формують «сміслову поле» або картину світу [4]. Стиль орнаменту, його структурність, вироблені в одному матеріалі, часто поширювалися на інші матеріали. Сюжети українського орнаменту зустрічаємо на писанках, у вишивці, тканому полотні, дерев'яному різьбленні, де тисячоліттями культурною пам'яттю відтворювались одвічні переживання Безкінечності Буття, Світотворчої сили становлення Всесвіту.

Структури Космосу, виражені в символах, були загальними моделями, згідно з якими і будували житло, і створювали одяг, і оздоблювали побутові речі, і ювелірні вироби тощо. Орнаментальність є не просто система форм або відсторонених образів, вона являє собою художньо-смісловий вияв основних закономірностей буття.

Орнамент, як зазначав дослідник Ю. Герчук, підносить предмет над обмеженістю його практичного призначення, робить носієм певного загального принципу, малою моделлю гармонійного світового порядку. Він наділяє річ своєю здатністю генерувати ритми часу, образно втілювати глибинні уявлення своєї епохи про структуру оточуючого світу.

Якщо звернутись до аналізу взаємозалежності орнаментального стилю та картини світу стародавніх українців, то можна виокремити декілька наступних моделей.

1. Ідея неосяжності (безкінечності) життя. Мотив «безкінечника» або «кривого танцю», або з грецької – меандру – є надзвичайно давнім в українській орнаменталістиці, деякі дослідники вважають, що він налічує понад 20 тис. років. Він має вигляд безкінечного плетива, яку наче пряде нитка долі і символізує вічне життя, але яке завжди повертається до свого Першоджерела. Це символіка «початку і кінця» (коли дещо починається, згодом закінчується, переходячи у щось інше), і таким чином відтворюється «нитка життя»: народження, життя, смерть, а потім нове народження... Це символ вічності руху і небесних тіл, зокрема, зірок, сонця та місяця, а також безкінечної зміни дня і ночі та пір року. Узори з квітковими хвилеподібними мотивами ружі укладались за законами рослинного орнаменту і означали безперервний сонячний рух з вічним оновленням. Цей орнамент розташовувався здебільшого по краях виробу і відділяв простір безпосереднього життя людини від навколишнього світу. Мотив неосяжного життя відтворює також зображення змії, невмирущої спіралі, безсмертної хвилі як втілення невпинного відновлення, оновлення й відродження життя.

2. Любов до Землі. Завдяки тому що, українці мали сприятливий для землеробства клімат, обробляли родючу землю, що дозволяло отримувати добрі врожаї і мати усе необхідне для заможного життя, земля становила неабияку цінність. Земля давала людині все для щасливого життя: і хліб, і до хліба, і натхнення та насагу для творчості. Але земля розумілась не стільки як природне оточення, але передусім як Поле (С.Кримський), як оброблена руками і духом людини нива. Тому ця ідея знаходить свій широкий вияв і в українській орнаменталістиці. Земля у геометричному орнаменті позначалась як квадрат чи ромб, а ромб з крапкою чи декількома означав засіяне поле. Чорний колір у вишитому орнаменті часто символізував потужні чорноземи, асоціювався з родючістю та ситістю. Так, знаменита борщівська вишивка, вирізняється своїми характерними орнаментами, що нанесені чорними смугами, наче зорана земля. Орнаментами із квадратів та ромбів оздоблювався одяг, прикрашаючи груди, плечі, низ сорочки і рукави. Квадрат чи ромб був провідним мотивом у домотканій вовняній тканині, з якої шили жіночі плахти. Її символічний картатий орнамент відповідав давньому розумінню родючості.

3. Пошанування жінки. В українській ментальності протягом багатьох століть викристалізувався архетип Великої матері. Він, як довела українська дослідниця С. Хрипко, започатковується ще від трипільських Венер (Мадон), рясно орнаментовані глиняні статуетки яких, масово знаходять археологи на місцях проживання стародавніх трипільців [9]. Згодом через стародавній культ Великої Богині-Матері, а також давньослав'янських богинь родючості Рожаниць, образи яких втілені у рушниковій символіці,

збереглися у популярних мотивах дерева Життя (дерева Роду). Поширеним орнаментальним мотивом, що розкриває шанобливе ставлення до жінки є орнамент т.зв. повної рожі (ружі) або восьмикутної зірки, що утворювалась накладанням прямого хреста, що символізував чоловіче начало і косого, який втілював жіночий початок, що й давало початок новому життю. Восьмипроменева зірка символізує материнську велич, пов'язується з жіночою місією продовження життя, життєдайними силами на Землі.

Таким чином, наявність основних моделей національної орнаментальності, виражених у спорідненості символіки всієї України свідчать про спільність світосприйняття українців. Завдяки йому виявляється спільна картина світу, однакове ставлення українців до таких смислових універсалій як нескінченність життя на Землі, народження, смерть, любов до рідної землі, шанобливе ставлення до жінки, материнства, виражене у народному орнаменті.

Література

1. Мельничук, Ю. Символи та знакові системи орнаментів. *Народне мистецтво*. 2004. <http://www.svit.in.ua/stat/rushnyk.pdf>; Нікіщенко, Ю. До специфіки побутування орнаментів в українській традиційній культурі. http://www.nbuv.gov.ua/old_jrn/Soc_Gum/NaUKMA/Tik/1999_13/11_nikichenco_u.pdf; Селівачов, М. Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія). Київ, Редакція вісника “Ант”; Ніжин, Аспект-Поліграф, 2005. 400 с.; Причепій, О. Орнамент як предмет наукового дослідження. *Актуальні проблеми історії, теорії та практики художньої культури*. Вип. XXXIV. 2015: 161-169.
2. Варивончик, А. Витоки та історична еволюція вишивки як складової традиційного українського одягу. http://elibrary.kubg.edu.ua/690/1/A_Varyvonchik_KNUKIM_25.pdf; Кара-Васильєва, Т. Історія української вишивки. Київ, Мистецтво, 2008. 464 с.; Чумарна, М. Код української вишивки. Львів: Априорі, 2008. 192 с.
3. Флоренский, П. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. Исследования по теории искусства. В: Флоренский, П. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. Москва, Мысль, 2000: 79-421.
4. Лескова, И. Орнамент как визуальная модель картины мира. От мифа к метафоре. Семантические и конструктивные аспекты орнаментального творчества. Волгоград, Изд. ВГПУ «Перемена», 2011: 3-7.
5. Иванов, Н. Герменевтика орнамента: к методологии интерпретации орнаментальных композиций. *Международный журнал исследователей культуры*. 2015. <https://cyberleninka.ru/article/v/hermenevtika-ornamenta-k-metodologii-interpretatsii-ornamentalnyh-kompozitsiy>

6. Привалова, М. Семантика орнамента в симиотике культуры. <https://cyberleninka.ru/article/v/semantika-ornamenta-v-semiotike-kultury-antropologicheskaya-proektsiya-rituala-v-geometricheskom-ornamente>
7. Лотман, Ю. Внутри мыслящих миров. Человек. Текст. Семиосфера. История. Языки русской культуры. Москва, 1999. 464 с.
8. Топоров, В. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. Москва, Прогресс. 1995. 624с.
9. Хрипко, С. Трипільські Венери і українські Мадонни – молитва Небу втілена в землі. *Наука про культуру: культурологія, CulturalStudies, культурологія*. Київ, НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2015: 266-286.
10. Герчук, Ю. Что такое орнамент: Структура и смысл орнаментального образа. Москва, РИП-холдинг, 2013. 304 с.

Козаченко Світлана

*кандидат педагогічних наук, доцент,
доцент кафедри філософії і політології
Хмельницького національного університету*

ЕТИЧНІ ЗАПИТИ В ДОБУ СВІТОГЛЯДНОГО ПЛЮРАЛІЗМУ

Сучасний світ не має абсолютного фундаменту, спільної духовної та соціальної субстанції, яка б визначала його обличчя в цілому. Так, інститути, цінності, чесноти, різноманітні знання, смаки і т.п. не мають опори в вищих сферах буття, в переживанні священного, в існуванні Абсолюту, з вимогами якого ми узгоджуємо власні думки, вчинки. Істинність знання, краса твору мистецтва, справедливість конституції, добра воля людини вже не мають спільного коріння в одній субстанції. Всі вони можуть засновуватись на своїх власних принципах. Тому Макс Вебер назвав сучасний світ по суті політеїстичним, в якому кожна сфера має власне божество.

Сьогодні моральність ґрунтується на свободі як первинній цінності, цінності, яка не є субстанцією, а швидше – відсутністю субстанції. До прикладу: Бог, на якого опирався весь християнський світ, був абсолютною субстанцією і абсолютною цінністю, джерелом будь-якої істини, справедливості, порядності краси. За певних умов роль вищої духовної інстанції виконує ідеологія держави. Але, відчуваючи непевність подібних орієнтирів в XX столітті, Сартр образно сказав, що нас вкидають у свободу, тобто в ніщо, в сітку можливостей, без певного призначення, яке в до-сучасному світі соціально визначалося від народження. Сучасні західні суспільства об'єднала «культура автентичності», або експресивного

індивідуалізму, коли кожного заохочують шукати власний шлях, визначати власне покликання, «робити щось своє» [2, с. 474]. Тому ми відповідальні за наш моральний характер і за наш характер в цілому, адже він формується не на безсумнівних речах. Наш сучасник піддає аналізу традиційні цінності, чесноти, звичаї, які не витримують такої критики. З однаковим успіхом можна довести як істинність, так і хибність всіх цінностей, конкретних норм і конкретних етичних суджень. «В якомусь місці треба перестати ставити запитання, хоча б одну цінність треба визнати безумовною, якщо ми хочемо досягти твердого підґрунтя і почати будувати нову етику із старого каміння...» [3, с.30].

Роль такого основоположного принципу не може виконувати ніяка конкретна норма, цінність чи моральне переконання, а тільки особистість, котра самовизначаючись наповнює себе етичним змістом. «Етика ...розробляє свого роду культуру меж – тверезу й зосереджену культуру свідомого самовизначення людського суб'єкта» [1, с.28]. В логіку сучасності, як зауважує А. Хеллер, добре вписується уявлення про те, що єдине вільне обмеження особистості є обмеження, що приймається самим собою [3, ст.3]. Щоб такі обмеження, що визнаються різними людьми, мали спільну основу, кожна особистість має в першу чергу, як пропонував К'єркегор, вибрати себе як моральну особистість. Індивід не вибирає доброту чи чесність, він не вибирає якусь чесноту чи цінність, він вибирає себе як добру, чесну людину. Моральні цінності доводять свою значущість і правильність не раціональними спекуляціями, а самим існуванням порядних і чесних людей. Сократ доводив тезу про те, що краще перетерпіти зло, ніж спричинити його. Але в той же час він добре розумів, що протилежне твердження також можна довести переконливими аргументами. Безсумнівим залишається те, що для Сократа, тобто для порядної і чесною людини, ця теза залишається істинною. І для будь-якої людини, що обрала себе як порядну і добру, теза Сократа буде істинною, і теоретично, і практично. Людина обрала себе як моральну безсумнівність в тій мірі, в якій обрала себе доброю людиною. На цьому тільки й може ґрунтуватися моральний критерій розрізнення між добром і злом.

Таким чином, ціннісна увага сучасного суспільства до індивідуальності, що зумовлена «полікритеріальністю» цінностей духовних і соціальних, є результатом об'єктивного розвитку. Історія змінила погляд на роль особистості в духовній культурі. В традиційній етиці обґрунтовувалось існування моральних вимог, ідеалів, принципів, заохочувалось прагнення індивіда інтериоризувати їх задля самовдосконалення. Етика сучасності засновується на етиці особистості, де безсумнівністю має визнаватись існування порядної людини, а цінності набувають сенсу тому, що їх обирає і тим самим відповідає за свій вибір індивід.

Література

1. Малахов, В. Етика: Курс лекцій. Київ, Либідь, 2000: 15-28.
2. Тейлор, Ч. Секулярна доба. Книга перша. Київ, Дух і літера, 2013: 473-508.
3. Хеллер, А. Два столпа современной этики. *Вопросы философии*. 2004. № 3: 28-36.

Коннов Олександр

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри етики та естетики
Національного педагогічного
університету імені М.П. Драгоманова*

ВІД АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ ДО ЕКОЦЕНТРИЧНОЇ ТА МАШИНОЦЕНТРИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

Існують різні типології культури. Одна з найбільш поширених виділяє космоцентричний, теоцентричний та антропоцентричний типи в залежності від того, що є головною цінністю культури, яка зв'язує всі її елементи у єдиний організм. Європейська, Західна культура доби Модерну була антропоцентричною. З середини 19-го ст. поширюються симптоми того, що цей культурний тип прийшов до свого завершення. Зараз вони стають все більш очевидними, їх вже ніяк не можна ігнорувати. Наведемо кілька прикладів.

Дейв Формен, один з засновників радикальної природоохоронної організації «Земля передусім!» так формулює її принципи:

- у прийнятті будь-яких рішень потрібно керуватися благом Землі, навіть якщо це розбігається з благом людей;
- людина повинна зменшити матеріальний стандарт життя для збереження природнього розмаїття;
- людина не є мірою цінності інших, людське життя не більш цінне, ніж життя ведмедя;
- природні сутності (неодушевлені включно) існують заради себе, а не задля користі людини;

- провідні філософії сучасності (юдеохристиянство, ісламізм, капіталізм, марксизм, науковий, світський гуманізм) антропоцентричні, від них потрібно відмовитися та з ентузіазмом прийняти філософію біоцентризму;

- людей стало вже забагато, великі кити, ягуари, чорні носороги та тропічні ліси не витримують подальшого зростання людського населення [5].

Зменшення матеріального рівня життя заради збереження природи – це твердження виглядає ще занадто гуманно. Теза про неприпустимість збільшення кількості людей на планеті веде до висновків, які б раніше назвали антигуманізмом. Так, фінський еколог Пентті Лінкола виступає за насильницькі методи зменшення людської популяції, вітає атаку на Вежі-близнюки у Нью-Йорку (11.09.2001), оскільки це удар у серце країни, яка руйнує екологію тощо [3].

У зазначених міркуваннях людина постає не кульмінацією та головною прикрасою світобудови, а скоріше агресивним та небезпечним шкідником, дії якого потрібно радикально обмежити, якщо взагалі не ліквідувати.

Іншу помітну тенденцію сучасності можна проілюструвати прогнозом англійського вченого Стівена Хокінга. Він стверджує, що штучний інтелект буде випереджати людський у найближчі 100 років. Люди не зможуть більше керувати планетою. Велика ймовірність того, що машини впораяться з цим краще за нас і ми станемо тягарем для них [1, 2].

Подібні мотиви зараз дуже поширені, вони присутні, наприклад, у британського фантаста Дугласа Адамса («Путівник по Галактиці для космотуристів»). У книзі є персонаж – комп'ютер Deep Thought (Глибокодумний). Він повинен дати остаточну відповідь на Велике Питання про сенс людини та таємницю Буття у цілому. Машина постає богом, який дає недолугій, обмеженій істоті справжнє Одкровення. Це Повідомлення істота не може здобути самостійно, але за відсутністю такої Інформації людське існування не є повноцінним.

Зазначена тенденція вказує на можливість формування культури машиноцентричного типу.

Біологічне та технологічне можуть і перетинатися певним чином. Про це свідчить поняття сингулярності, у якому фіксується поєднання штучного інтелекту, нанотехніки тощо із людиною, що призведе до появи нової істоти. Вона буде блокувати процеси старіння та здобуде безсмертя, її можливості стануть порівняними з можливостями олімпійських богів. Наша свідомість зможе створювати будь-які види матерії, людина подолає швидкість світу, весь Універсум здригнеться силою нашого розуму, стверджує винахідник, футуролог, головний інженер компанії Google, Реймонд Курцвейл [4]. У даному випадку сподівання щодо майбутнього пов'язані з машиною, саме від неї очікують вирішення усіх болючих проблем. Проте, це буде синтез людського біоматеріалу з механізмами.

Отже, людина втрачає центральне, виняткове положення у Світобудові. Претендентами на це місце виступають життя у цілому та техніка. Культура майбутнього, яка формується на наших очах і за нашою свідомою або несвідомою участю, може стати еко-біо-центричною та/або машиноцентричною.

Література

1. Очеретнюк, А. Стивен Хокинг предупредил человечество об опасности. *Подробности*. <https://podrobnosti.ua/2208268-stiven-hoking-predupredil-chelovechestvo-ob-opasnosti.html>
2. Петров, С. Хокинг: В ближайшие 100 лет компьютеры по интеллекту обгонят человека. Федеральное агентство новостей. <https://riafan.ru/276031-hoking-v-blizhayshie-100-let-kompyuteryi-po-intellektu-obgonyat-cheloveka>
3. Постников, В. Пентти Линкола – Победит ли жизнь? *Проза.ру*. <https://www.proza.ru/2009/09/03/406>
4. Степанищев, С. Большие идеи: Рэй Курцвейл и мечты о бессмертии. *FURFUR*. <http://www.furfur.me/furfur/heros/heroes-furfur/179803-analogovyy-rey>
5. Формэн, Д. Ставлю Землю на первое место. *Экологический постмодерн*. <https://ecocrisis.wordpress.com/deep-ecology/foreman/>

Кубрак Олег

*старший викладач кафедри філософії
Сумського національного аграрного університету*

КОНЦЕПЦІЇ ЦИВІЛІЗАЦІЙ О. ШПЕНГЛЕРА ТА А.ДЖ. ТОЙНБІ

Наприкінці XIX - початку XX ст. на зміну еволюціонізму була висунута теорія історичної типології культур, яка піддала критиці ідею еволюціонізму про однолінійність і стадіальність послідовності історичного розвитку культури. Відповідно до цього напрямку в культурології реально існує нескінченне різноманіття унікальних, несхожих одна на одну і неповторних культур. У цьому полягає багатство культурних надбань і цінностей.

Дуже важливим є розкриття сутності протиріч і наслідків зближення культур в різні історичні епохи, а також визначення стратегічних завдань наукової думки, спрямованих на подальший розвиток рівноправного мультикультурного діалогу між різними представниками наукової думки

щодо розуміння співвідношення таких важливих філософсько-культурологічних понять як культура та цивілізація.

Всесвітньо відомий німецький філософ, історик, культуролог О. Шпенглер (1880-1936) у книзі «Занепад Європи. Нариси морфології історії» поставив перед собою воістину глобальні завдання: простежити долю європейської культури, відтворити історичну картину розвитку та розробити типологію світової культури. Ключем до розуміння всесвітньої історії культури, з точки зору вченого, виступає символ. У кожній культурі і в кожній історичній епосі існує свій символ, який представляє її знак. Символи і знаки створюють образ культури, за особливими законами складаються в ціле, яке відтворює вигляд епохи.

Доля культури розгортається в просторі різних територій і в поєднанні одночасності і послідовності. Усі культури мають рівне значення в загальній картині історії. Стародавні цивілізації Вавилону і Єгипту, Індії та Китаю нерідко перевершують античність, але при цьому зовсім не займають привілейованого становища. Культури виникають, дозрівають, в'януть і ніколи не повторюються. Вони володіють абсолютно відмінними один від одного формами: пластиною, живописом, релігією, наукою, господарством і укладом життя. Усі культури характеризуються обмеженою тривалістю в історії і замкнені в собі. Вісім великих культурно – історичних типів займають своє місце на карті світової історії: 1) єгипетська; 2) вавилонська; 3) індійська; 4) китайська; 5) греко-римська (аполлонівська); 6) візантійсько-арабська (магічна); 7) західноєвропейська (фаустівська); 8) народів майя. Якщо доля культури безпосередньо пов'язана з ростом і розвитком, то вона неминуче рухається до фіналу. Така неминуча доля культурно-історичного типу. Тривалість циклу розвитку культури О. Шпенглер визначає приблизно в 1000-1500 років.

Фінальну стадію культури вчений називає цивілізацією. Цивілізація знаменує собою завершення розвитку, коли за життям настає смерть. Вона означає кінець культури, перехід її в інший стан. Великі цивілізації обмежені межами декількох великих міст, де панують нові безплідні, сповнені глибокої антипатії до людей, холодні прагматики, стурбовані лише «питанням грошей». У світовому місті, стверджує О. Шпенглер, діє не народ, а маса, що презирливо відноситься до всяких традицій. У культурної людини енергія звернена до розвитку духовності, цивілізована людина у всьому шукає вигоди і користі. Для нього недоступні таємниці поезії та інших мистецтв, він вважає за краще видовища, технічні ігри, спортивні змагання.

У кожної культури є свої дитинство, юність, змужнілість і старість. О. Шпенглер вважав, що для Європи час заходу прийде через 2000 років. Культура і цивілізація різняться між собою як живе тіло і мумія. Людина культури живе внутрішнім життям, відчуваючи світ як долю. Людина

цивілізації живе в просторі, серед речей і фактів. Перші симптоми вичерпаності душі – відчуженість, практицизм, бездушність, раціоналізм, відсутність живої релігійності. Відмова від культури відбувається нахабно і агресивно. Людина не відчуває бажання піднятися до висот культури, зробити зусилля, щоб її зрозуміти. Він вимагає, щоб все було вирівняно до його похмурого рівня, а всяка витонченість, вишуканість і вихованість оголошуються непотрібними надмірностями.

Ім'я А. Дж. Тойнбі (1889-1975) – англійського дослідника історії культури, придбало широку популярність в гуманітарній науці ХХ в. Його праці перекладені в багатьох країнах світу. А. Тойнбі – автор 12 –томної фундаментальної праці «Дослідження історії». Він порівнює діяльність історика з діалогом, в якому живі вчаться говорити живе слово про живих.

Основна увага А. Тойнбі зосереджена на «локальних цивілізаціях», які мають духовні традиції і загальну територію. Вони рівноцінні, кожна з них унікальна. Цивілізації можна розділити за походженням на первинні, що виникають безпосередньо із примітивних товариств; вторинні, породжувані на їх основі, і третинні, що виростають із вторинних. У класифікації цивілізацій Тойнбі висуває два критерії: спільність релігії і ступінь віддаленості від того місця, де дана культура спочатку виникла. Узагальнюючи результати свого дослідження, він називає 21 цивілізацію і дає їх докладний опис. Цивілізації, вважає А. Тойнбі, приймають смерть не від зовнішніх неконтрольованих сил або внаслідок зумовленості долі, а від власних рук. Початок розпаду він називає надломами. При «вертикальному» типі розколу цивілізація розпадається на ряд локальних держав; це служить підставою для кровопролитної братовбивчої війни. Міжусобні конфлікти вимотують всіх, породжують ворожість і військовий психоз, стимулюючи винахід засобів масового знищення. Інший тип розколу – «горизонтальний», при ньому з'являються нові верстви, стани, громади. Між ними можуть складатися відносини ворожнечі або співробітництва. Але розкол є породження злих пристрастей, в ньому сильні тенденції дезінтеграції. Головним лихом розпаду цивілізації А. Тойнбі вважає розкол в людській душі. Він проявляється в різних формах, торкається поведінки, почуття, життя в цілому. Духовний досвід розколу набуває різні форми – від апатії, пасивності до бунту, заколоту. Аналізуючи періоди розвитку цивілізацій, А. Тойнбі ставить цілком правомірне питання: що ж чекає цивілізацію і культуру в майбутньому? Історичний процес нескінченний, хоча його локальні форми минулі. Одні цивілізації руйнуються, залишаючи лише спогади про своє колишню могутність; інші продовжують існування, але у вигляді реліктових залишків колишньої могутності; треті дають початок новим цивілізаціям.

Завершуючи виклад культурологічної концепції А. Тойнбі, слід зазначити, що, досліджуючи долі локальних цивілізацій, він стверджує ідею загальнолюдського єдності в різноманітті. Людство потребує єдності, але

всередині набутої єдності воно повинно дозволити собі наявність різноманіття. Від цього культура його буде тільки багатшою.

У гуманітарних науках немає єдиної усталеної думки про те, скільки цивілізацій виникло протягом історії людства. Різні цивілізації, крім загальних ознак, мають особливості, що є важливими для їх існування. І духовна, і матеріальна культура різних цивілізацій можуть сильно відрізнятися між собою. Цивілізація може поширюватись, захоплюючи все нові і нові народи і держави. Цивілізація, як певне товариство з певною системою елементів культури, може зникнути, передавши свої досягнення культури іншим цивілізаціям. Іноді дві цивілізації, різні з точки зору одних дослідників, об'єднуються в одну єдину цивілізацію (наприклад, в греко-римську цивілізацію). Цивілізації можуть існувати паралельно, одночасно, і можуть виникати одна за одною. Але в будь-якому випадку, історія цивілізацій – це історія співіснування культур.

Література

1. Зробити виклики історії менш грізними. *Українська культура*. 2004. № 1.
2. Культурно-цивилизационные сдвиги на рубеже тысячелетий. Цивилизационная структура современного мира: в 3 т. – Т. 1: Глобальные трансформации современности. К., Наук. думка, 2006. 686 с.
3. Нагорна, Л. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії. Київ, ІПЕНД ім. І. Кураса, 2012. 328 с.
4. Павленко, Ю. Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства. Київ, Либідь, 1996. 360 с.
5. Тойнби А. Постигжение истории. М., Прогресс, 1990. 731 с.
6. Кримський, С.Б., Павленко, Ю.В. Цивілізаційний розвиток людства. К., Фенікс, 2007. 316 с.
7. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. М., 1993: 129.

Литвин Наталя

*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри філософських та
соціальних наук Київського національного
торговельно-економічного університету*

ПОЛЕМІКА У ПРОФЕСІЙНОМУ СПІЛКУВАННІ

Серед методів і прийомів спілкування з аудиторією важливе місце посідає полеміка – одна з ефективних форм впливу на слухачів, найважливіший засіб їх переконання. Щодо цього, розгляньмо питання про те, як і за яких обставин вона виникає, як організовується, як активізує слухачів.

Суперечка, полеміка займають важливе місце в житті суспільства і кожної людини, постійно супроводжують його з дитинства до старості. В умовах демократії і гласності, плюралізму думок, розходження позицій, взаємна критика – явища зовсім нормальні. Адже кожна людина має свій життєвий досвід, світоглядні установки, різний рівень культури, виховання, особливості характеру і психології, моральні цінності. Однак, як показує практика, багато хто в нашому суспільстві не уміють вести суперечку, не мають культуру полеміки, не вміють вести аргументований діалог, толерантно поводитися в суперечці. Суперечка у таких випадках перетворюється в перепалку, полеміка переходить в особисті образи, брутальність, у придушення опонента, а слушні пропозиції викликають вибух негативних емоцій.

Суперечка – це зіткнення думок, позицій, у ході якого кожна зі сторін аргументовано відстоює своє розуміння обговорюваних проблем і прагне спростувати доводи інших сторін. Суперечка розглядається як словесне змагання, обговорення чого-небудь між двома чи декількома людьми, при якому кожна зі сторін обстоює свою думку, свою правоту. В процесі ведення суперечки в явному чи неявному вигляді існує протиріччя, що дозволяє сформулювати проблему.

Існують різні види суперечки. Суперечка містить у собі як різновид диспут, дискусію, полеміку і виступає стосовно них як родове поняття. Диспут (лат. *disputatio*) – публічне усне обговорення якої-небудь спірної проблеми із залученням широкого кола фахівців і зацікавлених осіб, на якому заслуховуються доповіді по даній проблемі і, як правило, виступу опонентів. Диспут — публічна суперечка на наукову і суспільно важливу тему. Під дискусією (лат. *discussio* – дослідження, розгляд, розбір) звичайно розуміють публічне обговорення яких-небудь проблем, спірних питань. Дискусія є найважливішою формою інтелектуального спілкування мета якої

– з'ясування істини. Дискусія є ефективним способом переконання, тому що її учасники самі приходять до того чи іншого висновку [1,с.145].

Однієї з форм обміну думками є полеміка. Полеміка – (грец. *polemicos* – войовничий, ворожий) – суперечка на зборах, диспуті і т.д. по якому-небудь питанню, під час обговорення якої-небудь проблеми. Полеміка – це не просто суперечка, а така, при якому наявна конфронтація, протистояння, протиборство сторін, ідей. З даного визначення випливає, що полеміка відрізняється від дискусії, диспуту саме своєю цілеспрямованістю. Учасники дискусії, диспуту, зіставляючи суперечливі судження, намагаються дійти єдиної думки, знайти загальне рішення, встановити істину. Мета полеміки інша – потрібно здобути перемогу над опонентом, обстояти і затвердити власну позицію і лише таким чином досягти істини або ж її перевірити. Полеміка – це наука і мистецтво переконувати. Вона вчить стверджувати думки аргументованішими, переконливими і безперечними науковими доказами. У дискусії опоненти погоджуються в головному, основному, у полеміці розходяться в найважливішому [2,с.183]. Однак полеміка особливо необхідна, коли виробляються нові погляди, відстоюються загальнолюдські цінності, права людини, складається суспільна думка. Поняття дискусія і полеміка різняться, але їх не слід протиставляти; за певних умов вони можуть переходити одне в одне. Полеміка теж може привести до взаєморозуміння, зближенню думок і навіть згоді опонентів.

Уміння організовувати полеміку, скеровувати її потребує від оратора великої майстерності, глибоких знань. Гостра полемічна бесіда – найскладніша форма зближення з аудиторією. Для того щоб суперечка дала позитивний результат, варто правильно поставити мету, визначити предмет суперечки, бути компетентним в обговорюваних питаннях, знати закони логіки, володіти культурою ведення дискусій, полеміки. Будь-яка суперечка, як про це було сказано вище, містить у собі наступні елементи:

- 1) теза, тобто те, істинність чого треба довести в суперечці;
- 2) доводи, чи аргументи, тобто думки, істинність яких перевірена і доведена практикою;
- 3) аргументацію, тобто уміння так зв'язати доводи (аргументи) з тезисом, щоб цей зв'язок логічно примусив визнати істинність тези;
- 4) уміння знайти вади в тезі, аргументах і зв'язку аргументів з тезою в опонента[3,с.158].

Одним із принципів ведення полеміки є чесність і принциповість ведення полеміки. Перед тим, як спростувати погляди опонента, потрібно точно і чітко сформулювати позицію, згідно з якою полемізують. Визначеність предмета спору і вихідних позицій – одна з основних вимог до полеміки. У жодному разі не можна перекручувати позицію опонента. Цим

оратор підриває довіру до власної позиції у слухачів. Потрібно виявити дійсні й істинні положення опонента і вміти критикувати їх.

Важливого значення набуває і принцип використання емоцій у полеміці. Певна річ, без людських емоцій ніколи не було, нема і не може бути пошуку істини. Не можна вести полеміку без емоційного, суб'єктивного ставлення до питань, що обстоюються. Проте не слід перебувати у полоні емоцій, тобто давати перевагу почуттям над розумом. Характерний принцип полеміки – виявлення невідповідностей і суперечностей у поглядах опонента, односторонності його позицій. Якщо оратор глибоко і до кінця переконаний в істинності своєї позиції (а інакше немає сенсу її обстоювати), належить розкрити хибність позицій опонента: продемонструвати слухачам, чому вона помилково уявляється їм правильною, привабливою; висвітлити, внаслідок яких лавірувань опонент зміг зробити свою позицію зовні переконливою і логічною.

Важливим принципом ведення полеміки є також уміле використання гумору, іронії, сарказму, сатири. Висміювання опонента – прийнятний захід у ході полемічної бесіди. Однак його застосування потребує дотримання певних вимог. По-перше, ніяким гумором, ніякою іронією, жодним сарказмом не можна підміняти логічну критику і розкриття позицій опонента. У полеміці сарказм, гумор, жарт над суперечником повинні вживатися в поєднанні, в сукупності з усіма іншими заходами розкриття і критики позиції опонента. По-друге, як у ході полеміки в цілому, так і у використанні гумору необхідна тактовність. До гумору слід удаватися тактовно, не торкаючись гідності особистості.

У процесі полеміки використовуються різні прийоми. Дозволеними у полеміці є прийоми доведення аргументів опонента до абсурду. Буцімто становлячись на його місце, мовби договорюючи за нього, можна показати, до якої безвиході за логікою приведуть його безпідставні судження. Можна використовувати прийом "відтягування заперечення". Він означає, що заперечення можна, хоча і небажано, трохи відтягувати, якщо з якихось причин (розгубленість, безпам'ятність.) в даний момент немає сил одразу заперечити і необхідний деякий час, щоб зібратися з думками. Зрозуміло, бажано бити одразу по головних і сильних аргументах противника. Але якщо проти них не знайшлося миттєвих вагомих заперечень, потрібно спочатку спростовувати другорядні доводи, а потім, зібравши сили, спрямувати удар на головні. В полеміці можна використовувати прийом "заковтування гачка", суть якого полягає в наведенні доводів на користь противника (з якими той згодний), а потім – несподівана демонстрація їх неспроможності. В окремих випадках доцільно застосовувати полемічні прийоми "зіставлення суб'єктивних прагнень опонента з об'єктивним значенням його позиції". Даний прийом роз'яснює тому, хто помиляється, істинний, в деякій мірі прихований від нього смисл його позиції [4,с.38]. Всі ці прийоми вважаються припустимими, вони можуть використовуватися в

публічному спорі. Їх застосування не заважає з'ясуванню істини, не компрометує опонента.

Успіх у суперечці значною мірою залежить від світоглядної переконаності, твердої позиції, відсутності байдужості, почуття занепокоєння, постійної роботи над собою. Суперечка, полеміка виступають як методи виховного впливу на особистість, ефективним способом формування переконання. Рівень, якість суперечки визначається, насамперед, рівнем інтелекту, цивілізованістю суспільства, зрілістю його мислення.

Література

1. Баранівський В.Ф. Етика бізнесу: Навчальний посібник. Київ, Видавець ПАЛИВОДА А.В., 2009. 200 с.
2. Радченко С. Г. Етика бізнесу. Навчальний посібник. Київ, КНЕУ, 2009. 192 с.
3. Ораторське мистецтво: підручник. За ред. М. П. Требіна і Г. П. Клімової. 2-ге вид. Харків, Право, 2015. 208 с.
4. Карстен Бредемайер Черная риторика. Власть и магия слова. Київ, 2014. 192 с.

Лола Ярослав

*студент спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

СКАНДИНАВСЬКА ЕТИКА ТА КУЛЬТУРА ДОХРИСТИЯНСЬКОГО ПЕРІОДУ

Незважаючи на поширений стереотип, згідно з яким скандинави до приходу християнства були жорстокими варварами, вбивцями й грабіжниками, північна культура не поступається складністю та витонченістю іншим культурам Середньовіччя. Вікінг – ось, що ми уявляємо, коли згадуємо про давню Скандинавію. Вікінги – це не народність чи звання, це рід занять, який включає в себе набіги, грабіж, військову справу, попри це, вікінги – вільні люди, які жили у північній Європі, та займалися цим «ремеслом» лише у літній період (важливо зазначити, що нормани розділяли рік на літній та зимовий період, весна та осінь також

були, але розділяти сезони на теплий і холодний було зручніше) через специфіку північних морів, адже зимою фіорди замерзали і ефективно відправлялись у морські походи було проблематично.

Кожна вільна людина могла стати вікінгом: мисливці, китобої, рибалки, ремісники. Тому скандинави й не мали гарно організованої, постійної армії. Походи збирались кожен рік, головою походу був місцевий володар, який мав кораблі. Проте майже кожен чоловік з дитинства навчався тримати зброю, критичні умови проживання на півночі загартовували цей народ, до зрілого віку доживали лише сильні духом і фізично люди.

Важливу роль в духовному житті скандинавів грав язичницький культ (Асатру) норманський богів: жорстоких, сильних, підступних, мудрих – уособлення природи півночі, цей культ перекочував з півдня, але сильно трансформувався, набув фаталізму, суворості. В цих богах також виражалися ідеали скандинавів – честь, сила, хоробрість, мудрість. Мудрість дуже цінувалась, можна згадати верховного бога пантеону – Одіна. За міфом, він віддав своє око, щоб зробити один лише ковток з джерела мудрості, та після цього він зміг одним оком побачити набагато більше, ніж раніше бачив двома. Тобто саме мудрість дозволяє бачити, вона дає дійсну картину світу, яку немудра людина не зможе побачити, який би хороший зір вона не мала. В цьому прикладі яскраво помітна жертва, яку можна принести за один лише «ковток мудрості», й на яку кожен норман з радістю погодиться. Складно знайти подібні народи, які настільки поважають мудрість, й які без зайвих роздумів підуть на все, заради такого дару.

Фізична сила та майстерність у бою цінувалися не менш, адже все життя вікінга – це бій за виживання у прекрасній та безжалісній зимовій природі. Ярлами та конунгами ставали найдостойніші, найсильніші й наймудріші. Кожен міг показати себе та здобути слави й багатств. Важливо сказати, що хоча вікінги і любили багатство, й усіма способами хотіли винести це на показ (одяг, дорогоцінності), все-таки акцент у житті ставився не на це, а матеріальне слугувало лише підтримання комфорту. Слабкі, люди з поганою репутацією, противники богів мало на що впливали.

Даний принцип має великий позитивний момент – вирішують і мають авторитет ті, хто реально може впливати на речі, навіть жінки, які у Середні віки майже не мали прав, могли проявити себе та заслужити авторитет і дістати владу. Це дуже правильно, адже якщо ти нічого не робиш, не маєш ані сили, ані мудрості, ані честі, то як ти можеш щось вирішувати та на щось впливати? Авторитет і думка людини оцінюється по самій людині, її діям та досягненням. Такий підхід був не досить демократичним, але доволі справедливим.

Ієрархічна система розділялась на три гілки: правлячі люди, які мали велику владу, вільні люди, що теж могли впливати на щось, та раби, майже

повністю безправні. Жінки мали досить багато прав, особливо у порівнянні з жінками тогочасної Європи, проте до чоловічих вони не дотягували.

Усі скандинави були фаталістами, вони вірили в долю, в те, що колись настане кінець всьому – Рагнарок. Боги для всіх підготували свою долю, тому кожен має опікуватися про кінець свого земного життя. Головне завдання кожного нормана полягало у смерті з честю: в бою, від ран, зі зброєю в руках. Саме достойна смерть була найвищим благом у вікінгів. Це відкривало двері до норманського раю – Вальгалли. Це місце уявлялося як безкінечний бенкетний зал, в якому всі достойні тисячоліттями бенкетують з богами. Співають, випивають, веселяться, борються без шкоди один для одного та готують себе до останньої битви.

Душі ейгнеріїв (гідних) збирають бойові діви – Валькірії та проводжають до Вальгалли. Такі перспективи давали неабиякі можливості для духовної свободи. Вікінги були безстрашними воїнами, які не боялися померти в бою, але все одно цінували своє життя через всю ту ж долю. Ніхто не поспішав помирати, бо знав, що його доля вже висічена на камені і рано, чи пізно настане його час. Усі ж інші душі відправляються у Хельхейм, де їх чекає вічне скитання в туманах і забутті, в служінні хазяйки всіх померлих – Хель. Ця висока смерть та життя в ідеалах, ідеях, фанатична віра, наслідування богам, духовно вирізняла скандинав, як не варварів та вбивць, а як високоідейних людей з дещо іншим розумінням побудови світу та поняттями.

Порушення клятв для норманів було великою ганьбою. Обіцянки і клятви були святою справою, честь мала пряме відношення до подальшої долі людини після смерті. Навіть якщо вони були порушені, то це завжди обходилося дорогою ціною. Один з міфів розповідає про жадливого вовка Фенріра, якого боялись навіть боги. Вони вирішили скувати його за допомогою чарівних кайданів. Фенріру запропонували довести, що він найсильніший у світі та розірвати, як аси (боги) клялися, звичайні кайдани. Вони обіцяли звільнити жадливого вовка, якщо той не зможе звільнитися самотійно. Проте Фенрір не повірив й згодився б тільки тоді, якщо б один з богів сунув руку йому в пащу. Ні у кого не вистачило на це сміливості, крім Тюра, бога сміливості, бойової доблесті та битви. Він без єдиної емоції вийшов вперед і поклав свою руку вовкові в пащу. Хоч як хижак не намагався розірвати магичні кайдани в нього не вийшло. Аси, звісно, допомагати йому не стали, і той відкусив Тюру руку. З тих пір цей бог ходить без правої кисті. Гарний приклад ціни не виконаних клятв.

Варіацією честі для вікінгів була помста. Це був діючий механізм карми в цьому світі. Страх помсти реально впливав на людей. Такий підхід виконував одночасно дві функції – перешкоджало злочину, а якщо це все-таки трапилось, то карало його. Вважалося, що якщо людина не може помститись, то вона слабка, й не виконує своїх обов'язків перед богами й

предками. Невідомщений родич не зможе відправитись на той світ. При чому помста вважалася ділом честі, тому перешкоджати цьому чи мстити у відповідь вважалось неправильним.

Деякі скажуть, що якщо усі будуть жити за принципом «око-за-око», то весь світ залишиться однооким, але на це у скандинавів була інша думка: якщо весь світ залишиться однооким, то кожен, явно, стане мудрішим, й навряд чи залишиться дурень, який захоче стати сліпим. У вікінгів були досить чіткі поняття честі. Відмова від чесного поєдинку вважалась негідною. Це був народ воїнів, які жили і помирали за поняттями честі, заради подальшого духовного життя.

Ще не один народ так не ненавидів, боявся та, в той же час, поважав, був відданий своїм богам, як нормани. Можна прослідкувати ту моральну та духовну єдність норманів з їх богами, адже саме в богах кожен народ уособлює свої ідеали, й можна без сумніву сказати, що скандинави досить близько підійшли до них. Навіть у міфах кожен достойний має право на бенкет поряд з богами, ця безпосередня близькість до еталонів показує величезну духовну силу та принципіальність до своїх переконань, якій можуть позаздрити багато інших народів.

Безстрашність, відсутність слабості, страху – все це робило скандинавів не тільки хорошими воїнами, а й мандрівниками. Ісландія, Гренландія, та на навіть Америка – вікінги побували там першими. Їхні судна – драккари, були кращими кораблями того часу. Кожен вікінг розумів, що його доля або дістатися нових земель, або безславно затонути.

Цей фаталізм привів їх до берегів Середземного, Чорного морів, іспанського та африканського узбереж. Вони часто відкривали нові землі та шляхи, адже цікавилися світом навколо.

Як і в багатьох релігіях, у норманів є кінець світу, загибель богів – Рагнарок. Усі воїни Вальгалли, разом з силами добра й богами підуть воювати с силами зла, гігантами та Хель, зі всіма її слугами. Навіть тут помітно, що всі достойні воюють на стороні добра, в той час, як всі інші на стороні зла. Тобто достойне життя вело до спорідненості з богами, духовного з'єднання достойного з вищими силами, навіть кінець часів усі зустрічають разом. Світ помре та з'явиться заново, очищений та знову молодий.

Із міфу, про створення всього насущного відомо, що Один зі своїми братами вбили першу живу істоту – гіганта Іміра, та з частин його тіла створили світ. Так з одного вимушеного вбивства з'явилося все життя на землі. Вбивство являється злом апріорі, але для вікінгів це була норма. Життя у Мідгарді (світі людей) не єдине, всі вбиті продовжують жити у інших світах. Звісно ж нормани мали свої закони, які регулювали взаємовідносини у звичайному житті, але на війні, чи поході вікінги були

безжалісні. Вони настільки вірили у загробний світ, що могли дати щось в борг, при умові, якщо це повернуть після смерті. Ця відірвана духовність від насущного життя, й ставлення до нього, як вимушена затримка перед наступним, затримка, яка вирішувала подальшу долю людини.

Отже, скандинавська етика та культура дохристиянського періоду не є варварською чи відсталою. Вона будується на більш складних поняттях честі та відношення до життя і смерті. Можна сказати, що вона була досить розвинутою, проте мала досить агресивний характер, через основу, яка ґрунтується на битві та силі. На жаль, християнство майже повністю знищило цю культуру, тому що вона була тісно пов'язана з релігією. Християнство зайняло верхню позицію та витіснило язичництво. Переробило багато історій, замінивши богів на людей, міфічних істот на демонів і т.д. Оскільки джерел про тогочасне духовне життя скандинавів, їх легенди та міфи, залишилось вкрай мало, то робити які-небудь широкі висновки доволі складно. Але з тих джерел, що ми маємо, вже можна сказати про моральне забарвлення дохристиянської Скандинавії.

Маслов Глеб

*кандидат філософських наук, доцент,
незалежний дослідник*

АТЕЇСТИЧНА БОГОЛЮДИНА ІТАЛІЙСЬКОГО МОДЕРНІЗМУ

Жвава дискусія в європейському модернізмі про майбутнє людини несподівано викристалізувала на початку XX століття анархічну, по суті, рішучість відмовитися від доктринального гніту культурних результатів попередніх епох, насамперед філософських і релігійних, де Бог або Абсолютний Дух привласнюють собі гідність людини.

Йдеться не просто про атеїзм і скептицизм, але, подібно до ідеї Фейєрбаха, що бажав повернути роду людському його добро, про своєрідну нову форму релігії Людини як вищої мети самого себе, Боголюдини. Яскравими прихильниками і теоретиками цього руху стали в Італії засновники флорентійських журналів «Leonardo», «La Voce», «Lacerba» Джованні Папіні (Giovanni Papini) і Джузеппе Преццоліні (Giuseppe Prezzolini), творчість яких не залишилася поза увагою українських інтелектуалів [1, с.82].

Папіні вважав, що домінуючі в Італії початку XX століття релігійна думка і філософія Бенедетто Кроче закріплюють диктат трансцендентного – Бога чи Абсолютної Ідеї – над людиною [5, с.40]. Завдання ж полягає в тому,

«щоб повсталала людина сама по собі, гола <...>, що не має потреби в обіцянках» [5, с.40]. Папіні схилився до анархічної концепції еволюції людини як вектору на звільнення від ззовні нав'язаних природних і соціальних умов, що, на думку теоретика модернізму, дозволить відкритися в особистості силам, які перебували раніше під тиском культури. Парадоксальним чином така трансформація призведе людину не до озвіріння, а, як вважає Папіні, до обоження.

Але до кінця втілене прагнення подолати тиск культурних форм позбавило б людину опори в будь-якій її діяльності. Протестуючи проти поневолюючої сили усталених ідей, Папіні і Преццоліні залишаються все ж таки вірними ідеоцентризму європейської культури, яка вважає раціональність найбільш цінним елементом реальності. Критика неогегельянського раціоналізму Бенедетто Кроче поєднується у флорентійських мислителів з переконанням, що зовнішній світ є ілюзорним і вторинним стосовно розумності людини, яка є «єдина реальність в нескінченній самоті всіх світів» [6, с.66]. Папіні в ціннісній ієрархії свого атеїстичного світу на саму вершину поміщає генія, а сходинкою нижче – інтелектуала, «єдиного бога – нехай для себе самого – але й цього досить» [6, с.65]. Для Преццоліні людина, як вона є, вже втілила у собі всі атрибути божественного, вона є осередком всіх процесів, адже, відповідно до Канта, «мислення людини конструює досвід, тобто, власне світ» [3, с.3], і тому, Боголюдина не ідеал, а настала реальність. Стверджуючи людину справжнім творцем цього світу, Преццоліні завершує статтю алюзією на християнський Символ Віри, проголошуючи принципи, як нам здається, нового – антропологічного – кредо модернізму: «Єдине, що існує, творець світу, єдиний, нескінченний і вічний, здатний до чуда, повелитель істини, господар світу за допомогою науки, провісник майбутнього» [3, с.4].

Разом з тим, анархічний елемент зберігається у Папіні в погляді на завдання Боголюдини: розумність – сила для італійського теоретика не креативна, а деконструктивна, та, що зводить до нуля, що дробить світ на складові частини, «єдина сутність приймаючих ніщо» [6, с.66].

Однак нова антропоцентристська віра вимагала створення свого концептуального ядра, своєї догматики, і тут анархічна деконструктивістська тактика модернізму не відповідала саме модерністській стратегії на створення нової міфології.

Преццоліні в 1913 році публікує в *La Voce* серію статей під загальною рубрикою «Слова сучасної людини», де фіксує найбільш гострі антропологічні виклики в усіх сферах суспільних відносин – в сім'ї, праві і т. ін. У першій статті циклу, присвяченій питанням релігії, автор вказує на крайню слабкість антиклерикальних демократичних рухів в Італії: «У Церкві є Катехізис, у демократії – немає, у Церкві є концепція Всесвітньої історії, у демократії її немає» [7, с.1033]. На відміну від Церкви, сучасне суспільство

«не змогло створити, крім як в юриспруденції, віри, сучасного міфу» [7, с.1033]. Ці обставини, на думку Преццоліні, породжують терпимість до Церкви, дефіцит іррелігійності, що є наслідком почуття власної «теоретичної» недостатності і незрілості демократії. Преццоліні закликає створити альтернативний церковному новий міф, катехізис та ієрархію священства для нецерковної віри. Вони стануть важелями нової духовної революції, що передуює революції політичній (і тому – потреба в політиках – вторинна, спочатку потрібні поети і філософи для революції духу. Всі ідеалістичні революції, вважає Преццоліні, «мали філософію і свій ліричний акцент» [7, с.1034]).

Нову міфологію боголюдини італійські модерністи створювали не з нічого, бо спиралися на концептуальні схеми християнства, індуїзму і буддизму. Головною якістю божественного для Папіні є всемогутність, тобто «максимальна кількість влади, спрямована на людей і предмети» [4, с.7]. Така позиція знаходиться цілком у руслі завойовницьких інтенцій натурфілософії Нового часу, для якої людина – підкорювач світу, і зовсім протилежна розумінню божественного не як мощі, а як чистоти, святості – розуміння, істотного для європейського богослов'я, в тому числі – православного.

Папіні вважав, що різноманітні чудові здібності (передбачення, «читання» чужих думок, управління погодою і т. ін.) настільки багаторазово засвідчені, «що ми змушені прийняти їх можливість і реальність» [4, с.11]. Від цього дуже спірного допущення він переходить до ідеї, що способи життя людей, які мали зазначені здібності, єдині для різних культур і епох, і що випадки ці треба вивчати і систематизувати як мистецтво чудодійства «для перекладу в практичні правила для тих, хто шукає всемогутності» [4, с.12].

Серед деяких прийомів досягнення богоподібності Папіні вказував на методи концентрації уваги, мовчання, целебату, поста, і спеціально фокусується на такому стані свідомості, при якому «сильне бажання безпосередньо перетворює світ» [4, с.13].

Звертаючись до аналізу історичних перспектив релігійної думки, Преццоліні впевнений, що релігійність повинна стати релігією невіри, подібно до того, як філософія звернулася в думка про саме мислення, а в образотворчому мистецтві перемогло «чисте мистецтво». Стратегія заперечення продовжує свою логіку: навіть якщо в основі лежить «ніщо» – «все одно на ньому повинні ґрунтуватися» [7, с.1034]. Згідно Преццоліні, недостатньо задовольнятися концепцією зникнення Бога лише в рамках філософії, але «ми повинні зробити так, щоб Бога не стало» [7, с.1034]. Навіть якщо це помилкова думка, вона є кращою, ніж звичка покладатися на те, в що не віриш. Такою є релігія невіри, яка дає надію людині зберегти в собі «все божеське, але без Бога» [8, с.1082].

Модерністське прагнення до перетворення світу на основі художньої активності людини сприяло перенесенню традиційних атрибутів Бога – всезнання і всемогутності – на людину. Проект боголюдини Папіні і Преццоліні відобразив протиріччя між необхідністю його концептуального оформлення і – заснованому на вихованій християнством безкомпромісної чесності перед собою – анархістським відмежуванням від культурних результатів попередніх епох. Цілком щире усвідомлення про відсутність віри в трансцендентного Бога змушувало людину шукати єдину опору у собі самому, породжуючи новий тип атеїстичної релігії боголюдини.

Література

1. Мистецька хроніка. *Шляхи мистецтва*. 1922. Чис. перше: 74-83.
2. Gian Falco [Papini G.]. Me e non me. *Leonardo*. 1903. N. 2: 2-4.
3. Giuliano il Sofista [Prezzolini G.]. L'uomo Dio. *Leonardo*. 1903. N. 3: 3-4.
4. Papini G. Dall'uomo a Dio. *Leonardo*. 1906. N. 1 (19): 6-15.
5. Papini G. Il discorso di Roma. *Lacerba*. 1913. N. 5: 37-41.
6. Papini G. Inno all'Intelligenza. *Lacerba*. 1914. N. 5: 65.
7. Prezzolini G. Parole di un uomo moderno. I. Religione. *La Voce*. 1913. N. 11: 1033-1034.
8. Prezzolini G. Parole di un uomo moderno. III. La Storia. *La Voce*. 1913. N. 21: 1082.

Облова Людмила

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії Національного педагогічного
університету імені М.П. Драгоманова

ОСОБЛИВОСТІ СУБ'ЄКТ-ОБ'ЄКТНИХ ВІДНОСИН У ДОСВІДІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ВІРИ

Як правило, суб'єкт і об'єкт дослідниками розглядається лише в сфері предметно-практичного та наукового пізнання. Але і в тій сфері, яка є недоступною логіці, та відкрита вірі, людина також виконує суб'єктні функції.

Насправді людину хвилюють не стільки окремі ділянки життя, як життя в цілому. Найцікавішим є те, що досі собі не пояснив, чого не досяг. Але необхідність вимагає поступовості пізнання і люди мають осягати «цілий світ» «по-людськи». Тільки віра здатна дати людині знання, як охопити дійсність і поступово і «по-людськи» одночасно, в єдиному акті.

Постійно відчуваючи присутність Іншої реальності, людина безупинно прагне її пізнати. Але Інша реальність безумовна, завжди «не така», не конкретна і піддається не раціональному пізнанню. Останньому не притаманно пізнавати безумовним, тому логіка необхідно відокремлює суб'єкт та об'єкт, розкидаючи їх по різні боки, що приводить до пригнічення «безумовного» – Добра. Результативно людина і світ починають «конкурувати», претендуючи на виключну значимість. В предметному пізнанні відносини суб'єкта та об'єкта – це відносини постійного протистояння, з необхідним виключенням один одного. Логіка – послідовна і така, що роз'єднує.

Віра – інша. Її послідовність не логічна. Знаходячись в бутті, людина пізнає його безпосередньо і не здатна проконтролювати те, як вона отримує таке знання. Стан віри – всеохоплюючий. Її пізнанню притаманне «необхідне» або є «необхідність суцього» – це пізнання належного чи гідне пізнання. Знання віри присутнє як «добровільний обов'язок знати» або просто бути людиною. Тому відносини людини, яка вірить в Іншого та самого по собі Іншого не звичайні. Це безумовний зв'язок, абсолютне об'єднання. Пізнаючи дійсність людина без причини приймає її та опирається не на здобутий досвід, а на Інший досвід, «невстановлений». Це живий, зворотній зв'язок, заснований на свободі. Перебуваючи в довільному об'єднанні, довільно сприймаючи довільне, люди відповідають собі та, абсолютно наповнюючись абсолютним знанням, стають буттєвими, творять буттєвий світ. Подібне становлення є людським. Буття відкрито для людини, воно повністю «людське», чисте, світле, мирне. Таку безумовну послідовність неможливо пояснити.

Дійсність віри в єдності людини, якій притаманно пізнавати Іншу реальність та, власне, Іншої реальності, яку необхідно пізнають. В вільному доступі до Іншого, у невідчуженому зв'язку.

Суб'єкт-об'єктні відносини в актах філософської віри споглядальні, без вибору та переваг, безпристрасні. Пізнання віри – це пізнання, що відбувається вільно, не потребуючи необхідного, а виходячи з нього. В досвіді віри буття не опиняється «поміж», не стає посереднім. В вірі Добро виділяється невидимо, не стає засобом, а є необхідною можливістю бути. Суб'єкт-об'єктні відносини в актах віри не долають границь моральності, так як ґрунтуються на чистій основі та діють безумовно, тобто «неактивно». Це зв'язок, головним принципом якого є Єдине.

Виходячи з Єдиного, суб'єкт-об'єктні відносини в досвіді віри є не діалектичним єднанням суб'єкта та об'єкта, а єднанням парадоксальним, ґрунтовним, добрим. Це граничний зв'язок визначення меж людського пізнання дійсності.

ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНИЙ ХАРАКТЕР ЕСТЕТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ

Дослідженню феномену естетичного присвячено досить багато праць, які розкривають різні сторони цього феномену. Однак, попри усе багатоманіття теоретичних здобутків, залишаються актуальними проблеми природи естетичного, його сутності та закономірностей прояву. Окремі підходи до розуміння естетичного, як і надмірне абстрагування при намаганнях виокремити його сутність, створюють серйозні перепони на шляху до розробки загальних методологічних основ пізнання естетичного. Відтак, виникає парадоксальна ситуація, за якої проблема естетичного є водночас найбільш загальною та специфічною проблемою естетичної науки. Феномен естетичного – це складне і діалектичне за своєю природою явище. Діалектика естетичного постає як закономірний історичний процес переходу об'єктивності чуттєвого в суб'єктивний стан, як своєрідне «дооформлення» естетичного буття до рівня його завершеності у людському переживанні. Акти чуттєвого сприйняття людини є закономірним результатом осуспільнення та людських відносин. Така специфіка чуттєвого сприйняття і формує особливе, не предметне ставлення людини до навколишньої дійсності, яке завжди проходить крізь ставлення людини до суспільства та самої себе [3, с. 9-15].

Про специфіку актів чуттєвого сприйняття в контексті естетичного зауважував Іммануїл Кант у своїй визначній праці «Критика здатності судження». Зокрема, дослідник стверджував, що судження естетичного смаку передбачає згоду кожного у визнанні чогось як прекрасного, однак згода кожного постає можливою у разі визнання існування певної загальної підстави. Наявності ідеї загального відчуття. Пізнання та судження у рамках естетичного мають володіти деякою всезагальною повідомлюваністю, інакше вони були би суб'єктивним виявом здатностей судження. Ця загальна повідомлюваність необхідно вимагає налаштованості пізнавальних здатностей до пізнання та загального відчуття. Ведучи мову про існування якогось загального трансцендентального принципу всезагальності у царині естетичного сприйняття, Кант приходить до висновку, що наявність загального відчуття можна допустити як необхідну умову загальної повідомлюваності людського пізнання. Відтак, необхідність всезагальної згоди у контексті естетичних суджень постає як суб'єктивна необхідність,

котра за умови припущення загального відчуття постає об'єктивною [4, с. 75-77].

Поняття естетичного смаку перебуває у тісному зв'язку з поняттям естетичної цінності. Цей зв'язок виявляється в умінні бачити та виокремлювати цінності завдяки наявності естетичного смаку. Естетична цінність – це феномен, що склався історично і лежить в основі естетичної свідомості. Естетичні цінності характеризують естетичну значимість предметів та явищ для людини і задовольняють її прагнення до прекрасного. Саме естетичні цінності відіграють головну роль у продукуванні творів мистецтва [5].

Сутність естетичних цінностей розкривається також у їх соціальному значенні, яке полягає у суспільних взаємовідносинах, завдяки яким цінності набувають всезагального характеру. І дійсно, естетичне сприйняття, яке виникає як закономірний результат взаємодії суб'єкта з естетичною цінністю або предметом естетичного сприйняття є складним за своєю природою процесом. Характерними рисами естетичного сприйняття є цілісність, довершеність, а також фіктивність. Це пояснюється тим, що на відміну від простого чуттєвого сприйняття, сприйняття естетичного не обмежується безпосереднім сприйняттям предмету. Воно може виходити з нього, але не залишається повністю при ньому. Естетичне сприйняття вбачає свою початкову точку не лише в реальних предметах, а й у вимислених, які можуть виступати основою для формування нових естетичних предметів [2, с.112-115].

Специфіка людського сприйняття естетичного є визначальною в отриманні переживання від естетичних цінностей. Естетична цінність не є чимось залежним від зовнішнього по відношенню до естетичного предмета. Вона не є цінною сама по собі, її цінність утверджується в процесі сприйняття. Визнання естетичної цінності потребує наявності окрім об'єктивних пізнавально-естетичних актів ще й суб'єктивного – особистісного сприйняття. Однак, в контексті саме особистісного сприйняття неможливо нівелювати й вплив міжлюдської взаємодії на специфіку індивідуального сприйняття естетичної цінності.

Визначні художні досягнення попередніх епох, безумовно, мають естетичну цінність, однак головна їх цінність полягає не у вишуканості форм і доцільності, а у дусі епохи, що вони несуть. Специфіка міжлюдських відносин впливає на час, в такій самій мірі як час впливає на міжлюдську взаємодію. На думку Гегеля, час створює визначних особистостей епохи, в тій мірі, в якій вони створюють час. Відтак людина постає не тільки творцем, а й знаряддям духу епохи [1, с. 21]. Дух епохи постає як результат розвитку об'єктивного духу в історії, що присутній у всіх одиничних явищах певної епохи, це наддуховна цілісність, яка вивисується над одиничними «я» і знаходить своє вираження через безособові відношення. Досліджуючи

феномен духу К.Г. Юнг також виокремлює поняття «духу епохи», який стоїть в якості рухомого принципу за певними думками, судженнями та діями, що мають колективний характер. Дух, все виходячи із своєї природи є активною сутністю, динамічним принципом, завдання якого полягає в натхненні [6, с.290-292].

Отже, інтерсуб'єктивний характер естетичної цінності як феномену, що лежить в основі естетичної свідомості виявляється на рівні особливостей індивідуального сприйняття, яке є закономірним результатом осуспільненості людської здатності до естетичного сприйняття. Разом із тим цей феномен має складну діалектичну природу, на що вказують особливості естетичного сприйняття різних історичних епох. Це дає підставу виокремити поняття «духу епохи», яке виступає динамічним принципом і наддуховною цілісністю впливаючи на специфіку сприйняття естетичної цінності та її продукування.

Література

1. Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. Москва, Мысль, 1977. 471с.
2. Ингарден Р. Исследования по эстетике. Москва, Изд.-во иностранной литературы, 1962 . 569 с.
3. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса. Киев, Мир. тип., 2008. 373 с.
4. Кант И. Сочинения. В 8-ми томах. Т.5. Москва, Чоро, 1994. 414 с.
5. Петров Г.В. Краткий справочник по философии. Псков, ПГПИ, 2004. 52 с.
6. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. 384 с.

Омельченко Ганна

*студентка спеціальності «Дошкільна освіта»
Педагогічного інституту
Київського університету імені Бориса Грінченка*

Хрипко Світлана

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ФЕНОМЕН ЗРІЛОЇ САМОТНОСТІ ЯК ВТІЛЕННЯ ЖИТТЯ І ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ ХАННИ АРЕНДТ

Самотність – це апріорний феномен, що так чи інакше торкається життя кожної без винятку людини. Як соціальна істота людина іманентно тяжіє до розкоші спілкування, яке будучи однією зі стрижневих цінностей втілює динаміку соціалізації, радості й тривоги, віру і сумніви, прагнення бути затребуваним, взаємодопомогу і т.п. Але зрілість як акме-стан духовного буття особистості не завжди передбачає сфокусованість на колективний формат визнання, на пріоритет феномену «Ми». Зрілість може втілювати і свідому потребу у відособленні (усамітненні). Відчуження і самота (вимушені чи свідомі) можуть стати фундаментом життя, виживання, духовного зростання, самоствердження тощо. Самотність як феномен духовного життя особистості – це не завжди антипод комунікації, адже всі доленосні рішення людиною приймаються на самоті, сам-на-сам зі своїм «Я», зі своєю совістю, на своєму шляху до самого себе...

Період тривалої чи мікшованої самоти проходить крізь долю всіх і кожного. Не винятком є і сфера наукового світу. Самотність є об'єктом багатьох досліджень в просторі філософії, соціології та психології. Цікавою особливістю проблемної літератури є той факт, що в простір розуміння феномену самотності кожний автор вкладає власний досвід, власне розуміння даного явища та його специфіки і ролі. Проблема самотності порушувалась або досліджувалась у працях західних і американських філософів, психологів, соціологів, медиків, письменників зокрема, А. Камю, Е. Фромма, І. Ялома, Ж.-П. Сартра, М. Бубера, Д. Рассела, Р. Вейса, А. Садлера, К. Мустакаса, М. Мід, Б. Міюсковича, Л. Пепло, Дж. Янга, Х. Саллівана, Г. Гессе, Д. Дефо, Т. Вулфа, Г. Гріна тощо. Українські вчені та їх колеги з пострадянських держав до проблеми самотності зверталися рідко. Окремі публікації з'явилися лише в останні десятиліття ХХ ст. Це праці І. Кона, Н. Хамітова, А. Хараша, Ю. Швалба, О. Данчевої,

Ю. Кошелевої, Г. Тіхонова, І. Ачилдієва, Н. Харламенкової та інших. До цього часу проблема самотності «була просто перенесена у сферу прихованих духовних пошуків, релігійної свідомості, богобудівництва, а часом і прямої церковної опіки». Серед сучасних досліджень окремо хотілось би відзначити ґрунтовну всеохоплюючу і багатоконтекстуальну роботу з проблематики самотності як духовного буття особистості в авторстві М. Мовчана

Базуючись на філософському аналізі та великій кількості досліджень, самотність розглядається під різними кутами зору: як настрій, почуття дискомфорту, страх (соціофобія та антропофобія), переживання втрати, дефіцит довіри та прив'язаності, самовільне відчуження або як почуття соціального голоду, біль недостатнього визнання, любові, близькості, ба навіть як генетичну мітку.

Яскравим і непересічним прикладом дуалістичного єднання зрілості поглядів і самотності в житті є постать унікальної в багатьох відносинах жінки-філософа Ханни Арендт. Фактична актуалізація проблеми зрілої самотності є втіленням осмислення ціннісного простору життя і творчості Ханни Арендт – німецько-американського філософа і політолога, почесного доктора багатьох університетів світу, лауреата в галузі премії соціальних наук Німеччини, США та Данії, учениці К. Ясперса, М. Гайдеггера та Е. Гуссерля. Увесь комплекс вищеперерахованих досягнень, тим не менш, узгоджується з можливістю дослідження проблеми «самотності по життю». Незаангажованість постаті Ханни Арендт, непересічні колізії життя і долі філософа, а також наша авторська зацікавленість в проблематиці філософії зрілості та філософії самотності стали причиною для обрання даної теми.

Науковий дискурс з проблематики філософії феномену зрілої самотності дозволяє зробити певні авторські контексти та акценти в полі репрезентації ключових концептуальних та проблемно-висхідних положень, а саме:

- Серцевиною проблеми дослідження явища суб'єктивного відчуття самотності є принципова різниця двох понять: відчуття самотності в умовах фізичної або соціальної ізоляції особистості та явища суб'єктивного відчуття самотності; самотність – це суперечливий, багатогранний, поліконтекстний і невичерпний за своєю природою феномен, що обертаючись то самознищенням і пригніченням особистості, то її творчим і вільним началом є втіленням унікального, неповторного, ексклюзивного людського «я»;

- Аксіологічний дискурс презентує – цінності, на загал, осмислюються як поняття у соціокультурній практиці, що виступають у ролі орієнтирів і органічно пов'язані зі словом «цілі»; констатуємо: цінності – це втілення якісно-апріорного вибору за обставин зміст і умови яких коливаються між крайнощами і «дном»; отже, цінності – це завжди проблема вибору;

- Філософію самотності ми розуміємо як область філософського знання що розглядає формування світогляду та характеру в її умовах; зрілість ми бачимо як

синонім мудрості, як втілення любові до мудрості (попри будь-які обставини життя), отже зрілість є, на нашу думку, філософією життя з одного боку і взірцем життєвої філософії з іншого.

- Життя і творчість Ханни Арендт є наочним втіленням феномену зрілої самотності, яка формується на основі життєво-ціннісного простору. Ціннісне наповнення її життєвого шляху втілює кращий життєдайний зріз вияву самотності (усамітнення), а її творча спадщина репрезентує осмислення найскладніших контекстів вияву даного феномена.

Наш аналіз феномена зрілої самотності в житті і філософській спадщині Ханни Арендт дає підстави говорити про надзвичайне місце і роль актуалізованої проблематики як для суспільства в цілому, так і для конкретної людини. Виходячи із наслідків розв'язання завдань дослідження, головні підсумки і узагальнення можна звести до наступного:

1) Самотність в традиційному буттєвому розумінні – це соціально-психологічне явище, емоційний стан, пов'язаний з відсутністю близьких, позитивних емоційних зв'язків з людьми або зі страхом їх втрати в результаті вимушеної або наявної психологічної причини соціальної ізоляції. Людина може відчувати як зовнішню, так і внутрішню самотність. Серцевиною проблеми дослідження явища суб'єктивного відчуття самотності є принципова різниця двох понять: відчуття самотності в умовах фізичної або соціальної ізоляції особистості та явища суб'єктивного відчуття самотності; самотність – це суперечливий, багатогранний, поліконтекстний і невичерпний за своєю природою феномен, що обертаючись то самознищенням і пригніченням особистості, то її творчим і вільним началом є втіленням унікального, неповторного, ексклюзивного людського «я»; самотність як феномен духовного життя особистості – це не завжди антипод комунікації, адже всі доленосні рішення людиною приймаються на самоті, сам-на-сам зі своїм «Я», зі своєю совістю...

2) Сама по собі проблема самотності особистості має сьогодні таку ж актуальність, як і десятки і сотні років тому. Це вічна проблема. Феномен самотності іманентно належить до тих понять, реальний життєвий смисл яких немов би абсолютно чітко уявляється навіть в буденній свідомості, але подібна якість може мікшувати зміст і заводити в оману, бо вона приховує надзвичайно складний і суперечливий зміст, який неначе вислизає від можливості раціонального аналізу. Специфічною особливістю проблемної літератури є той факт, що в простір розуміння феномену самотності кожний автор вкладає власний досвід, власне розуміння даного явища та його специфіки і ролі.

3) Осмислення феномену самотності виходить на актуалізацію двох тенденцій: позитивна самотність (усамітнення) та негативна самотність. Самотність як усамітнення – це позитивний, творчий, активний, бажаний, необхідний, невід'ємний і морально-виховний початок з якого народжується повноцінна зріла особистість. Такий варіант самотності дозволяє особистості

зазирнути в найвіддаленіші і найпотаємніші приватні куточки своєї душі і власного «я», зробити критичний аналіз пройденого, подумати на теперішнім і відтворити тенденцію майбутнього, очистити своє «я» від напливу незначного, другорядного, швидкоплинного і впорядкувати свої емоції і думки. Це – зріла самотність. Зрілість як акме-стан духовного буття особистості не завжди передбачає сфокусованість на колективний формат визнання, на пріоритет феномену «Ми». Зрілість може втілювати і свідому потребу у відособленні (усамітненні). Відчуження і самота (вимушені чи свідомі) можуть стати фундаментом життя, виживання, духовного зростання, самоствердження тощо. Саме такий формат зрілої самотності втілює життя і творчість Ханни Арендт.

4) Проаналізувавши ціннісний простір життя та творчості Ханни Арендт, можна зробити висновок про унікальність, непересічність і велич цієї жінки-філософа. Самотність як полігранний феномен специфічно характеризує буття людини в соціальному середовищі (дружньому чи ворожому), вказує на її природню окремішність, фокусується на прагненні ствердити власну самототожність та на реалізацію намагання єдності з «іншим», «не своїм», «стороннім»; маючи багатогранну, суперечливу і невичерпну природу самотність здатна обернутись творчим і вільним началом, що, в свою чергу, і втілює життя і доля Ханни Арендт. Зрілість є, на нашу думку, філософією життя з одного боку і взірцем життєвої філософії з іншого. Життя і творчість Ханни Арендт є наочним втіленням феномену зрілої самотності, яка формується на основі життєво-ціннісного простору.

5) Бути людиною означає бути включеним у суспільне життя, а отже, це вимагає активної громадянської позиції та вміння поставити себе на місце інших. Але включеність в активне суспільно-політичне життя може призвести до зрілої самотності людини. На нашу думку, формування зрілої самотності як феномену, відбувається при відсутності у людини відчуття захищеності, потрібності, важливості, відчуття родинного тепла. Самотність не з'являється миттєво, вона накопичується часом. Звичка до самотності поступово трансформується у зріле усамітнення. Людина яка звикла до самотності не відчуває потреби у коханні, не залежить від думки інших. Вона починає ховатися за маскою насиченого життя, не показуючи людям свою самотність. Отже, життя і творчість Ханни Арендт дає нам зрозуміти, що якщо все життя жити будуючи свої політичні погляди, філософську ідеологію, боротися за місце в цьому світі, відстоювати своє походження, боротися з владою, можна сформувати в собі силу волі, рішучий і сміливий характер, але залишитися душевно самотньою. Ціннісне наповнення життя Ханни Аренд є втіленням кращого позитивного зрізу розуміння самотності (усамітнення), а її творчий доробок – акцентує принципово найскладніші форми вияву самоти.

6) Життя – це проблема вибору. Вибір – завжди ціннісно орієнтований. Вибір завжди робиться сам-на-сам зі своїм «я». Вибір втілює зрілість цінностей і зрілу самотність. Життя і творчість Ханни Аренд, певним чином, є втіленням феномену зрілої самотності і філософії цінностей.

Література

1. Алоиз Принц. Ханна Арендт або любов до світу. Темпора, 2016. 342 с.
2. Арендт Х., Хайдеггер М. Письма 1925-1975 и прочие свидетельства. М., Изд-во Института Гайдара, 2015. 456 с.
3. Арендт, Ханна. Жизнь ума. СПб., Наука, 2013: 13.
4. Арендт, Ханна. Джерела тоталітаризму. К.: Дух і Літера, 2005: 513-528.
5. Арендт, Ханна. Банальність зла. Суд над Айхманом в Єрусалимі. К.: Дух і Літера. 2013. 367 с.
6. Діденко В. Жінка, якій вдалося зрозуміти. Ганна Арендт про терор, ідеологію та нездатність мислити. <https://genderindetail.org.ua/season-topic/polityka/zhinka-yakiy-vdalosya-zrozumiti-ganna-arendt-pro-terror-ideologiyu-ta-nezdatnist-misliti-134825.html>
7. Левченко Л. Ю. Проблема самотності: гендерний контекст. Київ. 2007
8. Мовчан, М. Самотність як феномен буття особистості: Монографія. Полтава, 2009. 265с.

Хенгі Людмила

*аспірант кафедри філософії
Сумського державного університету*

Козинцева Тетяна

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Сумського державного університету*

ПРОСТІР МОДИ АБО ПРОСТІР МОДНОГО: АНАЛІЗ СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ

До середини ХХ століття в гуманітаристиці існувала тенденція парадигмального бачення історичного, культурного, наукового процесів. Можливо як данина постмодерній риторичі, можливо як спроба відійти від метанарративів та знайти адекватний підхід або метод здійснення аналізу сучасного багатовекторного світу наприкінці ХХ-початку ХІ століття з'являється палітра поворотів – лінгвістичний, іконічний, просторовий,

інтерпретативний, перформативний, рефлексивний тощо. І це надає шанс вивести з маргінальної сфери інші форми оприявленості світу, до яких довгий час відносилась і мода. Вважаємо що аналіз цього соціального феномену надає унікальну можливість поєднати в дослідженні сучасних культурних, соціальних тощо тенденцій класичну та неklasичну методології через глокальність власне простору модного.

Можна виокремити два підходи до моди в сучасних дослідженнях: перший, де спираються на майже класичні презентації моди через індустрію, пов'язану з тілесністю людини (одяг, аксесуари) і ми вважаємо, що це має відношення до моди у її власному розумінні; другий підхід можна умовно назвати просторовим, оскільки він презентує моду територіально або через соціальну дію (місця відпочинку, спосіб життя, поведінкові маркери) і цей другий підхід має відношення до простору моди. Ці підходи презентують моду як окремий соціальний та культурний феномен і в цьому сенсі поняття «мода» та «простір моди» віддзеркалюють специфіку об'єкту пізнання.

Вважаємо, що мода як маркер соціальних, культурних, економічних тощо змін вийшла за межі чітко означуваного феномена і є загальною тенденцією сучасного суспільства, його сутнісною характеристикою. В зв'язку зі зміною конотацій, пов'язаних з поняттям «мода» як у науковому, так і в повсякденному дискурсах пропонуємо звернутися до іншого поняття – «простір модного» як найбільш адекватного викликам сучасного суспільства. Для пояснення цієї позиції маємо наступні аргументи: по-перше мода незважаючи на схожість з традицією через її характеристику як сукупності приписів, правил, естетичних уподобань протистоїть традиції в зв'язку з її інтенцією на перманентне прагнення до новизни, тобто як тільки модна тенденція постає в якості припису, вона перестає бути модною. Безумовно ця характеристика існувала і раніше з моменту виникнення моди як соціального явища в модерну добу, але сама мода мала локальний характер. Ця локальність була обумовлена декількома причинами: мода виступала як візуалізована форма класового розмежування; мода біла закріпленням владних імперативів; мода була територіально обмежена. Крім того, можна сказати про окреме існування простору моду та простору традиції, оскільки вони територіально протистояли одне одному, створюючи те, що П. Бурдє називає соціальним простором. Однак на сучасному етапі протистояння згасає територіально, соціально і владно.

Мода не є результатом дій певних суб'єктів в культурній, політичній тощо сферах – це завжди процес взаємодії між суб'єктами та об'єктами, що спрямований на встановлення ілюзії володіння прекрасним, моральним, розумним через предметну сферу. В кінцевому рахунку мода була і подекуди залишається симулякром влади та сили. Саме тому мода виникає в Новий час, коли влада гаманця має намір розповсюдитися і на те, що купити не можна але можна симулювати: смак, виховання, стиль тощо. Наприклад, розквіт моди на початку XX століття в Європі зокрема був пов'язаний з

появою в якості моделей аристократок – біженок з Росії. На даний час мода на одяг, ідеї, форми поведінки тощо постає як тотальне явище, завдяки декільком факторам: демократизму через пастиш, репліки, street-fashion, масмаркет, інтернет-ресурси, соціальні мережі; швидкості розповсюдження, яка майже нівелює просторові обмеження; популізму та депрофесіоналізації, які розмивають владні кордони але не знищують владу; перманентній новизні, яка створює ілюзію існування майже у вічності, тому що знищує життя в минулому та теперішньому тощо.

Отже, в зв'язку зі згортанням вербальної комунікації, мода постає проксемічним маркером для відбудування просторової міжсуб'єктної комунікації, де власне зникає фізичний простір але створюється простір модного. Саме простір модного створює ілюзію входження в соціальний простір, але насправді він і є соціальний простором, де реалізуються владні потоки. Підтвердженням слугує те, що наявність чи відсутність контексту робить нерелевантними смисли, які побудовані в інших підпросторах (за Бурдье), простір модного відкритий для будь-якої інтерпретації, тому що не володіє смислами. Простір модного є сучасною, досить зручною формою віртуалізації дійсності.

Khrypko Svitlana

*PhD, associate professor
of Philosophy department of
Borys Grinchenko Kyiv University*

FAMILY AND FEMALE SACRAL CONSIDERATION IN UKRAINIAN SPIRITUAL TRADITION

The national expression of religiosity is unique and incomparable as the signs of ethnical and mental phenomena are. The vast majority of researchers determine the main orientation on “heart expressions” among religious traits of Ukrainian nation. The “heart expressions” orientation implies that the central role in a human life belongs to emotions, feelings, namely to “heart power”, by contrast rational and mental factors play secondary role. Such “heart” religious form means simple practical faith expression which is embodied in natural and ritual faith, superstitions, sense of family, lack of fanaticism, confessional indifference and plurality of worldview. The enumerated features are a base for secularism and orthodox dogmas rejection. The notions of such called “heart faith”, “simple God belief” and “heart oriented” Ukrainian character can generally be followed in the common phrases’ contexts: “a person of saint and open heart”, “open your heart to

God”, “he does not have God in his heart”, “if God exists in a heart than a man will be a man”, “if a man is shameless, he will not contain God in his heart”, etc.

The special family focus is a distinctive feature of Ukrainian religion. Such tendencies lie in a strong desire to compound religious image with family atmosphere. Thus, even a common family situation could sometimes obtain a sudden celebration and a religious color. The classical example of the statement is the famous line of Taras Shevchenko’s poem: “The cherry orchard by the house...” in which a common dinner in a family circle resembles a sacral ritual or religious action. The process of bread baking has also obtained particular ritual features; moreover not all people can be welcomed to watch the process or to be invited at the family table.

As it can be noticed, the elements of Ukrainians religious rituals are primary connected with a family house, as a result pagan holidays as well as Christian ones are not oriented on church celebration, but on family festivities (*as a household in Ukrainian language can be understood as a place blessed by God*). Consequently, **family focused rituals** can be considered to be the next feature of Ukrainian religious expression and obviously lack of “church classical orthodox rituals” can be noted.

The basic tendency can be noticed that **a family essence and its wealth are directly related to God’s protection and guardianship in Ukrainian religious belief**. The religious coloring of family happiness atmosphere contributed to the family life idealization process and respectful attitude to a family concept, even the single fact of family presence was accepted as a supernatural, sacral community. A community is therefore not a simple marriage; it becomes a way through all thorns of life on the principles of love and friendship. The way is blessed by God due to Ukrainian beliefs.

A typical Ukrainian character has general traits in which **female issue** presented, namely, on the one hand romanticism, the sense of poetry, obedience, loyalty, diligence, search for compromise and peace, affability, and on the other hand high level of passivity and sadness, sensibility. Despite all power and respect of a male household owner, the special respect and sacral sense is connected with a woman and her family place. **A woman was a family keeper. A mother, a wife was dominant in a household. As a consequence of a woman’s status, the Virgin Mary worship has been widely spread, moreover, She is accepted as a Queen of Ukraine.**

The peasant type of national character is shown in land sanctification context. For instance, it is called “mother” and “The Holy Land” occupies the highest position among other saint figures in folk culture. Exceptionally Ukrainian oral folk art could offer descendants a song example where Holy Trinity (*in Ukrainian way of such concept understanding*) performed agricultural work.

Ukrainian antheism (*a belief due to which land is considered to be holy*) has

formed a peasant's worldview where land and agricultural work cults presented. A notion of land for any Ukrainian is an archetype of national consciousness.

The typical feature of Ukrainian spirituality had always contained ***the cautious attitude to the world of dark forces, which were omitted in all written books and even were forbidden to be mentioned in a household that was considered to be sacral***. In the case when a name from dark world had to be mentioned, a protected suffix “-lo” should be added to a word. To illustrate najsh**lo** (a person was under the influence of unknown power), zakruty**lo** (a person performed some untypical, unusual actions), zamorochy**lo** (a person temporarily lost his common sense), etc.

Moreover, Ukraine was compared to “Native House” (the metaphorical comparison stressed by I. Scheptitsky) in that light the logic of omitting any powerful place for dark forces in a house could be understood. “Native House” was not only a colorful image, Ukrainian house, native household was precisely a great grandmother of human being which was a cradle of our nation where our spiritual traditions, archetypes, art tastes, moral norms and generally worldview were born.

The sophistication of national and spiritual revival has ***highlighted a crisis of Ukrainian tradition religion***, the reason of which is the general loss of antheism essence. The roots of such phenomenon are dictated by zeitgeist. Nevertheless the postindustrial world's challenges should not neglect traditional culture and national spirituality. The honor, revival and popularization of Ukrainian values are the cardinal elements of a real national rebirth process. Consequently, the real chance on spiritual greatness of Ukraine is focused in educational establishments, particularly in the subjects of humanitarian circle. The professional reported Ukrainian-based information is the old times renewal, old spiritual lessons reconsideration, intellectual and spiritual modelling of new generations who are going to create new Ukraine country. Some information gives impetus to thought, another – for action. The synthesis of thought and action (national oriented, however thoughtful and tolerated) is an impulse and crucial component of spiritual revival.

The way of given information is a real source of national self-consciousness and unity, vital sphere of spiritual rebirth and the significant component of future greatness of Ukraine. ***The process of revival can be preceded through crisis, reconsideration, but it is never based on denial***. The more negative and critical information surrounds a human and is inserted into a man's head, the less is possibility that good, beauty, mercy and sympathy have a chance to come into social life.

To conclude, revival, spiritual and religious mentality manifestation improvement, as well as multi-dimensional process of Ukraine spiritual rebirth should not be based on critics, disgrace and denial of passed periods of spiritual wreckage. Instead, they should be grounded on passed spiritual lessons

reconsideration for the sake of humanistic and spiritual national mentality core enrichment in the name of real rebirth of Ukraine and its decent place occupation in the world history of humanity. However, humanity is known to choose THE STRONGEST ONES.

Шевель Анжеліка

*кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри філософії
Сумського національного аграрного університету*

УНІВЕРСАЛІЗМ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Універсалізм культури, представляючи собою одне з традиційних наукових понять, використовується в культурології, філософії, соціології, філософії культури перш за все при аналізі процесів культурної динаміки. На рубежі XX-XXI століть на тлі глобалізації їх дослідження набуло особливої гостроти, будучи представлено різноманітними підходами. Опрацьовуються різноманітні сценарії: від формування гомогенної, єдиної для всіх глобальної культури до непримиренного «зіткнення цивілізацій» (С. Гантінгтон), які намагаються відстояти кожна свою унікальність. Проте при самих різних тлумаченнях глобалізації, якими рясніють сучасна наука, філософія, буденна свідомість, головним її змістом бачиться посилення інтеграції світової спільноти, процес, що охопив не тільки політику, економіку, а й культуру. Фактично народжується нова парадигма глобальних відносин, яка спирається на діалог культур. Інтеграція культур, заснована на толерантності, взаємній повазі, готовності до співпраці, є найважливішою умовою створення багатополлярної моделі світового устрою. Вона сприяє збагаченню людей в духовному, інтелектуальному, емоційному аспектах; вона допомагає досягти потепління у відносинах між державами, а значить, зробити світ менш конфліктним. Саме під її впливом знову актуалізувалися уявлення про людство у єдиному вигляді, ідеї синтезу локальних культур, які завжди розглядалися як характерні для універсалістської традиції.

В умовах глобалізації нормою життя стає перехресна взаємодія різних цивілізацій, культурне розмаїття, еклектичне поєднання стилів і смаків. Це може, з одного боку, розширити культурні обрії національного суспільства, посилити його дієздатність, збагатити палітру фарб буття, а з іншого – підірвати його життєві сили, зумовити моральний занепад і деградацію. Подальша глобалізація сучасного світу дедалі більше загострює проблему

збереження культурної самобутності окремих етнічних спільнот, перспектив із національно-культурною ідентичністю [3, с. 23].

Суперечність універсальних глобальних цінностей і вимог на місцях зберегти свою самобутність становить зміст і визначає напрям соціальних змін в сучасному глобалізованому світі. Цю суперечність можна визначити як зіткнення ідентичностей. М. Козловець стверджує, що національна культура як важливий чинник формування української національної ідентичності потребує підвищення свого соціального й державного статусу. Українське суспільство за підтримки держави шляхом модернізації культурного життя має розвивати й продукувати власні цінності, символи та смисли, творити єдиний соціокультурний, гуманітарний простір нації, у якому українці могли б осмислювати себе, свою країну й навколишній світ. Майбутнє Україні в контексті глобалізаційних процесів буде стимулюватися й визначатися, насамперед, такими чинниками, як: а) збереження її культурного архетипу й статусу в єдності із формуванням нової національно-політичної ідентичності й ментальності; б) всебічна підтримка культури, науки, освіти; в) творення високих зразків сучасної української високої (елітарної) культури; г) повноцінна інтеграція національної культури до світового культурного простору; ґ) здатність та готовність України при розв'язанні своїх локальних, національних проблем, адекватно відповідати на виклики глобалізації [2, с. 20].

Українська культура поєднувала в собі і могутні чинники власної творчості (самореалізації), і найвищі надбання світових цивілізацій різних епох та континентів.

Свідчення тому – і державно-політичне, суспільне та соціально-економічне, військове будівництво: і держава Кия та Аскольда, і Київська Русь були державами з добре розвиненою управлінською структурою (поєднуючою монархічно-демократичні принципи та інституції). Вона мала досконалу систему внутрішнього соціально-економічного й господарсько-виробничого розвитку: збалансоване співвідношення між містом і селом, різними суспільними верствами та між владою, цивільними й військовими структурами і конфесіями. Київська держава мала наймогутнішу військову силу, і не лише сухопутну, а й морську, яка не могла обійтися без флоту та наукових знань і яка змушувала рахуватися з собою навіть найсильніші держави світу. Вражаючого розмаху набуло тоді містобудування, і природно, що іноземців вражав величчю, духовно-мистецькими спорудами не лише Київ, а й Чернігів, Новгород, Львів.

Не тільки досконалістю, а й грандіозністю вражали фортеці та військово-оборонні споруди (тисячокілометрові «Змієві вали»).

Київська Русь була однією із наймогутніших і найрозвиненіших держав світу, що зумовлювалося й вагою цієї держави, й активною, широкомасштабною зовнішньою політикою, спрямованою і на зміцнення

свого становища та престижу (походи й угоди князів Кия, Аскольда, Олега, Святослава, Ольги, Володимира Великого, Ярослава Мудрого, Володимира Мономаха, Романа, Данила Галицького), і на міжнародну взаємодію в найрізноманітніших сферах: політичній, торгово-економічній, релігійній, культурно-освітній, навіть династичній – представники великокнязівських родів відігравали активну роль в державному житті Англії й Франції, Німеччини, Польщі й Угорщини, Візантії, країн Скандинавії, при тому – навіть на перших ролях (як дочка Ярослава Мудрого Анна, що фактично була королевою Франції). Усе те трималося на міцному фундаменті.

Особливо важливу роль у культурному процесі відіграли розвиток освіти й науки, церковної справи, літератури й мистецтва, все інтенсивніші зв'язки із зарубіжними країнами, вміле використання й чужинського досвіду.

Зрозуміло, що важливим стимулятором у цьому процесі стало християнство: з ним інтенсифікувалися міжнародні зв'язки, зокрема з Грецією, Римом, Візантією, а звідти пішли не тільки купецькі товари, а й книги. Київська Русь стала знайомитися з джерелами освіти, науки, мистецтва, у тому числі – з питань державного життя, релігії й церкви, від Греків пішли творіння філософії та словесності (Платона, Аристотеля, Есхіла, Гомера), з Візантії, Болгарії, від арабів – твори християнсько-педагогічного змісту, різного роду календарі, «шестидневи» природничо-наукового циклу.

У цьому зв'язку історію вітчизняної культури нерідко розпочинають зарубіжними джерелами (наприклад: історію української словесності розділом «перекладна література»), немовби найвищі зразки творчості могли проростати й знаходити відгомін у суспільстві невідповідного власного рівня розвитку, або що не тільки алфавіт а й мову могли створити чужинці (як-то говориться про Кирила й Мефодія) з власної ініціативи. Та відомо: великі греки, як засвідчує літописець, були запрошені киянами не для творення грамоти, а для допомоги в перекладі «божественных книг», що існували всіма мовами, крім києво-руської [3, с. 468].

Отже, культура є мірою розвитку й окремих людей, і суспільства, держави, а міра прогресу визначається мірою розвитку людської сутності, як і тип народу, держави – типом людини. Україна – не тільки частка вселюдства і всесвіту. Вона – його серцевина за самим геополітичним розташуванням і характером розвитку культури. Тому природно, що саме українство в ХХІ ст. ставить питання: як людство може прийти до своєї мети, ідеалу? А також цілком закономірно, що приходить до розуміння культури як синтезу почуттів і думок, теорії й практики, релігії, філософії, мистецтва, освіти й науки, державно-політичної діяльності в інтересах людини – нації – вселюдства.

Сьогодні в умовах, що змінюються основа виживання людства все частіше співвідноситься зі збереженням культурного різноманіття. Питання

ставиться таким чином, що тільки воно зможе сприяти в майбутньому подальшому існуванню виду *homo sapiens*, оскільки зараз невідомо, які саме з культур виявляться найбільш життєздатними для виконання цього завдання. Україна не може залишитися осторонь від розв'язання цього завдання. Причому питання культурного різноманіття має значення як проблема не тільки зовнішньої політики, а й внутрішньої.

Література

1. Козловець, М.А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації. Житомир, Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.
2. Кононенко, П.П. Українознавство: Підручник для вищих навчальних закладів. Київ, Міленіум, 2006. 872 с.
3. Людина і культура в умовах глобалізації. Київ, ПАРАПАН, 2003. 400 с.

СЕКЦІЯ 4.
АНАЛІТИКА РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

Гребенюк Петро
аспірант кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

**ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧЕ ДОСЛІДЖЕННЯ
СТРАТЕГІЙ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ
У ПРАВОСЛАВ'І, КАТОЛИЦИЗМІ ТА ПРОТЕСТАНТИЗМІ**

Однією з головних проблем філософії, релігієзнавства та культурного розвитку суспільства є дослідження самореалізації особистості. Актуальність зумовлена тим, що інтересами сучасної людини є самостійність вибору сфер та способів життєвого самовизначення, але з іншого боку постають труднощі реалізації вподобань та цілей людини. Релігія, як стала константа суспільства, за допомогою сучасних маркетинг-технологій безпосередньо впливає на самовизначення громадян та пропонує духовний розвиток який допоможе сформувати особистість.

Телебачення, радіо, біг-борди, листівки та промоакції, соціальні мережі та й уся мережа інтернет в цілому – це потужні канали просування для православних, католицьких та протестантських церков, що допомагають впливати на велику кількість людей, поширення своїх цінностей та традицій серед населення, пошук нових послідовників та комунікація зі вже існуючою паствою. Представники духовенства ведуть блоги в популярних соціальних мережах, взаємодіють з аудиторією та розширюють її, ведуть вебінари де розглядають питання своїх фоловерів та популяризують церкви до яких самі належать.

Науковий інтерес до тлумачення понять «релігійна інформація» та «релігійна комунікація» не згасає а поширюється, це ми бачимо в таких дослідженнях професора А. Бойко; особливості й роль богословських концепцій у формуванні протестантських ЗМК України вивчає М. Балаклицький; проблеми співіснування релігії та віртуальної реальності аналізує О. Бегей; місце Церкви в глобальній мережі з'ясовують С. Мінін.

Стратегія релігійної комунікації полягає у вивченні особливостей особистості та вплив за посередництвом преси, радіо, телебачення, Інтернету, усного мовлення на свідомість цільової аудиторії. Релігійні організації активно освоюють Інтернет для створення свого інформаційного і комунікаційного простору. Сьогодні Інтернет став не лише майданчиком

міжрелігійного діалогу, місіонерським полем християнства, але також способом поширення різних ідей та реформацій. Релігійні організації використовують різні канали масової комунікації із місіонерськими цілями, а також для підтримки цілісності общини і її розвитку, забезпечення необхідної в сучасних умовах інтенсивності інформаційного потоку. Через Інтернет віруючі збільшують свої зв'язки, відкриваючи потужні можливості для церкви, зокрема, щоб поширити Євангеліє. Потрібно також акцентувати увагу на тому, що віруюча людина вступаючи в спільноти общини до якої вона належить, має змогу також комунікувати зі спільнотами інших общин, що створює між церквами своєрідну конкуренцію. Задля запобігання ризиків втрати adeptів, духовенство впроваджує постійний зв'язок з членами церкви та тримає свою паству в умовних гранях. У випадку з православ'ям та католицизмом, віртуальне життя не може замінити людині участі в церковних службах і таїнствах, тому вона вимушена вести релігійне життя в храмі та релігійне життя у віртуальному просторі.

Якщо перед православною, католицькою та протестантськими церквами в першу чергу лежить мета спасіння людства, то перед маргінальними спільнотами, які можуть виступати від імені тої чи іншої церкви, ставляться інші цілі, власне збагачення, маніпулювання свідомістю віруючих та тиск на політичну владу. На жаль в мережі Інтернет можна зробити ажіотаж та фейк, але дуже важко підтвердити свій авторитет, тому для Церкви ця проблема стає глобальною. Якщо ортодоксальні церкви розглядають мас-медіа як один із каналів комунікації та успішно інтегруються в нього, то протестантські церкви ставлячи всю свою стратегію і розвиток на інтернет-технології, ризикують з часом втратити довіру послідовників, особливо в умовах релігійно-інформаційної війни.

Зараз можна лише здогадуватись, як змінить релігійну комунікацію використання комп'ютерних технологій та мережі Інтернет. Конфесії активно їх використовують через свої сайти та навіть намагаються створювати свої віртуальні церкви, або ж паству. Не виключено, що з часом відбудеться віртуалізація релігійного життя. Такі зміни сприятимуть психологічним трансформаціям у сприйнятті та світогляді людей. Не зважаючи на зростання ролі віртуального чинника православ'я в Україні все ж залишається традиція існування державної церкви, яка зорієнтовує православне духовенство на прагнення максимально залучити державний чинник до розвитку конфесії. Це досить чітко можна простежити у виступах практично усіх предстоятелів православних церков. Католицька церква позиціонує себе домінуючою церквою в світі та з давніх часів не нехтує новітніми технологічними розробками. Протестантські церкви уособлюють собою демократію, але є найбільш незахищеною ланкою християнського світу.

Література

1. *Релігійна панорама*: Інформаційно-аналітичний журнал. 2002. № 11. 96 с.
2. Церква і соціальна комунікація: Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2004. 440 с.

Дев'ятко Наталія

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
КЗВО «Дніпровська академія
неперервної освіти» ДОР*

ПОТЕНЦІАЛ НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ: РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ

Зважаючи на серйозні небезпеки використання маніпулятивних технологій в умовах «гібридних війн», питання національного відродження у сучасній Україні нині постають напрочуд актуальними. Одним із найбільш важливих образів, на які можуть бути скеровані ці технології, є образ України, що за своєю суттю є міфологічним світоглядним утворенням.

Світоглядні коди як базові елементи комунікації і специфічні інформаційні структури беруть участь у формуванні і подальшому існуванні світоглядної призми, через яку людина бачить світ, відповідно його сприймаючи й оцінюючи. В залежності від того, які саме світоглядні коди актуалізовані, може відбуватися викривлення сприйняття реальності, людина «не бачить» її частину або некоректно інтерпретує. Світоглядні коди групуються у три великі блоки: 1) суспільно-політичні (описують формальні і не формальні закони, за якими живе спільнота, а також легітимізують державний устрій); 2) культурно-духовні (до цього блоку відносяться всі культурно-духовні прояви, а також які книги читає спільнота, які фільми дивиться, яку музику слухає, і все, пов'язане з релігією, національним, освітою, творчістю, мовою, традиціями, символікою); 3) світоглядна основа або «вектор» (глибинний архетипний рівень, через який кодується ставлення до життя і смерті, розуміння добра і зла, актуалізуються базові кодові блоки життєствердного і не життєствердного світогляду).

Хоча вищим рівнем є суспільно-політичний, що видається найбільш впливовим, насправді базовою є кодова світоглядна основа, яка проявляє

себе насамперед у культурно-духовному полі, і вже тоді у суспільно-політичному. Тому вся світоглядна структура напряду залежить від того, який світогляд лежить в основі тої чи іншої спільноти, не залежно від кількості людей, які в неї входять, будь то компанія одностудійців, ситуативна група, шкільний клас, мешканці села, містечка, обласного центра, країни, держави, народ та ін.

Оскільки мова є символічною кодовою структурою, комунікація між кодовими рівнями здійснюється її ресурсами. Через твори мистецтва, масову культуру легітимізуються явища, постаті і події, важливі для суспільно-політичного (не залежно від їхнього змістовного наповнення). Ще важливіше, що всі актуалізовані світоглядні коди, відповідальні за світоглядний вектор, обов'язково мають проявити себе в мові у вигляді окремих слів, сталих виразів, фраз, які упізнаються одразу, приказок, прислів'їв, а також більш складних образів і міфологем, що прочитуються або як архетипні, або як стереотипні. Ця особливість дає можливість текстового прочитання кодових структур через будь-які тексти, як то художні твори, тексти ЗМІ, тексти соцмереж та ін.

У контексті національного відродження мене цікавив релігійний аспект і прояв світоглядних кодів через тексти офіційних і не офіційних ЗМІ, оскільки інші релігійні тексти є стародавніми і не можуть в повній мірі відобразити зміни у масовій свідомості за сучасних умов. Хоча деякі моменти впливу сучасності можемо спостерігати і в релігійних текстах, особливо коли мова іде про автентичність перекладу і відповідність канону і традиції.

Провідними дослідниками національного у контексті релігії в Україні на сьогодні є В. Єленський [1], П. Павленко [2], В. Перевезій [3], М. Рибачук [4], Л. Филипович [5]; П. Яроцький [6] та ін.

Оскільки ЗМІ за своїми комунікативними характеристиками та світоглядним охопленням можуть бути наближені до світоглядного міфу і, на відміну від літератури, оперативно відгукуються на зміни у суспільстві та мають можливість діалогу з аудиторією, потужно впливають на неї і менше залежать від авторського начала, то саме в їхніх текстах світоглядні коди мають змогу проявлятися чітко і повно. Натомість у літературі проявляють себе ті світоглядні коди, які пройшли випробування часом, підтримані відповідними світоглядними системами і набули високого рівня енергетики. Водночас вплив на суспільство через літературу на сьогодні є найсильнішим у стратегічному аспекті, оскільки легітимізація смислів (і через те відповідних світоглядних кодів) буде значно вищою, ніж якби це відбувалося через якісь інші тексти.

Серед різноманітних релігійних ЗМІ мною були обрані християнські видання. Цей вибір зумовлений не лише тим, що світоглядно релігія прийшла на зміну прадавньому світоглядному міфу й отримала статус

легітимної світоглядної суспільної парадигми. Є ще кілька важливих причин: 1) релігія, особливо це стосується православ'я, не зазнала десакралізованого впливу постмодерну, тому в текстах, створених в її просторі, не доводиться відділяти від проявлених міфологічних образів постмодернові уявлення та постійно враховувати можливу наявність мовних і світоглядних ігор; 2) в Україні православ'я є історично базовою системою для формування національного світогляду, тому під час національного відродження релігія має відіграти на світоглядному рівні важливу роль для консолідації духовних сил такого відродження, оскільки здавна була об'єднавчим фактором; 3) історично зумовленою, через довготермінове розділення України і входження її частин до різних держав, є інтерпретованість основних міфологічних образів, тому саме релігійне розділення із подальшою ідентифікацією за національною ознакою може сприяти більш чіткому відображенню міфологічної інтерпретованості.

На території України тривалий час дискурс християнських масмедіа представлений чотирма конфесіями, які мають найбільший вплив на населення країни: Українська Православна Церква Московського Патріархату (УПЦ МП), Українська Православна Церква Київського Патріархату (УПЦ КП), Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ) та Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ). Під час дослідження текстів цих ЗМІ за період 1989-2018 рр., й особливо у часи «другої хвилі» національного відродження 2004-2005 рр. («перша» – 1989-1991 рр., «третья» – 2013-2015 рр.) мною були виділені певні закономірності. Зафіксованим у текстах є світоглядне протиставлення «імперського» світогляду (УПЦ МП), і роздробленого з історичних причин українського національного (УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ).

Світоглядна система і похідний від неї світоглядний міф УПЦ МП має на меті просторове розширення для утримання високого рівня сакральності за рахунок активного імперського начала і придушення національного, що яскраво проявляється навіть на мовному рівні, і може у кульмінаційній точці включити у свою світоглядну картину весь світ, але без національних ознак.

Міф УПЦ КП, хоча частково будується завдяки зміні векторів міфологем «ворожого» міфу УПЦ МП, сильно залежить від імперського міфу через наслідування частини світоглядних уявлень радянської ідеологічної системи, але у своїй суті є «державницьким міфом» побудови незалежної Української Держави і створення незалежної Української Церкви, які в координатах цього міфу ототожнюються на символічному рівні. Цей міф має потенціал для національного відродження за умови подолання своєї залежності від імперського міфу. Вважаю, що саме на основі нього у 2018-му році почала будуватися Православна Українська Церква. Окрім того, у цьому варіанті найкраще прописана комунікація між Церквою і державними діячами, що на символічному рівні дозволило Президенту України П. Порошенку та экс-президенту В. Ющенку брати безпосередню

участь в історичних подіях і сприяти отриманню Томосу для Української Церкви.

Міф УАПЦ загалом позбавлений радянського впливу на світоглядному рівні, оскільки його сучасні виразники здебільшого поставали супротивниками радянської ідеологічної системи, не були включені як активні елементи у її комунікативну будову (виняток – тогочасний збірний образ «ворога системи»), але водночас сильна світоглядна радянська система у цьому міфі постає як головний образ «ворога». Цей міф вимальовується як національний «трагічний міф» і через специфіку сучасних виразників додатково має літературне і культурницьке підґрунтя. Проте, потенціал для національного відродження у нього найменший, оскільки він скерований у минуле, і тому побудова проекту майбутнього у нього майже повністю замінена збереженням трагічної історичної пам'яті, що унеможливорює актуалізацію архетипу Перемоги. Саме цей міф був використаний для формування невдалої стратегії національного відродження після «Помаранчевої революції».

Міф УГКЦ – національний «європейський», що зумовлене історичними і культурницькими реаліями, його базовою світоглядною легітимністю та не агресивністю порівняно з іншими інтерпретаціями національного міфу. Цей міф скерований просторово, але не на розширення власного територіального простору за межі держави, а на приведення вже існуючого національного державного простору (весь інформаційно-культурний простір України) до спільного європейського простору сучасного національного міфу. Тому цей міф, на мою думку, має найбільший потенціал для національного відродження, яке змінить світоглядно-комунікативну систему на національну, що сприятиме суспільній консолідації. Чекаємо на його повну актуалізацію у масовій свідомості найближчим часом. Цікаво також, що цей варіант світоглядної системи виявився найбільш захищеним від маніпуляцій, про що свідчать дані голосування у Львівській області на виборах Президента України у 2019-му.

Таким чином, світоглядні кодові системи, які проявляють себе у світоглядних міфах та втілюються у міфологічному образі України, зафіксовані у текстах ЗМІ різних християнських конфесій, мають подібні комунікативні конструкції, але загалом вони не просто відмінні, але і вказують різні шляхи побудови майбутнього, що часом не є прийнятним для всієї України й робить неможливим сакралізацію всієї країни у комунікативному просторі одного з них. Ця проблема наводить на думку, що істинно національний світоглядний міф України як кодова система, який об'єднає український народ як на політичному, так і на культурному та міфологічному рівнях, знаходиться в процесі формування і має утворитися на перетині інтерпретацій світоглядних міфів із національною основою.

Література

1. Єленський В. Є. Релігія та формування модерної української нації. *Релігія і нація в суспільному житті України й світу*. Київ, Наукова думка. 2006: 242-262.
2. Павленко П. Українськість спільнотного життя віруючих. *Україна релігійна: стан релігійного життя України*. Київ, Українське релігієзнавство. 2008: 110-134.
3. Перевезій В. О. Роль релігійного фактора у процесах національної інтеграції в Україні. *Національна інтеграція в полікультурному суспільстві: український досвід 1991-2000 років*. Київ, Інститут політичних і етнонаціональних досліджень НАН України, 2002: 318-330.
4. Рибачук М. Ф. Українська нація. Етнопсихологічні та релігійні чинники розвитку. *Віче*. 2001. № 9: 104-119.
5. Филипович Л. О. Функції і роль релігії в етнічних процесах. *Релігія і нація в суспільному житті України й світу*. Київ, Наукова думка. 2006: 57-72.
6. Яроцький П. Л. Роль релігії у формуванні українського народу. *Релігія і нація в суспільному житті України й світу*. Київ, Наукова думка. 2006: 87-108.

Деркач Альона

студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

ІДЕЙНІ ЗАСАДИ ВИНИКНЕННЯ ЛЮТЕРАНСТВА

Постановка проблеми. Сьогодні протестанти є найбільш послідовними захисниками релігійної свободи, оскільки пам'ятають про ціну, яку прийшлося заплатити за власні переконання і віросповідний спокій у більшості країн Європи та Америки. І хоча переважна більшість з протестантів давно вже є історичними, а десь навіть домінуючими церквами, вони загалом послідовно продовжують захищати права, але не тільки свої, а й інших релігійних меншин у країнах свого історичного виникнення та поширення.

Мета. Аналіз ідейних засад становлення лютеранства

Головною релігією в Західній Європі до початку XVI ст. був католицизм, на Сході Європи – православ'я. Зосередивши значні земельні багатства, церква домінувала у політичному і духовному житті, чинячи тиск на державну владу. Іноді вона навіть користувалася більшими привілеями, ніж світська верхівка (зокрема в юридично-правовій сфері). Найміцніші позиції в усіх галузях життя мала католицька церква. У V ст. римські єпископи повністю заволоділи титулом глави церкви – папи. Оголосивши себе спадкоємцями святого Петра (за католицьким вченням, перший римський єпископ), а папу – намісником Христа на землі, вони стали незалежними церковними господарями у Римі, намагаючись поширити владу на всі європейські регіони. Але у XVI ст. переломною епохою в історії Європи стала Реформація, ідейним поштовхом до якої став виступ ченця з німецького міста Віттенберга Мартіна Лютера проти практики індульгенцій.

Лютер не лише критикував заведену практику каяття, а й накреслив перші кроки очищення християнства від спотворень, що вбачав у теорії та практиці католицизму. При цьому Лютер уперше застосував принцип посилянй тільки на Євангеліє як головний та єдино істинний аргумент у Богословській дискусії. Доводячи правову і моральну безпідставність індульгенції (1-4 тези), він розкрив біблійні принципи вчення про каяття. Заперечуючи владу папи над душами у чистилищі (8-29 тези), поставив під сумнів правозаконність самого інституту папства, його претензій на апостольську спадкоємність. Малюючи непривабливий образ католицького духовенства, протиставив йому моральність і простоту євангельських персонажів (41-52 тези). У 53-80 тезах обґрунтував незаконність церковної заборони на читання простим народом Слова Божого, підніс значення Євангелія у справі спасіння.

Суттєвим наближенням до формулювання висхідних протестантських принципів є також ті тези про значення щироного каяття людини (30-40 тези), піклування про людину в земному житті, а не обіцянки цього у потойбічному світі (41-52 тези). Та найглибшим розривом із католицьким світоглядом стали останні (91-95) тези Лютера: він проводить чітку межу між релігією “зовнішньою” і “внутрішньою”, вірою “відпущених гріхів” і вірою у Христа. Після публікації тез (Лейпціг, 1517) та їх виголошення під час диспуту Лютера з католицьким теологом Іоганном Екком (там же, 1519) зміст тез став широко відомий усій Німеччині, а Лютер став ідеологом поміркованого крила Реформації. Лютеранство оголосили державною релігією у деяких німецьких (переважно північних) землях. Проголосивши розрив з католицизмом, воно, однак, зберегло чимало елементів його культової та церковної традиції: ієрархію, єпископат, ординацію (обряд посвячення у духовний сан), деякі літургійні канони. І хоча у лютеранських храмах відсутні ікони, там збережено також чимало традиційних церковних атрибутів – розп'яття, вівтар, облачання священників, орган, хор. Головне

місце в лютеранському Богослужінні належить проповіді, молитві, співу псалмів.

Серед семи християнських таїнств конфесія визнає лише хрещення (причому, немовлят) та євхаристію (Вечерю Господню). Мартін Лютер переосмислює ідейний набуток, накопичений попередниками – діячами Відродження, німецькими гуманістами, середньовічними містичами та єретиками, Джоном Вікліфом і Яном Гусом, ранньохристиянськими теологами. Своє відновлення ідеалів християнства, таким чином, він не розглядає як відхід від традицій самої конфесії, а лише як істинне розуміння її суті, що, на його думку, спаплюжила і заховала від народу католицька церква. Головний переворот у поглядах Лютера відбувся передусім завдяки ретельному вивченню творів Блаженного Августина, відповідно до позицій якого свобода неможлива без благодаті (Божя сила, яка, впливаючи на людину, здатна допомогти їй у подоланні гріха), помилювання (прощення Богом – через кров Христа – гріхів) і виправдання (досягнення спасіння). Вчення Августина також утверджує Лютера у важливості особистих, а не посередницьких стосунків з Всевишнім, а саме: Бог дає людині спасіння не на чиєсь прохання чи з примусу, а своєю волею. За Лютером, благодать – лише у Бога, тільки Він наділяє нею будь-кого за Своїм вибором. Тому для спасіння людині достатньо віри в Бога і у рятівну місію Ісуса Христа. А віра, за Лютером, – це особиста переконаність, самоусвідомлення і добровільне прийняття Божого дару.

Відповідно, заперечення рятівної місії церкви ставить під сумнів також її атрибути. Насамперед, переосмислюється функція інституту священництва (кліру). Спасіння залежить від глибини віри, тому служіння Богові – не просто професія, це особливий стан життя, сама суть життя. Адже весь світ – поле діяльності во славу Божу, що є обов'язком кожного віруючого і тому не залежить від роду його занять, від соціального статусу, від рівня освіти тощо. І, якщо у католицизмі віруючий надіється на спасіння, то протестант у цьому переконаний.

Лютерова революціонізація християнської думки зумовила також радикальну реформу ідейного базису католицької церкви. За Лютером, не церква визначає, що є Письмо, а Письмо визначає, що є церква. Оскільки віра ґрунтується тільки на Божому Слові, то воно повинно стати доступним будь-якій людині. Тільки через самостійне дослідження і тлумачення Біблії можливі справжня віра і гарантоване спасіння. Звідси – вимога протестантів перекладати Святе Письмо національними мовами, особливе вшанування простих, дохідливих, навіть примітивних біблійно-тлумачних творів, надання переваги не філософсько-теологічним трактатам, а катехизисам. Звідси – Лютерова вимога масового прилучення до Біблії, у тому числі найширших верств населення. Для цього потрібна освіта – і загальна, і релігійна. Необхідний розвиток науки, оскільки всебічне дослідження Письма вимагає глибоких знань з багатьох галузей.

Висновок. Еволюція релігії, як і релігійної думки, відбувається шляхом накопичення нових та переосмислення старих ідей. Це переосмислення може здійснюватися поступово або бурхливо, коли накопичене нове вступає у суперечність зі старим. Протестантська думка стала наслідком кардинальної зміни усталеної системи ідей завдяки поступовому прогресові попередньої релігійно-філософської, етичної, політичної думки.

Література

1. Бабій, М., Филипович, Л. Реформація і принцип свободи совісті. Протестантські церкви у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій. Тернопіль-Київ, 2017: 217-223.
2. Дейвіс, Норман. Європа: Історія. Київ, «Основи», 2008: 488-489.
3. Мартин Лютер. О свободе христианина. 1520. Источники по истории Реформации. Москва, 1906. Вып.1: 14.
4. Мартин Лютер. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства. *Время молчания прошло*: 14, 18.

Завадська Валерія

*студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ЕТИКО-РЕЛІГІЙНІ ЧИННИКИ МУСУЛЬМАНСЬКОГО ПРАВА

Протягом ХХ-початок ХХІ ст. іслам впливав і впливає на духовні, політичні, економічні, міжнародні й культурні процеси, в тому числі і правові. Мусульманська правова культура стає все більш актуальною для сучасної України, що можливо пояснити, з одного боку, природою ісламу, а з іншого-особливостями його теперішнього стану в нашій країні.

Мета: дослідити мусульманське право та його етико-релігійні чинники.

Розуміння права в мусульманському (ісламському) світі докорінно відрізняється від розуміння права в західній, перш за все європейській, культурі. Мусульманське право розглядається як сукупність заснованих на божественному одкровенні правил і норм, які повинен дотримуватися правовірний мусульманин, виконуючи свій релігійний обов'язок.

Мусульманське право – складне соціальне явище, яке глибоко вплинуло (і впливає) на розвиток держави і права цілої низки країн Сходу. Мусульманське право (фікх) – це сукупність підтримуваних державою релігійних, морально-етичних та правових норм, що сформовані на основі ісламу та його тлумачення ученими-богословами і правознавцями і регулюють відносини всередині мусульманської громади.

Іноді у різноманітних джерелах, мусульманське право ототожнюється з поняттям „шаріатом”, що є не зовсім точним. Адже, воно виникло як частина шаріату. В цілому можна виділити такі основні елементи шаріату:

- акаїд – теоретичне богослов’я;
- алак – морально-етичні принципи та норми;
- фікх – власне мусульманське право як нормативна складова шаріату та релігії ісламу.

Шаріат від самого початку складався і розвивався як суто конфесійне право. Воно органічно злилося з теологією ісламу, воно пронизане його релігійно-етичними уявленнями. Згідно з ісламом, правові установлення розглядаються як частина єдиного божественного порядку і закону, яким керується світ. Особливо на перших порах шаріат в цілому і його доктринально-нормативна частина увібрали в себе не тільки правові установлення, але й релігійні догмати і мораль. Така єдність знайшла специфічне вираження в тому, що норми шаріату, з одного боку, регулювали суспільні відносини, а з іншого – визначали відносини мусульман з Аллахом (ібадат).

Може здатися, що поняття фікху подібне до поняття права у його західному розумінні, проте ці дві категорії не є аналогічними. По суті, фікх складається з двох частин – ібадату, що регулює відносини правовірного з Богом, та муамалату, який регулює поведінку мусульманина щодо подібних до себе. Тобто лише муамалат є категорією, подібною до західного поняття права, однак і муамалат, і ібадат розглядаються як рівноцінні елементи мусульманського права і їх порушення однаково тягне настання правових наслідків. Так, законодавство Марокко, Йорданії та Пакистану передбачає кримінальну відповідальність за недотримання посту під час священного місяця рамадан. У Пакистані усі працівники зобов’язані під страхом адміністративних та дисциплінарних стягнень п’ять разів на день здійснювати намаз (молитву).

Для шаріату, особливо на перших стадіях його розвитку, характерна увага не до прав мусульманина, а до його обов’язків стосовно Аллаха. Норми, що містять такі обов’язки, досить широко представлені в шаріаті, і саме вони визначали все життя правовірного мусульманина. Не випадково особливістю норм шаріату є те, що вони застосовуються тільки до мусульман і у відносинах між мусульманами. Ранньому ісламу і шаріату

були властиві установлення (норми), похідні ще від общинного ладу, які містять елементи колективізму, милосердя, турботи про калік та інших знедолених. Але в шаріаті віддзеркалилося й уявлення про безсилля людини перед Богом, про необхідність споглядальності і покірності.

Установлення шаріату численні й суворі. Вони регламентують всі норми взаємин людини в сім'ї і суспільстві, регулюють цивільні правовідносини, порядок вирішення майнових суперечок тощо. За порушення норм шаріату передбачається дуже жорстка система покарань. Мусульманське право ґрунтується на ідеї зобов'язань, покладених на людину, а не на правах, які вона може мати, тому переважна більшість норм є імперативними і встановлюють заборони або визначають обов'язки.

До характерних ознак мусульманського права відносяться:

1. Нерозривний зв'язок з релігією ісламу.
2. Персональний характер дії мусульманського права, тобто його поширення лише на відносини між мусульманами.
3. Мусульманське право складається переважно з обов'язків людини і санкцій за їх порушення.
4. Архаїчний характер права.
5. Казуальний характер норм мусульманського права, які розраховані на регулювання окремих випадків і не охоплюють своєю дією групи однорідних суспільних відносин, як це робить абстрактна норма в романо-германському праві.
6. Несистематизований характер права.
7. Існування кількох шкіл (мазхаб) мусульманського права.

Висновок. Мусульманське право не може існувати без ісламу, як і іслам не може існувати без мусульманського права. І саме ця єдність примушує мільйони мусульман беззаперечно виконувати встановлені ним норми, які часом далеко не відповідають таким загальновідомим принципам, як гуманізм, моральність, співчуття. Мусульманська правова форма нерозривно пов'язана з релігією, що має й досі величезний вплив на народні маси та чинить потужний вплив на міжнародну політику. У зв'язку з цим вивчення мусульманського права як самостійної правової системи становить не тільки історичний, загальнотеоретичний, але й практичний інтерес. І хоча іслам і є наймолодшою із світових релігій, він набув надзвичайно широкого поширення.

Література

1. Мусульманське право. https://elearning.sumdu.edu.ua/free_content/lectured:2152a7c3b4a502c48a0671f5ef1ef40f4ea3be55/latest//510003/index.html#p5
2. Нахла, Юсеф. Особливості правової культури країн Близького Сходу. http://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/yusef_osoblyvosti.pdf
3. Халиков, А. Хадис как источник мусульманского права (суннитское направление). Душанбе: Шарки озод, 1998. 151 с.

Кременовська Ірина

*кандидат юридичних наук,
старший науковий співробітник,
директор Приватної наукової установи
«Центр економіко-правових досліджень»*

НОВІТНІ РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ ТА ЇХ ПІДТРИМКА З БОКУ ЕКСПЕРТІВ І НАУКОВОЇ СПІЛЬНОТИ

Загальновідомо, що в Україні модель державно-церковних відносин схожа на американську модель, тобто вона передбачає повну свободу совісті. Крім того, в Україні одне із найліберальніших законодавств щодо релігійних організацій у світі. І цю ідеологію активно пропагують окремі вітчизняні науковці та експерти. Звісно, права Мормонів, Свідків Єгови та інших новітніх організацій захищені міжнародними конвенціями, в яких зазначено, що права релігійних груп, навіть невеликих, не можуть бути обмежені, і вони мають право на легалізацію та функціонування. На думку вітчизняних вчених – таких, як Л. Філіпович, І. Козловський, О. Саган, В. Єленеський та деяких інших дослідників, які брали участь у підготовці експертних висновків щодо діяльності новітніх релігійних організацій, чинний Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» відповідає європейським стандартам та є ідеальним.

Разом із тим, ця позиція вбачається дискусійною з огляду на результати аналізу досвіду зарубіжних країн у правовому регулюванні державно-церковних відносин. Так, у низці європейських країн на законодавчому рівні закріплено державні релігії (Греція – православ'я, Мальта – католицизм; Данія – лютеранство, Фінляндія – лютеранство та православ'я, Велика Британія – англіканство, де королева очолює церкву), тобто вказані країни дуже цінують права традиційних церков як носіїв національної культури.

Крім того, в інших країнах, наприклад у Федеративній Республіці Німеччині, Іспанії, Франції, Італії норми законодавства розмежовують церкви, які історично укоренилися та церкви, які виникли на основі новітніх релігійних віровчень, а держава надає привілеї традиційним церквам або наділяє їх особливим статусом.

В Україні наразі залишається нерозв'язаною проблема формування фахового експертного підходу до надання новітнім релігійним організаціям статусу юридичних осіб та їх реєстрації, за якого основою прийняття відповідних рішень уповноваженими органами виконавчої влади мають бути неупереджені та обґрунтовані висновки, а не спроби лобіювання інтересів окремих релігійних громад з боку самих експертів. Як приклад, у 2003 р., після того як Київська міська державна адміністрація (далі – КМДА) прийняла рішення про відмову у реєстрації громади саєнтологів, представники «Церкви Саєнтології» (далі – ЦС) стали шукати альтернативних шляхів легалізації в Україні. У квітні-травні 2004 р. експерти – українські вчені О. Саган та В. Єленеський здійснили візит до керівного центру в ЦС у м. Лос-Анджелісі (США), при цьому їх перебування у США повністю фінансувала ЦС, що ставить під сумнів об'єктивність викладених ними результатів роботи, оскільки ЦС отримала позитивний висновок щодо свого віровчення, який особисто підписали експерти О. Саган, Л. Філіпович та В. Єленеський.

Протягом наступних кількох років представники громади саєнтологів неодноразово робили спроби отримати державну реєстрацію своєї релігійної організації у м. Києві. Зокрема, 29.06.2004 р. надійшли установчі документи релігійної громади «Церква Саєнтології Києва» для реєстрації статуту зазначеної релігійної громади.

Розпорядженням КМДА від 23.09.2004 р. №1774 було прийнято рішення про відмову в реєстрації статуту релігійної громади «Церква Саєнтології Києва» у зв'язку з тим, що положення статуту та культова практика не відповідають вимогам статей 3, 4, 18, та 24 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації».

28.05.2009 р. до КМДА знову надійшли установчі документи релігійної громади «Церква Саєнтології Києва» у Дніпровському районі м. Києва для реєстрації статуту зазначеної релігійної громади.

Зважаючи на те, що Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» не передбачає можливості вдруге розглядати питання реєстрації статуту релігійної організації, за умови відмови в його реєстрації у першому випадку, а також відсутність судового рішення в частині правомірності розпорядження Київської міської державної адміністрації від 23.09.2004 р. № 1774 «Про відмову в реєстрації Статуту релігійної громади «Церква Саєнтології Києва», установчі документи релігійної громади «Церква

Саєнтології Києва» у Дніпровському районі м. Києва було повернуто без розгляду з відповідним повідомленням про це заявників.

Засновники релігійної громади «Церква Саєнтології Києва» у Дніпровському районі м. Києва оскаржили рішення КМДА до Окружного адміністративного суду міста Києва. Ухвалою від 04.12.2009 р. Окружний адміністративний суд міста Києва зобов'язав виконавчий орган Київської міської ради (Київську міську державну адміністрацію) розглянути питання щодо реєстрації статуту релігійної громади у Дніпровському районі м. Києва та прийняти відповідне рішення.

На виконання зазначеної ухвали Окружного адміністративного суду м. Києва, керуючись релігієзнавчим висновком Держкомнацрелігій від 25.06.2009 р. № 7/4-13-166, ст. 15, у зв'язку з тим, що положення Статуту та культова практика зазначеної релігійної громади не відповідають вимогам ст.ст. 3, 4, 18 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» виконавчим органом Київської міської ради (Київською міською державною адміністрацією) прийнято розпорядження від 15.03.2010 р. № 137 «Про відмову в реєстрації Статуту релігійної громади «Церква Саєнтології Києва» у Дніпровському районі м. Києва».

Засновники релігійної громади «Церква Саєнтології Києва» у Дніпровському районі м. Києва оскаржили рішення виконавчого органу Київської міської ради (КМДА) про відмову в реєстрації Статуту релігійної громади до Окружного адміністративного суду м. Києва.

Постановою Окружного адміністративного суду м. Києва від 07.10.2010 р. виконавчий орган Київської міської ради (КМДА) було зобов'язано повторно розглянути питання щодо реєстрації Статуту релігійної громади «Церква Саєнтології Києва» у Дніпровському районі м. Києва. В решті позовних вимог судом було відмовлено. Засновники релігійної громади «Церква Саєнтології Києва» у Дніпровському районі м. Києва подали апеляційну скаргу на цю постанову до Київського апеляційного адміністративного суду. 12.04.2011 р. Київський апеляційний адміністративний суд залишив цю апеляційну скаргу без задоволення, а постанову Окружного адміністративного суду м. Києва від 07.10.2010 р. – без змін.

У зв'язку з тим, що положення статуту і культова практика зазначеної релігійної громади не відповідають вимогам ст.ст. 3, 4, 9, 18 та керуючись ст. 15 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» виконавчим органом Київської міської ради (Київською міською державною адміністрацією) було ухвалено розпорядження від 25.06.2011 р. № 1088 «Про відмову в реєстрації Статуту релігійної громади «Церква Саєнтології Києва» у Дніпровському районі м. Києва». Аналогічна ситуація була і 2013 р.

Однак представники релігійної громади саєнтологів намагалися продовжувати свою боротьбу за легалізацію в Україні, встановлюючи контакти з українськими науковцями та посадовцями органів влади.

Схожа ситуація склалася і з релігійною організацією «Церква Об'єднання» (далі – ЦО, або муніти), які неодноразово подавали статут для реєстрації в КМДА, однак отримали відмову з огляду на те, що поданий ними статут не відповідає вимогам законодавства. Після відмови керівник ЦО у м. Києві почав шукати «зв'язки» серед експертного середовища з метою отримання консультацій та вирішення питання із реєстрацією, та зрештою 2018 р. питання про реєстрацію ЦО було винесено на засідання експертної ради з релігійних питань, на якому за результатами голосування було підтримано прагнення ЦО отримати реєстрацію.

У 2017 р. було створено Всеукраїнську раду релігійних об'єднань, до якої входять крішнаїти, багаї, язичники і навіть Церва божої матері (остання – з випробувальним терміном). Також показово те, що українська молодіжна асоціація релігієзнавців 2018 р. видала збірку, яка присвячена новим релігіям, зокрема Церкві Саєнтології та Церкві Об'єднання.

За наявною у мене інформацією, найближчим часом ЦС будуть подавати документи на реєстрацію релігійної громади.

Таким чином, щодо причин такої надмірної лояльності до діяльності в Україні новітніх релігійних організацій, незважаючи на те, що деякі з них у багатьох європейських країнах вважаються деструктивними та їх діяльність там заборонена або обмежена, можна висновувати про те, що таких причин існує декілька.

По-перше, Україна займає високі позиції у Міжнародній асоціації релігієзнавців. Рівень країни залежить від дотримання прав і свобод релігійних організацій з боку держави: тобто чим більше свобода релігій, тим вище рівень релігієзнавців в Україні. Тому Україна займає високу позицію, і вищевказані науковці намагаються підтримувати цей статус.

По-друге, не виключено, що у колах українських експертів існує зацікавленість у діяльності новітніх рухів, за кошти яких вони можуть брати участь у заходах, які проводяться у зарубіжних країнах, в тому числі проходити стажування у престижних вишах. Таким способом були свого часу легалізовані релігійні громади Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів (мормони) і Товариства Вартової Башти та Трактатів (Свідки Єгови).

Наведені причини свідчать про недосконалість чинного законодавства, що регулює державно-церковні відносини в Україні, а також про той факт, що застосовувана нині практика реєструвати всі новітні релігійні громади лише для того, щоб мати можливість здійснювати контроль за їх діяльністю не відповідає умовам сьогодення. З огляду на це склад експертів має періодично оновлюватися, а державним органам, які приймають рішення про

реєстрацію релігійних громад варто більш активно використовувати наявні можливості для залучення інших експертів для отримання висновків про можливі ризики або наявність загроз національним інтересам і національній безпеці України.

Кужелева Вікторія

*студентка Таврійського державного агротехнологічного
університету імені Дмитра Моторного*

Щербакова Ніна

*кандидат філософських наук, ст. викладач
кафедри суспільно-гуманітарних наук
Таврійського державного агротехнологічного
університету імені Дмитра Моторного*

РЕЛІГІЯ ЯК МІРИЛО МОРАЛЬНОСТІ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Актуальність обраної теми дослідження полягає в тому, що в минулі часи релігійний і управлінський апарати в державі були тісно пов'язані. Тобто, одночасно з мирською, світською владою, в країні існувала та діяла і релігійна. Релігійні формування і культи, навіть після того, як перестали утворювати єдине ціле з владними органами, мали беззаперечно велике значення в житті суспільства, диктували свої норми поведінки, в разі розбіжності яких зі світськими, нерідко виникали конфлікти, що перестали в збройне протистояння і часто призводили до значних і трансформаційних змін в соціальному, політичному житті однієї або, навіть, декількох держав.

Також, актуальність обраної теми, поміж іншого, пояснюється й тим, що релігія як така з'явилася для стародавньої людини способом осягнути, пояснити навколишній світ, недоступні його розумінню явища, стала способом пізнання навколишнього світу, зародила основні морально-етичні постулати, як, наприклад, поняття про добро і зло, життя та смерть. Нехай безліч сучасних наукових уявлень про світ і розходиться з релігійними, але деякі явища і в наші часи не мають наукових пояснень, залишаються невивченими й пояснення свої знаходять тільки в релігійних вченнях.

Отже, якщо прийняти до уваги увесь досвід минулих років, з впевненістю можна сказати, що релігія відігравала важливу роль у житті майбутніх поколінь.

Питання ролі релігії, її впливу на суспільну мораль досліджували Томас Лукман, Пітер Бергер, Євген Аринин, Віталій Докаш, Анна Марія Басаурі Зюзіна і т.д.

Ступінь і сила релігійного впливу на мораль визначається спільними функціями обох форм суспільної свідомості з регулювання соціальних відносин. Релігія, як і будь-яка сфера життя людини має свої ознаки. До ознак релігії відносять:

1. Культ – сформовані релігійні дії, безпосередньо пов'язані з конкретної релігії і мають священне значення.

2. Прагнення узгоджувати життя з вимогами вищих сил, вищої істоти, а також, підлаштовувати життєві рішення під божественні парадигми.

3. Віра в надприродне – виражається в специфічному ставленні до об'єктів або явищ навколишнього світу.

Велика кількість релігієзнавців схильні вважати, що зародження релігії відбулося дуже давно, але остання мала примітивну форму. До первісних форм релігії можна віднести магію, фетишизм, тотемізм, анімізм. В історії культури особливе значення мало виникнення трьох світових релігій: буддизму, християнства та ісламу. Ці релігії внесли суттєві зміни в культуру, вступивши в складну взаємодію з різними її елементами й сторонами. Як приклад можна розглянути еволюцію найбільш близькою нам релігії – християнства. Так, в середні віки, християнська церква мала незаперечні значення, авторитет в державних, міждержавних справах. Саме нею були ініційовані хрестові походи, створена Священна Інквізиція, що однією лише своєю назвою наводила страх на людей того часу. Без схвалення Папи, нижчих за рангом служителів християнської церкви того часу не приймалося практично жодне важливе в політичному, економічному чи соціальному плані рішення, чим служителі культу, як правило, не гребували скористатися далеко не для загального блага.

У наш же час, в житті більшості людей, християнська релігія має титульний характер, віра обмежується поодинокими походами в церкву, можливо – нерегулярними пожертвами. До того ж, у порівнянні з часами Інквізиції, християнська релігія стала куди менш «нав'язливою».

Своє значення в культурі релігія набуває, виконуючи наступні функції:

- По-перше, релігія певним чином сприяла підтримці стабільності в суспільстві, а також розвитку культурної традиції. Найчастіше в умовах політичних криз і роздробленості саме релігія ставала гарантом правопорядку і основою соціальної інтеграції.

- По-друге, релігія дає моральні орієнтири для повсякденної поведінки людей. Формуючи моральні норми і цінності («не убий», «не вкради» і т.д.), релігія зводить їх на рівень священних заповідей, від дотримання яких залежить порятунок віруючих.

- По-третє, релігія дарує розраду віруючим, організовує їх життя шляхом зняття їх домагань на реальні земні блага, відсуваючи їх на майбутнє, в загробне існування або взагалі заперечуючи їхню соціальну значимість.

Наслідком процесів, що протікають в сучасній релігійній свідомості, стає поява великої кількості сект, які вже не претендують на наслідування певним релігійним традиціям і єдино вірні виклади вчень Христа, Будди або Мохамеда, але свідомо відхрещуються від всіх офіційних релігій, встановлюючи нові моральні орієнтири і проголошуючи нові цінності. Однак проблема полягає не в тому, що на зміну не знаходять відгуку в серцях віруючих традиційних цінностей приходять інші, а в тому, що велика кількість таких релігійних формувань мають деструктивний характер, орієнтуючись не на повернення релігійності в секуляризований світ, а на обман людей і використання їх довіри в своїх комерційних інтересах.

Отже, роль і значення релігії в суспільстві істотно, докорінно змінювалися з часом. Якщо релігія зародилася як спосіб пізнання світу, пояснення тих чи інших явищ, інструмент для становлення суспільних норм поведінки, то в подальшому її роль переросла в інструмент управління, покарання незгодних, інакодумців. У наш же час технічного і наукового прогресу, релігійні аспекти не займають в житті більшості людей центральної, основної позиції. Роль релігії в пізнанні світу замінила наука, роль релігійних норм в регулюванні суспільних відносин перебрали на себе норми права – закону, управлінські функції, раніше притаманні релігійним утворенням, перебрали на себе державні органи влади, частина цих функцій в ході еволюційного розвитку суспільства, в свою чергу, атрофувалась (як то, благословення на шлюб, нове починання, тощо), каральні функції, властиві релігії також перебрали на себе державні органи. Чим же стала релігія для сучасного суспільства? Найбільш очевидна відповідь на це питання – «опіумом» для одних, засобом заробітку – для інших. Як плачевно і цинічно це не звучало б, але варто звернути увагу на відвідувачів сучасних релігійних організацій – вони умовно поділяються на дві групи: одні шукають в релігії розради, прощення, заспокоєння, інші ж – наживи. Кого з них більше – сказати складно. Не можна говорити про те, що релігія – рудимент, що вона не важлива в житті суспільства або не важлива для сучасної людини в цілому – просто в наш час товарно-ринкових відносин, все частішого ставлення матеріальних цінностей вище моральних, її роль зводиться, переважно, до виконання двох позначених функцій.

Ломачинська Ірина

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

СВЯТІСТЬ І ГЕНІАЛЬНІСТЬ У РЕЛІГІЙНОМУ ЛІДЕРСТВІ: ОСОБЛИВОСТІ СПІВВІДНОШЕННЯ

У сучасних умовах відродження ідеї національної церкви як основи релігійної духовності актуалізується увага до релігійного лідерства як динамічного процесу, що відображає динаміку зміни суспільних вимог не лише до ідей релігійних лідерів та пропагованих ними цілей, але й сутнісного змісту архетипу сакрального у образі релігійного лідера. Релігійний лідер завжди виступає як знак певної релігійної ідеології, певної системи моральних та суспільних цінностей, що зумовлює його здатність впливу на суспільну свідомість.

Мета. Порівняння атрибутів святості та геніальності у характеристиці постаті релігійного лідера.

Суттєвою особливістю релігійного лідерства, на відміну від лідерства політичного, є те, що постать релігійного лідера після його смерті серед послідовників, зазвичай, наділяється особливою божественною благодаттю та набуває рис святості. Святість можливо визначити як одне із фундаментальних понять християнського вчення, основний сенс якого полягає у належності людини до Божественної сутності, її перетворення під дією Божої благодаті. Харизма святості наділяє людину надприродними рисами, завдяки чому оцінка її постаті виходить за межі соціальних стандартів суспільства, та не підлягає раціональному аналізу. Шлях до святості лежить через містичний досвід, як особливу здатність безпосереднього надчуттєвого інтуїтивного осягнення Божественного, та аскетизм, як свідоме застосування доцільних засобів для придбання чеснот і досягнення релігійно-моральної досконалості, що формує шлях наближення до Бога та духовного порятунку.

Згідно із християнською традицією, у перетвореній людині відновлюється її не пошкоджена гріхом природа, і основою цього відновлення є Боговтілення, сприйняття Христом людської природи. Тому оскільки у Христі людська природа поєднана із Богом, це відкрило шлях до Бога і для всього людства: християни, слідуючи за Христом, приєднуються до Його Божества по благодаті і стають святими [7, с. 90].

Зовнішній подвиг святих полягає, головним чином, у підготовленні плоті до нового стану та до її повного підкорення. У Новозавітній традиції святість, освячення постають як властивість Божественної сутності в усіх її проявах; зокрема, навчаючи учнів молитви, Христос указує: «Моліться ж так: Отче наш, той, що є на небесах, нехай святиться ім'я Твоє...» (Мф. 6:9). Прощаючись із учнями, у молитві до Бога Христос звертається: «Отче Святий! Збережи їх у ім'я Твоє, тих, кого Ти дав Мені, щоб вони були єдине, як і Ми» (Ін. 17:11).

Святість у християнській релігійній свідомості не є певною трансцендентною сутністю, вона усвідомлюється послідовниками лідера не лише як потенційна можливість, і за певних конкретних умов реальні історичні особистості наділяються рисами святості, а їх вчинки набувають надприродних рис та властивостей.

У православній традиції прагнення до святості постає як потенційна мета кожної високодуховної людини, для якої це поняття означає зв'язок між Богом і християнином, де нова людина присвячена Богу і формує необхідні для цієї духовної трансформації якості. Як зазначає А. Гуревич, «святість розуміється як позитивна етична дія у соціальній сфері. Чи сходить вона раптово або поступово формується у міру просування до Христа? І те, й інше, оскільки святість – це одночасно і праця Бога, і людська задача. Остання є етичним зобов'язанням жити і діяти відповідно до нового буття у Христі» [4].

Виникнувши у християнській церкві на перших порах її існування, віра у богоугодність і як наслідок, спасіння опісля належного вшановування святих виявилася в установленні у пам'ять мучеників і інших святих особливих свят. Разом із тим у патристичній традиції розвивається і визначається саме вчення про шанування святих (Єфрем Сирин, Василь Великий, Григорій Нісський, Григорій Богослов, Іоанн Златоуст). Зокрема, Єфрем Сирин стверджував: «Тому, якщо проводиш життя у доблесних справах чесноти, поводишся добре й чесно, то всі заговорять про тебе, і пам'ять твою будуть возвеличувати усякому, хто проводить життя у тих же пошанованих правах чесноти» [6, с. 121]. Тому вшановуючи святих як вірних слуг і угодників Божих, церква разом із тим закликає їх у молитвах як заступників християн перед Богом. Вшановування святих та звернення до них із молитвою, що існують у католицтві та православ'ї, заперечує протестантизм, де святі – це тільки історичні особистості, про яких потрібно згадувати із благоговінням, говорити із повагою, але до яких не можна звертатися із молитвою.

Поняття «святість», безумовно, означає духовний зв'язок між Богом і християнином, це позитивна моральна дія, що реалізується у конкретній соціальній спільноті, тому наближення до ідеалу святості для релігійного

лідера стає моральним обов'язком, адже він виступає своєрідним зразком для наслідування та стимулом для втілення християнських цінностей.

Святість у православній релігійно-філософській думці певною мірою асоціюється з геніальністю. Зокрема, у російській філософській думці осмислення святості здійснюється крізь призму творчої геніальності, де святість постає розкриттям творчої таємниці буття. Як вказував М. Бердяєв, «святотому на вищих щаблях його духовного сходження все розкривається: і вище пізнання, і вища краса, і таємниця творчості. Із цього погляду, усі вищі дарунки виходять у нагороду за святість і поза шляхом святості не можна їх здобувати» [1].

Постає питання, чи можливо асоціювати святого з генієм, і чи мають означені поняття близький чи тотожний зміст? Серед численних визначень поняття «геній» (*лат. genius*), здійснюваних у історико-філософському контексті, найбільш поширеним залишається те, що асоціює особистість з творчим процесом [10, с.115]. З поняттям «геній» асоціюється людина, яка «володіє творчою обдарованістю, яка проявляється оригінальною здатністю до розуміння фантазії та їх творчого формування і відображення» [11, с.96]. У Н. Хамітова святість, геніальність і героїзм визначаються як ті духовні стани у житті особистості, що лежать поза межею буденності: «Життя святого, героя й генія є нескінченним наростанням самотності, що потім приходить до нескінченної перемоги над собою. Святий переборює самотність, зливаючись із абсолют, герой – із історією свого народу й людства, геній же одночасно зливається і із абсолют, і із історією. Геній поєднує у своїй уяві буття святого й героя, він може виразити святість і героїзм у літературі й музиці, скульптурі й живописі. Самотність святого й героя поєднуються у творчій самотності генія й піднімаються над обрієм самотності. Геній – місце зустрічі святого й героя як різних духовних типів і вирішення трагічної суперечності між ними» [13].

Містичний елемент геніальності підкреслюється у енциклопедії «Духовність» за редакцією В. Дудика, у якій стверджується, що вона є найвищим ступенем творчих проявів особистості, оснований на ірраціональному натхненні, і належить до феноменів граничного людського буття [5, с.160]. Діяльність релігійного лідера отримує характеристики геніальності, якщо проявляється здатність створювати «нову епоху у своїй сфері діяльності, для нього характерні надзвичайна творча продуктивність, оволодіння культурною спадщиною минулого і, разом з тим, рішуче подолання застарілих норм і традицій» [3, с.98]. Власне, у такому аспекті, як релігійного генія, Б. Хайлер визначає постать Мартіна Лютера: «Лютер – символ німецького варварства, відсталості і жорстокості, страждання і смутку. З другого боку, і на противагу цьому, Лютер – національний герой, утілення німецької вільної волі і душевної глибини, німецької правдивості і спрямованості глибокої своєї сутності. Всі оцінки вирізняють певні сторони образу цієї, невичерпно багатой особистості і освітлюють її історичне

значення лише із обмеженої точки зору. Тільки тоді розкриється нам видатна особистість Лютера у своїх сокровенних глибинах, коли ми розглядатимемо його врешті-решт таким, яким він був насамперед – у образі релігійного генія» [12, с. 154].

Дослідники А. Грицанов і Г. Синоло на основі лютеранської концепції як єдино мислимий релігійний авторитет визнають постать релігійного генія [9, с.573-574]. У психологічному плані нестандартна геніальність у новочасній історико-філософській думці асоціювалась з порушенням психіки (мається на увазі відома концепція Ч. Ломброзо [8]). З раціональних позицій так може бути охарактеризована подвижницька діяльність більшості християнських аскетів (особливо в католицькій традиції), але означена концепція не отримала підтримки у сучасній науковій думці.

Висновок Отже, можемо стверджувати, що означені поняття близькі за змістом, але не ідентичні. Харизматичний лідер, зазвичай, володіє потенціалом творчої геніальності, що уможливлює його вибір найбільш оптимального шляху для досягнення поставленої мети. Водночас, лідерство передбачає реалізацію мети тільки у взаємодії з командою учнів та послідовників, які для творчої реалізації генія зовсім не обов'язкові. Геніальність та здатність до лідерства можливо сприймати як дві грані буття особистості – внутрішню – основу на реалізації творчого потенціалу та спробі осягнення трансцендентного, і зовнішню – зорієнтовану на усвідомлення самоцінності кожної особистості та її здатності до самореалізації.

Література

1. Бердяев, Н. Смысл творчества.
<http://psylib.org.ua/books/berdn01/index.htm>
2. Біблія: книги Священного писання Старого та Нового Завіту. Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1407 с.
3. Большой психологический словарь. Ред. Б. Мещеряков, В. Зинченко. Санкт-Петербург, Прайм, ЕВРО ЗНАК, 2003. 632 с.
4. Гуревич, А. Философия человека.
<http://psylib.org.ua/books/gurep01/index.htm>
5. Духовность. Дудик, В. (ред.). Кн. 1. Киев: Европейская энциклопедия, 2008. 688 с.
6. Ефрем Сирин. Избранные творения. Москва, Изд.-во Сретенского монастыря, 2007. 592 с.
7. Живов, В. М. Святость: Краткий словарь агиографических терминов. Москва: Гнозис, 1994. 110 с.

8. Ломброзо, Ч. Гениальность и помешательство. Тайна характера: Психологические типы. Харьков, Фолио, 1996. 511 с.
9. Религия: энциклопедия (Грицанов, А., Синоло, Г. (ред.)). Минск: Кн. дом, 2007. 958 с
10. Философский энциклопедический словарь. Зверинцев, С., Араб-Оглы, Э., Ильичев, Л. (ред.). 2-е изд. Москва, Сов. Энциклопедия, 1989. 815 с.
11. Философский энциклопедический словарь. Москва: ИНФРА-М, 2000. 576 с.
12. Хайлер, Ф. Религиозно-историческое значение Лютера. Социологос. Москва: Прогресс, 1991: 153-171.
13. Хамитов, Н. Философии одиночества. <https://www.libfox.ru/277269-nazip-hamitov-filosofiya-odinochestva.html>

Мартич Руслана

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії*

*Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ОСНОВНІ ПІДХОДИ ДО ПОНЯТТЯ «ЖИВОГО» В ХРИСТИЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Науковий досвід свідчить, що усвідомлення фрагментарності знань про життя лише підсилює творчі інтенції людини, наслідком чого є формування складної пізнавальної ситуації, яка все наполегливіше вимагає дослідження її багатовимірності і різних форм прояву. В сучасних умовах відкриваються нові можливості в з'ясуванні сутності «живого». Доводиться констатувати, що більш глибоке проникнення в таємниці життя тільки підтверджує нові горизонти в галузі непізнаного, виявляє його різноманітність і складність.

Сьогодні відбувається помітне зростання ролі релігії, а в контексті християнської цивілізації – перехід до «нового» християнства, де особливе місце займає сучасний теологічний дискурс. Саме християнством століттями задавався ритм і вектор розвитку вітчизняної культури.

У XX-XXI ст. спостерігається зміна певних орієнтирів християнських мислителів, перегляд традиційного уявлення про цінності земного життя людини, його ролі в соціальному розвитку. У своїх роботах і виступах

сучасні теологи різних напрямків християнства декларують «відкритість світу», заявляють про необхідність залучення до турбот і інтересів суспільства, закликають віруючих внести свій внесок у становлення кращих умов існування. Сучасна православна церква разом з іншими християнськими церквами своїм головним знаряддям відповідей на виклики сучасності також вважає теологію в її модернізованому варіанті. На думку митрополита Іоанна (Зізіуласа), «Богослов'я є необхідною умовою виживання Православної Церкви в новому тисячолітті. І в цьому сенсі його значення буде тільки збільшуватися. Саме в богослов'ї сила Православної Церкви. Православне богослов'я не має боятися діалогу з ким завгодно. Його обов'язок – вступити в діалог. Це єдиний шлях підтвердити його унікальність, його важливість, його необхідність. Це єдиний шлях, який дозволить уникнути перетворення Православної Церкви в гетто» [1, с. 16].

Основні ідеї православного дискурсу щодо осмислення феномена «живого» переважно залишаються незмінними. Однак розгортання філософії пізнання і науковий прогрес все більшу роль відводили емпіричному пізнанню, ніж, з одного боку, загострювали протистояння ідеалістичного і матеріалістичного світогляду, а з іншого – готували зрушення в православному баченні суті живого. Ґрунтовні і експериментально доведені дані наукових досліджень змушують богословів враховувати сучасну наукову думку і унеможлиблюють ігнорування отриманих наукових даних.

Наразі процеси інтеграції знань в сучасній біології пов'язані переважно з синтезом дарвінізму з біосферологією, молекулярною біологією, екологією. Так, встановлення молекулярних основ життя і спадковості виявило, що «живе» як якісно особливе явище не можна звести до фізичних і хімічних процесів, що властиві неорганічному світу. Фізико-хімік і філософ-ідеаліст В. Оствальд акцентує, що, крім фізико-хімічних явищ, «живе» характеризується процесами, що не зустрічаються в неодухотвореному світі, умови, при яких вони здійснюються, настільки різноманітні і їх так важко розпізнати, а тим більше ними опанувати, що зрозуміла порівняна повільність у вирішенні світоглядних питань [2, с. 224]. Це по-новому поставило проблему життя на Землі, яка має величезне світоглядне значення, оскільки в кінцевому підсумку від її рішення залежить розуміння місця людини у всесвіті.

Спираючись на наукові факти і богослови, і вчені-теологи відкидають теорію гомологічних органів, теорію рудиментів, генетичну сторону еволюції. При цьому вони часто вдаються до паралогізмів і софістичних суджень, порушуючи логіку і відкидаючи об'єктивні закони, однак відстоюючи креаціоністську теорію виникнення живого. На їхню думку, картина світу, якої може дотримуватися сучасний християнин, повинна з одного боку, бути пов'язана з біблійним одкровенням, а з іншого – не визначатися ним детально.

Сучасні питання еволюції живого православні богослови вводять в контекст християнської есхатології і сотеріології. Адже мислителі східної патристики підкреслювали, що створення і порятунок не можна відривати один від одного. В. Курашов влучно підмітив, що без залучення релігійного світогляду і релігійної есхатології екологічний заклик до збереження природи і життя на Землі не може знайти переконливого виправдання в науковому знанні. «Так, якщо тіло людини розпадається в кінцевому підсумку на молекули й атоми або з них "збирається" через біосинтез, то може бути виправданим турбота людини про майбутні покоління ... оскільки в наш час вони ще не люди і навіть не найпростіші живі клітини, а всього-на-всього бездушні і неживі окремі клітини? З науково-раціоналістичної точки зору, така турбота не може знайти етичної підстави» [3, с. 31]. Саме есхатологія як вчення про кінцеву долю людства і світу і сотеріологія як вчення про умови, шляхи і засоби порятунку надають питанню збереження всього суцього морально-етичного забарвлення. Вони створюють етичний ракурс розгляду феномена живого. В середині ХХ ст. Альберт Швейцер назвав ставлення до життя «благоговінням перед життям», за яким роблять відмінності між життям вищого рівня й нижчого, ціннішим і менш цінним, намагаються піднятися над людською суб'єктивністю і антропоцентризмом в розумінні й оцінці живих істот, ставленні до них. І світ, і людина зобов'язані своїм існуванням причетності до вищої метафізичної основи буття, яка виникає в Бога. У православному розумінні цінність земного буття визначається тим, що воно сприймається не просто як фрагмент життя, взятого з темряви небуття, але як прообраз майбутнього загального воскресіння. Тому, земне життя є першою і невимовною цінністю, Божим даром, влада над яким отримує людина.

Сьогодні в богословському дискурсі все більше відстежується зміщення акцентів у проблемі розуміння живого: від онтологічного і гносеологічного до аксіологічного і морального. Християнство орієнтоване на особистісний порятунок, тобто порятунок людської душі і вічне перебування її в раю. А щоб досягти цього, людина повинна дотримуватися певних правил і установок, що становлять суть християнської православної етики. Тому, з огляду на наявність наукових нестиковок етико-правового характеру щодо «живого» в контексті науково-технічного прогресу, значення набуває повернення до синкретичних основ людського знання, до розуму як мудрості, в якій раціональне і когнітивне пов'язано з практичною філософією.

Література

1. Иоанн (Зизиулас) (митрополит). Что должна делать Православная Церковь перед лицом вызовов третьего тысячелетия? *Камо грядеши*. 2002. № 2 (18).

2. Оствальд В. Философия природы. СПб.: Типогр. Акц. О-ва Брокгауз-Ефрон, 1903.

3. Курашев В. И. Экология и эсхатология (Судьбы человеческого существования с религиозной и научной точек зрения). *Вопросы философии*. 1995. № 3.

Мельничук Вікторія

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри суспільних наук
Житомирського національного
агроекологічного університету*

РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК ЄВРОІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНИ

Європейський вектор розвитку нашої держави зумовив значні трансформації в українському соціумі. Прагнення України приєднатися до Європейського Союзу визначає основні тенденції не лише в економічній, політичній сферах суспільного життя, але й у духовній. Зокрема це стосується релігії, що є певною системою цінностей, якій в Європі приділяється значна увага. Про це свідчить низка документів, прийнятих ПАРЄ у сфері свободи совісті та віросповідання, таких як Конвенція про захист прав людини та основоположних свобод (1950 р.) Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості й дискримінації на основі релігії або переконань (1981 р.), рекомендації «Про релігійну терпимість у демократичному суспільстві» (1993 р.), «Держава, релігія, світське суспільство і права людини (2007 р.), «Релігія і демократія» (1999 р.), «Релігійний аспект міжкультурного діалогу» (2011 р.) та інші.

На основі аналізу вищезазначених документів вітчизняні науковці зазначають, що курс нашої країни на євроінтеграцію зобов'язує визнавати та впроваджувати стандарти Європейського Союзу, зокрема і у сфері державно-церковних відносин, де свобода совісті та віросповідання є не просто задекларованою, а дійсно реалізується. Водночас варто звернути увагу на рекомендації, які подані у даних документах щодо вирішення проблем, пов'язаних з релігією. Зазначимо, що політика ЄС у сфері релігії спрямована на вироблення механізмів забезпечення права на свободу совісті та віросповідання, сприяння гармонізації взаємовідносин держави та церкви [1, с.127]. Досвід європейських країн є корисним і необхідним, проте, безумовно, варто враховувати особливості державно-церковних відносин та релігійну ситуацію в Україні, де релігійні організації, на жаль,

використовуються для досягнення політичних цілей, залучаються до ведення інформаційної війни з нашою державою. Зважаючи на це, можна констатувати, що релігія у процесі євроінтеграції відіграє важливу роль і потребує уваги в цьому контексті.

Відтак, об'єднання з Європейським Союзом можна досягнути шляхом спільності соціально-економічного, політичного, культурного і релігійного простору. Відповідність європейським стандартам економічної, соціальної, політичної сфер є передумовою для інтеграції, а культура та релігія є тими чинниками, які формують суспільну свідомість націй, що інтегруються. Оскільки впродовж тривалого періоду розвитку Європи саме релігія була критерієм світоглядного континууму в різних країнах, то спільність віросповідання можна вважати одним з вагомих факторів у процесі об'єднання [3, с.188]. В нинішніх умовах, попри зменшення впливу релігії на формування суспільної свідомості, вона все ж залишається потужним фактором інтеграційних процесів, зокрема і для України.

Незважаючи на різну концептуальну основу, європейські країни усвідомлюють необхідність стандартизованого підходу до розуміння державної політики, суспільних благ та економічних показників задля успішного розвитку суспільства. Адже лише за таких умов система державного управління буде мати певні критерії і можливість узгодити різні сфери суспільного життя з цими стандартами. Основною проблемою в даному процесі є те, як ефективно поєднати загальноєвропейські стандарти і реалії держав, які протягом багатьох століть формували власні засади розвитку. Вирішенням цієї ситуації є ефективне пропорційне поєднання загальнолюдських цінностей, політичних пріоритетів з національними інтересами.

Інтеграційні процеси є новим етапом розвитку людства, адже водночас з викликами глобалізації ширше розуміється взаємозалежність держав. В рамках євроінтеграції для України є ряд важливих чинників, які впливають на її подальший розвиток: це як економічні, політичні, так і державно-управлінські. Нові вимоги, які ставить євроінтеграція, в разі їх дотримання можуть стати ефективними інструментами вирішення багатьох проблем України [2, с.4-5]. На нашу думку, це може бути реалізовано і у релігійній політиці, зокрема у державно-церковних відносинах, які мають бути чітко регламентовані.

У даному контексті варто акцентувати увагу саме на сфері релігії, яка також повинна сприяти процесу євроінтеграції України. Адже специфіка релігійно-церковних відносин у суспільстві, зумовлена потребами нації у власній релігійно-конфесійній структурі, що значною мірою сприяє усвідомленню етнічною спільнотою власної національної ідентичності, самоцінності та самодостатності, а, відтак, є потужним чинником розбудови національної держави як рівноправного суб'єкта міжнародних

відносин [4, с.148]. Зауважимо, що варто відзначити роль християнства в процесі становлення загальноєвропейських цивілізаційних цінностей. Позаяк сучасна інтеграція держав є неможливою без спільних культурних і ментальних детермінант. Саме тривалий історичний період домінування християнства став імпульсом для формування єдиного духовного простору, в межах якого сформувався морально-етичний концепт європейської цивілізації, що, в свою чергу, вплинуло на критерії та принципи розвитку європейського права [3, с.192]. Отже, вищезазначене є вагомим аргументом значущості релігійного чинника в інтеграційних процесах, зокрема у приєднанні України до Європейського Союзу.

Для нашої держави впродовж тривалого часу надзвичайно актуальною була проблема формування Помісної Церкви, яка б стала духовною опорою, поборником національних інтересів, що важливо як для внутрішнього розвитку України, так і для зміцнення авторитету у міжнародних відносинах, зокрема і з ЄС. Завдяки об'єднанню зусиль релігійних і політичних лідерів українське суспільство досягнуло своєї мети – Україні було надано Томос про автокефалію Української Православної Церкви.

Отже, в сучасних умовах релігія є одним із вагомих чинників формування загальноєвропейського простору, що визначає вектор його подальшого розвитку. Зважаючи на вищезазначене, Україні необхідно зважати на європейський досвід і використовувати здобутки європейських країн, зокрема у релігійній сфері, задля набуття членства у ЄС. Проте у процесі формування загальноєвропейської цивілізаційної ідентичності кожна держава водночас із залученням до європейських цінностей повинна враховувати особливості власної історії, культурно-духовного, релігійного розвитку.

Література

1. Бокоч, В. Євроінтеграція України: релігійний контекст. *Вісник Львівського університету*. Серія філософсько-політологічні студії. 2018. Випуск 17: 122-127.
2. Даниленко, Л. І. Перспективи та виклики євроінтеграційних процесів для України. К., НАДУ, 2013. 132 с.
3. Єрмакова, А. С. Релігійний аспект політичної та правової інтеграції в Європі. *Науковий вісник Ужгородського національного університету*. 2015. Випуск 33. Том 2: 188-192.
4. Токман, В. В. Релігійний чинник у контексті європейського поступу України: труднощі поточного моменту. *Стратегічні пріоритети*. 2007. № 2(3): 147-152.

Сморжевська Оксана

*кандидат історичних наук, доцент
кафедри новітньої історії України
історичного факультету
Київського національного
університету імені Тараса Шевченка*

НЕОЯЗИЧНИЦТВО В РЕЛІГІЙНО-КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ УКРАЇНИ

На конфесійній карті України особливе місце належить такому релігійно-духовному феномену, як неоязичництво (сучасне язичництво, рідновір'я, рідновірство). Воно поєднує в собі не лише релігійні практики, а й різні сфери суспільно-культурного життя: від мистецтва до політики. Неоязичництво є доволі строкатим рухом не тільки в Україні, а й в багатьох європейських країнах та на пострадянському просторі [4, с. 6-31]. Попри своє відносно недавнє організаційне оформлення (в Україні перші громади неоязичників постали на початку 1990-х рр.), відсутність потужної фінансової та матеріальної бази, підтримки владних, політичних та громадських структур, неоднозначне сприйняття громадськістю, християнськими конфесіями, неоязичництво спромоглося зайняти свою суспільну нішу. Сучасні язичницькі спільноти України діють у формі релігійних громад, об'єднань, громадських організацій, музичних та мистецьких об'єднань. Звучать й заклики до створення політичної сили, ідеологія якої б базувалася на язичницьких засадах. З кожним роком збільшується кількість послідовників неоязичництва, які обирають шлях самостійного осягнення язичницьких практик в умовах сьогодення. Між різними напрямками сучасного язичництва, представленого в Україні, попри різне бачення перспектив розвитку рідновірського руху, різні теологічні концепції, організаційні особливості тощо, є й спільні риси. Серед них – обожнення рідної мови, шанобливе ставлення до героя-воїна, захисника свого роду, народу, рідної землі, віра в месіанську роль України, ідеалізація, романтизація дохристиянського періоду в історії людства, екологічне мислення [1; 2; 3; 5; 6].

З самого початку українські рідновірські об'єднання й групи ідеологічно базувалися на націоналістичній основі, що загалом узгоджувалося із загальними суспільними настроями в Україні наприкінці 1980-х – на початку 1990-х рр., і це було необхідною умовою для розробки концептуальних засад діяльності. А вже молодше покоління українських рідновірів, котрі або вийшли з першопочатково існуючих громад, або сформувалися незалежно від них, мають більш ліберальну налаштованість,

більш виражену релігійно-світоглядну толерантність, навіть індиферентність стосовно того ж християнства. Для представників цієї «нової хвилі» притаманна орієнтація на задоволення своїх особистих духовних запитів, спілкування з однодумцями, вивчення історії, етнології, фольклористики, відвідування священних місць (місць сили), організація й проведення різноманітних етнофестивалів, свят, екологічних акцій тощо.

На сьогодні рідновір'я в Україні вже не є чимось екзотичним, хоча й широкої популярності воно не набуло. Ба, для більшості непосвячених громадян, сучасне язичництво – це або віночки і довгі вишиті льонові сорочки, стрибки через вогнище на «Івана-Купала», або ж видовищні історичні реконструкції із серії «гей, слов'яни!», або ж взагалі якась сучасна «чортівня». Тобто, сприймають його виключно крізь призму такої собі екзотичної релігії, але на базі місцевих дохристиянських традицій. Можливо, мною дещо спрощено й схематично подано розуміння цього історико-культурного феномена в українському суспільстві, проте в загальних рисах саме так воно й є.

На пострадянському просторі неоязичницькі/рідновірські об'єднання діють у формі релігійних громад і конфесій, фольклорно-етнографічних гуртків, суспільних, екологічних організацій, музичних колективів. Як бачимо, рух не є однорідним та монолітним. Більше того, йде постійний процес організації нових громад, затухання раніше діючих, перетворення всередині вже існуючих, з'являється помітний прошарок людей, які самостійно, поза групою, зайняті пошуком свого духовного шляху на основі язичницького світогляду та ін. Відзначу, що соціокультурна ситуація на території колишнього СРСР, і в Україні зокрема, сприяла появі неоязичництва/рідновір'я, насамперед, як релігійно-світоглядного й національно-орієнтованого руху в певних колах наукової та творчої інтелігенції. У країнах Європи та Північної Америки, «західному неоязичництві», більше приділяють уваги екологічним та гендерним проблемам, що загалом відображає культурні акценти західного суспільства. Тоді як для «пострадянського неоязичництва» більш характерне зосередження своїх зусиль на пошуках «особливого місця» в геополітичних сценаріях розвитку людської цивілізації.

Сучасний язичник, міський житель – «дитина» нашого урбаністичного часу, глобалізованого й мультикультурного, з антиглобалістичними та антимультикультурними тенденціями одночасно.

Сучасне язичництво (неоязичництво, рідновір'я) стало одним з різновидів духовних пошуків в інтелігентських колах соціума. Починаючи з 1990-х рр., у зв'язку з появою та поширенням рідновір'я в Україні означений феномен став об'єктом і предметом досліджень з різних ракурсів:

- 1) Як релігійний рух, як прояв релігійної свідомості;

- 2) Як новий суспільно-політичний рух;
- 3) Як світогляд, духовно-світоглядний напрямок;
- 4) Як політична ідеологія й практика;
- 5) Як субкультура;
- 6) Як загроза християнству (насамперед православ'ю).

Однак відсутність цілісного аналізу неоязичництва/рідновір'я як історико-культурного феномена, який поширився в країнах західного культурологічного кола, зокрема, в Україні, актуалізує необхідність всебічного його вивчення задля неупередженої й максимально об'єктивної презентації в релігійному та культурно-суспільному житті нашої країни.

Література

1. Базик Д. Неоязичництво в сучасних релігійних шуканнях українців, *Релігія в Україні*. <https://www.religion.in.ua/main/analitica/15158-neoyazichnictvo-v-suchasnix-religijnix-shukannyyah-ukrayinciv.html>
2. Огорокова І. Сприйняття неоязичництва українським суспільством. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. 2011, Вип. XXXI: 269-275.
3. Сморожевська О. Мова в світогляді сучасних українських язичників (рідновірів). Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Свідомість, мозок, мова: актуальні проблеми та міждисциплінарні досягнення» (19-20 квітня 2018, Львів). Львів, 2018: 217-220.
4. Сморожевська О. Посмодерністські візії релігійності: сучасне язичництво у міській культурі (Україна в загальноєвропейському контексті). Монографія. – Київ, Видавець Олег Філюк, 2017. 198 с.
5. Сморожевська О. Християнські капелани та вояки рідновіри-язичники в зоні бойових дій на сході України. Матеріали науково-практичної конференції «Воєнно-історична робота у Військово-Морських Силах Збройних Сил України. Проблемні питання та шляхи їх вирішення» 24-25 жовтня 2018 року. Одеса: Інститут Військово-Морських Сил Національного університету «Одеська морська академія», 2019: 186-188.
6. Творун С. «Язичництво» чи «архаїчне православ'я». *Українознавство*. 2012, № 2: 119-122.

МЕТОД «КОАН» У ПРАКТИЦІ ДЗЕН-БУДДИЗМУ

Дзен-буддизм є релігійно-філософським вченням, яке відіграє значну роль у формуванні світогляду східних народів. Воно має свої переваги і недоліки, але здійснило позитивний вплив на мистецтва та культуру Сходу в цілому, будучи ефективним при застосуванні у різних сферах. Тому варто розглянути його основи та виділити незвичайні для західного світогляду елементи дзен-буддизму для того, щоб розвинути ті якості, яким західна людина приділяє меншу увагу або звертається до них під іншим кутом, сформувати більш повноцінний світогляд, поєднуючи вже існуюче мислення з відмінним. Одним з видів практики дзен є «коан», який буде коротко розглянутий у даній праці.

Коан не є основним методом практики в дзен. Він виник в процесі розвитку даного вчення, адже спочатку як найважливіший вид існувала медитація, і разом з тим розуміння про «саторі» (просвітлення) людини як миттєве, без спеціальної та поступової підготовки до нього. Але з подальшим розвитком природним шляхом утворився коан, вчителі дзен почали використовувати його для більшої доступності та часткової систематизації, таким чином, підготувавши умови послідовникам, що спрощували та робили досягнення просвітлення поступовим. Власне, коан – це певна історія, яка складається з питань та відповідей між учнем та вчителем або просто вислів, але містить у собі нелогічність тверджень, тому що має на меті викликати певний психічний стан та конкретний досвід, умовно кажучи, надати інтуїтивне знання, а не інтелектуальне.

По формі коан нагадує майєвтику Сократа, але сутність різна, адже Сократ своїми запитаннями намагався досягти певної сформульованої, філософської думки, тобто відповідь мала бути продуктом свідомого мислення, в коані ціль – визвати конкретне переживання, в першу чергу інтуїтивне, у даній ситуації будь-які сформульовані інтелектом твердження будуть неправильною відповіддю. Приклад коану: «Один монах запитав Тосана: «Хто такий Будда?» – «Три циня бавовни»» [2, с.174]. Дане твердження яскраво ілюструє неможливість пізнати певне явище логічним шляхом, точніше відчувати та пережити його у повній мірі, користуючись лише інтелектом та поняттями, адже така відповідь не піддається ніякій інтерпретації, і навіть виглядає як божевільний вислів. Таким чином учень дзен заганається в тупик, він не в змозі знайти відповідь і терпить психічні

страждання; лише коли вже немає ніяких виходів з даної ситуації за допомогою логічного мислення, він отримує відповідь у самому собі, тобто не сформульований умовивід, а необхідний стан, який намагався передати йому вчитель.

Досягнення результату можливе лише при виникненні у послідовників питання, воно виражається по-різному, але сама його наявність свідчить про те, що учень завзято практикував дзен і створив певну психічну напругу, що призвела до питання. Відповідь, яка на нього надається, посилює цю напругу і змушує шукати вихід ще стрімкіше. Коли він знаходиться, то послідовник долає межі свого розуму та буденного мислення. «Над яким видом коану ми не повинні були б працювати, ми не відносимся до цього коану, як до предмету абстрактного інтелектуального дослідження, він повинен стати частиною нас самих» [1, с.73].

Дзен-будисти обов'язково пов'язують поняття і власні переживання, вони вважають, що істину неможливо пізнати лише словами або теорією, бо це лише вказує на істину, але не є нею. Щоб цілком її зрозуміти, треба відчувати явище всією своєю сутністю, саме на це, в першу чергу, орієнтується дзен. «Коли він вирішений, він може бути порівняний зі шматком цегли, яким стукають у ворота: коли ворота відкриті, його викидають. Коан потрібен, поки ворота розуму закриті, але коли вони відкриваються, про нього можна забути» [2, с. 176]. Тому у коанах не приділяється увага логічній формі та конкретній інтелектуальній інформації, це надає певні фіксовані знання про всесвіт у формі теорії, але не певне власне розуміння цього всесвіту у широкому значенні, як чуттєвому, так і раціональному.

Метод коана, таким чином, є етапом у досягненні просвітлення та пізнанні істини, а не кінцевою метою, і навіть, після розуміння коану учні продовжують практикувати дзен у різних формах, вже використовуючи та розвиваючи розширений розум, який отримали.

Література

1. Сэкида Кацуки. Практика дзэн. Москва. 2003. 229 с.
2. Дайсэцу Тэйтаро Судзуки. Основы дзэн-буддизма. Москва. 1993. 265 с.

Стрілець Фіона

*студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

МІСІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ МІЖНАРОДНОГО ТОВАРИСТВА СВІДОМОСТІ КРІШНИ В УКРАЇНІ

Із здобуттям незалежності колишні радянські республіки стали відкритими для діяльності нових релігійних течій. Особливого поширення на території колишнього СРСР набувають східні релігійно-філософські течії, підґрунтям для яких став менталітет людей, їх ідеалістичне уявлення про правильність цих напрямків. А з встановленням незалежності нашої держави діяльність східних культів стає відкритою для широкого загалу.

Мета. Дослідити особливості місійної діяльності Міжнародного Товариства Свідомості Крішні в Україні.

Одним з найпоширеніших в світі напрямків нової і нетрадиційної релігійності є неоорієнталістські релігії, серед яких найбільш поширеним є Міжнародне Товариство Свідомості Крішні. Ця організація може іменуватись також як «Рух Харе Крішна», або релігійна організація вайшнавів. Крішнаїти підкреслюють, що належать до вайшнавської традиції індуїзму (відданих Богові Вішну, якого вони вважають одним з аватарів втілень Крішні). Більшість дослідників вважають крішнаїзм неорелігією, оскільки заснував цей рух в 1965 року індійський емігрант в США Абгай Чаран Де. Проте самі крішнаїти наполягають, що їхня релігія не є новоутворенням, а має давні корені і базується на «учнівській спадкоємності», що виникла на початку творіння світу, коли Крішна (Верховна особа Бога) вклав ведичне вчення в серце Брахми (першої живої істоти у Всесвіті). Брахма передав це знання своєму синові й учневі Нер'яді, який пізніше став духовним учителем Шрілі В'ясадеви, укладача Вед. На думку крішнаїтів, це відбулось мільйони років тому. У XX ст. цей ланцюг дійшов до А. Ч. Б. С. Прабгупади (його вчителем був Бгактісіддганта Сарасваті), який зміг викласти це вчення зрозумілою для сучасної людини, вихованої у традиціях європейської культури, мовою. Це було зробити дуже складно, оскільки зараз триває Калі-юга (епоха деградації духовних і фізичних можливостей усіх живих істот).

Віровчення крішнаїзму засноване на принципі монотеїзму. Згідно цьому віровченню, існує єдиний абсолютний Бог – Крішна (він зображується на картинах у вигляді вічно юного чоловіка із темно-синім кольором шкіри), який виступає в трьох проявах: Бхагавана, Брахмана і Паратмана. Бхагаван – це прояв Бога як Верховної Особи, що володіє всім багатством, могутністю й

красою. У Паратмані проявляється Верховна Душа, яка перебуває також в серці кожної живої істоти (як її вічний атман), який персоніфікується в індивідуальних душах як джива. Знаряддя діяльності для атмана є матеріальне тіло, яке він отримує згідно своєму бажанню. Проте атман часто починає зловживати своєю свободою, таким чином джива потрапляє в матеріальний світ, де підпадає під владу трьох гун (з санскриту це слово перекладається як нитка – матеріальних прив'язаностей: тапасу (темряви, лінощів, невігластва), раджасу (енергійності, пристрасті) та саттви (розуму, світла, доброти). У матеріальному світі атман забуває про свою божественну сутність і підкоряється владі карми, тобто причинно-наслідкових зв'язків.

Крішнаїти великого значення надають вченню про подвійну (духовно-матеріальну) природу світу. Крішна є персоналізацією духовно-чоловічого початку світу (Пуруши), іншою складовою світу є матеріально-жіночий початок (Пракриті).

Також варто зазначити, що крішнаїзм як і багато інших віросповідань, що виникли в ХХ ст., прагне стати релігією об'єднання (уніфікації). Тому аватарами Крішни проголошують Вішну, Будда, Ісус Христос та інші богів й пророків всіх релігій людства.

Одним з важливих принципів, на якому базується культова практика крішнаїтів, полягає у самообмеженні людини (аскезі). Крішнаїт має звести до мінімуму потреби матеріального тіла, щоб підняти свою свідомість на вищий рівень і зберегти час для духовної діяльності. Самообмеження містить у собі зречення від всіх благ, що воно надає людині.

Міжнародне Товариство Свідомості Крішни є релігійною організацією типу деномінації. Основними осередками релігійного життя крішнаїтів є ашрами (храми). При цих храмах, як правило, створюються проповідницькі центри – гурункули, де одержують систематичну релігійну освіту виховання віддані. Після проходження навчання їх посвідчують у вайшнави.

Світовий центр Міжнародного Товариства Свідомості Крішни знаходиться в Індії – у місті Маяпур (Західна Бельгія). В Індії нараховується не менш як 100 тис. активних членів Товариства, серед яких можна зустріти багатьох поважних політиків, бізнесменів і вчених. Іншим центром крішнаїзму є США, де проживають понад 50 тис. адептів цієї релігії. Приблизно стільки ж «відданих» мешкають в Англії, регулярно відвідуючи крішнаїстські релігійні заходи.

В нашій країні перші громади крішнаїтів з'явилися ще 1981 року. Проте внаслідок переслідування радянською владою, крішнаїзм широкого поширення в СРСР не набув. Найбільша хвиля його поширення в Україні мала місце а 1990-ті рр. У 1993 році було створено Центр громад свідомості Крішни в Україні, який був зареєстрований державою через рік. У 1996 році

Державним комітетом України у справах релігії було зареєстровано також Духовну академію свідомості Крішні в Україні.

Велику увагу крішнаїти приділяють благодійництву, яке є основою для їх практичної соціальної роботи. Регіональними організаціями проводиться добродійна робота серед соціально незахищених верств суспільства, а також засуджених і наркотично залежних. Найбільш відомими добродійними програмами МТСК є «Харе Крішна – Їжа життя», «Океан милості» та «Друге народження». Крім того вони в усілякий спосіб намагаються підкреслити «нерозривну єдність» українсько-слов'янської та ведичної культури, чийм спільним витоком була культура аріїв.

Висновок. Отже, вороже сприймає неорелігії та частина українського соціуму, яка висловлює побоювання щодо можливості збереження в умовах експансії нетрадиційних релігій одвічної культурно-історичної ідентичності наших співгромадян. Частина таких конфліктів стають наслідком нерозуміння з боку суспільної більшості часто незвичного і навіть екзотичного світогляду, що сповідують адепти неокультів. Роздратування у багатьох людей може викликати їх манера поведінки і спілкування, одяг і такі інше. Але на ряду з цим, представники нових релігійних громад доводять, що за невеликим винятком більшість релігійних утворень цілком мирно співіснують із зовнішнім щодо них суспільним середовищем, утримуючись від проявів екстремізму. Тому на сьогоднішній день не існує необхідності державного втручання в діяльність більшості нетрадиційних релігійних громад і, тим більше, впровадження суворих обмежень і заборон. Водночас, існує необхідність в моніторингу розвитку нових релігійних рухів і організацій, а також в їхньому дослідженні з боку спеціалістів релігієзнавців.

Література

1. Архів Костянтина Донченка. Ф 1. Релігійні рухи на Полтавщині. Оп. 1. Спр. 1. Рух «Харе Крішна». Інтерв'ю з Акінчана прія. 6 арк.
2. Нові релігії України. Колодний, А. (ред.). Київ, УАР, 2010. Т.8. 828 с.
3. Досконалі запитання. Досконалі відповіді. Бесіди Його Божественної Милості А.Ч. Брактиведанти Саамі Прабгупади з Бобом Кохеном, працівником Корпусу Миру в Індії. Київ, Бгактиведанта Бук Траст, 1993.
4. Прабгупада А. Ч. Б. С. Бгагавад-Гіта як вона є. Київ, Бгактиведанта Бук Траст, 1990. 928 с.
5. Нетрадиційні та містичні об'єднання України. Біла Церква, Вид-во «Мустанг», 2000. 216 с.

МИЛОСЕРДЯ В ІСЛАМІ

В ісламі, який мусульмани сприймають як релігію милосердя, «божественне милосердя охоплює все суще в усіх його проявах, воно завжди терпеливе. Бог турбується про людство, милосердний до нього, повен співчуття». В ісламі, як вказує Е.Г. Логунова, милосердя постає як «виключний атрибут Бога» [4, с. 27].

Вищим рівнем любові згідно з ісламською теологією є «гашийк», що можливо вважати прототипом християнського милосердя. Вважається, що це найвищий морально-психічний стан, який притаманний лише окремим індивідам, про яких говорять як про святих. Гашийк передбачає готовність повністю посвятити себе служінню Аллаху (Богу), суспільству та всім людям. Чужі проблеми, потреби й страждання милосердна людина сприймає як свої власні, це, по суті, повна готовність віддати себе на служіння іншому [6, с. 23-24].

Серед обов'язків мусульман щодо один одного визначаються й деякі справи милосердя, серед яких: прийняти запрошення, якщо про це просять; дати пораду, якщо про неї просять; відвідати хворого; провадити в останню путь померлого [1, с. 127]. Зокрема, що стосується доброї поради, то, окрім того, що вона має бути щирою та правдивою, порадник повинен поставити себе на місце того, хто просить про пораду.

Милосердя в ісламі нерозривно пов'язане зі справедливістю. Мова йде про те, що лише та людина, яка милосердиться щодо інших, може отримати милосердя та милість від Аллаха, та навпаки. Кожна сура Корану починається зі слів: «В ім'я Аллаха Милостивого, Милосердного» [2, с. 309]. Таким чином, головний атрибут Аллаха – його милосердя.

Милосердя в ісламі буває двох видів: 1) вроджене, яким Аллах наділив деяких людей з самого початку, зробивши їх серця співчутливими, милостивими та жалісними щодо інших; 2) те, яке мусульмани вироблять у собі протягом життя різними способами, внаслідок чого милосердя стає частинкою їх самих, і внаслідок чого вони досвідчують важливість цієї якості та її значення з точки зору Аллаха [2, с. 284-285].

Милосердя виражається не лише у вчинках мусульманина, але й словах та помислах. Зокрема, мова йде про прагнення робити добро іншим, приносити їм користь та відвертати від небезпек та шкоди, бажання блага для всіх та небажання зла для кожного. Милосердя поширюється не лише

щодо людей, але й всього живого. Першими, щодо кого важливо проявляти милосердя, є родичі, далі – сироти, бідні, хворі, знедолені тощо.

В ісламі питання про форми милосердя пов'язане з двома поняттями – «закят» та «садака» – та має вираження милостині. Закят постає як один із стовпів ісламу (третьої) поряд із молитвою, постом, паломництвом. Це обов'язковий податок на користь потребуючих мусульман. Така плата, стверджують мусульманські правознавці, «очищує», робить безгрішним користування багатством, з якого сплачений податок. Мали місце чітко визначені норми сплати закяту з посівів, виноградників, скоту, золота і срібла, товарів тощо. Такий податок сплачували лише дорослі дієздатні мусульмани. Зібрані податки знаходились у кадї та повинні були роздаватись протягом року та лише в тому окрузі, де вони зібрані, за винятком засобів, призначених для газі (воїнів-добровольців, захисників віри) [3, с. 74].

У Корані визначені певні категорії осіб, що мають право на отримання закяту. Серед них: бідні та нужденні, в тому числі й ті, які в силу хвороби чи віку не здатні заробляти; кадї, яких імам визначив для збору та розподілу закяту; люди, серця яких потребують утішення (ті, які раніше сповідували іншу релігію, а згодом прийняли іслам та потребують підтримки); раби, звільнені з умовою викупу; ті, хто повністю присвятив себе служінню ісламу; подорожуючі, проте ціль подорожі яких не повинна суперечити шаріату [5, с. 207]. Вважається, що саме завдяки виплаті закяту на користь бідних та потребуючих Аллах дає можливість багатому виконати приписи Корану: «Якщо б не було потребуючого, то багата людина не здатна була б виконати свій обов'язок перед Всевишнім» [5, с. 199]. Закят надається безкорисливо.

Визначається, що закат слугує важливим фактором утілення принципу соціальної справедливості. Він слугує не лише засобом до забезпечення бідних за рахунок багатих прожитковим мінімумом, але й дозволяє тим, хто не зайнятий в силу, до прикладу, відсутності робочих місць, стати зайнятим, відкривши свою власну справу. Мусульмани переконані, що через обов'язковий припис Корану щодо виплати закяту людина розвиває в собі почуття щедрості, думає про інших, чим і посилюється її благородність.

Закят виплачується один раз на рік у розмірі 1/40 або 2,5 % від майна. Проте, такі розміри закяту є мінімальними, людина може виплачувати більше – тим це краще для неї в очах Аллаха. При цьому той, хто отримує закат, повинен бути мусульманином, що досяг повноліття та таким, що не чинить постійно тяжких гріхів. У свою чергу, ближчим до феномену милосердя виступає поняття «садака», що являє собою добровільну пожертву на користь потребуючих (милостиня). Однак, з точки зору засад Корану, садака виступає обов'язком тих, які можуть її надати. Право на отримання садаки мають бідні та інваліди, відповідне становище яких досвідчено трьома членами їх общини, особи, які збанкрутували за певних

обставин, а також особи, які повинні нести видатки понад свої можливості (наприклад, утримувати родичів).

Садака має декілька видів: 1) одиничний акт благодійності; 2) штраф, що йде на благодійні цілі; 3) як відрахування особами частини своїх доходів на користь нужденних [5, с. 202]. Значення милостині полягає для того, хто її надає, в тому, що вона «залучає благословення на майно людини, відвертає від нього біди, сприяє його росту та відкриває перед тими, хто її подає, такі можливості для отримання додаткового добробуту, які залишаються недоступними для інших...» [1, с. 148].

Важливо також додати, що милостиня належить до тих справ, які будуть приносити користь людині навіть після смерті. Зокрема, йде мова про вакф (майно, призначене для певних благодійних цілей), який, до прикладу, заповідається перед смертю на користь інших. Це можуть бути різні види майна: нерухоме майно, дохід з якого приносить користь іншим, тварини, книги та сувої Корану, що використовуються людьми на потреби мечеті та інші види майна, що приносять користь іншим [1, с. 182].

Отже, милосердя в ісламі є чітко регламентованим у Корані, чим нагадує положення Старого Завіту. Переважно воно має форму милостині, яка є обов'язковою (закят) та добровільною (садака). При цьому визначені категорії осіб, що мають право на їх отримання. Окрім цього, має місце поняття вакфу як милостині, яка заповідається після смерті на благодійні цілі. Милосердя в ісламі чітко впливає з милосердності Аллаха та пов'язане зі справедливістю («хто чинить милосердно – буде винагороджений милосердям Аллаха»).

Література

1. Абд ар-Рахман ан-Насир ас-Сади. Радость сердец благочестивых. М.: «Благотворительный Фонд «Ибрагим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим», 2002. 359 с.
2. Аль-Газали М. Нравственность мусульманина. К., Ансар Фаундейшн, 2003. 364 с.
3. Ислам: Энциклопедический словарь. М., Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.
4. Логунова Е.Г. Религиозно-символическая категория милосердия. *Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы: материалы международной научно-практической конференции 20-21 сентября 2011 г.* Пенза – Москва – Минск: Научно-издательский центр «Социосфера», 2011: 23-29.
5. Основы исламского вероучения. Махачкала: Северо-Кавказский университетский центр исламского образования и науки, 2009. 362 с.

6. Якупов М.Т. Осмысление проблемы любви в исламском вероучении. *Система ценностей современного общества*. 2009. № 8: 22-26.

Чайка Ірина

*доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри соціальної філософії та управління
Запорізького національного університету*

РИТУАЛЬНІ КОМУНІКАЦІЇ: СТРУКТУРА, ФУНКЦІЇ, ОСОБЛИВОСТІ СМИСЛОПОРОДЖЕННЯ

Особливим рівнем соціальнокомунікаційного процесу можна вважати ритуальні комунікації. Значення ритуальних комунікацій є важливим з тієї точки зору, що вони являють собою унікальне явище трансцендентної комунікації, яка передбачає позиціонування одного із суб'єктів комунікації поза межами об'єктивної реальності.

Нашою метою є проаналізувати процес ритуальної комунікації в контексті його функцій та особливостей породження смислів.

Перш за все необхідно визначити, що саме варто розуміти під ритуалом, і які ознаки дозволяють визначати його як комунікаційний феномен. В рамках розгляду архаїчного ритуалу, як такого, що вичерпує сутність феномену ритуалу, з одного боку (в роботах М. Еліаде, В. Топорова, К. Леві-Стросса, Ю. Соколова, Т. Конецької), підкреслюється його важливість як однієї з найперших форм трансцендентної комунікації, коли в широкому сенсі світ людини (представниками якого стають учасники ритуалу) взаємодіє із світом потойбічним, використовуючи посередництво сакральної особи (наприклад, шамана), а з іншого залишається поза увагою ритуальна комунікація, що відбувається в рамках міжособистісної, групової, соціетальної, міжкультурної взаємодії. Саме цей рівень ритуальної комунікації досліджується в роботі Дж. Хакслі [4, с. 132]. Дослідник вводить термін «ритуалізація» для позначення біологічно адаптивних патернів у поведінці, що відхилилися від своєї первісної функції та мають значення сигналу для побратимів. Достатньо перспективним є розуміння ритуалу в контексті всього соціального життя людини. Ця позиція якнайповніше представлена роботами американських дослідників. Зокрема, Г. Блумер розглядає ритуал як шлях розвитку соціального руху. «У індивідуального учасника (руху) зростає самооцінка, і в результаті він відчуває себе важливою персоною» [2, с. 177]. Загальною рисою цих концепцій, що споріднює їх із концепціями архаїчного ритуалу, є ідея щодо унікальності

ритуалу як соціального феномену, його функціонального характеру, незмінної цілеорієнтованості.

Окремо у цьому ряду постає концепція ритуалу, запропонована Е. Берном, який пов'язував виникнення ритуалу із феноменом процедури: «Процедури ґрунтуються на переробленні інформації та оцінці ймовірності походження будь-чого в матеріальній дійсності. Свого найвищого розвитку вони досягають у професійних уміннях людини. Пілотування літака та операція на апендициті є процедурами» [1, с. 29]. Про ритуал він говорить як про «запрограмований соціальними силами» вид діяльності. Ідея Е. Берна є надзвичайно плідною в контексті дослідження смислів ритуальної комунікації, які в цьому контексті постають не лише як очевидні, але й як такі, що є комплементарними до вихідних процедурних смислів.

Особливе місце в ряду концепцій ритуалу займає дослідження Ю. Лотмана, який, з одного боку розглядає ритуал у його архаїчній формі, а з іншого вважає цю форму доволі життєздатною і такою, що функціонує протягом часу, виконуючи функцію акумулятора та транслятора соціальної пам'яті [3]. Найсуттєвішим, на нашу думку, є зауваження Ю. Лотмана щодо цінності смислового наповнення процесу ритуальної комунікації у його першопочатковому варіанті, яке має відтворюватися у всіх наступних комунікативних ситуаціях, в яких повторюється вихідний архаїчний ритуал.

Отже, можна говорити про те, що ритуальнокомунікаційні процеси можуть існувати принаймні у двох формах: ретрансляції архаїчних ритуалів, а також містичних, релігійних ритуалів, що виникають хронологічно пізніше, проте мають аналогічну форму та виконують схожі функції, та ритуали, що є похідними від процедур.

Особливостями першої групи ритуальнокомунікаційних процесів є їхня виключно комунікаційна природа: тобто їхньою кінцевою метою не є організація чи спонукання до виконання певної діяльності, а навпаки будь-які здійснювані дії учасників такого процесу супроводжують його і мають своєю метою його реалізацію (наприклад, виконання визначеної послідовності дій священика та віруючих під час християнських треб). Смысл комунікаційного процесу у цьому випадку полягає у зверненні до найвищих потойбічних сил (згодом до Бога), які таким чином виступають другою стороною процесу ритуальної комунікації, і очікування об'єктивної дії (наприклад, дива) чи суб'єктивного відчуття (наприклад, благодаті після молитовного звернення), як зворотного зв'язку у комунікаційному процесі, саме наявність цих характеристик визначає смислову (семантичну) цілісність цього процесу. Хронотоп ритуальнокомунікаційного процесу таким чином охоплює не лише фізичну реальність, але й надприродний світ. Оскільки питання щодо його існування залишається відкритим, то сама ситуація ритуальнокомунікаційної взаємодії не може вважатися об'єктивною, і більшою мірою є фактом свідомості її учасників.

Друга група ритуальнокомунікаційних процесів об'єднує ті комунікаційні взаємодії, які на певному етапі існування людського суспільства, супроводжували чи виступали умовою здійснення сумісної діяльності їхніх суб'єктів. Це всі ті ритуальнокомунікаційні процеси, які є залишками, якщо скористатися термінологією Е. Берна, процедур. Метою ритуальної комунікації такого роду є встановлення групової ідентичності у найширшому розумінні (від сімейної, професійної і до етнічної). Засобом є виконання послідовності дій, які складають сутність обряду і застосування суворо визначеного переліку вербальних та невербальних формул. Незмінність змісту процесу ритуальнокомунікаційної взаємодії протягом великих проміжків часу (десятиліть, століть) визначає можливість виникнення відчуття ідентичності з представниками минулих поколінь, що визначає збереження соціальної пам'яті, її трансляцію у часі. Таким чином, хронотоп ритуальнокомунікаційних процесів другого типу включає розширений час, що об'єднує минуле та теперішнє. Якщо визначити смисл такої ритуальної комунікації, то він буде міститися у підтвердженні суб'єктом комунікаційного акту своєї групової належності, і визнання свого місця у соціальній структурі суспільства, а отже, прийняття на себе обов'язку виконання приписаних ролей. З іншого боку не можна не згадати наявність неявних смислів ритуальнокомунікаційних процесів, що є відбитком смислів процедур, які трансформувалися. Можливо розглядати їх як такі, що несвідомо сприймаються учасниками комунікаційної взаємодії. Отже, смислова цілісність ритуальнокомунікаційних процесів другого типу передбачає формування групової ідентичності їхніх учасників з одночасною інтеріоризацією неусвідомлених залишкових процедурних смислів.

Існує третя ситуація ритуальнокомунікаційної взаємодії, за якої потреба у груповій ідентифікації (в цьому випадку – релігійній) реалізується за рахунок участі у ритуальнокомунікаційних процесах першого типу. Відбувається своєрідна підміна комунікаційних суб'єктів – у їхній ролі виступають священик та прихожанин, а сам комунікаційний процес зводиться до виконання релігійного обряду. В цьому випадку, на нашу думку, можна говорити про відсутність смислової цілісності ритуальнокомунікаційного процесу.

Отже, процеси ритуальної комунікації можуть бути розділені на дві основні групи: ретрансляції архаїчних ритуалів, а також містичних, релігійних ритуалів, що виникають хронологічно пізніше, проте мають аналогічну форму та виконують схожі функції, та ритуали, що є похідними від процедур. Смисл ритуальнокомунікаційного процесу першого типу полягає у зверненні до вищих сил (зокрема Бога), які таким чином виступають другою стороною процесу ритуальної комунікації, і очікування об'єктивної дії (наприклад, дива) чи суб'єктивного відчуття (наприклад, благодаті після молитовного звернення), як зворотного зв'язку у комунікаційному процесі, саме наявність цих характеристик визначає

сміслову цілісність цього процесу. Результатом ритуальнокомунікаційних процесів другого типу є формування групової ідентичності їхніх учасників з одночасною інтеріоризацією неусвідомлених залишкових процедурних смислів.

Література

1. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. Москва: ЭКСМО, 2007. 576 с.
2. Блумер Г. Общество как символическая интеракция. *Современная зарубежная социальная психология*. Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1984: 173-179.
3. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров: Человек. Текст. Семиосфера. Москва: Наука, 1996. 447 с.
4. Хаксли Дж. Религия без откровения. Москва: Знание, 1992. 336 с.

Шевцов Дмитро

*студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ЕКОЛОГІЧНІ ЯЗИЧНИЦЬКІ ТЕЧІЇ

Все частіше можна почути розмови про руйнівну діяльність людини на планеті Земля. Кожний по-своєму оцінює масштаби і характер цього впливу, але мабуть ніхто не буде заперечувати його існування. В означених умовах екологічних загроз потребують наукової уваги екологічні ідеї у язичницьких течіях, що опираються на дохристиянські вірування, та їх здатність створити ефективну взаємодію людини і природи, щоб нанести якомога меншу шкоду їм обом.

Мета. Аналіз основних екологічних ідей у язичницьких віровченнях.

Виклад основного матеріалу. Язичництво засноване на взаємодії безлічі протиборчих сил, і їх боротьба лежить в основі нашої повсякденної реальності. Язичництво - це не освячення окремого рукотворного храму, але визнання священним всього, що є в світі. В язичництві богам не поклоняються, їх сприймають швидше як невід'ємну частину природи і всього світу. Різні природні сили сприймаються в язичницькій парадигмі як самі боги, а людина є не володарем природи, а, скоріше, її складовою, разом з оточуючими тваринами і рослинами.

Для наших сучасників неоязичництво – це не релігія, а скоріше філософський спосіб сприйняття буття. Будучи реконструйованою духовною практикою, язичницький світогляд естетично і поетично вписується в картину навколишнього світу. Для неоязичників магія їх релігії є відчутною.

Плюралістичність язичницького світорозуміння виражається вже в тому, що є безліч богів і божеств, деталі образу одного і того ж божества в різних місцевостях або в різні епохи бувають різні. Але внутрішньо єдина основа світорозуміння, закладена в язичницьких міфологіях; єдина суть, існуюча в безлічі проявів

Плюралістичність язичництва забезпечує йому багатство внутрішнього змісту, одночасне співіснування в ньому великої кількості ідей, часом навіть протилежних. Якись із них в даний момент часу домінують, їх видно ззовні як «обличчя» язичництва, вони звучать в діалозі язичництва з іншими світоглядами. Язичництво як би «експортує» їх назовні.

Але в той же самий час існує і величезна «підводна частина» ідеологічного «айсберга» – ті ідеї, які не знаходяться в самому язичницькому середовищі широкого резонансу і не «експортуються», а для стороннього спостерігача як би і не існують. Саме в цьому невидимому для стороннього ока ідейному запасі криється величезна сила язичництва, запорука його майбутнього прогресу і, головне, здатність завжди швидко давати адекватні відповіді на непередбачувані питання, які ставить час і суспільство.

Як тільки в складному і безперервно мінливому світі назріє нова проблема, не тільки до вирішення, але навіть і до постановки якої монолітні духовні течії будуть не готові, обов'язково виявиться, що в язичництві хтось вже обдумував корисні саме для цього випадку ідеї, і вони в латентному вигляді існували в релігійному дискурсі, жили в «інформаційному полі» язичницького спільноти, і тільки за відсутністю попиту залишалися не проявленими. Тому будь-які різкі зміни навколишнього світу зажадають від язичництва не поспіхом вигадування абсолютно нових ідей, а всього лише активізації вже наявних заготовок, нової розстановки акцентів.

Язичництво – це не догматична і незмінна формальна система, заснована на не заперечному авторитеті текстів одкровенень тисячолітньої давності. Це жива система постійно змінює свої форми. Форми ці, тимчасові і минулі, відображають наш світ з його безперервними і бурхливими змінами. Тому язичництво і не потребує канонізованих священних текстах і в догматі про їх богоданість.

При зміні поколінь язичницьких ідей, відмирають віджилі оболонки у вигляді застарілих текстів. А вдала, адекватна суть світорозуміння думка продовжує жити, «одягнена» в новий текст, в більш вишуканих формах, обростаючи новими, більш яскравими смисловими аспектами і з'єднуючись при цьому з іншими ідеями.

Монорелігії стверджують, що світ, одного разу створений абсолютно досконалим богом, незмінно котиться до руйнування і смерті дорогою гріха. Час в авраамічних релігіях – це вектор з початком і кінцем. Для язичника ж реальний і близький первісний зміст слова «час». Язичницьке час – це вічний колообіг без початку і кінця, тому в язичницькій свідомості поняття смерті, по суті, втрачає сенс.

А навколо ми бачимо цикли природи, яка щоосені вмирає, але лише для того щоб оновленої відродитися з приходом весни. Зерно помирає під зораної землі, щоб народитися колосом і дати початок новим зернам. Так у свідомості язичників вкоренилося, що будь-яка смерть це пролог до майбутнього народження. Та й взагалі: життя саме по собі вічне і незнищенне. Тільки щоб жити вічно, потрібно іноді ненадовго вмирати. І змінювати види.

Висновок. Екологічні ідеї язичництва базуються на переконаності нескінченності процесу творення світу. Творіння світу ніколи не буде завершено, бо повне завершення є зупинкою і смертю. А людство усвідомлюється не виконавець чийсь вищої волі, але як рівноправний помічник і соратник у справі творіння вічно новонароджуваного світу.

Література

1. Історія релігій світу: Навч. посіб. Лубський, В., Харьковченко, Є., Лубська, М., Горбаченко, Т. Київ: «Центр учбової літератури», 2014. 536 с.
2. Пенник, Н., Джонс, П. История языческой Европы. A History of Pagan Europe. Санкт-Петербург, Евразия, 2000. 448 с.

Шепетяк Оксана

*кандидат філософських наук,
Українська асоціація релігієзнавців*

СУЧАСНИЙ ЕКУМЕНІЗМ І СХІДНІ НЕ-ОРТОДОКСАЛЬНІ ЦЕРКВИ

Другий Ватиканський Собор став подією для всього Християнського Світу. Незважаючи на те, що Собор зібрав єрархію Католицької Церкви, він мав колосальний вплив як на Православні Церкви, так і на протестантські Церкви і церковні общини. Найбільше значення Собору – це зміна ставлення Католицької Церкви до інших Церков та початок міжконфесійного діалогу. Католицька Церква, як найбільша релігійна організація світу і найбільший репрезентант християнства, стала ініціатором втілення євангельського

заповіту Христа «Щоб усі були одно». Як зазначав фахівець із канонічного права Андрій Чорненко, «Католицька Церква визнала за собою обов'язок і потребу брати участь у світовому єкуменічному русі, а також дозволила його католикам і заохотила їх цим до дієвої, активної участі в єкуменічних діяннях» [2, с. 76]. Перед розпочатим єкуменічним діалогом було поставлене завдання – «поєднання зусиль для відновлення цілковитої єдності Церков, утраченої після 1054 року» [4, с. 21]. Між Християнськими Сходом і Заходом відбулась низка знаменних кроків, які зблизили Церкви після тисячолітнього розколу. Перший вагомий крок відбувся у 1964 році, коли в Папа Римський Павло VI і Константинопольський Патріарх Атенагор зустрілись у Єрусалимі. Остання зустріч на такому рівні відбулась ще у 1439 році. Через рік Папа і Патріарх зняли анатему 1054 року. В 1979 році Папа Іван-Павло II та Константинопольський Патріарх Дмитрій I оголосили про створення Змішаної міжнародної комісії богословського діалогу між Римо-Католицькою Церквою і Православними Церквами. Регулярні зустрічі цієї комісії дають можливість зближуватись богословським парадигмам двох частин Християнського Світу, адже ж «міжконфесійний діалог має провадитись задля встановлення зрештою суспільної злагоди» [1, с. 46].

Єкуменічний діалог між православ'ям і католицизмом останнього півстоліття, який можна назвати успішним, став темою численних обговорювань у богословських та релігієзнавчих колах. Утім, на жаль, успіхи діалогу настільки захопили дослідників, що ця тема стала надмірно ідеалізованою. Зазвичай сторонами єкуменічного діалогу проголошуються Католицька Церква і Християнський Схід. Насправді це твердження надто далеке від істини. Християнський Схід презентується трьома групами релігійних організацій: Церкви візантійської традиції, Східні не-ортодоксальні Церкви і Східні Католицькі Церкви. Роль цих трьох напрямів східного християнства в єкуменічному діалозі є дуже різною. Ставлення Церков візантійської традиції до Східних Католицьких Церков все ще залишається вкрай негативним, і в їхніх уявленнях про Християнський Світ майбутнього їм місця немає. Східні Католицькі Церкви зазвичай не беруть участь в єкуменічних зустрічах у статусі самостійного суб'єкта діалогу, а мова про них в більшості ведеться позаочі. Церкви візантійської традиції, абсолютно ігноруючи самотність та власну позицію Східних Католицьких Церков, здійснюють тиск на Католицьку Церкву з метою нівелювати роль Східних Католицьких Церков у Християнському Світі, наполягаючи на неприродному для них статусі філіалів Католицької Церкви. Допоки Східні Католицькі Церкви не стануть повноцінними учасниками єкуменічних перемовин, а їхній колосальний досвід церковної єдності і будівництва власної самотності в умовах сопричастя, вести мову про діалог Християнських Заходу і Сходу неможливо.

В єкуменічному діалозі католицизму і православ'я відсутня участь Східних не-ортодоксальних Церков. Делегати цих Церков не беруть участь у

роботі Змішаної комісії і не з'являються на спільних зустрічах. Темою обговорень православних богословів часто стає розкол 1054 року, який прийнято іменувати «Великою схизмою». Цей розкол оцінюється як найбільша рана християнства. При цьому повністю замовчується розкол VII століття, внаслідок якого розділились Церкви візантійської традиції та Східні не-ортодоксальні Церкви. Якщо розкол 1054 року розділив Християнські Схід і Захід, однак не відбився на внутрішньому житті жодної з Помісних Церков, то розкол VI-VII століття розчленував кожен Східну Помісну Церкву. Втім, тема розколу VI-VII століття успішно замовчується. Впродовж історії відбувались непоодинокі спроби єднання Східних не-ортодоксальних Церков та Католицької Церкви, які були успішними, а свідченням їхньої єдності є становлення низки Східних Католицьких Церков халдейської, вірменської, антиохійської і коптської традицій. Сьогодні між Католицькою і Східними не-ортодоксальними Церквами ведеться активний міжконфесійний діалог. Натомість упродовж історії не відбулось жодної вартої уваги спроби об'єднання Церков візантійської традиції і Східних не-ортодоксальних Церков. За тринадцять століть, які проминули від розколу VII століття, примирення між цими Церквами не просунулось ані на крок. Надто вже вкарбувались у пам'яті коптів, сирійців та інших спогади про візантійський імперіалізм, засобом реалізації якого стала Візантійська Церква. Навіть сьогодні, коли минуло півтисячоліття від падіння Візантії, а «Константинополь» зберігся тільки в титулі одного зі східних Патріархів, свідомість провідників Церков візантійської традиції не надто змінилась. Вони далі презентують себе ексклюзивними репрезентантами східного християнства, ігноруючи очевидний факт, що вони є тільки одним із трьох його напрямів, а на традиційних історичних теренах, де вони презентували більшість у першому тисячолітті, сьогодні належать до незначних релігійних меншин, хоч їхні глави продовжують послуговуватися гучними середньовічними титулами.

У 2016 році відбувся Всеправославний Собор, який хоч і не зумів зібрати представників усіх Православних Церков через постійні внутрішні протистояння, втім став майданчиком для спілкування історичних Церков. Аналізуючи досягнення цього Собору, проф. Петро Яроцький на перше місце слушно поставив наступне: «Православна Церква надає великого значення діалогу, в першу чергу з неправославними християнами, тобто з католиками і протестантами» [3, с. 201]. Цей підсумок показує, що головний акцент учасники Собору зробили на католицизмі і протестантизмі, а про Східні не-ортодоксальні Церкви Собор, як і впродовж останніх тринадцять століть, навіть не згадав.

Підсумовуючи аналіз екуменічного діалогу сучасності необхідно зазначити, що Християнські Церкви здійснили неймовірно вагомі кроки в напрямі об'єднання. Створення Католицько-православної змішаної богословської комісії дало можливість обговорювати богословські проблеми

та шукати шляхів їх вирішення на рівні богословського дискурсу. Вражаючим є факт, що у міжконфесійному діалозі Церкви візантійської традиції презентують себе ексклюзивними репрезентантами Християнського Сходу, абсолютно ігноруючи факт, що вони є тільки одним із трьох напрямів східного християнства, поряд із Східними Католицькими Церквами та Східним не-ортодоксальними Церквами. Східні не-ортодоксальні Церкви не ведуть ніякого ґрунтовного діалогу з Церквами візантійської традиції, а їх витіснення з єкуменічного процесу свідчить про неповноту останнього. Той факт, що кожна із гілок східного християнства веде власний діалог із Католицькою Церквою, але неспроможні сісти за стіл переговорів між собою, свідчить про те, що східне християнство потребує ґрунтовного перегляду власних уявлень про Христовий заклик до єдності.

Література

1. Горкуша, О. Міжконфесійний діалог в сучасній Україні. *Українське релігієзнавство*. 2017. № 83: 45-60.
2. Чорненко, А. Єкуменізм в загальному праві Католицької Церкви. *Українське релігієзнавство*. 2017. № 84: 73-88.
3. Яроцький, П.Л. Домінантні події 2016 р. в православному і католицькому світі. *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету*. 2016. Вип. 27: 198-203.
4. Яроцький, П.Л. Стратегія східної політики Ватикану в контексті католицького-православного діалогу: Рим-Константинополь, Рим-Москва. *Релігія та соціум*. Чернівці: ЧНУ, 2016. № 3-4 (23-24): 21-31.

Шепетяк Олег

доктор філософських наук,
професор кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

ПОСТТРИДЕНТСЬКА КАТОЛИЦЬКА ДУМКА

Розвиток католицького богослов'я після Тридентського Собору прийнято називати посттридентським. Ця назва підкреслює роль Собору в богословському дискурсі. Перше століття після Собору виділились декілька

напрямів думки. Важливе місце в богослов'ї другої половини XVI століття і першої половини XVII століття відіграла полеміка проти протестантизму, яка почалася ще до Тридентського Собору.

Найбільшу роль в апологетичному богослов'ї цього періоду відіграв Кардинал Роберто Белармін (1542-1621). Він народився в Італії у дворянській родині, здобув добру освіту, в 1560 році вступив до єзуїтів, а в 1570 році він став священиком. Займав численні церковні посади: ректор Римського колегіуму, провінціал єзуїтів Неаполітанського королівства, особистий радник Папи Климента VIII, член комісії по редагуванню Вульгати, директор папської бібліотеки, архієпископ Капуї. В 1599 році він став кардиналом. Белармін вражав сучасників скромністю: він відмовився він усього свого майна на користь бідних. Також він відзначався високим інтелектом та талантами. Одночасно Белармін багато працював над богословськими текстами. Ціль, яку він перед собою ставив, було не створення нових богословських систем, а систематизація і популяризація католицької доктрини, що було необхідним в умовах протистояння з протестантизмом. В 1597 році вийшов друком його Катехизм, який перевидавався понад 400 разів та перекладений на понад 50 мов, і став одним із найпопулярніших творів в історії людства. Окрім цього, Белармін писав численні полемічні твори, ціллю яких було відстояти і обґрунтувати католицькі звичаї.

Поряд із Кардиналом Беларміном аналогічні теми розробляла низка інших богословів, церковних істориків і філософів. Напряму, у якому вони працювали, отримав назву контраверсійне богослов'я, або німецькою – *Kontroverstheologie*. Цей напрям богословської думки не формував нових систем, але був безцінним у систематизації богословської думки. Представники цього напрямку ставили собі за ціль не створити нове, а зберегти старе. Вони досліджували католицькі догми і звичаї, підбирали аргументи в їхню користь та писали популярні роботи з ціллю донести цю інформацію до всіх. Особливо тут відзначились єзуїти: іспанець Григорій з Валенсії (бл.1550-1603), австрієць Адам Таннер (1572-1632), англієць Томас Степлетон (1535-1598), нідерландець Мартін ван дер Бек (1563-1624) та інші. Також важливими авторами цього напрямку були Кардинал Жак-Даві дю Перрон (1556-1618), кьольнські єпископи-помічники і рідні брати Адріан фон Валенбурх (1609-1669) і Петер фон Валенбурх (1610-1675) та інші. В 1718 році митрополит Степан Яворський під величезним впливом робіт Мартіна ван дер Бека написав полемічний твір проти протестантизму «Камінь віри».

Якщо в другій половині XVI століття і в першій половині XVII століття католицькі богослови цікавились полемічними темами, то вже в середині XVII століття тема полеміки стала їм нецікавою. На перший план богословських досліджень вийшла нова тема – патристика. Хоч здобутки Отців Церкви завжди були в полі уваги католицьких богословів, тепер на

них поглянули з новим ентузіазмом. Для цього були дві причини. По-перше, протестанти відмовилися від Передання, проголосивши принцип *sola scriptura*. Це стимулювало католиків зберегти і переосмислити спадщину Отців Церкви. По-друге, протестанти презентували свій церковний устрій як повернення до первісного християнства, і звинувачували католиків у відході від давніх звичаїв. Це викликало питання: яким же було первісне християнство? Все це обумовлювало католиків присвятити особливу увагу вивченню патристики. Це віяння в католицькому богослов'ї не сформувало великих богословських систем, оскільки перед ним стояло завдання не творити щось нове, а вивчити і зберегти традицію Церкви. Одночасно католицькі богослови присвятили багато уваги вивченню Біблії.

Особливу роль у вивченні Біблії відіграв французький богослов Жан Морен (1591-1659). Він народився в родині кальвіністів, під час навчання вивчив латину і грецьку та почав дослідження біблійних текстів. Вивчення цих текстів спричинило його перехід до Католицької Церкви. В 1619 році він став священником. До його творчого спадку належить переклад і перевидання самарянського П'ятикнижжя. Самаряни – це невелика релігійна община в Ізраїлі, яка сформувала власну традицію юдаїзму. До їхнього канону Біблії належить тільки П'ятикнижжя та Книга Ісуса Навина, але відкидаються пророки. Оскільки самаряни майже не підтримували контакти з юдеями впродовж тисячоліть, вони не зазнали тих впливів, які відобразилися в ортодоксальному юдаїзмі. Коли Лютер заявив, що Септуагінта (грецький переклад Старого Завіту) і Вульгата (латинський переклад Біблії) недостовірні, а тому потрібно звертатися до єврейських текстів, виникло питання: до яких саме єврейських текстів потрібно звертатися? Морен показав, що не існує єдиного і нормативного єврейського тексту. Мазоретський текст, який використовував Лютер, не єдиний. Вже в давнину існували різні єврейські редакції Біблії, і біблійна наука заради об'єктивності повинна враховувати їх усіх, а не догматизувати один лише мазоретський текст, як це зробив Лютер.

В першій половині XVII століття католицьке богослов'я зіткнулось із ще однією проблемою – ересю янсенізму. Фундатором цього напрямку богословської думки був нідерландський богослов Корнелій Янсен (1585-1638). Янсеністи перейняли численні елементи кальвінізму. Зокрема Янсен стверджував, що людина через первородний гріх повністю втратила Божу благодать і свободну волю. Внаслідок цього, людина нічого не може зробити заради власного спасіння, і повністю залежить від Бога. Тому спасіння людини є повністю Божою справою, але Христос розіп'явся не за всіх, а тільки за вибраних. Ті, кого не обрав Христос, приречені на прокляття і загибель. Янсенізм був спробою проникнення кальвінізму в католицизм. Не дивно, що він виник у Нідерландах, де кальвінізм мав дуже сильні позиції. Янсенізм привабив деяких послідовників, що викликало реакцію католицьких богословів. Церква офіційно осудила янсенізм як ересь

документами *In eminenti* (1643 рік) Папи Урбана VIII і *Cum occasione* (1653) Папи Інокентія X. Водночас критика в адресу янсенізму посилювалась із вуст католицьких богословів різних країн.

Ще одним важливим віянням у богословській думці XVII століття була неосхоластика. Серед католицьких богословів сформувалось переконання, що жваві богословські дискусії призводять до єресей і розколів. Тому не варто формувати нові бачення, а потрібно обрати таку систему, яка би дала вичерпні відповіді на всі доктринальні питання і міцно її триматися. Такою системою, на переконання більшості, є томізм. Якщо у XIII-XIV століттях томізм був лишень однією з багатьох систем католицької богословсько-філософської думки, то у XVII століття він став нормативною концепцією. В 1567 році Папа Пій V проголосив Тому Аквінського Вчителем Церкви, а вже в 1570 році вийшло друком перше повне 17-томне видання творів Томи. В усіх католицьких закладах освіти навчальний процес був поставлений на основи томізму. З'явилися численні вчені, які писали коментарі на твори Томи, популяризували їх та розвивали його вчення. Найактивніше відкликнулись до цієї праці домініканці, оскільки й Тома належав до цього ордену.

Центром томізму цього періоду став Університет Саламанки. Один із перших коментарів на твори Томи написав Домінго Банез (1528-1604), який був сповідником Святої Терези Авільської. Томізм у царині етики розвивав Бартоломе де Медіна (1527-1581). Також в історію томізму ввійшли й інші домініканці, зокрема іспанець архієпископ Дієго Альварес (бл.1555-1632), іспанець Томас де Лемос (1555-1629), француз Антуан Массулі (1632-1706), італієць Джованні Паоло Назарі (1556-1645) та інші. Томізм також став популярним і серед представників інших орденів. Незважаючи на популярність томізму у XVII столітті та офіційну підтримку Церкви, він зустрівся також із критикою і опозицією, яку виявляли передовсім францисканці. Францисканська школа, найбільшим представником якої у середньовіччі дум Дунс Скот, і тепер критикувала Тому з позиції скотизму.

XVII століття стало періодом розквіту єзуїтського богослов'я, в якому найбільше відзначилися іспанські мислителі. Важливий внесок у розвиток єзуїтського богослов'я зробив Луїс де Моліна (1535-1600), фундатор напряму, названого його іменем – молінізм. Де Моліна розглядав проблему співвідношення благодаті і свободної волі. Головне питання, яке перед собою поставив де Моліна звучало так: якщо Бог всесильний і всезнаючий, то чи може людина залишатися вільною? Відповідаючи на це питання, де Моліна намагався узгодити благодать і свободу волі. Він стверджував, що Бог, оскільки він всесильний і всезнаючий, наперед знає кожну людську дію, але він так творить світ, щоби не перешкодити людині реалізовувати її свободну волю. Божа дія у світі виражається через природний закон. Де Моліна був одним із перших теоретиків природного закону Нового часу, від якого численні ідеї перейняв Гуго Гроцій.

Література

1. Bäumer, R. Concilium Tridentinum. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
2. Jedin, H. Geschichte des Konzils von Trient. 4Bd. Wissen. Buchgesellschaft, 1949-1975.
3. Lecomte, B. Les secrets du Vatican. Paris: Librairie Académique Perrin, 2011.
4. Sarpi, Paolo. Historia del Concilio Tridentino. London: John Bill, 1619.
5. Schreiber, G. Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken. 2 Bd. Herbert, 1951.
6. Tallon, A. Le concile de Trente. Paris; Cerf, 2000.

Ювсечко Ярослав

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії і політології
Хмельницького національного університету*

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО І ЦЕРКВА: АСПЕКТИ ВЗАЄМОВІДНОСИН В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Характерним для сучасної України є те, що в ній особливої актуальності набувають процеси розбудови громадянського суспільства. Існує проблема досягнення необхідного балансу між державою та механізмами її впливу на громадянське суспільство, з одного боку, та громадянським суспільством і його механізмами саморозвитку і соціального контролю – з другого.

Релігія є одним із найдавніших соціальних феноменів. Принаймні, вона, вочевидь, давніша за інститути економічні, політичні та освітні, і як мінімум давністю не поступається інституту сім'ї. Слід зазначити, що релігія як важливий соціальний інститут здатна підтримувати певну систему суспільних цінностей, що об'єднують її віруючих, бо забезпечує світогляд своїх прихильників їх метафізичним фундаментом, ступінь потреби у якому може значною мірою варіюватися залежно від культури чи індивіда.

Вихідним елементом у конструкції громадянського суспільства є особистість, а складовими цієї конструкції є всі ті численні інститути, які сприяють реалізації особистістю її інтересів, у тому числі й церква. Процес становлення громадянського суспільства відбувається одночасно із ціннісними змінами, що їх зазнають і людина, і суспільство, і держава.

Передумовою безконфліктного розвитку відносин між людиною, суспільством і державою є певна рівновага, яка гарантує незалежність індивіда від зовнішніх зазіхань. За умови, що цей індивід узгоджує свою поведінку з інтересами суспільства і держави. Тому саме через відносини «індивід – суспільство», через міру самоідентифікації індивіда із суспільством утверджувалася громадянськість особистості.

Впливаючи на форми й зміст діяльності, що має своєю метою регулювання взаємин між людьми для забезпечення певного стану суспільної одиниці, формуючи спосіб усвідомлення групових потреб, інтересів та засобів їх задоволення, релігія та церква впливають на суспільно-політичну свідомість людей.

Більшість учених поділяють думку про те, що громадянське суспільство, церква і держава функціонують на засадах взаємної доповнювальності. Інші, навпаки, вважають громадянське суспільство виключною основою формування держави. Ці ідеї не суперечать одна одній і істина полягає в їх компромісі. Тобто громадянське суспільство є черговим результатом зміни станів соціального процесу, або новим етапом у розвитку суспільства як соціальної системи і створює об'єктивну потребу у формуванні держави як специфічного управлінського органа, але надалі вони функціонують за принципом взаємодоповнювальності.

За оцінками зарубіжних експертів, громадянське суспільство в Україні характеризується як перехідне й неконсолідоване, тобто таке, яке не досягло рівня країн розвинутої демократії й зберігає ризик повернення до менш розвинутого стану. Хоча, на думку експертів, події на Євромайдані дали імпульс розвитку громадянського суспільства в Україні. Особливими ознаками Євромайдану стали ключова роль самоорганізації громадян у появі та розвитку Майдану. Окрім того, Майдан був не лише громадським чи політичним явищем, але й явищем релігійним. Він висловлював себе через релігійні символи та апелював до етичних аксіом в чітких релігійних термінах. Саме релігійні ідеї відіграли неабияку роль у підготовці та перебігу революції Гідності. Релігійні ідеї прямо (засвоюючись із віровчення) чи опосередковано цілим цивілізаційним світоглядним поступом підготували необхідний світоглядно-культурний ґрунт.

У більшості європейських країн формування громадянського суспільства відбувалося без участі церков, а то й навіть всупереч церквам. Україна в цьому сенсі стала виключенням – тут церкви активно підтримали Майдан і тим самим долучилися до процесу становлення громадянського суспільства. Як виявилось, Церкви здатні і повинні продовжувати відігравати активну роль у цьому процесі.

Таким чином, Церква в подіях Майдану виявила себе як потужний і цілісний інститут громадянського суспільства, здатний захищати інтереси громадян від свавілля влади. Слід відзначити, що такій позиції Церкви

сприяла наявність відповідного суспільного запиту. Згідно з результатами соціологічного дослідження, переважна більшість (74%) українських громадян упевнені в тому, що «Церква завжди має ставати на бік людей і боронити їх від свавілля влади». Загалом, за показником довіри Церква продовжує утримувати першу позицію серед суспільних і політичних інститутів. Як і під час усіх попередніх опитувань, сьогодні більшість громадян засвідчили ту чи іншу міру довіри до Церкви. Наразі її висловили в середньому 66% опитаних: від 88% жителів Заходу до 53% жителів Сходу України [4, с. 24].

Більшість населення схвалює послідовну церковну поведінку щодо багатьох суспільно значущих питань, що виражається у високій мірі довіри, яке займає Церква з-поміж усіх інших соціальних інститутів. Так, за результатами останнього дослідження Центру Разумкова – довіру до Церкви засвідчили 66% опитаних, не довіряють – лише 22% респондентів [3].

Попри це, результати соціологічного моніторингу Інституту соціології НАН України 2014 р. констатують орієнтованість громадян на традиційне уявлення про громадянське суспільство як силу, що спроможна протистояти державі й боротися з нею, гарантувати підтримку протестів, пікетів, вуличних слідувань, мітингів, зібрань. Отже, акцентується не спільність з державою, а роз'єднаність з нею, віддаленість від неї.

Розвиток громадянського суспільства у нашій країні зіштовхується із низкою проблем, які проявляються у тому, що формування структур громадянського суспільства серйозно ускладнюється факторами, що утворюють суто українську суспільно-політичну специфіку:

- регіональним розколом України, що проходить по лінії культурно-ціннісних відмінностей, як наслідок – різноспрямованістю зовнішньополітичних орієнтацій;
- інтенсивним зовнішнім втручанням у внутрішньополітичні справи України;
- далеко не всі зареєстровані в Україні організації громадянського суспільства є активно й постійно діючими, або ж взагалі реально існуючими.

Отже, з огляду на досить короткий історичний шлях незалежної України, слід зауважити, що передумови розбудови громадянського суспільства є, але цей процес повинен бути інтегрований в стратегію соціального та політичного розвитку держави. Треба усвідомити, що громадянське суспільство є невід'ємною складовою модернізації України, але неможливо просто декларувати побудову громадянського суспільства, воно потребує атмосфери щирої зацікавленості як з боку громадян, так і з боку держави.

Водночас, сучасна роль релігії у суспільстві доводить, що у світоглядному та інституційному прояві вона може виконувати й успішно

виконує функції соціальної і політичної консолідації. Наприклад, Церква в подіях Майдану виявила себе як потужний і цілісний інститут громадянського суспільства, здатний захищати інтереси громадян від свавілля влади. Церква через взаємодію із політичною сферою життя суспільства може допомагати цьому суспільству лікувати не лише причини, але й симптоми суспільно-політичних хвороб. Саме проти таких причин та симптомів суспільних хвороб, які загрожували самому життю українського суспільства, й повстав Майдан. Подолання цих хвороб можливе завдяки співпраці Церкви та суспільства.

Україна, де суспільство залишається релігійним навіть у найвищих проявах громадянської свідомості, продемонструвала, що Церква може бути не гальмом, а каталізатором процесу формування громадянського суспільства. Отже, громадянське суспільство, побудоване на релігійних цінностях, можливе. Але воно не відбудеться автоматично. Потрібне радикальне переосмислення стану Церкви у суспільстві та розвиток нових парадигм співпраці між ними. Суспільство, як ми бачимо, очікує від Церкви дій, тому що вона має авторитет серед народу. Очевидно також те, що суспільство чекає, аби цей авторитет було використано й у діалозі з державою.

Література

1. Филиппович, Л., Горкуша, О. (ред.). Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка. Київ, 2014. 650 с.
2. Рибачук, М. Громадянське суспільство і церква. *Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї*. Випуск 5. Київ, Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАНУ, 2004: 8-27.
3. Україна-2014: суспільно-політичний конфлікт і церква. Київ, Центр Разумкова, 2014. 112 с.
4. Українське суспільство 1992-2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг. Київ, Інститут соціології НАН України, 2013. 566 с.

СЕКЦІЯ 6.
ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ
ТА СУЧАСНИЙ ОСВІТОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС

Басенко Руслан

*кандидат педагогічних наук,
доцент кафедри філософії і економіки освіти,
Полтавський обласний інститут післядипломної
педагогічної освіти імені М. В. Остроградського*

**СЕНТЕНЦІЙНА ТЕТРАРХІЯ ОСВІТОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ:
АКТУАЛІТЕТИ ДИДАКТИЧНОЇ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ КУРСУ
«ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ»**

Розвиток освіти ХХІ століття, виробництво та упровадження інновацій, нові підходи до упорядкування освітнього середовища, нестандартні шляхи вирішення педагогічних ситуацій – все це неможливо без співучасті учасників освітнього процесу, без ангажованості освітян ідеєю освітніх перетворень, без формування «громадянського суспільства в освіті» – самоорганізованої спільноти освітян, суб'єктам якої властива ініціативність, небайдужість, лідерство і партнерство у спільній справі. Громадянськість в освіті передбачає вакцинацію від шаблонності й трафаретності у розумінні освітніх проблем, від безкомпромісності та категоричності у визначенні траєкторій розвитку освіти. Одним з-поміж основних превентивних механізмів консервування традиційної системи навчання та ключовою умовою успішного інспірування освіти громадянськими цінностями є філософія освіти – нова інтердисциплінарна галузь філософського пізнання та інноваційна навчальна дисципліна, поява якої, за влучним висловом європейських мислителів, є свідченням демократії, її метою та результатом.

Актуальність осмислення освітософських питань та вивчення філософії освіти у системі вищої та післядипломної педагогічної освіти безсумнівна. Про це говорять провідні теоретики сучасної вітчизняної філософії освіти – В. Андрущенко, О. Базалук, С. Клепо, В. Кремень, В. Огнев'юк та інші. У запропонованому дописі маємо завдання звернути увагу на деякі питання ціннісно-сислової актуальності розвитку освітософського дискурсу та дидактичної репрезентації курсу «Філософія освіти».

Сьогодні, під терміном «філософія освіти» розуміють інноваційну, міждисциплінарну царину філософського знання, предметом якої є загальні закономірності та методологія розвитку освіти. Предмет філософії освіти об'єднує низку її теоретичних і практичних вимірів: телеологічний (мета,

завдання освіти, виховання, едукація, їхнє місце у цілях розвитку людства etc), онтологічний (питання про сутність освіти, її місце у суспільній свідомості etc); епістемологічний (сутність знання, принципи дидактичної репрезентації знання, холізм, редукціонізм, аналітичний і парадигмальний рівні пізнання etc); антропологічний (місце людини в структурі освіти, мотивації вчителя, гуманізм, дитиноцентризм, рівні виховальних відносин etc); аксіологічний (система цінностей, що покладені в основу освіти, кодекс цінностей інноваційного суспільства, рівні їхньої взаємної кореляції, питання про те, наскільки цінності освіти і цінності, що покладені в зміст освіти і виховання відповідають пануючим у суспільстві аксіологічним пріоритетам, ризики девальвації цінностей, превентивна методологія протидії етико-моральному нігілізму etc); праксеологічний та морально-етичний (освітня практика, актуальні та дискусійні питання діяльності освітянина etc); естетичний (філософія педагогічної майстерності, мистецтво красномовства etc); соціокультурний (соціальний ефект освіти, місце і роль трансляції знань засобами системи освіти у цивілізаційному та соціокультурному розвитку людства etc); економічний та ергономічний (децентралізація, розподіл економічних ресурсів, матеріальні чинники мотивації вчителя та удосконалення освітнього середовища etc); процесуально-інституційний (логістика освіти, менеджрування освітньої сфери, норми і правила в системі освіти, шаблонність VS креативність, стандартизованість VS індивідуальна ініціатива в реалізації освітньої місії etc) [1, с. 61; 4, с. 70].

Обґрунтовуючи актуальність і необхідність розгляду освітософських проблем, пропонуємо звернути увагу на науково-теоретичні підходи, що концептуалізовані філософами у чотирьох висловах, об'єднаних нами в сентенційну тетрархію¹ освітософського дискурсу.

Перший. «Усі люди – філософи, оскільки дотримуються того або того погляду на життя та смерть» (К. Поппер) [5, с. 17]. Важливо щоб кожен освітянин, вчитель, викладач, педагог, менеджер освітньої сфери усвідомив необхідність власної позиції щодо шляхів вирішення освітніх проблем, зумів виробити власну думку про освіту, про своє місце в її системі, про соціальний ефект та цивілізаційне призначення освітньої діяльності. Незалежно від рівня співзвучності сформованої кожним власної філософії освіти державним стандартам, уявленням більшості суспільства тощо, її цінність полягає у суб'єктності формування та онтологічності існування. Мова йде про важливість її наявності як такої, про необхідність вироблення її у якості стрункої системи індивідуальних освітніх поглядів, заснованих на індивідуальному досвіді педагогічної діяльності. У цьому контексті

¹ Тетрархія – термін грецької етимології, що означає правління чотирьох, четверовладдя.

згадується думка, що уречевила маніфест демократії «Я не згоден із жодним висловленим вами словом, але я готовий померти за ваше право мовити»².

Другий. «Усяка наука і всяка філософія є освічений здоровий глузд» (К. Поппер) [6, с. 153]. Важливо підкреслити, що кожна людина, маючи певний рівень знань та індивідуальний досвід може порушувати та вирішувати різний спектр філософських, у тому числі й освітосовських проблем. Проблем, що стосуються аналізу мети, завдань, цінностей, змісту та характеру освітнього процесу, його сутності, соціальної та антропологічної значущості тощо.

Третій. «Філософська проблема – це наша поновлювана участь у бутті, яке може продумуватися тільки кожного разу заново, і лише тоді воно здійснюватиметься» (М. Мамардашвілі) [6, с. 69]. Запропонована теза є засадничою для розуміння та вирішення проблем філософії освіти. Мова йде про те, що немає однозначного й незмінного вирішення питань, які складають предметне поле філософії освіти. Цінність полягає у тому, що ми щоразу знову і знову усвідомлюємо, обговорюємо, чим самим й робимо спробу досягнути сутність, а відтак вирішити ту чи ту проблему змісту або характеру реалізації освіти тощо.

Четвертий. «Виправдатися за ухил у конкретику від загального, що є генеральною ознакою філософії, можна лише словами Гете: «Що є загальне? Окремий випадок!» (С. Клепко) [3, с. 10]. Розглядати філософські проблеми, які є загальними за змістом, можна лише шляхом аналізу конкретних освітніх ситуацій, конкретних випадків, вирішення яких і є способом розв'язання, здавалося б глобальних, стратегічних та надто складних для повсякденного сприйняття проблем.

Запропонована тетрархія філософських висловів, на наш погляд, актуалізує розгляд філософських проблем. У висловах мислителі закликають кожного до співучасті в осмисленні, коментуванні та пошуку шляхів вирішення найрізноманітніших питань функціонування та удосконалення сфери освіти. Крім того, на наш погляд, перспективним засобом актуального представлення громадськості філософського виміру освіти може бути інтеграція освітосовського дискурсу іншомовними, «трендовими» концептами, лексемами, які є термінологічним апаратом зовсім інших сфер – як-от «навігація освітнього процесу», «аксіологічний ландшафт освіти» тощо. У такому методі тематизування з'являється можливість використати ефект несподіваного поєднання слів, що, як правило, викликає інтерес широкої аудиторії [2], а відтак успішно відіграє роль спікера сучасних проблем філософії освіти.

² Авторство цього крилатого вислову, у якому говориться про принципи свободи слова і демократії, часто віддається Вольтеру. Проте ця теза була висловлена англійською письменницею Евелін Холл у її книзі-біографії Вольтера «The Friends of Voltaire» (1906р.).

Література

1. Андрущенко В. П., Лутай В. С. Філософія освіти в Україні : стан, проблеми та перспективи розвитку. *Наукові записки АН ВШ України*. Вип. 6. 2004: 59-72.
2. Клепко С. Ф. Дверні ручки і сучасне освітнє середовище : навколо дискурсу у медіа. *Науково-методичні записки ПОІППО : Новій школі – нове освітнє середовище*. 2018. Вип. 10: 5-20.
3. Клепко С. Ф. Філософія освіти в європейському контексті. Полтава : ПОІППО, 2006. 328 с.
4. Огнев'юк В. Філософія освіти та її місце в структурі наукових досліджень феномену освіти. *Освітологія*. 2012. Вип. 1: 69-75.
5. Поппер К. Все люди – філософы : Как я понимаю философию. Иммануил Кант – философ Просвещения. М. : Едиториал УРСС, 2003. 56 с.
6. Філософія освіти : навч. посіб. / за заг. ред. В. Андрущенка, І. Передборської. К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2009. 329 с.

Бердичевська Катерина

студентка спеціальності «Соціальна робота»

Інституту людини

Київського університету імені Бориса Грінченка

ПРАКТИКИ СОЦІАЛЬНОЇ ВЗАЄМОДІЇ У ПРОСТОРІ АКСІОЛОГІЇ ОСВІТИ

*«Вивчай все не з марнославства,
а задля практичної користі»*

Георг Крістоф Ліхтенберг

У сучасному світі існує безліч можливостей для самореалізації та удосконалення умінь і навичок. Рівень особистої освіти залежить від умов навчання та головної, невід'ємної частини – нашого бажання. Ми не бачимо його, але живемо із відчуттям стимулу і прагненням до кращого. Простір освіти у практичному спрямуванні через тренінги і майстер-класи формує своєрідну аксіологічну складову розвитку освіти.

Мета роботи: висвітлити цінність та необхідність тренінгів і майстер-класів в аксіологічному просторі освіти.

На сьогоднішній день активно формуються методологічні принципи, концептуальні підходи та дослідницькі стратегії, розробляються практико-орієнтовані аксіологічні технології, що покликані вбудувати їх у систему сучасних наук і забезпечити впровадження виокреслених знань у соціальну й освітню практику. В наш час в Україні спостерігається велика кількість людей, яка потребує допомоги з боку спеціалістів соціальної роботи, тому запит суспільства у підготовці компетентних соціальних працівників на часі. У зв'язку з цим, у навчальних закладах при підготовці соціальних працівників слід приділити значну увагу не лише теоретичним знанням, а й практичній частині їх засвоєння, а саме вмінню слухати і розуміти людину [5, с.275].

Проведення тренінгів та майстер-класів передбачає якісну психологічну, соціально-комунікативну підготовку до майбутнього професійного життя. Тренінг – метод активного навчання, спрямований на розвиток знань, умінь та навичок і соціальних установок. Майстер-клас – це ефективна форма передавання знань і вмінь, обміну досвідом навчання і виховання, центральною ланкою якої є демонстрація оригінальних методів опанування певного змісту за активної ролі всіх учасників заняття [3]. Дані технології на високому експертному рівні коментовано демонструють можливі моделі прийомів роботи фахівців, показують їх поетапну реалізацію та очікувані результати.

В процесі практичної роботи підвищуються можливості психодіагностики, так як під час індивідуальної роботи інформація в основному отримується суб'єктно. Тренінгові заняття відтворюють життя в мініатюрі, а це дає можливість учаснику тренінгу природно і повністю відкритись, без примусу з боку психолога. Доцільним було використання соціально-психолгічних тренінгів для набуття комунікативних та емпатичних здібностей при підготовці та підвищенні кваліфікації соціальних працівників [2, с. 28].

Деякі освітні заклади вже мають досвід застосування даних практик навчання. Існують окремі навчальні платформи, які надають тренінгову та майстер-класову підготовку [4, с.53]. Серед них варто відзначити:

1) Аналітичний центр «CEDOS» проводить тренінги з аналізу даних і політик, міської соціології, якісного прийняття рішень, вибору навчального закладу.

2) МІОК (Міжнародний інститут освіти, культури та зв'язків з діаспорою) презентує тренінги, майстер-класи» основною метою, яких є створення платформи для обміну досвідом між педагогами українських суботніх та недільних шкіл із різних країн світу.

3) Міжнародна освітня програма «Unistudy» для молоді проводить тренінги за кордоном з різних спеціальностей.

4) Компанія «IQholding» з метою підвищення рівня практичної освіти соціально-незахищених та потребуючих верств населення організовує соціальні тренінги, семінари-тренінги, професійні тренінгові навчання.

5) Вища школа соціології при Інституті соціології НАНУ займається проведенням науково-практичних семінарів та майстер-класів з соціології [1] для розширення соціального досвіду, формування морально-вольової саморегуляції поведінки, критичного мислення, самопізнання, практичного формування моральних вмінь і навичок у молодих фахівців.

6) Ресурсний центр «Гурт» систематично інформує громадянське суспільство України про проведення різноманітних тренінгів, воркшопів, вебінарів з різних тем.

Саме освітнім практикам у силі змінювати наше мислення, дії, ставлення до інших людей. Майстер-класи та тренінги – це практична робота з удосконалення знань та навичок, які необхідні молодим спеціалістам, чи то для професії, чи для застосування у повсякденному житті.

Висновок. Значення тренінгів і майстер-класів є надзвичайно важливим і актуальним для сучасної освіти. Використовуючи найбагатший арсенал педагогічних засобів, яке забезпечує різноманіття прийомів і методів впливу, створюємо для кожного умови для самостійної і колективної діяльності.

Література

1. Вища школа соціології при Інституті соціології НАНУ. <https://i-soc.com.ua/ua/highschool/master-klas/>
2. Горбатова, Е. А. Теорія и практика психологического тренинга: Учебное пособие. СПб.: Речь, 2008. 320 с.
3. Дідковська, М.С. Соціально-психологічний тренінг як засіб формування комунікативних здібностей. <http://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/5105/1/10%20-%204%288%29%20-%2025.pdf>
4. Киричок, В. Тренінги та розвиток комунікацій. *Відкритий урок*. 2006. № 1: 51-61
5. Лук`янчук, Н. Класифікація видів тренінгів. *Навчання і виховання обдарованої дитини*. 2013. Вип. 1: 272-279.

Брижнік Віталій

*кандидат філософських наук,
провідний науковий співробітник
відділу інтернаціоналізації вищої освіти
Інституту Вищої освіти НАПН України*

АКТУАЛЬНІСТЬ ПРОЄКТІВ МАКСА ШЕЛЕРА ТА КАРЛА ЯСПЕРСА РЕФОРМУВАННЯ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ В КОНТЕКСТІ СТІЙКОГО РОЗВИТКУ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Завершення Першої світової війни катастрофічним чином далось взнаки культурі та політичній структурі Німецької імперії. Ця країна завершила Першу світову війну у статусі держави, що зазнала тотальну військово-політичну поразку. До того ж очільники альянсу країн, які перемогли Німеччину та її союзників, звинуватили лише її у причинах, що зумовили початок військових дій. Через це Німеччинина, як переможена держава, була змушена платити величезні відшкодування за всі збитки, що зазнали інші західноєвропейські народи в тій війні. На сумління німців, крім того, ліг тягар моральної відповідальності за її численні жертви. Для німців стало очевидно, що західні європейці, вбачаючи лише їх винними у трагедії війни, більше не ставляться до них як до народу, духовна потуга якого спричинила поширення на європейських теренах різноманіття культурних форми, що сформували загальну основу європейської культури.

Однак, не зважаючи на песимістичні настрої, що поширилися в Німеччині переважно серед загалу пересічних людей, діякі німецькі інтелектуали відреагували на ту соціокультурну ситуацію тим, що запропонували у своїх роботах бачення засобів, за допомогою котрих їхня країна зможе подолати тодішні кризові феномени. Серед тих робіт, науково-дослідницьких і філософських, передовсім варто виокремити два окремих філософських твори «Університет і народний університет» (1921) та «Ідею університету» (1923), аторами яких були, відповідно, Макс Шелер та Карл Ясперс. Ці філософи у своїх роботах хотіли привернути увагу освічених німців до явища вищої освіти, яке вони охарактеризували потенційним, дієвим засобом ліквідації негативних для суспільства феноменів. Особисті погляди цих двох інтелектуалів на суть університетської освіти були цілком актуальні в той період німецької історії, коли модель політичного управління Німецької імперії була ліквідована, а демократичне врядування постімперської Ваймерівської республіки потребувало дієвої, стійкої опори з боку відповідних соціальних інститутів. Достоту таким інститутом була визначена німецька вища освіта, котра, відповідно до основної ідеї названих робіт, мусила бути реформована кардинальним чином.

Обравши ідейною основою свого твору «Університет і народний університет» теоретичний спадок німецьких мислителів Й. Фіхте, Ф. Шляєрмахера та В. Гумбольдта, видатних освітніх теоретиків, творців німецького університету, Шелер запозичив у свого сучасника В. Піхта поняття «народний університет». Іншим вихідним моментом Шелерівського проєкту реформування вищої освіти було його критичне ставлення до роботи «Культурно-політичні завдання імперії» (1919) К.Г. Бекера. За Шелером, переконання та діяльність Бекера, який за часів політичної діяльності уряду Ваймерської республіки перебував на посаді міністра освіти Прусії, втілювали собою централізовану суть управлінської практики багатьох постімперських державних функціонерів, для яких формування засобом відповідної освіти громадянської ідентичності молодих німців, активних будівничих німецької Республіки, не мало жодної особистої цінності. Виходячи з цих позицій, Шелер визначив основною метою свого проєкту реформування вищої освіти надання її, як реформованої, передовсім робітничій молоді. Демократична доступність цієї освіти, реформованої революційним чином, за Шелером, мусило унеможливити виникнення в суспільстві будь-яких збройних протистоянь, що виникають на ґрунті ідеологічної ненависти.

Загалом шанобливо ставлячись до основних елементів освітнього процесу традиційного європейського університету, який, за Шелером, має постати педагогічною основою нового, «народного університету», філософ, однак, зауважив такі його хибні цілі, які стають на заваді «всебічному духовному формуванню» людини як особистості, а також заважають дієво поширювати «всі блага сфери освіти та знання серед різних верств і класів населення» [2, с. 62-63]. Іншою вадою тодішнього університету Шелер назвав превалювання ролі наукових досліджень, яке відбувається через применшення педагогічної, виховної роботи викладачів зі своїми студентами, яких засобом надання їм освіти виховують передовсім як дослідників. Також філософ указав на небезпеку формування зневажливого ставлення до педагогічної діяльності й на неприхований утилітаризм тодішньої німецької науки [2, с. 66]. Зауваживши очевидність такої дегармонізації взаємин основних завдань традиційного університету, Шелер постулював як першочергове завдання «народного університету» «набуття душею людини особистісною форми». Останнє має відбуватися, на його переконання, через виховний вплив освіти на людину, зумовлюючи її духовне зростання й формування в ній духовної особистості [2, с. 69].

Шелер визначив різнобічну освіту, експлікувавши її суть у своєму проєкті як позаідеологічну, дієвим засобом осягнення будь-яким молодим фахівцем «освітньої цінності» своєї спеціальності, завдяки чому останній зможе отримати «розуміння розвитку своїх релігійних чи державно-громадянських почуттів». Філософ запропонував убачати особистість такою людиною, котра сама себе формує засобом виконання духовної праці, такої

роботи, що відокремлена од роботи «спеціально-наукової». Така людина, за Шелером, здатна побачити «свій спеціальний предмет, його обмежений сенс і значення в цілісній системі завдань людського життя та його сенсу», а після чого має сама ставити перед собою завдання, спрямоване на «виявлення зв'язків, які поєднують спеціальний предмет із цілісністю світу та життєвих завдань» [2, с. 69]. Філософ найважливіше місце в освітній системі «народного університету» передовсім надав постаті молодого викладача, який, на його переконання, як особистість, спроможний ідейно поборювати присутність ознак традиційності та консерватизму в освіті. Виокремивши як головне для освіти роль особистості, її світогляд та її здібності оцінювати людські дії, Шелер запропонував убачати шкідливим для Німецької імперії саме централізоване управління освітою, прихильником якого було міністерство освіти Прусії. Переймаючись залученням найкращих педагогічних кадрів до «народного університету», Шелер зауважив як суттєву ваду університету проблему їхньої «плинності» в освіті, що, на його переконання, унеможливорює стійкий рух навчання та «виховання духу». Філософ встав на захист вільної діяльності «народного університету», позвавленої втручання центральної влади, і запропонував максимально його наблизити до народу, що реалізується завдяки бажанням студентів обирати собі викладачів як кваліфікованих спеціалістів. На думку Шелера, оновлена німецька держава може підтримати цю ініціативу, позаяк сама має бути зацікавлена у спеціальному й фаховому навчання своїх посадовців [2, с. 74-75].

У другій частині цієї роботи, що мала назву «Побудова народного університету та університет» Шелер охарактеризував суть освітнього етосу саме як антиідеологічного і надав визначення його носію, такій особистості, яка солідарно з іншими викладачами має практично здійснити ідеальні цілі освітнього етосу. Відповідно до свого негативного ставлення до лівої, більшовицької ідеології, Шелер постулював «класові ідеології» антиподами культури та науки, назвавши ті ідеології втіленням фальсифікації останніх і такими, що жодним чином не можуть бути їхнім ідейним «корінням» [2, с. 79]. Філософ постулював ознаки «народного університету», відповідно до яких останній мусить відбутися загальнонімецьким освітнім закладом, має стати школою для робітників, а також повинен слугувати не тільки освіті, але й формувати духовну національну єдність. Останнє уможливорюється через порівняння світогляду представників однієї верстви німецького населення зі світоглядом іншої верстви [2, с. 81]. Дієвою завадою поширенню різних «партійних» або «прихованих партійних шкіл», себто ідеологічно ангажованих освітніх закладів, Шелер назвав особисте освітянське завзяття викладача «народного університету». Філософ був переконаний у тому, що саме цей тип освіти гарантуватиме зростання як самої людської душі, так і її внутрішньої духовної сили [2, с. 82]. На думку філософа, «народний університет» передовсім має бути звернений до робітництва й селянства, а

не до середньої верстви, «для котрої вже давно створені особливі освітні організації». Шелер виокремив просвітницьке значення точки зору свого сучасника Р. фон Ердберга, за якою «народний університет» мусить апелювати не до основних мас населення, а до суспільної «аристократії», котра передовсім прагне отримати освіту, яка їй дійсно потрібна [2, с. 85].

На завершення свого твору Шелер виклав вісім пунктів, відповідно до яких попередній, традиційний німецький університету зможе сприяти побудові й функціонуванню «народного університету» [2, с. 86], і визначив суть позаідеологічного характеру взаємин фахових та гуманітарних дисциплін, задієних в освітньому процесі «народного університету».

У книжці «Ідея університету» Ясперс представив власне бачення реформування вищої освіти, постулювавши передовсім останню духовною основою культурного життя європейських суспільств. Спираючись на традицію плекання свободи (автономії) педагогічної діяльності університету щодо державного впливу, суть якої сформулював ще В. Гумбольдт на початку XIX ст. [1], Ясперс визначив метою такої вільної діяльності університету пошук істини, до якого окрім викладачів залучаються і студенти, формуючи відповідне інтелектуальне середовище. Філософ назвав характерною ознакою комунікації цих людей, викладачів, які володіють знанням, та студентів, які прагнуть його здобути, Сократову, діалогічну манеру спілкування. За Ясперсом, остання є властивою ознакою демократичності освітнього процесу в університеті. Результатом такого спілкування Ясперс постулював передачу знання викладачем студентові, що має вигляд виховання останнього засобом надання йому університетської освіти найвищої якості. За Ясперсом, визначальним елементом такого освітнього процесу є те, що він має спонукати студентів до здійснення самостійного пошуку знання як істинного [3, с. 36-38]. Філософ запропонував убачати університет дієвим чинником активізації інтелектуального життя суспільства.

Грунтовно розглянувши саму суть наукового знання, як важливої складової освітнього процесу університету, дієвість якого є умовою відповідного виховання студентства, Ясперс визначив це знання «умовою будь-якої правдивості», що, на його переконання, студенти отримують у формі системного, методологічного надання навчального матеріалу [3, с. 54]. Утім, Ясперс зазначив, що ця наукова правдивість жодним чином не скасовує теоретичну цінність філософського пізнання, себто особистого, вільного пошуку уможливленої істини, що представляє собою спекулятивне знання. За Ясперсом, філософія отримує підтримку від науки тим, що використовує здобутки її пізнання як передумову пошуку власної істини [3, с. 56].

Після визначення суті університетської освіти, у процесі якої мусить відбутися поєднання особистого духу людини, яка шукає знання, та власне самого знання, наукового та філософського, отриманого завдяки дії

особистого духу [3, с. 58-63], Ясперс ґрунтовно розглянув такі основні поняття філософії освіти, як «дослідження», «навчання», «освіта», «виховання», аби сформулювати основні завдання університету, навчання в якому має бути влаштоване відповідно до Сократової манери ставлення до юнака. Через виконання цих завдань уможлиблюється реалізація основної мети виховання, котре філософ, ототожнивши з освітнім процесом, назвав таким, що зумовлює особисте здобуття людиною свободи. Цей процес здійснюється через її особисту участь у «духовному житті», що відбувається в університеті [3, с. 76].

Як важливе філософ виокремив те, що активність духовного життя окремої людини, та суспільства загалом, має отримати ідейну підтримку від спекулятивного знання, що, на його думку, збільшує рівень істинності знання про світ, який оточує людину. Таку людину, котра активно пізнає, щиро прагне пізнавати, мислитель назвав «аристократом духу», запозичивши це поняття в філософії Ф. Ніцше [3, с. 77-78]. Цей духовний «аристократизм» здійснюється в суспільстві через відмову виховувати студентів майбутніми суспільними й політичними провідниками. Ясперс охарактеризував як пріоритетне для життя духу не володіння чимось і не керування певним лідером, соціальним чи політичним, долею інших людей, а владу на своїм єством такого «аристократа духу» [3, с. 79].

Ясперс ґрунтовно розглянув складові освітнього процесу, що зумовлюють якісне його покращення, і назвав важливим елементом його інституціалізації обрання гідних викладачів [3, с. 92]. Освітнянська діяльність останніх відбувається в такому освітньому процесі, в межах якого поєднуються два важливих, за Ясперсом, різновидів знання, а саме наукового та філософського, що втілюють єдність цілком вільного пізнання та навчання [3, с. 94]. Цих викладачів Ясперс постулював як особистостей, котрі, як можна зрозуміти, є такими освітянами, які сприяють будь-якій особистій, вільній діяльності іншої людини, що зумовлено дією її особистого духу та моральнісного началу. Відкинувши як недоцільне щодо вищої освіти відсутність ієрархії серед викладачів, Ясперс визначив дійсну суть такої ієрархії. На його переконання, ієрархічність в освіті має ґрунтуватися на принципі особистого внеску у знання, який здійснює викладач як «аристократ духу» [3, с. 114-115].

Ясперс завершив цю свою роботу тим, що розглянув умови дієвого функціонування університету. Таким передумовами він назвав: володіння викладачем знанням про різновиди людської обдарованості, раціоналізоване ставлення держави та суспільства до університету, що еманіпує його від владного втручання в його простір, а також матеріальні засоби, що мають бути надані в його розпорядження. Філософ запропонував виокремлювати особисту обдарованість представника юнацтва через застосування такого добору, метою якого є пошук особистостей серед нищої суспільної верстви. За Ясперсом, університетська освіта, як незмінно плинний процес,

являє собою практичну дію виховання молодого людини. Ця дія впливає на формування характеру представника студентства, який здобуває в університеті знання, що потрібне йому для активного, повноцінного життя в суспільстві.

Висновок. Філософсько-освітній спадок видатних німецьких філософів Макса Шелера та Карла Ясперса є цілком актуальний для реалій сучасного українського суспільства, яке має позбутися залишкової реальності радянського суспільства і відбутися саме як громадянське. У своїх проєктах реформування вищої освіти, що були опубліковані в дуже складні для Німеччини часи, Макс Шелер та Карл Ясперс поставилися до університетської освіти як до дієвого чинника гармонізації соціально-політичної ситуації в їхній країні. Німеччина того періоду, залишивши позаду форми політичного врядування, що були характерними їй як імперії, потребувала суспільного переходу від ідентичності імперського підданого до громадянина республіки, відповідною формою врядування котрої є парламентсько-демократична модель. Таку допомогу могли їй надати ці проєкти реформування вищої освіти. У тих проєктах читачам було запропоновано поставитися до університету як до соціального інституту. Творцями останнього були названі такі непересічні особистості, індивідуальний дух яких зумовлював енергію позитивного впливу на суспільство, що вможливорюється через виховання представників юнацтва активними громадянами засобом надання їм добірного знання. Цей дух, сприяючи розбудови університету, як важливого соціального інституту, втілює собою саму суть вільної діяльності людини. Такої особистості, котра цілком емансипована від впливу на себе ідеології будь-якого характеру.

Література

1. Гумбольдт, Вільгельм фон. Про внутрішню та зовнішню організацію вищих наукових закладів у Берліні. Ідея Університету: Антологія. Львів, Літопис, 2002: 23-35.
2. Шелер, Макс. Университет и народный университет. ЛОГОС. 2005. № 6 (51): 60-97.
3. Ясперс, Карл. Идея университета. Минск: изд. БГУ, 2006. 159 с.

Бутченко Тарас

*доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри соціальної філософії та управління
Запорізького національного університету*

ФІЛОСОФСЬКА ОСВІТА І КРЕАТИВНІ ІНДУСТРІЇ

Актуальність теми зумовлюється потребою використання творчого потенціалу філософської освіти для вирішення конкретних проблем культурного та економічного розвитку сучасного українського суспільства.

У рамках традиційної освітньої моделі, яка сформувалася ще в радянський період, філософська підготовка часто-густо виступала формою монологічної трансляції готових понятійних конструкцій, що в цьому випадку легко догматизувалися, гальмуючи творчий розвиток особистості і суспільства. Власне непоодинокі факти таких спотворень посилювали позиції противників філософії, наступ яких в останні десятиріччя привів до значного скорочення обсягу викладання філософських дисциплін, зменшення відповідних кафедр і факультетів.

У той же час завжди існували і розвивалися паростки «живої» філософської освіти, орієнтованої на діалогічне відкриття нових смислів і значень у відповідь на виклики реального практичного життя (і в радянські часи зокрема). Яскравий приклад подібного підходу дає «міжсекторальна стратегія в галузі філософії», сформульована у доповіді К. Мацуро на сесії Виконавчої ради Юнеско [1, с. 281]. Власне обґрунтування доцільності «міжсекторального симбіозу» філософської освіти і креативних індустрій в сучасному українському суспільстві і становить мету цієї доповіді.

Насамперед, уточнимо, що відповідно до чинного законодавства під креативними індустріями розуміють «види економічної діяльності, метою яких є створення доданої вартості і робочих місць через культурне (мистецьке) та/або креативне вираження, а їх продукти і послуги є результатом індивідуальної творчості» [2].

У цьому плані філософська освіта як особлива творча діяльність у принципі може бути віднесена до одного з різновидів креативних індустрій із вкрай давньою історією (нагадаємо про школи софістів, середньовічні філософські факультети та ін. – всі вони мали відповідне економічне підґрунтя).

Поряд із цим, філософська освіта може розглядатися і як передумова розвитку всього комплексу креативних індустрій. Як форма рефлексії світоглядних універсалій, вона сприяє творчому оновленню культури і, тим

самим, бере активну участь у програмуванні різноманітних різновидів індивідуальної творчості.

Починаючи з критики буденних уявлень та думок і далі переходячи до аналізу більш складних теоретичних понять, філософська освіта надає творчій людині концептуальні конструкти, за допомогою яких стає можливою генерація цілісної системи нових смислів і значень і, в такий спосіб, ідеально-конструктивне змінювання загального соціокультурного каркасу суспільної життєдіяльності. Наприклад, у галузі мистецтва проявом цього є розробка специфічної категоріальної матриці, складеної з взаємопов'язаних естетичних понять «прекрасне і потворне», «трагічне та комічне», «елітарне і масове» та ін.

У свою чергу, зростання креативного сектору економіки, збільшення суспільного запиту на творчі професії зумовлюють зростання попиту на відповідну освіту. На сучасному етапі спостерігаються цікаві комбінації філософської, культурознавчої та спеціалізованої освіти за різноманітними напрямками творчої діяльності. Наприклад, у Вільнюському технічному університеті імені Гедимінаса є окремий факультет креативних індустрій, провідний підрозділ якого – кафедра філософії та культурознавчих студій. На філософському факультеті МДУ імені М.В. Ломоносова створений центр креативних індустрій. У Королівському коледжі Лондона діє Центр філософії та візуальних мистецтв. Цей перелік можна продовжувати. На нашу думку, він вказує на достатньо потужну глобальну тенденцію – стрімке визнання філософської освіти як невід'ємного компонента освітнього забезпечення креативних індустрій.

В умовах кризи традиційних промислових галузей розвиток креативних індустрій – офіційно визнаний пріоритет економічних реформ і в сучасній Україні. Але його реалізація сповільнюється браком відповідних освітніх інституцій. Підготовка суб'єктів творчої діяльності нерідко страждає одномірністю, їй явно бракує глибокої філософської складової. Відтак в суспільстві гальмується процес креативного генерування духовних активів та їх подальшого економічного використання в різноманітних сферах суспільної життєдіяльності (дозвілля, арт-медіа, мистецтво, рекреація, соціальна робота, туризм та ін.).

Підсумовуючи, можна вказати на істотний характер взаємозв'язку філософської освіти і креативних індустрій. З одного боку, досягнення нових креативних висот не можливе без філософії. З іншого, створення економічних платформ системної креативної діяльності стимулює філософську думку, збільшує цінність філософської культури та змушує замислюватися над питаннями її розвитку в контексті становлення креативного сектору економіки сучасної України.

Література

1. Філософська освіта в Україні: історія і сучасність. За ред. М.Л. Ткачук. Київ, ТОВ «Аграр Медіа Груп», 2011. 419 с.
2. Закон України Про внесення змін до Закону України «Про культуру» щодо визначення поняття «креативні індустрії». *Відомості Верховної Ради*, 2018. № 34, ст. 257.

Горбань Олександр В.

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

Малецька Марія

*студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ОСВІТНІ АСПЕКТИ ВІДЕОІГОР

Сучасний світ заснований на постійній динаміці суспільних відносин, складовою частиною яких виступає освітній процес. Освіта в умовах перманентних трансформацій нині зіштовхується з багатьма труднощами на шляху змін відповідно до запитів сучасного світу. Значна частина проблем стосується питань мотивації та включеності учнів та студентів в освітній процес. Класичні методи та механізми навчання поступаються в ефективності там, де необхідно сформувати нестандартне мислення. Залучення новітніх, перш за все цифрових, технологій та нові методичні підходи до освітнього процесу демонструють доволі високу результативність у розв'язанні проблем сучасної освіти [1].

За Й. Гейзингою, діяльність сучасної людини часто переплітається з грою або включає в себе певні ігрові елементи. Гра виконує в суспільстві зокрема виховну функцію, моделює певні ситуації та дозволяє отримати базові практичні навички. Відеогра це гра в яку ми граємо завдяки аудіовізуальній апаратурі та яка може базуватися на історії [2]. Вона вбирає в себе основні риси гри як такої, однак має власну специфіку та особливості

залучення. Використання відеоігор та комп'ютерів в цілому розглядали такі визначні дослідники відеогри, як Г. Фраска, Й. Богост, Г. Браун.

Мета дослідження – окреслення освітнього потенціалу та освітніх аспектів відеоігор.

Відеоігри в освітньому дискурсі присутні у вигляді як інструмента освіти, так і явища, яке проявляє свої освітні якості або навіть охоплює та видозмінює освітній процес. Так, дослідники розділяють освітні ігри, гейміфікацію як процес в освіті та навчання на базі гри (Game Based Learning).

Освітні ігри – ігри, які розробляють та використовують в освіті та навчанні. В освітніх іграх поєднуються розважальні елементи та освітні концепти задля підвищення мотивації та включення студента.

Цифрові ігри та симуляції є серйозним новим інструментом освіти. Вони можуть досягти значного рівня емоційного впливу, інтерактивності та ефективності в навчанні в порівнянні з іншими ресурсами, як, наприклад, книги, лекції відео та такі результати роботи студентів, як твори, дослідження, тести. Ігри та симуляції можуть ефективно залучити студентів в процес отримання досвіду з простими механізмами та структурами систем, через експеримент та дослідження допомогти їм сформувати мислення високого рівня [3, с. 1-2]. В цьому випадку спеціально розроблені для освіти ігри використовуються в освітньому процесі для формування певних навичок та досвіду.

Гейміфікація це практика використання ігрових елементів, механік та ігрового мислення в не-ігровій діяльності для мотивації учасників. *Гейміфікація в освіті* пропонує використання системи правил «як у грі», досвід та роль гравця що сформувати поведінку учня [4]. Для вдалої гейміфікації освіти важливим є розуміння того, яким чином вона включена в когнітивну, емоційну та соціальну сферу.

В когнітивній сфері гейміфікація може запропонувати випробування з урахуванням навичок гравця. Фактично, складність випробувань підвищується з підвищенням рівня гравця. Більш того, пропонування специфічних проблем та заохочення учнів встановлювати додаткові цілі для себе – особливості, які мотивують гравців. В емоційній сфері ігри, як і гейміфікація в цілому, підключають багато емоцій користувачів: цікавість, незадоволення та задоволення. Це часто формує позитивний емоційний досвід і, якщо трапляється негативний досвід, заохочує гравців використати та змінити його. До прикладу, у грі часто помітні повторювані помилки і єдиним шляхом навчитися, як грати, є повторення гри кілька разів. Кожного разу гравець чомусь навчається. У соціальній сфері гравці можуть спробувати нові ролі та ідентичності; вони мають приймати рішення з різних точок зору, приймаючи вигадані чи реалістичні ролі відповідно до ситуації,

яку відіграють. Гра також дозволяє демонструвати досягнення, які в іншому випадку залишились би непоміченими. В традиційній освіті передбачається їх визнання, однак у гейміфікованому середовищі гравці можуть нагороджувати один одного, заохочувати участь в групі/спільноті [5, с.5].

Гейміфікована освіта постає як освітній процес, «оформлений» у гру. Учень або студент за допомогою певної програми отримує знання в процесі залучення у певну гру, що відбувається за правилами, часто встановлюваними викладачем, з окремою системою заохочень. Візуальний інтерфейс часто стає цікавим заохоченням і контрастує зі звичайними формами, у яких подається інформація та завдання у навчальних установах.

GameBasedLearning (GBL) –форма навчання, що використовується, щоб заохотити студентів навчатись в процесі гри та зробити навчання більш цікавим за допомогою додавання розваг у навчальний процес. Відеоігри в цьому випадку залучаються до класичного освітнього процесу як модель, приклад або елемент винагороди.

Між гейміфікацією в освіті та навчанням на базі гри (GBL) існує різниця у багатьох аспектах. Гейміфікація перетворює навчальний процес цілком у гру, тоді як GBL використовується як частина навчального процесу. Однак, обидва цих підходи залучають виховні та освітні аспекти гри в цілому та відеоігор зокрема: апробацію ролей та ідентичностей в процесі гри, тестування певних моделей, передача інформації та цінностей; звернення до емоцій гравця, завдяки чому взаємодія часто більш ефективна за простий обмін інформацією; відпрацювання навичок у грі, аналогічне відпрацюванню їх в ході навчання.

Використання відеоігор в освіті та перетворення освітнього процесу на відеогру зіштовхується з певними перешкодами. Основну наявну проблему сформулював саме Г. Фраска, говорячи про те, що ігри не змінюють освітню систему, доки вона занепокоєна страхом батьків та адміністрації, а не потребами дітей [4]. Для того, щоб відеоігри могли повноцінно проявляти свій освітній потенціал та бути включеними в освітній процес, необхідне не лише технічне сприяння, а й робота з батьками та освітянами, які наразі не завжди сприймають відеогру всерйоз та без остраху як інструмент для поліпшення якості освіти.

Фактично, на сьогодні в системі освіти можемо констатувати стан відчуження учня від об'єктів цифрової культури. Гейміфікація освіти сприймається скоріше як розвага, перерва в освітньому процесі, а не органічна його складова. Наразі питання стоїть про зміну світоглядних принципів, на яких заснована сучасна освіта, з залученням ідей цифрової культури, як необхідної і безумовної складової всього процесу навчання. Перед суспільством стоїть історичний виклик про необхідність нового («цифрового») просвітництва як революційної складової зміни культурних парадигм.

Література

1. Al-Azawi, R., Al-Blushi, M., Al-Faliti, F. Educational Gamification vs Game Based Learning: Comparative Study. *International Journal of Innovation, Management and Technology (IJIMT)*, Vol. 7, №4, August 2016: 132-136.
2. Esposito, N. A Short and Simple Definition of What a Video Game Is. Proceedings of DiGRA 2005 (Changing Views: Worlds in Play). Vancouver (Canada), 16–20 juin.
3. Gibson, D.C., Knezek, G., Redmond, P. Bradley, E. Handbook of Games and Simulations in Teacher Education. E.Chesapeake, VA: Association for the Advancement of Computing in Education (AACE), 2014.
4. Gonzalo Frasca: Play, Videogames and Education Reform. <http://gamelab.mit.edu/event/gonzalo-frasca-play-videogames-and-education-reform/>
5. Pesare E., Roselli T., Corriero N., Rossano V. Game-based learning and Gamification top romoteen gagementand motivationin medical learning contexts. Smart Learning Environments. 3, 2016.

Довга Крістіна
студентка спеціальності «Логопедія»
Інституту людини
Київського університету імені Бориса Грінченка

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ БУЛІНГУ В ПРОСТОРІ ОСВІТНЬОЇ КУЛЬТУРИ БУТТЯ

На превеликий жаль, сьогодні надзвичайно жорстокий світ. Зокрема, стосунки між дітьми часто бувають агресивними. Для того, щоб охарактеризувати таке явище, в українській мові з'являється поняття «булінг» – це агресивна поведінка щодо окремої особи або групи, з метою приниження, домінування, фізичного чи психологічного самоствердження.

За статистикою 80% дітей в Україні потерпають від цькування. Це може проявлятися і в молодшому шкільному віці, але більш «яскраво» настає у підлітковому віці. Насправді, приниження може надходити не лише зі сторони дітей, а й від вчителів. Дуже часто воно може спричиняти не лише фізичний біль, а й нести психологічний або економічний характер. Наприклад, коли дитина потерпає через те, що її родина не має фінансової змоги придбати деякі речі.

Ще одна надзвичайно актуальна проблема – ставлення оточення до людей з інвалідністю. Зараз активно впроваджується інклюзивна система навчання, яка передбачає включення осіб з інвалідністю в умовах

загальноосвітнього закладу. Як на мене, наше суспільство ще не достатньо готове до такого кроку. Важко уявити, яких утисків зазнають діти з особливими освітніми потребами, якщо жорстоке ставлення часто зустрічається навіть по відношенню до дітей з нормотиповим рівнем розвитку.

Отже, щоб зрозуміти філософію цього явища, спочатку потрібно з'ясувати його причини. Насправді, їх достатньо багато, але виділимо основні:

1) найперше – це атмосфера в родині; будь-яке ставлення іде від сім'ї, часто діти просто копіюють поведінку батьків;

2) занижене самооцінка – теж, частіше за все, починається з того, як до дитини відносяться вдома; якщо дивитися на ситуацію зі сторони жертви насилля, то теж може бути таке, що цю дитину загальблили в родині, тому їй складно, через свою низьку самооцінку, налагодити стосунки в колективі (що, у свою чергу, часто може стати причиною цькування зі сторони оточення).

Що ж, для того, щоб уникнути цього негативного явища, потрібно виховувати дитину на своєму позитивному прикладі, і найголовніше – в доброті. Саме виховання в гармонії зі світом, з оточенням, зі своїми думками і є, як на мене, першим кроком до того, щоб викоринити це негативне явище. Багато хто з батьків думає, що його дитину це однозначно не стосується. Не слід забувати той факт, що є три сторони конфлікту: особи, які піддаються боулінгу, тобто жертви насилля, «діти-агресори» та ті, хто байдуже спостерігає за конфліктом і не вживає ніяких заходів стосовно того, щоб зупинити цькування. Тому відсоток того, що дитина стане причетна до такої ситуації є дуже великий.

Які наслідки для дітей, які піддаються булінгу? По-перше, вони втрачають повагу до себе, починають думати, що вони ні до чого не здатні, а в результаті це навіть може закінчитися спробою самогубства. По-друге, діти втрачають відчуття фізичної та емоційної безпеки, вони не довіряють світу і в результаті їм надзвичайно складно будувати своє подальше життя, адже здається, що всюди причаїлась небезпека. По-третє, вони втрачають цікавість до життя, ентузіазм до улюбленої справи – усі їхні думки сходяться лише на цьому надокучливому питанню.

З іншого боку від жертви, стоїть людина, яка спричинює біль. Насправді, у неї теж дуже багато проблем, їй необхідна термінова психологічна допомога, адже щаслива людина ніколи навмисно не спричинить біль іншому. Кожен ділиться тим, чого у нього забагато: хтось, любов'ю, інший добром, а деякі ненавистю і злобою.

Але ще є люди, про яких я згадувала раніше – вони просто байдуже спостерігають за тим як страждає інша людина і дуже часто це може приносити їм задоволення (часто підлітки замість того, щоб покликати когось чи самотійно допомогти, просто знімають все це на відео). Проте, так вчиняють, на щастя, не усі – деякі теж потерпають від того, що не

можуть нічим допомогти, бо розуміють, що через втручання теж можуть стати жертвою насилля. Вони страждають від відчуття безпорадності: втрутитись у ситуацію булінгу чи ж залишитись осторонь, потерпають від депресивних станів.

То ж, найголовніше питання у тому, як цьому зарадити? Як виховати добру, чуйну до навколишнього світу дитину?

Все в нашому житті починається з родини, тому батькам важлива бути гідним прикладом для наслідування, як каже народна мудрість:

«Не виховуйте дитину, а виховуйте себе». З дитинства важливо вчити дитини емпатійно ставитися до людей (емпатія – усвідомлене розуміння внутрішнього світу або поточного емоційного стану іншої людини). Важливо піклуватися про тваринок, вчити дитину лагідно до них ставитися. Ще не варто забувати про піклування щодо природи, адже зараз екологія потребує нашої неодмінної допомоги. Ще корисно моделювати якісь ситуації або під час читання книжок запитувати у малечі, як вона думає, що зараз відчуває людина в цій чи іншій ситуації. Таким чином ми навчимо дитину співчувати іншим, бути чуйною. Тоді вона не зможе спричинити біль іншим, тому що відчуватиме її на собі.

Наступний крок: треба навчити дитину розрізняти свої емоції, запитувати, що вона відчуває в тій чи іншій ситуації. На перший погляд здається це дуже просто, але насправді, коли питають, що ти зараз відчуваєш, то наш словниковий запас, стосовно емоцій, обмежується максимум десятьма-п'ятнадцятьма словами.

Якщо, притримуватись цих порад, то дитина виросте і буде готовою допомогти іншим, ні про яке завдавання болю вона навіть не буде думати. І тоді можна буде зупинити булінг, який є в усіх школах, хоча вчителі твердо заперечують його наявність, заплющують очі на проблему. Але так далі не може продовжуватись, терміново потрібно вживати заходи для того, щоб припинити насилля. Для того, щоб вчителі могли відслідковувати ситуацію є одна корисна вправа: треба попросити кожного в класі написати чотири прізвища дітей, яких вона вважає своїми друзями, хоче з ними сидіти. І, проаналізувавши написане, можна визначити, кого діти жодного разу не згадали. Завдяки цьому методу можна дослідити комунікацію в колективі й дізнатися, хто в класі жертва, хто агресор, хто є неформальним лідером, а від кого відвернулися однолітки.

Підбиваючи підсумки, важливо зазначити, що причина боулінга дуже глибока і в психологічному, і в філософському плані. Проте, позбавитися цього явища потрібно неодмінно. В Україні вже є закон, яким передбачено, що булінг, що вчиняється стосовно малолітньої чи неповнолітньої особи або такою особою стосовно інших учасників освітнього процесу, внаслідок чого могла бути чи була заподіяна шкода психічному або фізичному здоров'ю потерпілого, тягне за собою накладення штрафу або громадські роботи.

Проте, лише за допомогою одного наказу не вдасться викорінити це явище. Потрібно постійно виховувати в собі доброту, тепло і обов'язково

вчити цьому дітей. На мою думку, найголовніше призначення людини – це творити добро, допомагати тим, хто цього потребує, саме в цьому я для себе вбачаю сенс життя. Страшно жити у світі, в якому ніхто тобі не допоможе, не підтримає, а навпаки, спричинить ще більше болю. Але все це починається з дитинства. Тому, якщо кожен зробить усе, щоб посіяти у своєму серці зерно добра, то у нас будуть усі шанси, щоб позбутися насилля, як в родині, так і у школі, в колективі на роботі. Дуже добре вчити дітей, показуючи їм приклад для наслідування в книжках. Є надзвичайно цінна книга «Поліанна» автора Елеонор Портер. Головна героїня знаходить добро буквально в усьому, тобто її вчинки можуть надихнути дитину робити виключно великі вчинки.

Отже, головне пам'ятати, що все починається з тебе. І ще, не потрібно мовчати і переконувати себе, що можна впоратись з усім самотійно, без сторонніх. Точно так потрібно пропонувати свою допомогу, адже часто ми бачимо людей, які страждають, але надаємо перевагу просто пройти повз. З маленьких дрібниць, може з'явитися велика проблема.

Тема булінгу, як би прикро це не звучало, сьогодні надзвичайно актуальна, але кожен з нас в змозі докласти зусиль до того, щоб це явище зникло з нашого світу, і запанував довгоочікувана повага та дружба!

Література

1. Алексеєнко, Т.Ф. Явища мобінгу та булінгу в стосунках групи і особистості. *Шлях освіти*. 2012. № 2: 12-16.
2. Гірник А. Конфлікти: структура, ескаляція, залагодження. Київ, Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 172 с.
3. Колупаєва, А. Інклюзивна освіта як модель соціального устрою. *Дефектологія*. 2009. № 4: 3-4.
4. Колупаєва, А. Зasadничі понятійно-термінологічні визначення інклюзивної освіти. *Дефектологія*. 2009. № 2: 3-8.
5. Хрипко С., Яценко Г. Аксіологія освіти в сфері комунікативної культури: ціннісні акценти, комунікативні тенденції, дистанційний формат. Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. 270 с.
6. Хрипко С.А. Етика науки як проблема ціннісної свідомості і освітньої відповідальності (в контексті рефлексії Д. Ліхачова). *Науковий часопис національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова*. Сер. №7, Вип. 13 (26): 232-239.
7. Хрипко С. Ціннісні акценти духовно-креативних тенденцій освітньої культури в сучасній Україні. Київ, НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2011. 260 с.

Дранник Анастасія
студентка Харківського
гуманітарного університету
«Народна Українська Академія»

ОСВІТНІЙ ПРОЦЕС НА ПЕРЕТИНІ РЕАЛЬНОГО І ВІРТУАЛЬНОГО СВІТІВ

Дослідження будь-якого об'єкта прийнято починати з визначення центральних понять. Отже, «освітній процес» – це сукупність навчально-виховного і самоутворюючого процесів, спрямована на вирішення завдань розвитку особистості відповідно до державного освітнього стандарту [1].

«Реальність» філософія визначає як речове, онтологічне буття-в-собі; реальність (завдяки засобу реалізації) приписується всьому тому, що може виникнути і виникло в часі, що існує і є минулим [2]. Поняття реальності розглядалося через буття в його зіставленні з небуттям, а також можливими варіантами буття.

Поняття «віртуальної реальності» популяризувалося зовсім недавно (із становленням епохи персональних комп'ютерів), однак ідеї, що призвели до виникнення даного феномена, зародилися набагато раніше. Перші уявлення про віртуальному знаходимо ще в античній культурі, в тому числі в роботах Аристотеля.

Інтелектуали всіх часів задавалися питанням: якщо є реальне, тоді має бути і нереальне, тобто віртуальне. Намагалися дати визначення даного поняття, оцінити рівні віртуальності, і, більш того, навіть зараз філософи не можуть прийти до єдиного визначення віртуального. Отже, визначення в філософському словнику не є єдиним. Віртуальна реальність етимологічно походить від латинського мови, де віртуальність значить «потенційний», «можливий». Це нематеріальне буття об'єктивних сутностей або суб'єктивних образів, що протиставляється матеріальному буттю речей і явищ в просторі і часі.

Поняття віртуального світу – міждисциплінарне і активно використовується як в області технології, так і в сфері психології, соціології, фізики та ін. Наприклад, психологія прирівнює віртуальність до галюцинацій, сновидінь, проте більшість дослідників вважає віртуальність відмінною від сновидінь, так як вона не обумовлена ілюзією, що прикидається дійсністю [3, с.41]. Сучасна філософія розуміє віртуальну реальність як вид буття, що розглядається через призму технологій, які і є носієм віртуального світу.

У філософських роботах, присвячених осмислення категорії віртуальної реальності, представлені різні ідеї, відмінності в розумінні поняття. В.В. Макаров вважав, що «це штучно створене комп'ютерними технологіями середовище, в яке можна проникати, змінюючи його зсередини, спостерігаючи трансформації і відчуваючи при цьому реальні відчуття» [4]. Поняття віртуальної реальності досліджувався також в роботі О.С. Гілязової «Віртуальна реальність і дійсність: проблема співвідношення», де віртуальну реальність автор тлумачить як один з видів реальності, який створюється на основі комп'ютерної та некомп'ютерної техніки [3, с.40]. Проблемі співвідношення віртуального і реального в освітніх процесах у вітчизняній філософії, на жаль, не було присвячено окремих комплексних досліджень. Окремі аспекти були розглянуті в роботах В.В. Селіванова [5], Є.С. Задої [6]. Однак і на сьогоднішній день ця проблема залишається невирішеною. Саме цим і обумовлена актуальність обраної для дослідження теми.

Віртуальна реальність як така характеризується можливістю присутності й участі в двох реальностях, де користувач свідомо розмежовує реальне і віртуальне. Але через відсутність повної присутності, що позбавляє користувача повної довіри віртуальному, емоції і відчуття ще не можуть повністю конкурувати з реальними, проте з кожним днем ця різниця у відчуттях все більше стирається. Віртуальному світові також притаманні анонімність, вседозволеність в рамках можливостей, безвідповідальність.

Отже, під час переходу людства до інформаційної цивілізації, активної глобалізації та комп'ютеризації XXI століття, комп'ютери стають частиною нашого світу, стираючи межу між віртуальним і реальним. Не став винятком і освітній процес, і особливо помітною є комп'ютеризація дистанційного навчання. Нерідко студенти отримують інформацію в віртуальному просторі, мають особистий кабінет, відстежують графік занять, успішність.

У наш час зв'язатися з викладачем за допомогою сучасних технологій значно швидше і продуктивніше. Більш того, деякі дистанційні освітні курси практикують використання віртуальних лекційних аудиторій, де кожен студент має власний аватар, до якого можна задати різні команди, наприклад, підняття руки [5, с. 383].

Зараз дистанційні курси стають основним способом навчання через їх зручність. При використанні технологій в реальному просторі, доповнюючи лекційний матеріал, студент отримує додаткову інформацію, більш наочно засвоює матеріал, переглядаючи відеоролики, фільми, пов'язані з темою, що підвищує продуктивність засвоєння матеріалу, реалізує принцип зв'язку навчання з життям. Також нам відомі VR-технології, які активно використовуються в віртуальних екскурсіях.

Зміни освітніх стратегій призведе до скорочення періоду навчання, зміни змісту і якості освіти.

Деякі вважають, що вторгнення віртуальної реальності в наше життя може породити проблеми, наприклад, серйозну комп'ютерну залежність, існують побоювання щодо потрапляння людини в схожий до реального світ, вплив якого на психіку людини і на її сприйняття світу в цілому ще не вивчені.

Активне використання віртуальної реальності як засобу передачі освітньої інформації допомагає поліпшити традиційну систему навчання, проте зараз необхідно забезпечити освітні установи сучасними технологіями і робити кроки у вивченні підходів і наслідків до з'єднання віртуального і реального в освітньому процесі, оскільки він є зараз найбільш перспективним напрямком для розвитку і впровадження віртуальних технологій.

Литература

1. Педагогический терминологический словарь.
https://pedagogical_dictionary.academic.ru
2. Философский словарь. <http://www.harc.ru/slovar/1822.html>
3. Гилязова О. Виртуальная реальность и действительность: проблема соотношения. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2017. № 3(77).
4. Макаров В., Хлипун В. Конструирование и виртуальность как принципы онтологии реальности. Форум «Трансформация сознания в эпоху интернета»
http://www.futurerussia.ru/conf/forum_transform_makarovhlipun.html.
5. Селиванов В., Селиванова Л. Виртуальность как метод и средство обучения. <https://cyberleninka.ru/article/v/virtualnaya-realnost-kak-metod-i-sredstvo-obucheniya>
6. Задоя Е. Виртуальные технологии в образовании. *Фундаментальные исследования*. 2007. №6: 75-76.

Купрій Тетяна

*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

СОЦІОЛОГІЧНЕ ОПИТУВАННЯ "ВИКЛАДАЧ ОЧИМА СТУДЕНТІВ" ЯК ЗАСІБ ВИМІРЮВАННЯ ЯКОСТІ ОСВІТИ ЗВО

Студенти – основні споживачі результатів освітньої діяльності. Тому з метою визначення ступеня задоволеності студентів, якістю викладання і методами навчання та відповідності реального процесу навчання очікуванням студентів, викладачам надається можливість внести корективи в зміст курсу, удосконалювати себе як автора і підвищувати якість наданого освітнього продукту, що, безсумнівно, приведе до вдосконалення навчального процесу, в чому зацікавлені і студенти, і викладачі. На переконання керівництва університету дослідження такого типу сприятимуть підвищенню ефективності професійної діяльності викладачів, стимулюватимуть співпрацю обох сторін навчального процесу – викладача і студента.

Якість навчальної роботи викладачів є багатогранним процесом, який складається з багатьох складових, в тому числі кваліфікації викладача, його особистісних якостей, ступеня сприйняття студентами викладача і предмету в цілому. Від того, наскільки цей педагог відповідає студентам багато чого залежить від ефективності навчального процесу. Від того наскільки високим є рівень професійної майстерності педагога, залежить кінцевий результат навчального процесу. У свою чергу, розвиток педагогічної майстерності викладача тісно корелює з його ставленням до себе, вимогами до своєї діяльності, особистісними якостями. Тому, оцінка діяльності професорсько-викладацького складу – це з найважливіших оцінок якості освітнього процесу у ЗВО.

Опис образу ідеального викладача має дотик з виявленням основних критеріїв і логіки оцінювання студентів, що в кінцевому підсумку дозволяє краще роз'яснити освітні очікування і запити студентів. У сучасному вузі викладач вже не може бути тільки провідником знань та інформації, він повинен бути організатором, модератором, фасилітатором, психологом, ментором чи коучером. Від цього залежить успішність, його педагогічна діяльність та авторитет. Уява про викладача як беззаперечного авторитета на сьогоднішній день ситуативна. Актуальним є виявлення тих якісних характеристик, які і будуть визначати професіоналізм викладача і його статусно-рольову позицію в нових умовах. Перехід на багатопрофільну

систему навчання виконується і характером виховання викладача студентами, і його якісними характеристиками, на думку підростаючого покоління.

Сучасна ситуація така, що роль викладача як єдиного джерела знань вже не відображає сучасну реальність. З цієї причини пріоритетні позиції відводяться особистості викладача. Визначити якості викладача, які сприятимуть удосконаленню навчально-виховного процесу, допомагають соціологічні методи опитування через анкетування, аналіз есе, фокус-групи. До завдань соціологічних опитувань варто віднести:

- визначення «вузьких місць» в організації навчального процесу для всіх акредитованих спеціальностей з дисциплін, їхніх навчальних планів, повноти методичного забезпечення дисциплін, якості відповідних навчально-методичних розробок і т. ін.;

- з'ясування відношення студентів до якості викладання лектором дисципліни: ступеню володіння предметом, чіткості та доступності викладання змісту, вміння та бажання викликати до нього інтерес студентів, використання сучасних педагогічних технологій, наочних посібників тощо;

- оцінка таких особистісних якостей викладачів як об'єктивність при оцінюванні навчальних досягнень студентів, відповідальність при організації навчальних занять і проведенні консультаційної роботи, коректного ставлення до студентів, культури поведінки.

Важливим моментом у визначенні ступеня задоволеності якістю викладання є системний підхід, а не разове опитування, до якого прийшли більшість ВУЗів світу та зафіксували у внутрішніх нормативних документах (університетське Положення про проведення анкетування). Це дозволяє вести порівняльну аналітичну роботу, отримувати більш об'єктивну інформацію, яка може бути використана і як оціночна, і може служити «поштовхом» для підвищення ефективності роботи викладача [2].

Найпростіша модель формування питань опитувальника, яку можна використати – це модель, яка включає три блоки якостей, які відповідають виконанню педагогом вузу його функцій:

- 1) як спеціаліста-предметника;
- 2) як вихователя;
- 3) як дидакта, який володіє прийомами навчання.

Кожен блок може включати в себе певну кількість якостей, таку, котра достовірно діагностує дану якість [1, с.110]. Маркери якості викладання повинні закласти фактори впливу в інструментарій оцінювання. Нормативна модель викладача відповідає соціальним нормам, виробленим для цього виду діяльності, педагогічним і соціальним критеріям, які орієнтовані на можливість отримання викладачем найвищих результатів діяльності. Їх

можна назвати «оцінка на основі враження студента» і «оцінка на основі спостережуваних особливостей поведінки (дій) і самого викладача, і самого студента». Питання різних категорій за кожним напрямком визначаються як середнє арифметичне знання, що входить до групи питань. Загальна оцінка педагогічної майстерності викладача студентами вираховується за формулою визначення середнього арифметичного:

$$\bar{x} = \frac{1}{n} \sum_{k=1}^n x_k ,$$

де $\bar{x}$ – середнє арифметичне значення показників; n – кількість досліджуваних якостей; x_k – часткові значення показників.

Кількість питань в анкеті може варіюватися від 8-ми до 35. Для подальшого підвищення надійності оцінки, студентам також в деяких анкетах за кордоном було запропоновано написати (у нижній частині форми оцінки) свої коментарі щодо їхнього сприйняття або почуття до свого викладача. Це підтверджує світова практика. В українських університетах зазвичай анкету будують в діапазоні 9-14 питань, за кордоном – від 20 до 35. Студентам пропонується провести оцінку за 5 - бальною системою: де 5 балів означало, що якість проявляється практично завжди, 4 бали – якість проявляється часто, 3 бали – якість проявляється на рівні 50%, 2 бали – якість проявляється рідко і 1 бал – якість практично відсутня.

Варто зауважити, що в рамках зацікавленості Міністерством освіти і науки рейтингом викладачів, отриманим на основі вивчення думки студентів, а так само в умовах включення рейтингів в якості компоненти при проведенні:

- конкурсу «Кращий викладач»;
- відкритих лекцій та майстер-класів;
- виставки кращого навчально-методичного забезпечення дисциплін;
- конкурсу на краще навчальне видання;
- огляд-конкурсу за номінаціями «Краща кафедра»;
- систематичного контролю «Екран успішності» на кафедрах і на факультетах;
- конкурсу «Успіх року»,

стоїть питання про створення дієвого механізму соціологічного моніторингу забезпечення порівнянності інформації та її валідності та подальше їх удосконалення.

Можливі резерви розробляються для зростання, наприклад при складанні щорічних планів підвищення кваліфікації, або у вигляді участі в роботі внутрішньовузівських семінарів і тренінгів. Кількісний порівняльний аналіз по роках виявив характерну закономірність зменшення кількості викладачів з низькою якістю діяльності, що, безсумнівно, є позитивним явищем, пов'язаним з реалізацією адміністрації вузу стимулюючої функції оцінки, заснованої на широкому використанні результатів при укладанні договорів і встановлення доплат. Так, наприклад, для досвідчених викладачів у малайзійських університетах, які мають незабаром піти на пенсію, адміністрація розробила цікавий пакет винагороди, щоб утримати їх.

Наприклад, на підставі результатів анкети «Викладач очима студентів» проводиться ранжування кафедр і факультетів, що в сукупності з іншими результатами, які охоплюють сферу менеджерської діяльності завідувачів кафедрами і деканів факультетів, дозволяє удосконалювати організаційну структуру і управлінський персонал вузу. Побудувавши виважену структуру оцінку колег, самооцінку викладача, а також проведення семінарів для вивчення аналізу конкретного тесту, роботи на кафедрах з молодшими викладачами значно підвищиться освітній менеджмент в контексті програми «Педагогіки вищої школи». Аналіз отриманих даних дозволяє зробити висновок про те, що більшість викладачів певною мірою володіють набором тих якостей, які від них чекають студенти. При адекватному відношенні викладачів до результатів анкетування вони повинні зробити правильні висновки і цілеспрямовано прагнути виробляти у себе необхідні якості.

Певний інтерес представляють одержувані результати соціологічного опитування студентів в плані виявлення «больових точок» навчального процесу таких як: «недостатня підготовленість студентів до занять», «невідвідування занять деякими студентами», «недостатня об'єктивність викладачів в оцінці знань студентів». А в плані подальшого розвитку і вдосконалення соціологічного моніторингу студентської задоволеності, поставлені і успішно вирішуються завдання по проведенню оцінювання студентського громадського харчування, студентського гуртожитку, морально-етичних і міжнаціональних відносин в студентському середовищі [2].

При оцінюванні якості викладання було взято до уваги інтереси всіх суб'єктів освітнього процесу: викладачів, студентів, управлінського персоналу. Отримані дані, безумовно, сприятимуть оптимізації управління різними ланками освітнього процесу. Хоча в Україні, як і в світі в цілому, вже напрацьований певний досвід здійснення оцінювання якості викладання у ВНЗ безпосередніми споживачами освітніх послуг – студентами.

Література

1. Гапон Н., Дубняк М. Викладач очима студентів. *Вісник Львівського університету*, 2009. Вип. 25. Ч. 1: 106 -113.
2. Ерофеева Н. Е. Мониторинг «Преподаватель глазами студентов» как инструмент регулирования профессиональной деятельности педагога и повышения качества обучения в вузе. *Наукоеведение*. Том 7, №5 (2015): <http://naukovedenie.ru/PDF/229PVN515.pdf>
3. Chan Yin-Fah. Student Evaluation of Lecturer Performance Among Private University Students Canadian. *Social Science* Vol. 8, №. 4, 2012: 238-243.

Овсянкіна Людміла

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

Ларіонова Марина

студентка спеціальності «Практична психологія»
Інституту людини
Київського університету імені Бориса Грінченка

ФІЛОСОФІЯ УСПІХУ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Феномен успіху в сучасному динамічному світі є надто актуальним, адже сьогодні не тільки людина, а навіть країна може бути востребуваною і конкурентоспроможною тільки тоді, коли вони успішні. Але парадоксально, що займаючи одне з центральних місць в системі цінностей сучасної культури, цей феномен сьогодні є досить суперечливим, адже він недостатньо чітко визначений і розроблений в соціальних науках.

Феномен успіху був репрезентований ще у працях М. Вебера, В. Зомбарта, Т. Веблена, Дж. Міда, які свого часу досліджували сутність і структуру успіху, взаємозв'язок успіху та підприємницької діяльності. Відомі вітчизняні вчені Є. Головаха, Л. Сохань [1], О. Злобіна та В. Тихонович та інші досліджували саме такі життєві стратегії особистості, що забезпечують її успіх.

Ці дослідження заклали основу для розуміння феномену успіху ще в індустріальну епоху, проте сучасне уявлення про успіх зазнало змін. Так,

сучасний український дослідник А. Ярема розуміє соціальний успіх як позитивний результат реалізації соціальних практик особистості в певному полі діяльності із досягнення соціально значущих цілей легітимними засобами, який супроводжується оцінкою з боку суспільства в формі схвалення чи визнання [3, с.97].

Сьогодні у зв'язку зі зміною в нашому соціумі ставлення до проблеми життєвого успіху, як теоретично, так і емпірично досить важко визначити в принципі, за яких конкретних умов та яким чином досягається успіх, якою є ціна такого успіху, якими критеріями та етичними принципами керується конкретний індивід. Саме тому **метою** даного дослідження є філософський аналіз феномену успіху як чинника, що впливає на поведінку особистості і значною мірою структурує соціальний простір.

У сучасному перехідному суспільстві традиційні етичні цінності, які є важливою складовою суспільної свідомості, на жаль, відходять на другорядний план, розмиваються. Домінуючими стають ринкові, прагматичні цінності та ідеали, а критерієм людського успіху стає основна тріада – гроші, влада та престиж. Як наслідок, поступово в соціумі втрачається єдине розуміння суті життєвого успіху та його критеріїв, базових принципів досягнення, суспільство розмежовується на тих, хто традиційно «грає за правилами», і тих, для кого популярною є модель отримання успіху як «гра без правил», де перемагають матеріальні цінності, «швидкі гроші».

На відміну від останньої моделі отримання успіху, філософія досягнення справжнього успіху людини передбачає досить тривалий період, протягом якого формується певний синтез та діалектична взаємозалежність розумових, фізичних, психологічних, духовних та соціальних якостей, а також таких зовнішніх і внутрішніх факторів, як: культурне середовище; високий рівень сформованості особистості; широкий світогляд; свобода та відповідальність за власний вибір; творчий потенціал; цілепокладання та вміння досягати мету тощо. Проте, результат успіху будь-якої діяльності людини завжди залежить від тих моральних установок, які домінують у її світогляді.

Феномен успіху безпосередньо пов'язаний із вмінням особистості повністю зосереджуватися на процесі максимального досягнення поставленої мети, навіть, не дивлячись на поразки. Адже 90% людей після першої невдачі відмовляються від своєї мети, і тільки 10%, визнаючи власну помилку, сміливо мобілізують усі свої ресурси на досягнення бажаного і стають справжніми переможцями. Саме такі люди, для яких важливішим критерієм є відданість своїй справі, а не моді і чужим стереотипам, внутрішнє моральне задоволення, визнання та схвалення, а не зовнішні, матеріальні чинники та суспільне визнання, досягають найвищого успіху в житті та відчують гармонію зі світом.

Так, М. Мольц, досліджуючи поняття успіху, довів, що успіх не має нічого спільного із символами суспільного престижу, а завжди асоціюється лише з творчими досягненнями [2]. Потенційно кожна людина може і зобов'язана бути успішною. Однак азартне прагнення неодмінно мати успіх (у сенсі придбання символів соціального престижу) веде до неврозів та важких розчарувань. На противагу, прагнення людини мати позитивний настрій на успіх не тільки забезпечує матеріальне благополуччя, але й породжує почуття задоволення та набуття щастя, що набагато цінніше в наш час.

Висновки. Отже, аргіорі справжній успіх – це взаємний виграш, заснований на балансі інтересів та моральних нормах. Успіх – це постійний рух вперед, зростання та розвиток, безперервний процес самопізнання та вдосконалення. На жаль, відсутність у соціумі чіткого розуміння зв'язку результатів власної діяльності із моральними засадами може призводити до порушення соціальних відносин, коли критерієм успіху стає щось інше, аморальне, і, навіть, небезпечне для інших. Саме такий «квазіуспіх» або «псевдо успіх» людини (не пов'язаний із її реальними заслугами та докладанням зусиль) часто піддається сумніву з точки зору традиційної соціальної етики.

На наш погляд, сьогодні критерій успіху кожного індивіда є суто індивідуальним, він є результатом його власної взаємодії зі світом, це його індивідуальний досвід та надбання, що залежить від обраної ієрархії цінностей. Саме через відсутність єдиної чіткої моделі та спільних критеріїв отримання успіху соціум починає структуруватися, роз'єднуватися на групи, які «грають за правилами», «грають без правил», і ті, які взагалі не прагнуть до успіху як такого, заперечують його. На жаль, цим групам завжди дуже важко віднайти консенсус, що обумовлено відсутністю спільного ідеалу та наявністю полярних цінностей. Для подальшої стабілізації соціуму і гармонізації відносин між представниками різних груп у суспільстві має вироблятися і пропагуватися етична модель досягнення успіху, яка буде зрозумілою і прийнятою більшістю, але для цього держава має створити належні умови.

Література

1. Головаха Е.И., Сохань Л.В. *Психология жизненного успеха*. Київ: Ин-т социологии, 1995. 150 с.
2. Мольц М. *Психокибернетика*. Москва: Прогресс, 2002. 48 с.
3. Ярема А.І. Феномен успіху в соціологічному вимірі. *Вісник Львівського ун-ту*. Серія соціол., 2010. Вип. 4: 92-99.

Свириденко Валерія

*студентка спеціальності «Логопедія»
Інституту людини
Київського університету імені Бориса Грінченка*

Білошицька Ірина

*студентка спеціальності «Логопедія»
Інституту людини
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ФІЛОСОФІЯ ІНКЛЮЗИВНОЇ ОСВІТИ

«Інклюзивне навчання як «процес звернення і відповіді на різноманітні потреби учнів через забезпечення їхньої участі в навчанні, культурних заходах і житті громади, та зменшення виключення в освіті та навчальному процесі».

ЮНЕСКО

Інклюзивне навчання – це новий спосіб отримання освіти, коли учні з особливими освітніми потребами, тобто діти, які потребують постійної або тимчасової додаткової навчальної, медичної і соціальної підтримки, навчаються в загальному освітньому середовищі за місцем свого проживання. Інклюзивна освіта приходить на зміну інтернатній системі навчання, за якою діти з особливими освітніми потребами навчаються окремо від дітей з нормо типовим рівнем розвитку, або домашньому та індивідуальному навчанні. Загалом у країні є близько 47 тисяч дітей із особливими освітніми потребами.

Інклюзивна освіта бере початок з 5 вересня 2017 року, коли був прийнятий Закон України «Про освіту», який зовсім відрізняється від інших та відкриває широке поле впровадження інклюзії у системі освіти. Відповідно до нього особи з обмеженими можливостями мають право здобувати освіту в усіх навчальних закладах. Тобто, будуть створюватися для таких дітей інклюзивні та спеціальні класи в загальноосвітніх навчальних закладах.

Процеси залучення дітей з особливими освітніми потребами в загальноосвітні навчальні заклади набувають значного поширення, але вони стануть успішними лише за умови зміни ставлення в суспільстві до цих дітей

та до ідеї інклюзії, а також покращення матеріального забезпечення системи освіти, здійснення необхідної фахової підготовки майбутніх педагогів і проведення їх масової перепідготовки.

Переваги інклюзивного навчання для дітей з особливими освітніми потребами:

- Можливість налагодження стосунків із суспільством та ровесниками з нормо типовим рівнем розвитку.
- Можливість розвитку індивідуальних сильних сторін і талантів.
- Можливість брати участь у житті класу та громади та ін.

Переваги для дітей без особливих освітніх потреб:

- Вчаться толерантно ставитися до людей і особливо до дітей з особливими освітніми потребами.
- Вчаться співчувати іншим.
- Вчаться налагоджувати й підтримувати стосунки з людьми, особливо з дітьми з особливими освітніми потребами.

Переваги для батьків та вчителів:

- Родини з дітьми з особливими освітніми потребами отримують моральну підтримку від інших батьків.
- В інклюзивних класах вчителі краще розуміють індивідуальні особливості та потреби учнів.
- Фахівці інклюзивного навчання вчать працювати в команді, а також гарно володіти методиками, що сприяють гармонійному розвитку індивідуальності.

Ми взяли на себе сміливість і вирішили визначити основні філософські ідеї, котрі посідають чільне місце у розвитку інклюзивної освіти.

Ми виділили два напрями – *це ідеї гуманізму та прагматизму.*

Як відомо, в основі концепції гуманізму лежить думка про те, що особистість, її гідність та права є основною соціальною цінністю. Саме ця ідея є однією з основоположних в інклюзивній освіті, адже кожна людина як із нормотиповим рівнем розвитку, так і з особливими освітніми потребами має право на навчання. Також вплив концепції гуманізму можна спостерігати і у термінологічній сфері інклюзивної педагогіки, коли на зміну грубим та застарілим термінам, які висувують на перше місце психофізичне порушення людини, а не її особистість (наприклад, аутист, олігофрен), прийшла толерантна лексика, що, насамперед, ставить на перше місце особистість, а вже потім порушення (наприклад, дитина з аутизмом, людина з порушенням інтелекту).

Така термінологія була впроваджена з ціллю зупинити приниження гідності людей із психофізичними порушеннями, зробивши головний акцент на слові «людина», тобто на особистості.

Наступним філософським напрямом, який також зайняв важливе місце у розвитку інклюзивної освіти – це прагматизм. Як усі знають, в основі даного світогляду лежить судження про значення різних систем, теорій, ідей щодо їхньої здатності задовольнити потреби суспільства, доцільності їх використання.

Особливе значення для розвитку інклюзивної педагогіки має відомий прагматик, психолог та освітній діяч Джон Дьюї. Його ідеологічною спадщиною і до сьогодні користуються представники як у спеціальній, так і в загальній освіті. Проте варто виділити найцінніші для інклюзивного навчання ідеї Дж.Дьюї, а саме:

- практична спрямованість навчання (весь засвоєний теоретичний матеріал має бути закріплений на практиці);
- опора на життєвий досвід (подання зрозумілих для учнів прикладів, взятих із щоденного життя);
- організація навчання відповідно до особливостей та потреб дитини;
- підтримка активності дитини, використовуючи дослідницький метод (учні виступають у ролі дослідників);

До того ж варто зазначити, що під впливом прагматизму було сформовано таку важливу думку для інклюзивної освіти, як необхідність ставити акцент на тому, що дитина здатна досягнути та зробити, ніж на тому, що вона, в силу свого розвитку, не може.

Література

1. Валицкая, А.П., Рабош, В.А. Инклюзивное образование – образование для всех. *Социальная педагогика*. 2009. № 1: 18-22.
2. Депплер, Д. Переосмислюючи допоміжні послуги спеціалістів в інклюзивних класах. *Дефектологія*. 2009. № 3: 9-14.
3. Інклюзивна освіта: стан і перспективи розвитку в Україні. *Управління освітою*. 2007. № 12: 5-7.
4. Колупаєва, А. Інклюзивна освіта в контексті реалій сьогодення. *Практика управління закладом освіти*. 2010. № 4: 8-12.
5. Колупаєва, А. Інклюзивна освіта як модель соціального устрою. *Дефектологія*. 2009. № 4: 3-4.
6. Колупаєва, А. Засадничі понятійно-термінологічні визначення інклюзивної освіти. *Дефектологія*. 2009. № 2: 3-8.

Семергей Наталія

*кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри філософії і суспільних наук
Української медичної стоматологічної академії*

АРХЕТИПИ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ ТА РОЗВИТОК ІДЕЇ ЦІЛІСНОЇ ОСВІТИ

Значні зусилля вчених, теоретиків і практиків освітньої політики покладено на олтар розвитку національної освітньої філософії. Солідарним полілогом сучасного освітософського дискурсу звучить ідея цілісної освіти, холізму та інтеграції знання. Дійсно, не одне покоління педагогів прислужилося усвідомленню суспільством необхідності інтегрованої освіти, людинотворчим результатом якої стає особистість цілісного світорозуміння. Планетарно-особистісний і соціальний ефект холістичного розвитку безсумнівний – сучасне глобалізоване та полікультурне суспільство робить замовлення на універсальну особистість, що володіє здатністю бачити і розв’язувати проблеми комплексно, розуміти всю багатогранність, складність та нелінійність суспільних взаємозв’язків та взаємовпливів. Відтак цілком виправданим сучасними викликами глобалізації є маніфест: цілісна освіта – ключова умова безпеки нації [1, с. 9].

Філософське осмислення ідеї цілісної освіти, насамперед, обумовлює питання про її ідейні джерела. Виникає питання про первні загальних концептів, константних ідей, набір ціннісних орієнтацій, що є універсальними, інваріантними складниками цілісного світорозуміння. Іншими словами: звідки ми дізнаємося про цінності цілісності, про те, що становить основу цілісного світорозуміння, де ми черпаємо активність для цілепокладання певних ідей, образів тощо. Єдиною відповіддю на ці питання є уявлення про архетип – масштабну, філософсько-етнологічну та психологічну категорію, обґрунтування якої дало змогу зрозуміти джерела «вихідних даних», першооснови цінностей, образів, смислів людства. У цій статті ставимо завдання порушити питання про місце і роль архетипів у побудові та реалізації парадигми цілісної та інтегрованої освіти.

Теоретичному осмисленню концепту «архетип» у зв’язку з українською культурою та ментальністю присвячено порівняно небагато досліджень, більшість із яких – етнологічні, психологічні, історичні, соціологічні та філософські студії (М. Грушевський, А. Гуревич, М. Попович, Я. Калакура, С. Кримський та інші). Започаткування поняття «архетип» належить філософській спадщині К. Г. Юнга, який пов’язав його із колективним несвідомим, первинними структурами, що представлені ідеями, переживаннями, почуттями, образами, сюжетами, нарешті – традиціями [7,

с. 25-30]. Важливо підкреслити, що архетип лежить у площині менталітету нації, а з-поміж його основних ознак називають: первинність, колективне несвідоме, універсальність, спадковість, образність, повторюваність, стійкість, символізм, апіорність, схематичність. Архетип це те, що є передумовою майбутніх образів, їхньою схемою, а першообраз набуває дійсних характеристик тоді, коли проникає у свідомість та наповнюється матеріалом свідомого досвіду. Учені наголошують, що архетип належить до етнічності, у якій займає місце інваріантного архетипічного ядра. Прикладом архетипу, приміром, може бути людське уявлення про матір як первинне психологічне відчуття духовної єдності [3, с. 86-90; 2, с. 173].

Як бачимо, під архетипами розуміють колективно повторювані форми сприйняття і розуміння, що виконують роль організуючого принципу інтеграції колективного несвідомого у сферу соціальної свідомості. Структурно архетипи складаються із психічної першооснови, яка була властива певному етносу на початку його становлення та національного досвіду, певних подій, що чинили на етнос тривалий вплив, приміром сакральний або військовий [6, с. 204].

Ідея цілісності як універсаму властива українській ментальності у тріаді дім – поле – храм. Дім означає святе докільля людини, її нішу в Універсумі. Поле – життєвий топос людини, поле життя, простір розвитку. Храм – сакральність, святині етносу, його єдність і цілісність у категоріях земного та небесного [4, с. 274]. Українські архетипи виявляють себе як символи у міфах, казках, прислів'ях, приказках, обрядах і традиціях. Більше того, ідея цілісності пронизує структуру та зміст українського архетипу, його складники становлять цілісність, відображаючи єдність світу, діалектичний зв'язок тілесного та духовного, матеріального та ідеального [5, с. 91].

Розглядаючи зміст архетипів української нації можна констатувати, що поява ідеї цілісної освіти обумовлена первинністю її образу у колективній свідомості українського суспільства, її іманентністю, природністю, внутрішньою властивістю народу, його життєво-необхідною потребою. У добу глобалізації «колективний дух», «загальний розум», «пасіонарність особистостей» актуалізує ідею цілісної освіти як основну умову виживання цивілізації.

Методологічний ракурс архетипів у розв'язанні питань, що лежать у площині філософії освіти становить виняткове значення, адже дозволяє розглянути сучасні виклики освіти в єдності минулого та майбутнього. Перетворення минулого у символ (архетип) дає змогу виявити ідейне джерело майбутніх смислів – цілісної освіти, підтвердити її історичну обґрунтованість та національну ідентичність. Насамкінець слід підкреслити, що наукові дослідження ментально-психологічних контекстів сучасної освітньої політики є необхідною умовою перевірки, верифікації чи фальсифікації її інновацій на предмет їхньої відповідності національному

духу та національній, духовно-культурній ідентичності українців. У запропонованій студії ми робимо спробу звернути увагу на необхідність інтеграції архетипної методології в розв'язання питань філософії освіти, намагаємося позначити предметне поле майбутніх досліджень та закликаємо до дискусії.

Література

1. Андрущенко, В.П. Філософія освіти XXI століття: пошук пріоритетів. *Філософія освіти*. 2005. № 1. С. 5-18.
2. Бондаренко, О. В. Українська національна ментальність та освітня культура: точки стикання. *Гуманітарний вісник ЗДІА*. 2008. Вип. 34. С. 173-180.
3. Калакура, Я. С., Рафальський, О. О., Юрій, М. Ф. Ментальний вимір української цивілізації. К., Генеза, 2017. 560 с.
4. Кримський, С. Б. Архетипи української ментальності. Дім – Поле – Храм. *Проблеми теорії ментальності*. К., Наукова думка, 2006: 273-299.
5. Міщенко, М. М. Українські національні архетипи: від колективного несвідомого до усвідомленої національної ідентичності (до актуальності методології архетипічного аналізу). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Філософія. Філософські перипетії*. 2014. № 1130. Вип. 51: 90-94.
6. Сагайдак А. Н. Архетипы коллективного бессознательного в украинской культуре. *Вестник ОНУ имени И. И. Мечникова*. 2008. Вып. 5: 204-207.
7. Юнг К. Г. Архетип и символ. М., Ренессанс, 1991. 300 с.

Скрипнікова Софія

кандидат філософських наук,
доцент кафедри етики та естетики
Національного педагогічного
університету імені М.П. Драгоманова

ДОСВІД ВИКЛАДАННЯ КУЛЬТУРОЗНАВЧИХ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВЧИХ ДИСЦИПЛІН В ПОЛЬСЬКІЙ СИСТЕМІ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ (НА ПРИКЛАДІ ВАРШАВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ)

Досвід функціонування університетської освіти Польщі, найближчої до нас сусідньої країни, що успішно інтегрувалась в Європейський освітній

простір, є надзвичайно цікавим для вивчення та перейняття для України, яка заявила про свій європейський вектор розвитку, який передбачає реформи практично всіх сфер суспільства, зокрема – освітньої. І хоча, приєднавшись до Болонського процесу та виконавши необхідні кроки, які передбачав цей процес, наша країна уже зробила значний поступ в сфері реформування освітньої системи та наближення її до європейських стандартів, втім, успішність функціонування деяких елементів цієї системи все ще вимагає значних зусиль та сміливих нововведень, які важко просуваються в умовах українських реалій.

Зокрема, йдеться про такі ключові положення, як розширення можливостей для реалізації мобільності викладачів та студентів, набуття досвіду навчання та викладання в різних європейських університетах; функціонування Європейської системи трансферу оцінок (ECTS), запровадження якої стало запорукою переходу на кредитно-модульну систему навчання; популяризацію європейської освітньої системи, через залучення до неї студентів зі всього світу, разом із підвищенням якості освіти, яка має гарантуватися дотриманням правил усіма учасниками та функціонування зрозумілої системи набуття кредитів, які можна легко комбінувати, продовжуючи навчання в іншій країні із гарантованим отриманням необхідних кваліфікацій. Важливим моментом, є також питання університетської автономії.

Не зважаючи на величезний прогрес, який бачимо в українській університетській освітній системі від 2005 року, коли було прийнято рішення приєднатись до Болонського процесу, все ж таки залишається велика кількість складних моментів, що дістались нам у спадок від радянської системи освіти. Досі лишаються неоднозначними питання, що стосуються навантаження викладачів та його розподілення між структурними підрозділами університетів; можливість перебування викладача за кордоном для регулярних обмінів досвідом чи підтримання робочих контактів з колегами (участь у конференціях, стажуваннях, семінарах, організація спільних проєктів тощо) при високій щільності навантаження аудиторною та позааудиторною роботою на кількох факультетах, зокрема питання про заміщення занять викладача, який перебуває у закордонному відрядженні, що стосуються питань кадрового та фінансового забезпечення, тощо; перехід до електронної системи ведення звітної документації і т.д. Усе це, разом з недостатньою поінформованістю викладачів та студентів про їх можливості, пов'язаних із академічною мобільністю, створює наявність труднощів для повноцінної реалізації вищезазначених здобутків Болонської реформи в Україні.

Щоб побачити позитивний приклад вирішення означеного кола проблем, розглянемо як реалізуються цінності основні положення Болонського процесу в Польщі, яка має надзвичайно багату університетську історію. Згадати хоча би той факт, що Ягеллонський університет (*Uniwersytet*

Jagielloński) у Кракові, заснований 1364 році Казимиром III, став другим університетом в Центральній Європі (перший університет був відкритий у Празі на 16 років раніше).

На сьогодні в Польщі діють 43 державні університети, локалізовані у 20 містах: по 5 у Познані та Варшаві; по 4 у Кракові, Любліні, Вроцлаві; по 3 у Катовіце, Щецині; по 2 у Білостоку, Бидгощі, Гданьську, Лодзі; по 1 у Ченстохові, Кельці, Ольштині, Ополі, Радомі, Ряшеві (Жешуві), Седльці, Торуні, Зелений Гурі. Крім того, в Польщі існують 2 університети з недержавною формою власності, зокрема Люблінський католицький університет Яна Павла II (*Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II*) та перший приватний університет Польщі – Університет соціальних та гуманітарних наук (*SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny*) у м. Варшава. Майже всі державні університети підпорядковані міністерству науки та вищої освіти: 18 університетів класичного типу, 4 економічні університети, 3 педагогічні університети, 5 сільськогосподарських університетів та 2 технічні університети; 2 мистецькі університети – підпорядковані міністерству культури та державної спадщини; 9 медичних університетів – міністерству здоров'я.

Для нашого дослідження звернемося до процесу викладання культурознавчих та мистецтвознавчих дисциплін у Варшавському університеті (*Uniwersytet Warszawski*). Заснований у 1816 році, цей ВНЗ є одним з найбільших та найпрестижніших університетів Польщі. В рамках країни він конкурує за рівнем престижності лише з Ягеллонським університетом, тоді як за міжнародними рейтингами (*Times Higher Education World University Ranking (THE)*, *Quaquarelli Symmonds World University Ranking (QS)*, *Academic Ranking of World Universities (ARWU)*) – є найкращим університетом Польщі та входить до 3% найкращих дослідницьких університетів світу [3].

Порівняймо функціонування освітньої системи на прикладі викладання культурознавчих та мистецтвознавчих дисциплін. Власне, в університеті діють як інститути (факультети), які безпосередньо на цьому спеціалізуються: Інститут польської культури (*Instytut Kultury Polskiej*) та Інститут історії мистецтв (*Instytut Historii Sztuki*), так і інститути, організації, дослідницькі установи конкретних спрямувань, які включають в себе певні блоки дисциплін що стосуються культури певної країни, регіону, епохи тощо, та відповідно — забезпечують студентів викладанням відповідних дисциплін, матеріально-технічною базою тощо.

Розглянемо специфіку функціонування профільних інститутів:

Інститут польської культури (*Instytut Kultury Polskiej*, далі ІКР) займається науковими дослідженнями та вивченням культурології (знання про культуру) та пропонує магістерські програми за спеціалізаціями: “анімація культури”, “міська культура”, “візуальна культура” та “театр в

культури”. В інституті працюють кафедри: історії культури, сучасної культури, антропології слова, фільму та візуальної культури, театру та перформанса та майстерня міських студій. ІКР є частиною факультету польських студій (*Wydział Polonistyki*) у Варшавському університеті [2].

Інститут історії мистецтв (*Instytut Historii Sztuki*) провадить дослідження, що стосуються візуальних мистецтв, архітектури та урбаністики, художніх ремесел, а також певних аспектів сучасних художніх медіа, фотографії та кінофільмів. Згадані напрямки досліджень представлені в територіально та хронологічно обмеженому вигляді та включають переважно історію Європейського мистецтва від раннього Середньовіччя до сучасного (найновішого) мистецтва, обмежуючись деякими аспектами його впливу на мистецтво інших країн. При цьому для дослідників, наукові інтереси яких стосуються більш широких територіальних чи часових рамок, передбачається можливість викладання факультативних курсів, що виходять за встановлені інститутом рамки. В інституті працюють кафедри: історії стародавнього мистецтва і культури, мистецтва і культури нового часу, теорії мистецтва. Щодо мистецтва Античності – то воно викладається лише у деяких окремих питаннях окремих лекцій. Проте студенти легко можуть компенсувати нестачу спецкурсів з історії мистецтва цього періоду, обираючи курси іншого підрозділу, який власне займається дослідженням античної спадщини [1].

В складі інститутів працюють провідні науковці, що розвивають сучасну культурологічну науку в Польщі, організовують, окрім передбачених навчальними планами занять освітні, дослідницькі та перекладацькі проекти, до яких активно долучають студентів, перекладають польською мовою ключові фахові тексти, працюють над підготовкою продовжуваних наукових періодичних видань, тощо.

Проте, не зважаючи на те, що саме ці дві інституції постають найавторитетнішими закладами підготовки культурологів та мистецтвознавців (істориків культури), це зовсім не означає, що фахівці цих інститутів мають забезпечувати викладання дисциплін відповідного спрямування для студентів всіх інших спеціальностей Варшавського університету. Відмінність від української моделі полягає в тому, що кожний інший підрозділ, який зацікавлений у вивченні своїми студентами певної дисципліни культурологічного чи мистецтвознавчого спрямування, має свої власні кадрові, матеріально-технічні та інші ресурси. Для прикладу, активну діяльність з вивчення деяких аспектів античної культури, а також тих чи інших явищ сучасної культури провадить Факультет Артеc лібералес (*Wydział „Artes Liberales”*), що виник внаслідок реформи у 2012 році Інституту міждисциплінарних досліджень „Artes Liberales” (який, в свою чергу, повстав у 2008 році на базі Осередку досліджень античної традиції в Польщі та у Центральній та Східній Європі, що діяв від 1991 року) [5]. На базі факультету діють Центр досліджень античної культури, Колегіум та

Лабораторія інтердисциплінарних досліджень. Проте система вільного вибору студентами предметів для свого навчального плану, яка відбувається через електронну систему Варшавського університету <https://usosweb.uw.edu.pl> дає змогу відвідувати не лише курси, запропоновані відділенням, в якому вони здобувають спеціалізацію, але також – будь який курс, який їх зацікавив, будь-якого з відділень[4]. Таким чином, студенти, що навчаються в інституті історії мистецтв можуть компенсувати відсутність курсів з античного мистецтва в програмі свого інституту, відвідуючи курси згаданого факультету “Артес лібералес”, або курси інституту польської культури, якщо відчують, що мають потребу більш детального вивчення антропології перформансу. Таким чином, студенти всіх трьох згаданих інституцій частково задіяні у курсах, які не є частиною програми, безпосередньо запропонованої тими інституціями, де вони здобувають спеціалізацію, але мають змогу значно розширити свій методичний інструментарій та поглибити професійні знання. Однак, навіть на інших факультетах вони можуть знайти унікальний курс, який матимуть змогу прослухати. Так, наприклад, вивчення візуальної культури або феміністичного чи гендерного аспектів сучасної культури, відбувається не лише в інституті польської культури, в якому працюють провідні дослідники цієї галузі культури, але також на усіх факультетах, де цей предмет може мати безпосереднє чи опосередковане значення для здобуття студентами обраного фаху (спеціалізації): на факультетах україністики, білорусистики, американістики, східних та африканських культур, соціології, урбаністики тощо. Викладачі ж профільних інституцій не мають потреби покидати межі свого інституту чи факультету, щоб надавати освітні послуги по всіх відділеннях університету, що економить час та дозволяє зосередитись на науково-дослідній роботі. На відміну від українських реалій, де від цього особливо потерпають викладачі загально-обов'язкових предметів, які вимушені поєднувати роботу на кількох факультетах, нерідко у розкиданих по всьому місті корпусах, викладачі Варшавського університету переважно працюють у своїх структурних підрозділах, даючи можливість відвідувати їх курси студентам абсолютно різних сфер підготовки. Звісно ж, студенти теж не обиратимуть не потрібні їм предмети, бо вміють рахувати свій час і кредити, однак, така система дозволяє усім учасникам освітнього процесу мати більше вільного часу. На це впливає також менша навантаженість і студентів і викладачів, передбачена європейськими нормами. Але підсумовуючи коротко, доводиться визнати, що така система дає багато можливостей і створює всі умови для широкого використання студентами і викладачами права академічної мобільності та справжньої популярності європейської освіти серед іноземців.

Література

1. Instytut Historii Sztuki. <http://www.ihs.uw.edu.pl/>

2. Instytut Kultury Polskiej. <https://www.ikp.uw.edu.pl/>
3. Międzynarodowe rankingi szkół wyższych. <https://www.uw.edu.pl/wspolpraca/pozycja-uw-na-swiecie/miedzynarodowe-rankingi-szkol-wyzszych/>
4. <https://usosweb.uw.edu.pl/>.
5. Wydział „Artes Liberales”. <https://www.al.uw.edu.pl/>.

Смолянова Ольга

*викладач Лозівської філії
Харківського державного
автомобільно-дорожнього коледжу*

МЕТОД СОКРАТА В НАВЧАЛЬНОМУ ПРОЦЕСІ

Людина – істота соціальна, яка постійно розвивається. Всі фактори, які впливають на неї на різних етапах життя формують певні особистісні якості, вміння, вподобання. Одним з найважливіших факторів подібного розвитку є освіта. Освіта допомагає людині зрозуміти ким вона є і визначити свою роль у світі, а також дає можливість налагодити відносини з оточенням, допомагає в формуванні світогляду, характеру та фізичних здібностей. Це найважливіша і невіддільна частина життя кожного.

Для того щоб зрозуміти, що таке освітній процес і як він функціонує, розглянемо основні методи навчання, в яких і ховається специфіка цього процесу.

У цьому дослідженні пропонується розглянути 3 методи навчання: пасивний метод, активний метод, а також інтерактивний метод [1].

Активний метод є формою навчання при якій відбувається взаємодія між студентом і педагогом, а при їх спілкуванні переважає демократичний стиль.

Ще найбільш цікавим є інтерактивний метод, який представляє собою форму навчання у вигляді бесіди між студентами і педагогом або між самими студентами шляхом взаємодії. Характерною рисою інтерактивного навчання є високий рівень знань направлений на активну взаємодію суб'єктів та їх емоційно-духовне єднання. Інтерактивне навчання передбачає моделювання життєвих ситуацій за допомогою таких методів: ділова гра, метод рольових ігор, кейс-метод (метод випадків і ситуацій), метод мозкового штурму, круглий стіл та інші.

Метод "мозкового штурму" (stormbrain) який був вперше застосований у корпорації "Bell" на початку 50-х рр. XX століття. Він представляє собою методику пошуку нетрадиційних варіантів рішення тих або інших проблем.

Ділова гра - є методом підготовки і адаптації до трудової діяльності у спеціально створеній проблемній ситуації. У навчальному процесі ділову гру використовують з метою закріплення знань, які студент здобуває у процесі лекційних і семінарських занять, самостійної роботи [7].

Кейс-метод - це опис конкретної ситуації, яка реально відбулася в певній сфері діяльності і яку автор описав для того, щоб спровокувати дискусію в навчальній аудиторії підштовхнувши студентів до обговорення та прийняття рішень [6].

Пасивний метод навчання - це форма взаємодії студентів та викладача, в якій викладач є основною дійовою особою, який керує ходом заняття, а студенти виступають у ролі пасивних слухачів, підпорядкованих директивам викладача. Лекція є найпоширенішим видом пасивного заняття в ВНЗ, він найчастіше використовується в навчальних закладах.

Плюсами пасивного методу є те, що викладачеві зручно перевіряти та давати інформацію у великих кількостях, а також в обмежені строки часу. Є один важливий фактор, що цей метод використовується для дорослих людей які мають чіткі цілі. Але для формування цих цілей потрібно утворити відповідне мислення, яке в зв'язку з використанням тривалий час у ВНЗ пасивного методу навчання спочатку спотворилося, тому що студенти побачили, що потрібно не самому осмислено приходити до істини при цьому аналізуючи ситуацію, а отримувати вже готові знання, не розуміючи навіщо і чому вони їм потрібні.

Робимо висновок, що пасивний метод не дає учасникам навчального процесу можливості самим мислити й зароджувати нові ідеї.

З метою трансформації пасивного методу, пропоную використовувати метод Сократа. Метод Сократа це спосіб виведення знань з «незнання», який ґрунтується на діалозі між двома індивідами (в даному випадку викладачем та студентом) для яких істина і знання не отримані в готовому вигляді, а являтимуть собою пошук і проблему. Він дозволяє співрозмовникам самостійно підходити до постановки та вирішення проблеми. При цьому стираються поняття про лекції, самостійну роботу, семінари.

Першим етапом цього методу є приведення опонента до суперечностей з самим з собою. Майстерно вживаними питаннями він заводиться в смисловий глухий кут, який змушує людину визнати свою безграмотність (в кращому випадку) або обмеженість навчальних можливостей людини взагалі (в гіршому випадку). Тільки так можна змусити людину відмовитися добровільно від стереотипів мислення, в нашому випадку від стереотипу пасивного методу.

У другому етапі ми долаємо ці суперечності, імітуємо реальний процес, що включає створення проблемної ситуації і управління дослідженням вирішення поставленої проблеми з метою пошуку істини.

Проблемна ситуація (від грец. Problema – завдання) при якій у людини виникає інтелектуальне утруднення, коли вона не може досягти мети відомими їй засобами й способами та виникає суб'єктивна потреба в нових знаннях [4]. У висновку у людини виникає пізнавальна здатність, що розвиває інформативні та професійні інтереси.

Сократ бачив найбільш вірний шлях прояву здібностей людини в самопізнанні: "Хто знає себе, той знає, що для нього корисно, і ясно розуміє, що він може і чого він не може"[5]. Тобто людина може самостійно конкретизувати свої проблеми, а також правильно вибирати вірні шляхи для їх вирішення, а за допомогою розуміння їх пріоритетності можна правильно планувати свій час і правильно розставляти свої задачі.

Сократ власне не навчав істини, він вчив людину приймати «пологи у своєї душі», так би мовити народжувати нові ідеї споглядаючи на світ та розмірковуючи про нього, а потім доводити їх до кінця [2, с.3].

Так довго копаючись в самому собі та задаючи собі конкретні запитання, ми можемо зрозуміти, що нам потрібно, і для чого ми це робимо.

Так використовуючи цей метод в освіті можна покращити осмислення і засвоєння матеріалу в наслідок діалогу між студентом і педагогом. Тому що, при аналізі матеріалу питаючи в себе педагог може засумніватися в своїх знаннях, що наštовхне його до роздумів та переосмислення своїх знань. А щодо студента, то він зможе спокійно відкрити свої здібності та швидше стати більш осмисленою людиною зі своїм поглядом на речі та життя. Все це призведе до того що і в педагога, і в студента з'являтимуться нові ідеї та поняття істини.

Література

1. <http://jak.valiko.in.ua/articles/pro-pedagogici-sokratastudopedija.html>
2. [http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:CjZR6A7p_5IJ:repo.knmu.edu.Ua/bitstream/123456789/8425/1/Використання інтерактивних методів навчання.docx+&cd=2&hl=ru&ct=clnk&gl=ua](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:CjZR6A7p_5IJ:repo.knmu.edu.Ua/bitstream/123456789/8425/1/Використання+інтерактивних+методів+навчання.docx+&cd=2&hl=ru&ct=clnk&gl=ua)
3. <http://www.dianalyz.ru/old/Prax/Forms/discus2.html>
4. <http://didacts.ru/termin/problemnaja-situacija.html>
5. <http://bet-select.ru/uchenie-i-metod-sokrata/>
6. <https://pedkab.wordpress>.
7. http://pidruchniki.com/16850303/pedagogika/dilovi_igr.

Wereta Yoseph Woubalem

*PhD, The Ethiopian Civil Service University,
Institute of Leadership and Good Governance,
Addis Ababa, Ethiopia*

THE CONCEPT OF PEACE AND PEACE EDUCATION

One of the basic values of humanity is the world. There is no controversy about the essentialities of peace in this universe. Its prevalence is mandatory for human beings. Nothing positive can be obtained without peace. In this regard, Chinyere explains that “peace is a value which is essential for the development of people and their environs” [2]. A society that built the elements of peace in its social structures is bound to be peaceful and secured. Peace is sometimes that is planned and prepared for. It cannot fall from heaven like manna, either can it be imported or extended to a country as grant or humanitarian materials. The slogan that should dominate this century is if you want peace, prepare for it. But the basic definition of peace should be agreed upon. Various scholars and those concerned have defined peace in different forms.

The concept of peace lends itself to several interpretations and definitions. Peace comes from Latin word, *pax*, which denotes contractual relationship implying recognition and agreement with human relationship [1, p.1]. It is stated that ordinarily peace means the absence of conflict or violence at a particular time and place which evokes the climate of freedom from fear, intimidation and harassment, oppression and brutalization by external forces or agents [7, p.1]. In this regard, explains his observation that philosophers are not in agreement as to a universally acceptable view of peace. Rousseau’s position that peace implies the original state of existence in which man was born as “a free gentle savage” – “a state of nature”, is synonymous with a state of ignorance. For Hobbes, this “state of nature” was marred by frequent conflict and violence, which rendered life “solitary, poor, nasty, brutish and short”. In order to avoid this ugly situation, human beings decided to surrender their rights to an overriding force, and thereby created a “social contract” for a more peaceful and orderly life. Plato, from the social context perspective, argues that justice is the fulcrum of ordered social life [7, p.1].

In a contemporary perspective and simple way of defining it, peace, as a concept is primarily concerned with the creation and maintenance of a just order in a society. Miall [5] in Sujatmiko [8, p. 104] considers peace as the absence of war, respect and tolerance between people in the society. In other words, there should be harmony, tranquility or wholeness in the organization of a system. In the sphere of institutional management, Galtung classifies peace into its negative and positive aspects. According to the study, when peace is said to be negative, it means that

the peace in existence includes the absence of crisis, strikes, war, fear and direct violence in individual and at institutional levels. On the other hand, when peace is positive, it means that there is peace in existence, and it indicates absence of unjust structure, unequal relationship, justice and inner peace at the individual and societal levels.

Just as human nature is often portrayed as innately violent, peace is often portrayed as a tranquil, uncomplicated end state. This is a constricted and oversimplified view of peace. Peace is only partly the absence of war (negative peace) or a state of harmony and justice (positive peace). Fundamentally, peace is a long-term and gutsy project that seeks to bring about lasting and constructive change in institutions that maintain society [6, p. 20]. Said differently, peace is “a dynamic social process in which justice, equity, and respect for basic human rights are maximized, and violence, both physical and structural, is minimized” Peace is not only the absence of war but also “harmony at all levels of human endeavor” [6, p. 20].

In a similar position, Salomon [9, p. 142] argues that peace is much more than the absence of armed conflict. Peace is the commitment to equality and justice; a democratic world free of physical, economic, cultural, political, religious, sexual and environmental violence and the constant threat of these forms of violence indeed against all of humanity.

Peace, in whatever form, level or environment it operates, is significant, in that, it is the greatest factor facilitating institutional management towards sustenance of performance. It is a pre requisite for any kind of organization. In a university context, peace means an environment where proper dialogue prevails, conflict is resolved through violent free solutions, a learning environment is created, and functional forms of conflict dominates the dysfunctional ones, internal means of resolution are introduced rather than a coercive means of resolutions are in place.

As peace is relatively defined in different contextualization, the notion and consumption of peace education has also various understandings. This part of the discussion tries to see these differences and as well create a platform for understanding peace education. Moreover, it deals with the purpose of peace education and attempts to show the middle or common ground of its purposes. It also provides the background and the evolution of peace education and some prominent scholars who exerted their efforts in introducing peace education and their contributions. This can provide a better insight of peace education in the contemporary world in general, and higher learning institutions in particular.

Like the definition of peace, defining peace education is not uniform. Harris and Morrison [4] contend that there is no universal definition of peace education. It is therefore a generic term that subsumes various kinds of education among them are nuclear age education, bomb education and disarmament education. Peace education, to other scholars, includes education for international

understanding, political education, and global education. The purpose of education is generally for the promotion of development of consciousness of the world which enables people to work as global citizens and changing the current mode of thought and human condition and structures [1, p.2].

Understanding peace education after defining peace would be so significant because the why of peace education should clearly provide its rationale. The basic rationales for thinking about and launching peace education are associated with the increasing violent acts in general throughout the world and particularly also the recent prevalence of similar acts between students at schools in parallel with the social life. Hence, in recent years, “peace education” has started to attract the attention of researchers carrying out studies to prevent student violence at schools.

Generally speaking peace education may be perceived as a positive practice and notion. This may be because the phrase contains an entire positive element: peace and education. However, positive things by themselves may not be formalized and get implemented in any system because implementing a certain plan has its own cost implication and requires a whole management process from planning to monitoring and evaluation. Thus, it is highly preferable to be also formal and create some level of obligation by for instance making it supported by a certain policy or convention issued from a powerful and legal body. In this regard, peace education is acquainted and is recognized as part and parcel of an education system in universal bodies like the United Nations. One of the UN wings which deals with education UNICEF has dully recognized peace education as a significant approach for achieving specific targets. Accordingly, from the UNICEF perspective peace education is defined as follows. ”A process of promoting the knowledge, skills, attitudes, and values needed to bring about behaviour changes that will enable children, youth and adults to prevent conflict and violence, both overt and structural to resolve conflict peacefully and to create the conditions conducive to peace, whether at an intrapersonal, interpersonal, intergroup, national or international level”.

The conceptual definition has strong rationale originating from different sources. One of it is the 1999 Convention on the Rights of the Child that enforces all member countries to abide to it supported by rationales. It states that the education delivered for the child should prepare children for “a responsible life in a free society in the spirit of understanding peace, tolerance, equality of sexes and friendship among all peoples”. The convention declares that children should be well inculcated and cultivated towards the well being of the society that they will survive and work with in the future through a spirit of peace and tolerance along with other values. The peace education then is so paramount in creating such a generation in the globe. This rationale is a driving factor for formalizing and empowering peace education in the education system In addition to this, peace education is also mandated by The 1990 World Declaration on Education for All. The declaration generally states that every person in this world should benefit all opportunities from education. However, in the course of exploiting these

opportunities and satisfying these needs individuals are empowered to shoulder responsibilities of being tolerant towards political and religious systems that differ from their own, and work for international peace and solidarity in an interdependent world.

This declaration is another rationale for peace education. The essential learning tools such as literacy, oral expression and numeracy and the basic learning content like knowledge, skills, values and attitudes contribute profoundly for the survival, development of capacity building and work with dignity, to actively participate in development and political issues and for the betterment of life and continual learning. All these require tolerance and peaceful actions. This implies that all acquisitions of knowledge and skills cannot be fully recognized as meeting the targets of education unless individuals react in a tolerable and peaceful manner in surviving and working in their respective societies and this is highly possible through peace education.

As the definition of peace is not uniform, so is the definition of peace education. It is controversial and its meaning is different for different people. The variation in meaning is viewed in a continuum where one extreme considers it as a political agenda and the other one perceives it differently [11, p.15]. Thus, peace education is found to be a difficult concept to accurately and comprehensively define. The subsequent emergence of peace education from time to time resulted in the various definition of the concept. The following definitions provide the differing perspectives of the issue.

Peace education is a conflict prevention method that describes the contribution of education to peace building. The term refers to all activities that promote the knowledge, skills and attitudes that will allow people of all ages, and at all levels, to develop the behaviour changes that can prevent the occurrence of conflict, resolve conflict peacefully, or create the social conditions conducive to peace. The goals of this kind of education are to construct a fair and democratic society; to discourage an always complaining hegemonic tendencies and youth militancy; and to seek cooperation, whether local or international, through learning from each other instead of sticking to compromises that ultimately do nobody any good. Peace education has to do with the promotion of cooperation between citizens and states, on a voluntary basis, in a variety of fields linked to education and culture, including human rights. It has to do with showing respect for cultural diversity, eliminating prejudice, and emphasizing positive mutual influence between different ethnic and religious groups (Ibid).

According to Harris [4, p. 9] in Demir [3, p. 1739] peace education aims to improve behaviors and knowledge necessary to form a secure world and a supportive environment. Main purpose of peace education is to grow the skill to think critically, analytically, and analogically. Interfering with children's cognitive, affective, and behavioral development during pre-school and school years is the only way to reduce conflict based solution tradition. This helps with

the socialization of students [3, p. 1740].

The consideration of peace education for conflict resolution is a more viable means which escalates from behavioural change into a more tangible position. In this case, peace education serves as building a democratic society, tolerating cultural diversity and showing mutual respect for different culture, ethnic and religious groups.

References

1. Chelule, E. Impediments to implementation of peace education in public universities in Kenya. *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 2014, 19(3).
2. Chinyere, N. Peace education, transformation of higher education and youth empowerment for peace in Africa. *International Journal of Scientific & Technology Research*, 2013, 2(12): 338-347.
3. Demir, S. An overview of peace education in Turkey: Definitions, difficulties, and suggestions: A qualitative analysis. *Educational Sciences: Theory & Practice*, 2011, 4(11).
4. Harris, M. Peace education theory. *Journal of Peace Education*, 2004, 1 (1): 5-20.
5. Miall, H. Conflict transformation: A multi-dimensional task. Berlin: Berghof Research Center for Constructive Conflict Management, 2004.
6. National Open University of Nigeria. Introduction to conflict resolution processes. Lagos: National Open University of Nigeria, 2009.
7. Nwafor, N. Peace education and national development: A critical appraisal. *Journal of Economics and Sustainable Development*, 2012, 3(11).
8. Sujatmiko, I. Conflict transformation and social reconciliation: The case of Aceh, Indonesia. *Asian Social Science*, 2012, 8 (2).
9. Salomon, G. & Cairns, E. (eds.). *Handbook on peace education*. New York: Psychology Press, 2010.
10. Wereta, Yoseph Woubalem. Peace Education to Manage Institutional Conflict at Addis Ababa University Skhid, 2019. No 1(159): 82-94.
11. Wintersteiner, W. *Building a global community for a culture of peace: The Hague*, 2013.

СЕКЦІЯ 5.
АНАЛІТИКА ПОЛІТИЧНИХ ПРОЦЕСІВ

Abdurahman Abdulahi,
Lecturer of Unity University, Addis Ababa, Ethiopia

THE OROMO'S CULTURE OF PEACE

The culture of peace has been defined by UN General Assembly resolution A/RES/52/13 A [5] as a set of “values, attitudes, traditions and modes of behavior and ways of life” that can be achieved through

- promotion of peace and nonviolence using education, cooperation, and dialogue;
- adhering to principles of sovereignty and territorial integrity of nations;
- respecting human rights and freedoms of people;
- resolving conflicts peacefully;
- sustainable development including the right to development;
- gender equality and rights;
- right to information and free speech;
- inclusiveness, tolerance, rule of law, and democracy in the society.

These values and principles are considered as universal values that are based on western democracy principles that can be implemented in all member nations through program of action spearheaded by UNESCO, member states, and civic societies. The aim is prevention of violent conflict and developing or building culture of peace. Therefore, a culture of peace according to this resolution is a culture that promotes dialogues, cooperation, tolerance, peaceful resolution of conflicts and that nurtures sustainable peace and inclusive sustainable development.

Oromos are the second largest ethnic group in sub-Saharan Africa living in Ethiopia, Kenya, and other neighbouring eastern Africa region. The Gada system is a socio-political, ritual, economic administrative system through which the Oromo people organized and managed their nation for a number of centuries even before the arrival of colonizers on African soil.

The Gada system is an indigenous institution that pervades every aspect of an Oromo life including personal, interpersonal, social, economic and political life. As a political organization it organizes Oromo into age groups that participate in the social, economic process and takes over power through election. It has

branches of government the judiciary, the executive and the legislature with clear division of labour and system of check and balance. Furthermore, it organizes three levels of government the centre, region and local with clear division of power among them and all the three branches at each level. It is a political and government organization, with rules and practices. As a political system it organizes male Oromo in to age generations that seizes political power through election and accountable to the people.

The formation and operation of these organs is based on transparency, participative democracy, and accountability. It runs its operation and the societal life of the society through laws and customary traditions.

The significance of the GADA system and its democratic principles are that

- it is purely indigenous and African system,
- that existed before the concept of democracy is conceived in the west,
- survived colonial tests and destruction,
- a variety of which is practiced by number of non-Oromo Ethiopian ethnic groups,
- a number of east African ethnic groups of Oromo neighbours and of Oromo dissent in Kenya, Uganda, Ruwanda, etc. [3]
- is currently functional in Ethiopia and Kenya, and
- currently gaining importance and attention of people and Oromia regional state government in Ethiopia.

Therefore, the aim of this paper is to review, synthesis, and argue the relevance its system in building culture of peace in Oromo community and of Oromo community with their neighbouring community in Ethiopia and horn of Africa.

Peace in afan Oromo is Nagaa and has much more broader meaning than absence of violence or war. It is the most valued asset which is part of their daily prayers, greetings, any ceremonies opening and closing. The daily morning prayers are “yaa Rabbi nagayatti nubulchitee nagayatti nu oolchi” oh God thank you for the peaceful night, make our day peaceful. In the evening the Oromo prays “yaa Rabbi nagayaan nu oolchitee nagaatti nubulchi” oh God thank you for maintaining our peace during the day, make our evening peaceful. In their greeting with neighbour or other person their greetings centre on peace. In their greetings they enquire about peace of family members, their home, cattle, belongings, and their entire locality. This shows that the Oromo culture is a culture of peace which believes in a comprehensive peace for humans, their mountains, forests, rivers, animals, cows, etc [2]. Furthermore, in their prayer the Oromo’s don’t simply pray for peace only they also curse the wrong doers, envies, and transgressors which discourages evil intention and actions in the members. Therefore, these prayers are part of daily rituals for promoting and sustaining peace.

Similarly, according to Tenna [4] the Oromo concept of peace has internal and external dimensions which might be divided into intrapersonal, interpersonal, intra-ethnic and interethnic. The internal aspect of peace is peace within the Oromo community itself. The external dimension refers to living in harmony and peace with neighbours and other communities. These show that the Oromo concept of peace is one of cooperation and living in harmony with other ethnic groups.

The intrapersonal peace requires every individual Oromo to be at peace with him-self to be at peace with others. That is an individual has to be non-violent, tolerant, and live in harmony with others. The interpersonal aspect of peace requires members to cooperate and live in peace, and if there is any problem to solve their problem non-violently through discussion and dialogue. The principles of tolerance and peaceful coexistence are enshrined in the value system and culture of Oromo people. Furthermore, according to Tenna, peacemaking and peace building is not left to politicians it is rather a responsibility of every Oromo.

According to de Riviera [1], anthropological studies in different parts of the world shows that a peaceful society has philosophies, values, beliefs, cultural practices that shone violence, promote peace, tolerance, and cooperation; and conflict resolution mechanisms to restore and sustain peace. This shows that the Oromo society is a peaceful society with established culture of peace.

The Oromo concept of peace is central in the Gada system. Gada system itself is a system of peace that has peacemaking and peace building as its central value [2; 4;]. Its core principles are rule of law, accountability or recall of public officials, sovereignty of people, morality, equality, human right, and freedom. These principles lay the foundation for conflict prevention and building peace culture.

The Gada system is based on rule of law. It has laws governing socio-economic, political, and other aspects of societal life. These laws are parts of everyday life of every one and nobody is above the law. There is a rule of law not rule by law. Any conflict at any level is solved based on these laws. In Borena areas where the system has remained strong under centuries of pressure and marginalisation the Gada rules of resources utilisation, social relations, rights, etc are observed and ensured through participation of citizens and leaders at all levels.

Therefore, Gada system and its culture of peace can be used to sustain peace in east Africa. It should be used as a way of life and to shape behaviourism attitudes, and emotions to prevent conflict, and promote culture of peace.

Nevertheless, Gada concept of peace, truth, values, principles, and conflict resolution techniques need to be restored and promoted. It should be documented and made part of education system. The academics should do research and disseminate these values. The regional state government and civic societies should develop a peace education program based on these values and traditions so that

they should be restored quickly and sustained among Oromo community in all corners of east Africa where Oromo community lives.

The concepts of gender equality and participation in sustainable development of the society needs to introduced into the Oromo culture and Gada system.

Gada system is not the sole institution of Oromo society. Neighbouring communities of Sidama, Gedio, and others also have Gada system. Future researchers need to consider the peace culture and traditional institutions of different African communities in sub-Saharan Africa. The communalities need to be identified and promoted among different ethnic groups as African concepts of peace and culture of peace.

References

1. De Rivera, Joseph (Eds). Handbook on Building Cultures of Peace. Newyork, Springer-verlag, 2009. <https://doi.org/10.1007/978-0-387-09575-2>
2. Debela, F.M. Indigenous Mechanisms as a Foundation for AfSol Comprehension: Lessons from Gadaa System of the Oromo Nation in Ethiopia. *Sociology and Anthropology*, 2017. 5(5): 379-387. <http://www.hrpub.org/download/20170430/SA1-19608520.pdf>.
3. Jalata, A. Gadaa (Oromo Democracy): An Example of Classical African Civilization. *The Journal of Pan African Studies*. 2012. Vol. 5, no.1:126-150.
4. Tenna, D. The concept of peace in the Oromo Gada System: Its mechanism and moral dimensions. *African Philosophy in Ethiopia Ethiopian Philosophical Studies II*. 2013.
5. United Nations General Assembly. UNGA Resolution 52/13. 1998.

Бібік Олександра

аспірантка кафедри філософії
Донецького національного
університету імені Василя Стуса

РОЛЬ ПАНАЗІЙСЬКОЇ ІДЕЇ В РОЗВИТКУ ЯПОНІЇ ДОБИ МЕЙДЗІ ТА ТАЙСЬО: ПОЛІТИЧНИЙ КОНТЕКСТ

Паназіатизм в Японії виник як реакція проти західної політики імперіалізму щодо колонізації Азії. Центром паназіатизму в усіх його проявах був концепт «Азія» та ідея про необхідність об'єднання азійських

народів з ціллю супротиву силам Америки та Європи. Паназіатизм проходить шлях від ідеалістично-культурного руху та політичної опозиції (на початку доби Мейдзі) до провідної ідеології та офіційної доктрини зовнішньої політики Японської Імперії (у період пізнього Тайсьо). Коло актуальних для представників паназіатизму політичних питань лежить навколо проблеми відносин з іншими азійськими країнами та позиціонування Японією себе на новій світовій мапі. Дослідження варіантів відповіді на ці питання, їх витоків та наслідків втілення допоможе краще зрозуміти вектори розвитку Японії межі століть.

Паназіатизм залишається однією з найменш досліджених царин сучасного японознавства. Причиною цього, як влучно зауважує Ері Хотта, є «перевантаженість терміну історичними вироками та судженнями» – тобто довготривале асоціювання паназіатизму в цілому лише з ідеологією імперіалізму та колоніальної політики Другої світової війни [1, с. 22]. Тому серед сучасних дослідників досі не має згоди навіть з приводу дефініції паназіатизму. Описуючи основні риси цього феномену, Такеучі Йосіми пише: «Паназіатизм не був ідеологією з виразним та чітким змістом, його радше можна описати як тенденцію [в політиці та в інтелектуальному дискурсі]» [4, с. 9]. Також в тексті наголошується на тому, що паназіатизм не можна ототожнювати з правим чи лівим екстремізмом, експансіонізмом, націоналізмом, агресією чи з лівим інтернаціоналізмом. Існують визначення паназіатизму як регіоналізму (Йосікава Юкіє), «великоазійської ідеології» (С. Саалер) та «політики японського імперіалізму», але не одна з дефініцій не є загальноприйнятою. Натомість, більшість дослідників погоджується, що саме через варіативність проявів паназіатизму (в культурній, політичній, економічній та релігійних середях) та тривалість його розвитку в Японії, цей феномен поєднує в собі риси та корелює з кожною з названих течій.

Розглядаючи розвиток паназіатизму в Японії на початку доби Мейдзі, Свен Саалер характеризує його як «ізолюваний інтелектуальний дискурс» [3, с. 5]. Саме у цей період окремі паназійські ідеї почали лунаати у площині медіа, книговидавання, преси, освіти. Паназіатисти цього періоду майже не впливали на політику, але ідеї, закладанні цей час, мали рішуче значення для майбутнього розвитку Японської ідеології і політики.

Паназіатизм розвивався як дискурс, центром якого була дихотомія між двома протилежними поглядами на азійський регіон: перших з них акцентував увагу на відсталості Азії з точки зору Європи (концепції Фукудзака Юкічі, Тояма Міцуру, Соедзіма Танеомі), другий – на унікальності азійської духовності та культури (погляди Окави Сюмея та Окакури Тенсіна). У подальшому становленні Японського погляду на Азію, на перший план виходить ідея «підіймати Азію» (яп. 興亜 – «ко-а»), протилежність якої – лозунг «Геть від Азії» (яп. 脱亜 – «дацу-а») поступово відходить на другий план. Саме у цей час формуються концепти «Азія», «Схід», «Захід» та виникає ідея щодо необхідності об'єднання азійських

народів з ціллю отримання політичної, економічної та культурної незалежності від Європи та Америки. Значущості також набуває ідея пошуку «азійської» ідентичності та тих спільних рис, за якими було б можливо чітко окреслити кордони «Азії». Характерно, як підкреслюють дослідники Йосікав Юкіе та Хадзама Наокі, що у цей час привалює ідея рівних стосунків між різними країнами Азії [5].

Накае Чомін в своїй праці «Бесіда трьох п'яниць про уряд» (яп. 三杯人経綸問答 – «Сан суйдзін кеїрін мондо», 1887 р.) відрізняє три тенденції, що існували в Японії доби Мейдзі стосовно зовнішньої політики:

1. Ідея про необхідність експансії Азії та проведення імперіалістичної політики;
2. Ідея «маленької Японії» (яп. 小日本主義 – «сьо: ніхон сюгі») та актуальності оборонної політики, розвитку демократії та модернізації;
3. Ідея можливості дотримання «серединного шляху» між крайнощами оборони та експансії [3].

Потрібно зазначити, що, на ряду з цим, у соціумі лунали також ідеї не паназійського характеру – щодо визначення Японії як острівної країни або багатонаціональної імперії, окремі тези щодо подібності Японії до Європи та деяких країн (у першу чергу – Англії).

Починаючи з кінця Мейдзі – початку доби Тайсьо, паназійська ідея поступово починає розширювати коло свого впливу на офіційну японську політику. Як зазначає Свен Саалер, визначну роль у просуненні на передній план ідеї експансивної політики об'єднання країн Азії проти Європи, грають нові політичні об'єднання та організації (яп. 政治結社 – «сейдзі кесся», такі як Ко:акай (яп. 興亜会, 1880), Генйося (яп. 玄洋社) та ін). Так закладається офіційна ідеологія Японської імперії. На ряду з виникненням та поширенням сталих концепцій паназіатизму (культурного, політичного, релігійного та ідеологічного) в царині зовнішньої політики починають втілюватись ідеї, закладені в паназіатизмі доби Мейдзі [2].

Виразною рисою паназіатизму цього періоду була рефлексія політичних діячів та інтелектуалів над новітньою історією та дискурсом міжнародних відносин. Актуальними стали питання про те, «як може нація [Японія] взяти на себе роль піонера азійського націоналізму і не стати послідовником європейського імперіалізму?» [3, с.19]. Але поступово, з набуттям паназіатизмом статусу офіційної політичної ідеології Японської Імперії, весь комплекс ідей щодо азійського об'єднання та японського лідерства підкорюється функції легімізації сучасної імперської ідеології та політики колоніалізму й експансіонізму.

Отже, паназіатизм виникає як ідея про існування «Азії» як регіону, поєднаного расовими, культурними, політичними та географічними зв'язками. Початкова широта впливу паназіатизму на весь контекст розвитку

Японії межі XIX-XX століть вказує на потенціал паназійської ідеї розвиватися в будь-якому з названих напрямків. Гостре питання захисту азійської незалежності робить можливим не тільки виникнення, але й підсилення політичного контексту паназійських ідей, прийняття яких у якості офіційної політичної стратегії Японської Імперії визначає подальший історичний дискурс. Саме поступове становлення та втілення паназійських ідей, у майбутньому дало Японії при умові збереження власної ідентичності вийти на міжнародну політичну арену та досягти економічного успіху.

Література

1. Eri Hotta. Pan-Asianism and Japan's War 1931-1945. New York, Palgrave Macmillan, 2007. 290 p.
2. Saaler Sven. Pan-Asianism as an Ideal of Asian Identity and Solidarity, 1850–Present. *The Asia-Pacific Journal*. 2011. № 17: 1-30.
3. Saaler Sven. Pan-Asianism in Modern Japanese History. Tokyoo, Erscheinungsort, 2002: 1-35.
4. Такеучі Йосімі. 竹内 好。アジア主義 // 東亜, 1963 – 444ページ
5. Хадзама Наоки. 狭間直樹。初期アジア主義についての史的考察序章アジア主義とはなにか // 東亜, 2001, No. 41. https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/122326/1/Hazama_EastAsia_410.pdf

Білецький Віталій

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії Донецького національного
університету імені Василя Стуса

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПРОРАХУНКИ ПОЛІТИЧНОЇ АГІТАЦІЇ Й МОДЕЛЬ ПОЛІТИЧНОГО МІФУ

Результати виборів Президента України на весні 2019 року продемонстрували ментальну незрілість і некритичність мислення більшої частини електорату. Це не дивно, бо антропологічний вектор соціальної філософії ще з часів Дезідерія і, тим паче Ортеги-і-Гассета, виразно висвітлює домінування у будь-якому суспільстві якщо не Морії, то «людини маси» [1; 2]. Ця людина має суто споживацьку природу, не схильна до саморефлексії, перевірки інформації, саморозвитку, активної громадянської позиції. Керована розсудком, вона задовольняється знеособленою афективно

насиченою мас-культурою, схильна вірити, а не перевіряти, реагувати, а не міркувати, вперто не сприймати раціональної аргументи. І ця маса перемогла – такою наразі є об'єктивна дійсність.

З точки зору автора цієї розвідки, політики-претенденти під час перегонів, здійснюючи вплив на електорат, апелювали до:

- *раціонального мислення*. Ознаками цього були: чіткість і несуперечність мовлення, спроможність самотужки «в живу» на промови, аргументовані відповіді. Відповідними цій розумовій розвиненості, розкутості і гнучкості були часті і безпосередні зустрічі з електоратом у різних регіонах, тяжіння до лаконічності, демонстрація дійсних, а не вигаданих досягнень. Таких претендентів, на думку автора, ледь не одиниці.

- *комплексних міфологічних підвалин колективного несвідомого, шляхом грамотної побудови політичного міфу*. Він трансливався кінематографією або ж претенденти експлуатували пострадянські міфи про «братерські народи», «один народ», «велику сім'ю народів». Такі персони практично не зустрічалися з виборцями, уникали публічних дискусій, впливаючи іконографічними, відео-агітаційними продуктами або чутками.

- *епізодичних міфологем*, не спираючись на цілісний міф. Переважна кількість кандидатів намагалися коливатися між раціонально подібною аргументацією й застосуванням окремих елементів міфотворчості. Їх ознака - *демонстрування шаблонних висловлювань*. Іншими словами, Герой міфу розвивається у агітаційному продукті, й, відповідно, – в уяві «людини маси». Він не статичний. Не статичною є також людина раціональна, бо відповідає динамічно змінюваним умовам. А уособлювач(ка) обмеженої кількості байок-міфологем вимушений(на) до стереотипії. Наприклад, вони стигматизували себе виключно як «чесних», або «постраждалих» від «злочинної влади» тощо. Конструюючи міфологеми-байки також приписували собі досягнення попереднього Президента України, наприклад, посилення обороноздатності країни, реформу збройних сил, постачання летальної зброї, створення єдиної помісної церкви, продовження режиму санкцій проти агресора тощо. Буцім-то це ініціював не Президент, а якийсь конкретний «він» або «вона». Щодо поведінки такого типу кандидатів, то, боячись раціональних питань, вони також не прагнули зустрічатися з неупередженими журналістами, уникали зустрічей з електоратом або імітували їх, заздалегідь готуючи статистів для телевізійної «картинки».

- *ніяким чином не обґрунтованої політичної віри*. Такі кандидати пропонували виборцям «довіритися», «повірити» в них тощо. Ці слова – база їх риторики. Вони обходилися практично без міфологем, у тому числі, без брехні. Раціонально верифікованих доказів, аргументів, алгоритмів досягнення обіцянок вони не пропонували, але й до розлогої міфологізації не вдавалися.

Чи є проблемою для науковців-гуманітаріїв те, що наступний Президент України, спираючись на апеляцію другого типу, актуалізувався людиною

маси – питання риторичне. А наслідки діяльності персон, які будуть керувати країною для економіки, суспільної моралі, зовнішньої та внутрішньої політики можуть бути катастрофічними. Елементарно передбачуваними наразі є: аномізація суспільства, посилення схізмогенетизу, спад економічних показників, послаблення опору проти агресора тощо.

Метою даної стислої розвідки є своєрідна просвіта тих політичних гравців, які, розраховуючи на раціональність широкого загалу громадян України, програли на виборах.

Концептуальною помилкою було ігнорування науково доведеного факту, що саме міфотворчість є основою будь-якої діяльності. Про це говорять дотичні до філософії аналітики фольклору, такі як В. Пропп чи М. Еліаде, мислителі психоаналітичної традиції – З. Фройд, К.Г. Юнг, Е. Нойман, Д. Гілман, Дж. Кемпбелл [3-8]. Останній з початку своєї фундаментальної праці [7] наголошує: «Не буде перебільшенням сказати про те, що міф є... каналом, через який невиснажливі потоки енергії ... запліднюють людську культуру у всіх її проявах. Релігії, філософії, мистецтво, форми соціальної організації, ... осяяння першовідкривачів у науці та техніці... – все це зароджується у первинному, магічному колі міфу». Отже, *зневажання необхідністю вибудовування політичного міфу і розрахунок лише на критичне мислення електорату – це найвне дилетантство.*

Для того, щоб ситуація перемоги афективної маси не повторилася, рекомендуємо раціоналістичним політикам недалекого майбутнього не лише погодитися з наведеною аксіоматичною тезою, але й сприйняти викладені нижче.

1. Міф, зокрема, політичний, є насиченою емоційною символікою, історією, яка, лише певною мірою тяжіючи до істини, змальовує розвиток (визрівання) постаті «Героя» у динамічних умовах. При цьому повинна дотримуватися точна режисура міфу, яка буде відтворювати базові стадії еволюції Героя (конкретного політичного гравця). Чому це потрібно робити? Тому що всі ці стадії у, так би мовити, за архівованому вигляді містяться в масиві колективного несвідомого. І якщо маса побачить кваліфіковано зрежисовану і науково алгоритмізовану історію-міф, то будь-який політик їй *закономірно* сподобається. Це станеться ледь не *автоматично*. Навпаки, якщо стадії розвитку будуть проігноровані, то міф не буде входити у резонанс з підсвідомим маси і персона політика не буде мати симпатій.

2. Виокремлені теоретиками *стадії розгортання подій про Героя не можна ні пропустити, ні змінити їх алгоритм*. Вони дещо по-різному дефінуються класиками. У Дж. Кемпбелла це стадії: Самотності, Ініціації і Повернення з отриманням, у В. Проппа: Зав'язка, Виходу з суспільства, Зустрічі з Посередником (Стражем), Мандрів таємничим простором, Ініціації, Зустрічі з нареченою, Повернення до світу людей, у Арнольд ван

Геннепа: сепаративна, ламінарна й реінтегративна стадії. Запорука успіху рекламної діяльності конкретного політика – саме у вмілому підході креативних політичних іміджмейкерів, спроможності їх наситити ці послідовно розгортані стадії акуратною коректною символікою, яка неминуче вплине на виборця. Герой повинен бути з народу, тимчасово його покинути, пройти випробовування, змінитися, набути цілісності і вже тоді стати «володарем». Все це давно відомо науковцям. А як саме це буде подано електорату – справа конкретної діяльності фахівців з соціально-політичного інжинірингу. При цьому прямим транслятором міфу про себе політичний діяч *бути не повинен*, він повинен бути постійно *вписаним у контекст*, який буде створюватися командою і, зрештою, самою масою, як співавтором міфу.

3. Не втрачати контроль над каналами поширення міфу. Кожна його стадія повинна бути *багатократно* подана для засвоєння «людиною маси». Бажано і доцільно також не уникати поширення міфу неформальними каналами й крім ЗМІ та електронних мереж, застосовувати також чутки, друковану продукцію, де просто і доступно будуть викладені символи, гасла, тези і міфологеми.

4. Мати фахову соціологічну підтримку для постійного налагодження зворотного зв'язку з масою. Соціологи повинні динамічно відстежувати стан засвоєння міфологем і, якщо це не відбувається, останні повинні бути уточнені.

5. Спіратися на грамотну науково обґрунтовану міфотворчість потрібно лише під час агітаційної кампанії. Автор цієї розвідки якнайчіткіше наголошує, що країні потрібен не міф, а ефективний дієвий патріотичний Президент. Тому міфотворчість, як базовий спосіб впливу на масу, повинна органічно доповнюватися раціональною реалістичною політичною програмою, яка має попит у критично мислячого електорату. Широке її обговорення при зустрічах з виборцями, дискусіях і, звісно, – виконання програми – також аксіоматична вимога.

Підсумовуючи викладене вище, зазначимо, що і минулий, і новообраний Президент припустилися концептуальних прорахунків. Перший, як вже зрозуміло, проігнорував необхідність політичної міфотворчості і не мав потужних каналів трансляції.

Другий же, по-перше, є транслятором міфу про себе і тому помилково сам помістив себе на дуже непевний ґрунт. Симпатія маси – річ плинна і хитка. Маса хоче споживати – це її природа. Простіше кажучи, маса є жадібною. Як тільки новий Президент буде не в змозі виконати будь-яку з численних малореалістичних обіцянок, імідж його стрімко рухне, маса розчарується у «герої». По-друге, новообраний гарант не маючи досвіду політичного керівництва, імовірно і надалі розраховує керувати масою шляхом міфологем. Це також помилка, оскільки український народ неодноразово доводив, що довго таке «керування» байками продовжуватися

не буде, адже йому властиві архетипні прагматизм, бунтарство і спроможність до самоорганізації.

Література

1. Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. Москва, Сов. Россия. 1991. 464 с.
2. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс. Москва: ООО Издательство АСТ. 2002. 503 с.
3. Элиаде, М. Избранные сочинения. Миф о вечном возвращении. Москва, Ладомир. 2000. 414 с.
4. Элиаде, М. Аспекты мифа. Москва, Академический проект. 2010. 256 с.
5. Юнг, К. Г. Человек и его символы. Санкт-Петербург: Б. С. К. 1996: 451.
6. Юнг, К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. 384 с.
7. Кэмпбелл, Дж. Тысячеликий герой. Москва, Ваклер, Рефл-бук, АСТ. 1997. 384 с.
8. Пропп, В. Морфология волшебной сказки. Москва, Лабиринт. 2001. 114 с.

Василенко Євген

*студент спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

РЕЛІГІЙНИЙ КОНФЛІКТ В ПІВНІЧНІЙ ІРЛАНДІЇ: ПОТЕНЦІАЛ КОНФЛІКТНОСТІ ТА ЕФЕКТИВНІСТЬ ДІАЛОГУ

В сучасному світі існує безліч релігій і релігійних вірувань. Впродовж усієї історії людства релігія залишається найважливішою складовою життя суспільства та є глибоко інтегрованою в усі сфери суспільного життя – культуру, освіту, побут і в тому числі в політику. Релігія – соціальний інститут, що включає в себе систему соціальних норм, цінностей, ролей, звичаїв, вірувань, ритуалів, стандартів поведінки.

Необхідність вивчення релігійного конфлікту продиктована складністю і багатогранністю цього явища, наявністю великої кількості зовнішніх і внутрішніх факторів, що впливають на внутрішньоконфесійні і міжконфесійні відносини. Конфлікт в Північній Ірландії відрізняється надзвичайною складністю і своєрідністю, де переплелися соціальні, національні та релігійні протиріччя.

На підставі причин, що лежать в основі конфлікту, виділяються наступні типи конфліктів, що мають релігійну складову:

1. Конфлікти, в основі яких лежить вимога політичної автономії або навіть повного відокремлення великих етносів або релігійних громад.

2. Конфлікти, викликані релігійно забарвленими рухами окремих етнічних груп.

3. Конфлікти, викликані іредентистським устремліннями народу, що опинився розділеним в результаті міграційних процесів, зміни державних кордонів і т.д. Вони оформляються у політичні чи громадські рухи, що ставлять своєю метою возз'єднання народу, що проживає на території декількох держав.

4. Конфлікти, в основі яких лежать суперечності на релігійно-общинному ґрунті. Вони мають місце як в конфесійно однорідних, так і в поліконфесійних державах. В конфесійно однорідних державах прихильники різних сект ведуть боротьбу проти утиску їх прав з боку представників релігійної більшості. В поліконфесійній державі релігія сприяє згуртуванню конфесійної групи перед панівною громадою.

5. Конфлікти, що виникають на основі абсолютизації, універсалізації якоїсь релігії. У чистому вигляді таких конфліктів не буває, вони завжди пов'язані з політичним чинником, з ідеєю солідарності на основі релігії без національних кордонів і етнічних відмінностей.

Конфлікт у Північній Ірландії – етнополітичний конфлікт, викликаний суперечкою між британською владою і місцевими праворадикальними католицькими і національними організаціями щодо статусу регіону, що має наступні причини:

- політичні фактори являють собою прагнення ірландців до самовизначення, створення власних державних інститутів, бажання певних кіл ольстерської еліти, деяких членів ІРА та Шинн Фейн підвищити свій статус за допомогою створення власної державності та отримання доступу до владних ресурсів;

- територіальні суперечності полягають в прагненні ірландського населення Ольстера об'єднатися з іншою Ірландією, оскільки Північноірландська територія є її історичною частиною;

- соціально-економічні причини кореняться в домінуванні протестантів-вихідців з Британії в економіці Північної Ірландії і проявляються в дискримінації католиків при проведенні житлової політики, працевлаштуванні;

- релігійні суперечності полягають у тривалому протистоянні протестантської меншини католицькій більшості;

- психологічні фактори пов'язані з відмінностями в етнокультурних психотипах ірландців-католиків і протестантів, їх взаємним незрозумінням, прагненням обох громад до консолідації, часто ескалації насильства, заснованого на помсті.

Релігійне протистояння зіграло величезну роль у розвитку північноірландського конфлікту. Католицька віра етнічних ірландців стала для них символом самобутності та самоідентифікації. Протестанти в умовах ворожого їм оточення також гуртувалися і практикували жорстку політику утвердження та захисту своїх прав. Церковна приналежність при цьому виявилася універсальним інструментом для розмежування двох ворогуючих груп.

Північноірландський конфлікт має тривалу історію. Його витoki лежать в XII ст., коли самостійне ірландське королівство Ольстер було формально підпорядковане англійській короні, хоча фактично влада залишилася в руках вождів кланів.

XX століття відзначене регулярними проявами насильства з обох сторін. Найбільшою гостроти конфлікт досяг в кінці 60-х – початку 80-х рр. XX століття. Початком кризи вважається 1969 р., коли англійським урядом було прийнято рішення про використання військ проти демонстрантів – борців за громадянські права католиків. Протягом наступних років відбувалися запеклі зіткнення, як між конфесійними угрупованнями, так і останніх з поліцією, терористична діяльність досягла небувалих розмахів.

З другої половини 80-х років конфліктуючі сторони взяли курс на врегулювання конфлікту, в результаті якого було укладено Белфастську угоду 10 квітня 1998 року, за яку проголосувало 94% населення в Ірландській Республіці і 71% в Північній Ірландії.

Белфастська угода стала продуктом збалансованого поєднання традиційного і модерністського підходів до врегулювання і передбачала збереження Ольстера у складі Сполученого Королівства з паралельним зміцненням зв'язків з Ірландією. Документ підтверджував прихильність усіх сторін переговорного процесу і принципу роззброєння, який остаточно було втілено у 2005 році, коли ІРА заявила про своє повне роззброєння, а у регіоні запанував відносний мир.

Своєрідним виявився вплив переговорного процесу на вирішення північноірландського конфлікту. Організація Об'єднаних Націй прямої

участі у врегулюванні конфлікту не брала, адже той факт, що Велика Британія є постійним членом Ради Безпеки ООН з правом вето, означав, що ця країна могла, при бажанні, ефективно блокувати рішення Ради щодо ірландського питання. ООН мала можливість чинити політичний і моральний тиск на учасників конфлікту, однак доволі стримано використовувала свої важелі впливу. Рада Безпеки так і не прийняла рішення про введення в Ольстер миротворчих сил, а от під впливом європейських структур британський уряд був змушений рахуватися з ірландським аспектом ольстерської проблеми.

Регіон отримував певну фінансову підтримку структурних фондів ЄС, зокрема Європейського фонду регіонального розвитку, який підтримував інфраструктуру провінції, та Європейського соціального фонду, що спрямовував зусилля на подолання безробіття, фінансуючи урядові тренінгові та освітні програми. Крім того, ЄС підтримував програму INTERREG, яка тісніше пов'язувала Республіку Ірландія з Північною Ірландією, зосереджуючись на питаннях транскордонного співробітництва.

Можна стверджувати, що європейський контекст помітно відкоригував позицію британського уряду з північноірландського питання, сприяв послідовному виходу Північної Ірландії з конфлікту.

Певну роль у врегулюванні проблеми відіграла Рада Європи з метою сприяння демократії, правам людини і європейській єдності. Членами цієї міждержавної організації є і Сполучене Королівство, і Республіка Ірландія, котрі зобов'язані виконувати положення Європейської конвенції з прав людини, на сторожі дотримання якої стоїть Європейський суд з прав людини.

Отже, особливості методів і принципів врегулювання конфлікту, закладених у белфастській угоді, дозволяють зробити висновок про своєрідність Ірландської моделі врегулювання конфлікту, яка має на меті в першу чергу, досягнення компромісу шляхом переговорів, повне роззброєння воєнізованих угруповань та створення спеціальних інститутів, здатних представляти інтереси обох сторін. Також першорядним принципом цієї моделі є негайне припинення насильства.

Література

1. Бирюков И. Д. Ольстер – кризис британской империалистической политики (1968-1984 гг.). М., 1985: 75-76.

2. Малышева Д.Б. Религиозный фактор в вооруженных конфликтах современности. М., Наука, 1991. 192 с.

3. Полякова Е.Ю. Североирландский конфликт: религия и политика. *Религии мира. История и современность*. Ежегодник 1987. М., Наука, 1989: 35-51.

4. Agreement between the Government of the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland and the Government of the Republic of Ireland, 1985. <http://cain.ulst.ac.uk/events/aia/aiadoe.htm>

Горохова Людмила

*кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Житомирського державного
університету імені Івана Франка*

Брагін Віктор

*аспірант кафедри філософії
Житомирського державного
університету імені Івана Франка*

ОСОБЛИВОСТІ РЕФОРМУВАННЯ МІСЦЕВОГО САМОВРЯДУВАННЯ НА СХОДІ УКРАЇНИ

Процес реформування місцевого самоврядування, розпочатий в Україні в 2014 році, триває й донині, тому хід та умови його перебігу потребують постійного моніторингу та оцінки, як на рівні створених ОТГ, так і на регіональному та державному рівнях. Статистичні показники процесів децентралізації влади відображаються у щомісячному моніторингу Мінрегіону. Аналіз зазначених даних підтверджує, що на сьогодні в нашій державі здійснюється поступове реформування в цій сфері як на рівні регіонів так і в межах окремих територій.

Ключовим завданням процесу децентралізації влади в Україні має стати формування нової демократичної моделі управління, зорієнтованої на посилення ролі територіальних громад. Зважаючи на це, *окремої уваги заслуговують питання децентралізації влади в умовах проведення Операції об'єднаних сил у Донецькій та Луганській областях, де намагаються застосовувати закони мирного часу в умовах військових дій, що ведуться.*

Вивчення особливостей децентралізації та реформування місцевого самоврядування на Сході нашої держави дозволило з'ясувати низку

проблем, котрі вимагають не лише моніторингу, а й вирішення. За словами голови Донецької обласної організації УКРОПу О. Меланченка, військово-цивільні адміністрації, на які покладені функції державного управління в зоні проведення Операції об'єднаних сил, не мають достатньо повноважень і механізмів для об'єднання територіальних громад. При цьому він підкреслив, що влада повинна гарантувати цілковиту безпеку громадян під час проведення місцевих виборів у населених пунктах поблизу лінії розмежування.

Актуальність окресленої проблеми підтверджує також її обговорення учасниками міжнародної конференції, присвяченої миру та безпеці на Близькому Сході, яку організували Варшава та Вашингтон у лютому 2019 року. Представники 60 країн обговорювали війни в Сирії та Ємені, знищення Ісламської держави, ізраїльсько-палестинський конфлікт, політику Ірану в регіоні; біженців, гуманітарну допомогу та гібридні загрози. Було утворено сім робочих груп: з контр-тероризму, нерозповсюдження ракет, безпеки на морі і в повітряному просторі, кібербезпеки, енергетичної безпеки, гуманітарних питань, незаконно утримуваних і прав людини. Віце-президент США Майк Пенс також наголосив на тому, що жодна небезпека не є більш очевидною, ніж привид агресії зі Сходу; Москва хоче ділити території та дестабілізувати сфери впливу завдяки нафтовим і газовим ресурсам, новим арсеналам ядерної зброї та втручанням у виборчі процеси в інших країнах. Варто відзначити, що очільник польської дипломатії Яцек Чапутович повідомив, що під час зустрічі з держсекретарем США було обговорено й питання ролі Північноатлантичного альянсу для безпеки в Європі, а також наголосив на тому, що ми спільно повинні протистояти загрозам, пов'язаним із ядерною зброєю, тероризмом і кібератаками.

Під час виступу американський політик Майк Помпео, зі свого боку, підкреслив, що у зв'язку з цими провокаціям і в солідарності з Польщею та нашими європейськими партнерами президент Дональд Трамп зробив більше, аби протистояти Росії, ніж будь-який інший президент. Держсекретар США фактично заявив про необхідність посилення НАТО на тлі агресивної поведінки Росії, підкреслив важливість диверсифікації джерел енергопостачання для регіону, актуальність захисту спільних демократичних цінностей.

Таким чином, можна констатувати, що упродовж останніх років Польща спромоглася налагодити дійсно тісну багатоформатну співпрацю зі Сполученими Штатами, яка базується на спільних інтересах і спільному баченні загроз. Безсумнівно, тут є над чим серйозно подумати й Києву, який розраховує на дієву підтримку Вашингтону у стримуванні російської агресії, що, у свою чергу, сприятиме вирішенню проблем щодо децентралізації влади та реформування місцевого самоврядування на Сході нашої держави та в тимчасово окупованому Криму.

Проте варто зауважити на тому, що в зазначених процесах *передачі повноважень і ресурсів із центру на місця*, повинен бути розумний баланс державної влади і місцевого самоврядування, оскільки, як свідчить практичний досвід, занадто багато повноважень на місцях у деяких випадках є загрозою створення якщо не «удільних князівств», то проявів сепаратизму. Отже, для гарного результату насамперед потрібна воля керівників держави щодо передачі повноважень, грошей, а все інше – справа професіоналів (медики мають створювати власну модель первинної медицини на місцях, освітяни – свою і так далі). Позитивним аспектом є те, що ми (українці) не перші, хто долучився до процесів децентралізації, а тому маємо можливість аналізувати не лише досвід, а й досягнення та прорахунки інших і не повторювати їх.

Яскравим підтвердженням зазначеного є польський досвід, оскільки там процеси децентралізації почалися набагато раніше. Дійсно, в Україні подібною до польської є модель децентралізації освіти, але вона має свої специфічні відмінності зумовлені менталітетом, територією, політичною складовою тощо, що ще раз підтверджує нашу думку про те, що не варто "списувати" чийсь правила, робити кальку чи копію, потрібно шукати свій автентичний шлях. Детальніше про переваги, проблеми та перспективи децентралізації в освітній сфері України зазначено в інтерв'ю голови Асоціації об'єднаних територіальних громад Олександра Корінного «Децентралізація освіти – один з реальних кроків до розвитку територій» [2].

Позитивним моментом, є й те, що Луганська область увійшла до 5 пілотних областей, які стали учасниками проекту «Децентралізація: реформування освіти на місцевому рівні» організованому громадською організацією Центр «Доброчин» [3]. Оскільки децентралізація освіти – це один з реальних кроків до розвитку територій, адже завдяки освітній реформі можна забезпечити однаковий доступ до якісної середньої освіти усім жителям, як маленьких сіл, так і міст. У межах проекту в пілотних громадах планується не лише підготовка шляхів оптимізації освітньої мережі, а й одночасне проведення кампаній з інформування та залучення громадськості до процесу реформування освіти. Як зазначав О. Корінний, особливою українська модель реформування місцевого самоврядування є й тому, що на сході нашої держави відбуваються військові події (Операція об'єднаних сил), а відтак значна частина промислових підприємств, які виробляли ВВП на сьогодні є окупованими. В той же час слід погодитися з думкою автора про те, що правильне використання реформ децентралізації й розумний баланс способів і прийомів є засобами попередження повторення подій в Криму та на Сході нашої держави. Тому, маємо надію і сподіваємося, що оптимізація системи освіти в об'єднаних громадах призведе не лише до кращого та більш ефективного надання якісних освітніх послуг, а й впливатиме на загальний розвиток територіальних громад не зважаючи на їх особливий статус.

Література

1. Польша та США проти агресії Росії щодо України. <https://www.unn.com.ua/uk/news/1779928-polscha-ta-ssha-proti-agresiyi-rosiyi-schodo-ukrayini>.
2. Децентралізація освіти – один з реальних кроків до розвитку територій. <https://www.unn.com.ua/uk/news/1779928-polscha-ta-ssha-proti-agresiyi-rosiyi-schodo-ukrayini>.
3. Стартував проект із посилення децентралізації освіти в Україні. <http://samoorg.com.ua/blog/2018/08/07/startuvav-proekt-iz-posilennya-detsentralizatsiyi-osviti-v-ukrayini/>.

Додонова Віра

*доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії Київського
університету імені Бориса Грінченка*

ПОПУЛІЗМ І ПОСТПРАВДА ЯК СКЛАДОВІ ВИБОРЧОГО ПРОЦЕСУ В УКРАЇНІ

Сучасна президентська кампанія в Україні дивує новими трендами, новими прийомами її ведення, про які пересічний виборець навіть не здогадувався ще декілька років тому. Новації політичного життя підлягають серйозній рефлексії з боку політологів і соціальних філософів.

Перше, що звертає на себе увагу, це ознаки інформаційного суспільства, коли реальне доповнюється віртуальним, а іноді і заміщується ним, коли політичний час не просто стає часом Кайроса, якого треба схопити за чуб, – час сжимається, бо одномоментно виливається в мережах величезний потік суперечливої інформації, яку не встигає усвідомити виборець. Більш того, політтехнологи навіть не розраховують на раціональний аналіз інформації виборцем, навпаки – роблять ставку на ірраціональні чинники. Як зазначає Ірина Бекешкіна, політтехнології досягли настільки високого рівня, що створили кандидата в президенти з нічого.

У чинній кампанії відбувся своєрідний зсув з реальної картини світу у віртуальну. Одного з кандидатів суспільство асоціює не стільки з героєм відомої кінострічки, який втілює їхні мрії про чесного президента, скільки з людиною, яка публічно критикує владу. З одного боку, це політичне шоу, яке викликає діаметрально різні почуття: здивування, обурення, страх і гордість за те, що ми дійсно демократична країна, а з іншого, це реакція на ті

політичні реалії, які відбувалися п'ять років в нашій країні. Попередні вибори дали діючому Президенту Петру Порошенку 56 % голосів, це величезний кредит довіри, який нікому з минулих президентів не був наданий, і який, власне, він не виправдав. Тому і з'явилася невідома на політичному Олімпі постать артиста, на якого, як не дивно, покладається більшість громадян України. Що є тлом такої ситуації з виборами в Україні?

Причин досить багато, але серед них, на наш погляд, чільне місце займають популізм і постправда.

У повсякденному житті слово «популізм» (від лат. *populis* – народ) має переважно негативне забарвлення, але виявляється, що відповідна модель поведінки є не лише життєздатною, а й досить ефективною серед інших демократичних форм взаємодії влади з громадянами. Парадоксально, але можливо саме через це такий стан речей, популістський підхід влаштовує всі сторони: лідерів – бо вони мають можливість контролювати ситуацію, а маси – бо вони чують те, що хочуть почути.

У будь-якому випадку в центрі популістського світогляду, відповідної економічної і соціальної політики, має бути поставлено щастя пересічної людини, її матеріальний добробут і духовна гармонія. До речі, такі гасла висувають ідеологи соціалізму, і частково – лібералізму. Але якщо соціалісти визнають революційний шлях досягнення цієї мети, а ліберали відштовхуються від саморегулятивних властивостей ринку, то популізм сподівається на можливість реалізації такої гармонії завдяки радикальним, проте не насильницьким реформам у суспільстві.

Таким чином, популізмом є «тип політичної свідомості або політичної діяльності, яка має за мету забезпечити широку політику в масах ціною демагогії та необґрунтованих обіцянок. Характерна особливість популізму – безпосередній контакт між лідерами, які мають здібності впливати на розум і волю людей та мас. Популізм – це комплекс політичної реакції людини (мас) на систематичне ігнорування їхніх інтересів та потреб з боку еліти. У політичному житті суспільства він проявляється в формі акцій громадянської непокори, різних кампаній, походів на знак протесту проти влади. У сучасних умовах термін «популізм» застосовується для визначення набору тактичних засобів і технологій, що апелюють до свідомості мас використати такі риси суспільної свідомості, як спрощений погляд на суспільно-політичне життя, максималізм та прагнення знайти швидкі відповіді на складні питання» [0, с. 546].

Одним з найцікавіших аспектів популізму є перманентне протиставлення активістами «народної маси» якомусь опонентові. Заради збереження ненасильницького вектору вони протиставляють народ «іншому» (англ. «another»). Узагальнюючий образ Іншого може включати в себе як іммігрантів, економічних біженців, окремих представників власної влади, так і всю політичну еліту чи верхівку фінансового світу. Можна

сказати, що «народ» визначається через заперечення – чим він не є. І цей Інший є стартовим індикатором.

Активісти популістського налаштування зазвичай звертаються до наступних методів: апеляція до змісту повсякденної свідомості мас; спрощеність сприйняття суспільного життя, безпосередність сприймання, максималізм, готовність йти за сильним лідером; намагання повністю підлаштуватись під потреби суспільства; акцент на доступності та зрозумілості запропонованих заходів, пріоритетність простих рішень; спекуляція на очікуваннях громадян щодо швидких та простих шляхів вирішення проблем; направлення незадоволення суспільства на провладні соціальні інститути; прихильність до індивідуальної свободи та моралі на противагу колегіальної та компромісної системи; гра на бажанні великих людських мас все спрощувати; гра на «очікуваннях» народу; використання невирішених найболючіших актуальних проблем, щоб постійно очолювати незадоволену більшість; маніпулювання громадською думкою.

Суть популізму полягає в «романтичному примітивізмі» (термін Д. Макрея), внаслідок чого він є внутрішньо аполітичним, нездатним до створення власної стійкої партії, функціонує незалежно від мінливості масового руху. Популісти вимагають від держави «реставрації», проте державі й бюрократії не довіряють і роблять ставку на громадські та особисті чесноти. Примітивізм неминуче має певний відтінок антиінтелектуалізму. На нашу думку, намагання все спрощувати заради того, щоб бути зрозумілим в масах, є чи не найруйнівнішою властивістю популізму. Максимальне спрощення суті політичного життя інколи досягає дихотомії, яку презентують як боротьбу Добра і Зла. Зрозуміло, що табір Добра складають політичні союзники популістів, а табір Зла – чисельні опоненти. Популісти зазвичай наполягають на необхідності «прямої демократії», тобто на безпосередній участі мас в управлінні державою, на формуванні «особливого зв'язку» між електоратом і харизматичним лідером, на визначенні «панацеї» – єдиного засобу лікування всіх соціальних недугів [2].

Базуючись переважно на емоційних підвалинах, активісти популістського гатунку чітко визначають мету та вказують на ворогів, які заважають її досягнути, але не визначають засобів для реалізації цієї мети. Це робить популістську ідеологію утопічною. Популісти інтуїтивно відчують, що діють в об'єктивно правильному напрямку, але, захопившись повсякденними клопатами (перемога на виборах свого лідера, ліквідація конкурентів, створення позитивного іміджу власній партії тощо), часто забувають про кінцеву мету. Як правило, прогнозування бажаного результату та калькуляція потрібних для цього ресурсів не відбувається. Саме це відбувається зараз і в Україні, вказується на те, що буде зроблено, але не говориться про те, як це буде зроблено, які шляхи вирішення проблем пропонуються.

Однак, незважаючи на те, що популізм явище не нове в політиці, сьогодні він активно розповсюджується завдяки такому феномену як постправа. Один з укладачів словника Oxford Каспер Гратволь наголосив на тому, що «постправа» може стати «одним із визначальних слів нашого часу». «Слово описує обставини, в яких звернення до емоцій і особистих переконань важливіше під час формування громадської думки, ніж об'єктивні факти», – пояснили своє розуміння укладачі словника [3]. Механізм функціонування постправи має певну схожість з механізмами пропаганди і маніпуляції, а її характеристики нагадують основні ознаки популізму. Йдеться про а) апелювання до емоцій і особисте переконання аудиторії (не акцентуючи уваги на деталях); б) умисне замовчування об'єктивних фактів, подається тільки частка інформації, тоді як інша приховується; в) інформаційне перевантаження, трансляція безперервного потоку новин, основна частина якого складається з абстрактних міркувань; г) комбінування правди і брехні; д) поява інформації у «вдалий» момент, тобто коли вона найбільш очікувана; е) провокація бурхливої реакції аудиторії за допомогою «сенсаційного» смислового навантаження змісту постправи.

Широкому поширенню постправи сприяла Інтернет-мережа, яка дозволяє кожному користувачеві стати журналістом, блогером, але без «відповідального редактора», який би оцінював інформацію з точки зору істинності. В сучасному світі прискореного інформаційного споживання створюються нові технології конструювання і поширення постправи: а) персоніфікація політики (особистість політичного лідера стає важливіше ідей політичного лідера); б) емоціоналізація політики (стрімкий розвиток Інтернету сприяє зсуву фокусу уваги аудиторії на емоції і почуття); в) розважальна політика (спрощення та схематизація складних тем спільно з гумористичною подачею інформації веде до емоційного сприйняття політики в цілому). Сучасна реальність, і політична в тому числі, тяжіє до спрощення, до примітивізації, до наївності, до візуалізації. Зазвичай раціонально мислити важко, треба аналізувати, порівнювати, а тому людина прагне спрощення – показали картинку, або яскравий ролик, і «душа виборця» заспокоюється.

Одиницею-носієм постправи в мережі є мем. Як висловився Річард Докінз, мем – одиниця культурної інформації, поширювана від однієї людини до іншої за допомогою імітації, навчання тощо. Аналізуючи хід передвиборчої кампанії, важко недооцінити в ній роль мереж Facebook або Twitter, які були основним джерелом політичної інформації для значного числа громадян. Доречно пригадати величезну кількість мемів із Володимиром Зеленським, який у новорічну ніч зробив заяву, що буде балотуватися на пост глави держави. Вже за декілька хвилин меми з ним побачили українці і мешканці сусідніх держав. Користувачі Інтернету неусвідомлено включилися в передвиборчу агітацію, ментально

розповсюдивши цю новину. При поширенні інформації підвищується рівень довіри до контенту, але не враховується виникнення і циркуляція фейкової інформації. На сьогоднішній день більшість мемів створюються простими користувачами, а у політтехнологів є можливість через «веселі картинки» впливати на свідомість людей. Отже, мем варто розглядати як одиницю маніпуляції свідомості.

Існують різні види інтернет-мемів, зокрема А.Г. Квят надає наступну класифікацію: мовні кліше (цитати, паремії); візуальні та аудіовізуальні об'єкти (фотографії, малюнки, відеоролики); образи реальних чи вигаданих персонажів медіапростору; бренди компаній або товарів; тематичні домінанти медіапростору. Для інтернет-мемів характерні:

- Використання розмовної лексики, що дозволяє йому бути «живим» і доступним для будь-якого користувача. В основу мема завжди покладено один факт-подія.

- Вибір цього факту не є об'єктивним і передбачає прихований смисл. Постправа працює за аналогічним принципом. Адресат отримує вже сформовану реакцію на певний факт, не аналізуючи її, якщо ця одиниця інформації вбудовується в структуру його політичної свідомості. Він приймає її, не замислюючись.

- Емоційний ефект. Основна функція мема – афективна, що робить його схожим з механізмом роботи постправи. Мем апелює зазвичай до емоцій сміху, роздратування тощо.

- Підвищення рівня незначних подробиць. Творці мемів «грають» на різних сторонах життя політичних чинників. Вони стосуються атрибутів зовнішності, особливостях поведінки, висловлюваннях учасників президентських перегонів.

- Формування громадської свідомості. Через свою лаконічність, простоту, емоційність, гумористичність меми моментально привертають до себе увагу реципієнта і надовго осідають в його пам'яті. Ці ж характеристики допомагають мемам міттево поширюватися в Інтернеті.

- Швидкість і легкість створення (існують спеціальні генератори мемів) роблять інтернет-мем завжди своєчасним і вкрай актуальним. Меми дозволяють моментально реагувати на ті чи інші події та інтерпретувати їх необхідним чином.

- Детабуізація. Інтенсивне використання ненормативної лексики і тим самим зняття заборот (етичних, релігійних, політичних) в умовах майже повної відсутності цензури наділяє інтернет-мем рисою детабуізації. «Вічні» традиційні істини руйнуються перед безцеремонністю інтернет-мема.

- Інтернет-меми, які отримує користувач, як правило, відповідають його світобаченню. Індивіди самостійно вибирають, на які групи їм підписатися,

тобто відбувається створення інформаційного «кокона», який постійно підтверджує думку передплатників, в тому числі і за допомогою мемів [5, с.38-40].

Підсумовуючи матеріал слід зазначити, по-перше, що популізм є характерною політичною доктриною для всіх кандидатів на президентську посаду. Потенційні «слуги народу» говорять те, що хоче почути народ, але апелювання до «простих, швидких рішень» суперечить об'єктивній тенденції до ускладнення змісту та підсилення динамічності сучасних політичних процесів, а відтак пов'язане з неможливістю вирішити всі проблеми тут і зараз. Нова політична реальність потребує від теоретиків наукової рефлексії, а від громадян – вдумливого ставлення до політики.

По-друге, сучасна передвиборча кампанія – це кампанія з задіянням величезного інтернет-ресурсу, жорстокими битвами в мережах між прихильниками кандидатів. Українське суспільство знов пересварилося між собою, як це було в 2004 та 2013/14 роках. Проте, вибори пройшли демократично, нам заздять адекватні сусіди, а відтак треба разом будувати та захищати нашу країну. Розбрат тут поганий союзник.

По-третє, в цих виборах брала активну участь молодь, яка в більшості голосувала за нове обличчя, нову людину, нову політичну постать. Не заперечуючи того факту, що наша молодь розумна і креативна, слід визнати, що вона, а втім, і більшість населення України, не дуже розуміється на повноваженнях Президента, голови Верховної ради та Прем'єр міністра, що означає політичну необізнаність. Для того, щоб наші громадяни не милувалися популізмом, слід надавати політичну освіту українцям, формувати в них критичне мислення, яким би вони могли «користуватися» під час прийняття доленосних рішень.

Література

1. Політологічний енциклопедичний словник. Харків. 2015. 816 с.
2. Додонов, Д. Феномен популізму в сучасному політичному просторі. Гілея. 2017. 123 (8): 287-292.
3. Оксфордський словник назвав "постправду" словом року https://www.bbc.com/ukrainian/society/2016/11/161116_word_of_the_year_sm
4. Dawkins, Richard. The Selfish Gene. Oxford University Press, USA; 3rd edition, April 24, 2006: 192.
5. Бортников Н.А., Пунгина А.П. Визуальный политический интернет-мем как инструмент постправды. В: Политика постправды в современном мире. Сборник материалов по итогам Всероссийской научной конференции с международным участием 22–23 сентября 2017 года. СПб.: Скифия-принт, 2017: 38-40.

Zavadskyi Vitalyi

*PhD, vice-dean of Faculty History and Philosophy
of Borys Grinchenko Kyiv University*

EUROPEAN INTEGRATION OF BALTIC STATES – EXPERIENCE FOR UKRAINE

The major expansion of the European Union in 2004 became a unique implementation example of ambitious globalization projects in Europe. For the first time, the EU included the former Soviet Republics of Latvia, Lithuania and Estonia – the countries which shortly after restoring their independence had managed to meet the membership criteria and demonstrated rapid paces of changes. The example of the Baltic States is interesting in the historical context in terms of transit and architecture of the modern political profile of Europe.

The experience of the Baltic States is in many ways useful for Ukraine as an Associate Member State of the European Union. Our State needs to prepare and test some algorithms for operation of numerous segments of the infrastructure in order to develop a successful strategy of synchronization with United Europe.

An analysis of positive experience and consideration of negative trends in the European integration progress of Latvia, Lithuania and Estonia in the historical, political and economic dimensions serves an additional tool for adjusting the Ukrainian state policy of meeting the EU requirements.

At the time of the restoration of independence, the economies of Latvia, Lithuania and Estonia were mainly focused on the market and raw material base of the former Soviet Republics. The breaking of economic ties and a general decline in demand for Baltic goods became a serious test for many industries. In the early 1990s, most industrial equipment was already technologically outdated and required considerable investment. Such measures as several waves of privatization, free sale of land and recruitment of investment became the sources of financial system stabilization.

The highest rates of inflation in the three countries were observed in 1992-1993. For example, the inflation in 1992 reached 900 to 1,000% per year [1].

The development of a new foreign policy vector in the wake of Euro-Atlantic integration greatly contributed to the investment attractiveness of the national economies. The authors' study into the correlation of European choice with volumes of investment in the 1990s allows to state that after a clear identification of external cues, European countries began to invest much more funds [2].

The process of acquiring a full EU membership and access to funding programmes enabled the countries to overcome negative effects of the transition period within five years. In addition, European integration became a major catalyst for the economic, political and social development of Latvia, Lithuania and Estonia. This thesis is supported by meeting the EU full membership criteria which include the development of a market economy, ensuring the operation of democratic institutions and the capability to adapt the legal framework to European standards. 14 years have passed since the Baltic States gained their full membership. To understand the development level of the above countries as full members, we will examine the dynamics of the key economic indicators in comparison with the countries of Central and Eastern Europe, which joined the EU also in 2004. The GDP per capita in Latvia, Lithuania and Estonia in 2016-2018 shows stable annual growth rates of US Dollar 2,000 as the average. Compared to other EU Member States of Central and Eastern Europe, the indicators of the three Republics are almost at the same level. Georgia, Ukraine and Moldova demonstrate the lowest rates in the group of the compared countries. However, the group of Central and Eastern European countries still falls short of the average GDP of the European Union [3].

The process of integration into EU structures has significantly contributed to the internal development in all spheres of life. In economic terms, the specialization of the countries as attractive for investment has already become clear. The most developed industries are transport and services. A significant part of the industry has given way to the service and financial sectors because of noncompetitiveness. In comparison with the "old" EU members, economic indicators are below average but when compared with the former Soviet Republics, it is clear that the national indicators are three times better than in Ukraine, Georgia or Moldova.

A positive fact is the growth dynamics of the economies of all three countries. The level of wages and pensions in the Baltic States is 30% lower at the mean than the EU average, which is typical of new entrants [4].

Negative trends of European integration have significantly affected agriculture which accounts for about as little as 5% of the GDP. The legal system of the Baltic States is as close as possible to European standards, which simplifies the coordination of and support to numerous joint economic projects [5].

The residents of the Baltic States have acquired good prospects in employment and education in EU countries, which, on the one hand, contributes to no further reproduction of the population whereas, on the other hand, offers new opportunities to people, making them more mobile and active in terms of choice of residence and selfrealization.

Taking into account the experience of the Baltic States by Ukraine at the present stage of cooperation with the EU has to result in modeling of an economic development scenario for the next 10 years, creating an attractive investment

climate, improving energy efficiency, implementing projects aimed at raising living standards in order to prevent the outflow of the most economically active population aged 25 to 35 years.

References

1. Agenda 2000, Communication: Reinforcing the pre-accession strategy. Brussels: European Commission, 1997. 120 p.
2. Zavadsky, V. M., 2008. European Integration of the Baltic States (1991-2004). These of Candidate of historical Science. Donetsk, 2008. 225 p.
3. The World Factbook. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/214.html#LH>.
4. Total number of long-term emigrants leaving from the reporting country during the reference year. <https://ec.europa.eu/eurostat/tgm/table.do?tab=table&init=1&language=en&pcode=tps00177&plugin=1>.
5. Wage and salaried workers. <https://data.worldbank.org/indicator/SL.EMP.WORK.MA.ZS?end=2017&start=1991&view=chart>.

Заславська Ольга

*кандидат політичних наук, доцент,
доцент кафедри філософії і політології
Хмельницького національного університету*

ПОЛІТИКА ЯК ТОВАР, АБО ПРО РІЗНОВИДИ ПОЛІТИЧНОГО МАРКЕТИНГУ

Політичний маркетинг – це теорія і практика політичного процесу, при якому використовуються деякі ринкові принципи, що забезпечують функціонування сучасних демократій і надають кожному громадянину можливість вільного вибору політичного товару. Зрозуміло, що таке визначення ближче підходить до нормативної політології та соціології і акцентує увагу, насамперед, на соціально-політичній ролі політичного маркетингу як засобу, необхідного для розвитку будь-якого демократичного суспільства на сучасному етапі.

Політичний маркетинг у практичному плані можна вважати механізмом використання ринкових принципів, форм і методів в організації політичного життя, що забезпечує виробництво і поширення політичних товарів і послуг

з урахуванням споживчого попиту і створення можливості його задовольнити на основі вільного вибору громадянина-покупця.

Сьогодні можна виокремити наступні основні види політичного маркетингу: політична іміджологія, політичний PR, електоральний маркетинг, політичний брендинг, регулювання політичних конфліктів, лобістська діяльність. Розглянемо кожен із них.

Політична іміджологія є одним з найдавніших видів політичного маркетингу. Навіть в історично ранніх суспільствах образ правителя ретельно створювався й оберігався його радниками. Головне завдання цього виду політичного маркетингу – зробити образ того чи іншого політика, державного діяча привабливим для людей, що забезпечило б підтримку його дій з боку населення.

В сучасному розумінні, імідж – це стереотипізований образ конкретного об'єкта, що існує в масовій свідомості. В основі іміджу лежить формальна система ролей, які людина грає у своєму житті, що доповнюється особливостями, рисами характеру, зовнішніми даними, одягом тощо. Імідж формується як на основі реальної поведінки індивіда, так і під впливом оцінок і думок інших людей. Імідж – це образ, заснований на стереотипах, тобто образ узагальнений, спрощений і ригідний. У цілому, можна визначити політичний імідж як легковпізнаваний образ конкретного суб'єкта чи явища політичного життя, спроектований на масову свідомість так, що ракурс його сприйняття навмисне зміщується, тобто сприйняття акцентується лише на окремих рисах.

Електоральний маркетинг займає особливе місце серед інших видів політичного маркетингу. Його головне призначення – організація та проведення виборчих кампаній. Оскільки вибори в державні органи відбуваються в демократичних країнах регулярно, а конкуренція на цих виборах часто є дуже гострою, то і інтерес політиків до електорального маркетингу підвищений.

Головне завдання виборчого (електорального) маркетингу – допомогти політичним партіям і кандидатам розробити, підготувати і провести ефективну виборчу кампанію. Французький фахівець М. Бонгран вважає, що виборчий маркетинг – це сукупність технічних засобів, які мають на меті забезпечити тісніший зв'язок кандидата з його потенційним електоратом, познайомити кандидата з максимально більшою кількістю виборців і з кожним виборцем окремо, підкреслити різницю між ним та його конкурентами і, використовуючи мінімум засобів, досягти в ході кампанії оптимальної кількості голосів виборців, необхідної для перемоги.

Політичний брендинг – це внесення в масову свідомість впізнаваних символів, значень, образів, що здатні згідно до завдань суб'єкта політичного управління згуртовувати, об'єднувати людей, чи, навпаки, роз'єднувати їх.

Політичний бренд – це своєрідний маркер, який дозволяє за допомогою одного слова, словосполучення чи символів, що їх замінюють, вказувати на приналежність людей до тієї чи іншої політичної групи та на те місце, котре вони займають в політичному просторі.

Політичні бренди в разі вдалого просування перетворюються на символи, які об'єднують людей, тому можна стверджувати, що головне призначення політичного брендингу як виду політичного маркетингу – формування політичної ідентичності в інтересах суб'єктів управління.

Політичний бренд виступає як агент впливу на виборців. Він є носієм широкого спектру психологічних, культурних, ідеологічних характеристик. На нашу думку, кожна система символів завжди несе у собі іміджеві характеристики, які і є фундаментальними ознаками будь-якого бренду. Створення політичного бренду можна віднести до окремого жанру міфотехнологій.

Важливим питанням є ефективність політичного бренду. За аналогією з маркетинговими технологіями на сьогодні у світі не існує єдиного підходу до оцінювання вартості бренду. Однак в основі різноманітних методик знаходиться низка показників: історія бренду; стабільність положення на ринку; доля обхвату національних ринків; витрати на рекламну підтримку; юридичний захист тощо. Виходячи з цього, створення потужного політичного бренду полягає не у простому механічному поєднанні низки технологій, а передбачає системне прогностичне бачення сутності завдання.

Регулювання політичних конфліктів вимагає особливих вмінь і навичок. Цей вид політичного маркетингу орієнтований на пошук шляхів і засобів зниження політичного протистояння та політичної напруги в суспільстві.

Лобістська діяльність, спрямована на вплив на державних посадових осіб з метою прийняття ними рішення в інтересах лобі-групи, володіє всіма ознаками політичного маркетингу і є одним з його видів. Група, яка займається лобістською діяльністю, втручається в сферу політичних владних відносин, при цьому не володіє статусними ресурсами влади, законним правом диктувати свою волю владарюючим суб'єктам. Вона змушена шукати специфічні засоби та прийоми впливу на мотивацію осіб, які приймають рішення.

Лобіювання – це процес впливу груп, сформованих навколо спільних інтересів, на владу (уряд, парламент) для ухвалення певного нормативного правового акта або рішення.

Світовий досвід виявляє, що всю сукупність демократичних технологій лобіювання умовно можна поділити на три групи:

1. Технологія, яка передбачає своєрідний «обмін» голосування політика з важливого для групи питання на його «популярність», яка принесе йому перемогу на наступних виборах.

2. Діяльність, спрямована на переконання, зміну думок, а іноді й ціннісних установок осіб, які ухвалюють рішення.

3. Доступ до процесу ухвалення рішень через надання політикові допомоги в аналізі проблеми і підготовці потрібних для її вирішення документів (довідей, законопроектів та ін.).

Реалізація першого підходу можлива тільки в тому разі, якщо до групи інтересів входить багато учасників, які добре організовані. Прикладом таких груп можуть бути профспілкові організації, окремі суспільні рухи та громадські організації, політичні партії, не представлені в парламенті.

Другий варіант є одним з найбільш демократичних і публічних, оскільки надає широкі можливості для участі в процесі лобіювання представників різних груп інтересів. Утім, його реалізація потребує від груп інтересів чималих зусиль упродовж тривалого часу. Ця технологія, зокрема, передбачає підготовку і поширення серйозних досліджень з питань державної політики, публічні заходи за участі політиків, відомих експертів і представників груп інтересів.

Останнім часом популярність завойовує третя технологія лобіювання. В її рамках лобізм розглядають як своєрідну допомогу, яку групи інтересів надають представникам законодавчої влади. Такий лобізм передбачає обопільну вигоду, тому часто буває успішним. З одного боку, політик мінімізує витрати своїх зусиль і ресурсів. Адже він пропонує додаткові ресурси, які дають політикові змогу зробити більше в тій сфері, яку він вважає важливою. З іншого боку – групи інтересів, допомагаючи політикові, отримують доступ до процесу ухвалення рішень і можливість вносити свої пропозиції з певних питань до проектів актів законодавства, які виходять від політика. У рамках такої технології найуспішнішими лобістами зазвичай є неурядові громадські організації та аналітичні центри.

Одним з важливих видів політичного маркетингу в сучасних умовах є політичний паблік рілейшнз. Піар-діяльність, що пов'язана із просуванням політичних товарів (політичних акторів) на ринок, з виробництвом і поширенням інформації про них, про їх якісну й змістовну характеристику можна розглядати як найважливіший елемент політичного маркетингу. Головне завдання політичного PR – формування в масовій свідомості впізнаваного позитивного образу державної установи чи політичної організації, партії.

Паблік рілейшнз – це складне та досить розмите поняття. Існує велика кількість визначень паблік рілейшнз, кожне з яких відображає якусь одну сторону даного поняття. На Заході загальноприйнятим є визначення, запропоноване Семом Блеком в його знаменитій книзі «Паблік рілейшнз. Що це таке?»: «PR – це мистецтво і наука досягнення гармонії за допомогою взаєморозуміння, заснованого на правді та повній інформованості».

На думку автора, паблік рілейшнз – діяльність зі створення інформаційного поля конкретного об'єкта і трансляція його на цільову аудиторію. Таке визначення включає в себе власне створення інформаційного поля піар-об'єкта; наповнення даного поля змістом; виробництво інформації; передачу інформації, тобто організацію цілеспрямованого потоку інформації; формування на цій основі громадської думки; як результат усіх цих креативних зусиль – гармонізацію відносин між об'єктом піару та суспільством.

Метою паблік рілейшнз є здійснення комплексу заходів для досягнення взаємної довіри, гармонійних, взаємовигідних відносин між організацією, цільовою аудиторією, державою, всім суспільством.

Отже, сучасний політичний маркетинг – це методологія і практика політичного життя сучасних демократій. Вона дозволяє, використовуючи сучасні політичні технології, представити розмаїтість «товарів» на політичному ринку і забезпечити кожному громадянину можливість зробити свій вибір.

Кирилюк Наталія

*кандидат політичних наук,
доцент кафедри документознавства
та інформаційної діяльності
Державного університету телекомунікацій*

ОСОБЛИВОСТІ ІДЕОЛОГІЧНИХ КОМУНІКАЦІЙ У ЗМІ

Ідеологія це сукупність різнопланових, але водночас упорядкованих ілюзорних ідей, концепцій, міфів, вірувань, догматів, нормативів, обіцянок, цільових установок, слоганів тощо, що виражають інтереси однієї або декількох соціальних спільностей та орієнтованих на зміну та підміну раціональних уявлень про дійсність з метою збереження чи зміни соціальних ідеалів, цінностей, норм, а також політичних, суспільних, економічних та буттєвих відносин. Хоча ідеологія за суттю не є релігійною, вона має вихід з певним чином пізнаної чи «сконструйованої» реальності, зорієнтована на людські практичні інтереси і має на меті маніпулювання і керування людьми шляхом впливу на їх свідомість. Так чи інакше, сучасні ідеології можна поділити на демократично визнані та недемократичні. Цікавим у даному контексті є дослідження ЗМІ. Не дивлячись на те, що деякі дослідники переконують нас в тому, що ЗМІ є четвертою гілкою влади у демократичних країнах, а відповідно мають бути неупередженими, тим не менш сучасні реалії підкреслюють, що ступінь об'єктивності і правдивості ЗМІ залежить

від багатьох факторів, у тому числі від інтересів власників і засновників, що начебто не відповідає ідеалам демократії. Політична еліта, маючи пануюче місце у суспільстві будь-якого типу, об'єктивно прямує взяти під свій контроль засоби масової інформації. Ще до початку виборчої кампанії органи ЗМІ користуються увагою усіх кандидатів. Той хто хоче балатуватись на виборну посаду, намагається якомога раніше звернути на себе увагу ЗМІ, а через них – ділових кіл та спільноти. Взаємодія ЗМІ стає пріоритетним завданням. На цьому етапі і відслідковується та ідеологія, яку сповідує кандидат.

Проблема правдивості інформаційних потоків завжди стоїть дуже гостро. За Г. Тардом, завдання преси вичерпувати свій інтерес у конкретній злободенності власних повідомлень, що водночас збуджують загальні пристрасті, активізувати до того, що відбувається сьогодні у політичному світі. Зрозумілим стає те, що керування такою інформацією виключає її повноту, об'єктивність і правдивість, вона обслуговує інтереси лідера і зовсім не важливо, окрема це людина, олігарх чи партія. З лібералізацією суспільства задача спрощується, ЗМІ стають не тільки виробниками інформаційного продукту, але і частиною бізнесу – і тільки завдяки цьому вони можуть вижити. Економічна зацікавленість зіткається з професійним зобов'язанням, яке полягає в тому, щоб надавати населенню повну і об'єктивну інформацію. ЗМІ транслиують інформацію з різним ступенем адекватності – в залежності від інтересу.

Комерційний виток ЗМІ, по великому рахунку, є нейтральним по відношенню до істинного змісту політичної інформації, він розцінює її як товар, базується на її ринковому використанні, широкому продажі. ЗМІ, як частина бізнесу, формує, подає споживачу кандидата, що грає подвійну роль: з одного боку, він суб'єкт політичного процесу, а з іншого – товар, який необхідно продати, як будь-яку іншу річ. Комерційний зміст завжди, як свідчить історія, перемагає, що також не сприяє об'єктивності інформації.

Економічна залежність змушує ЗМІ зосередитися на тій інформації, яка проливає світло на взаємовідносини між господарем бізнесу і владою – дуже часто це шкодить безпосереднім професійним обов'язкам.

На практиці інформаційні потоки частіш за все складаються з протиріч, несумісності, взаємовиключних матеріалів, саме тому ЗМІ не можуть надавати об'єктивного, наукового відображення політичної дійсності. Соціальне і політичне життя не може вивчатися як статичне, оречевлене явище природи – завжди є людський вимір і динамічний характер. Владні структури у політичній системі знаходяться у тісному взаємозв'язку та відчувають взаємовплив. ЗМІ не можуть розглядати лише самі факти, тому що у політичному аналізі вони мають значення лише у співвідношенні з цілим. Політики приймають рішення часто на основі інтуїції, думки, діалогу,

уяви, тому політика вважається мистецтвом. У зображенні політичного світу ЗМІ, занадто часто суб'єктивні.

У споживача часто немає часу і можливостей проконтролювати адекватність інформації. Можливість нав'язати людям вибір, впливати на емоції можлива здебільшого, коли переконання людини залежить у першу чергу від ціннісних орієнтацій особистості. Процес комунікації не завжди спирається на доказовий характер аргументів і доказів.

Об'єктивний погляд на ЗМІ свідчить про те, що серйозна політична аналітика практично позбувається них. Політичні ток-шоу лише імітують деталізоване і аргументоване обговорення проблем реальної політики. Замість професійного прогнозу електоральної поведінки ЗМІ часто пропонується освітлення інтриг, політичної боротьби, партійних маневрів, обговорення лідерів та угруповань.

Інтерпретування інформації є об'єктивною основою можливості нав'язати людям певне рішення, певний вибір, певну поведінку, маніпулювати ними.

Політична комунікація, таким чином, формується за допомогою конструкції: учасники і спостерігачі політичних подій мають безліч інтерпретацій, до масового використання відбирають лише деякі.

Ковальський Григорій

*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії Донецького національного
університету імені Василя Стуса*

НОВІТНІ РОСІЙСЬКІ ІМПЕРСЬКІ ІДЕОЛОГІЧНІ КОНЦЕПТИ

На початку ХХІ століття виникає необхідність оформлення й ідеологічного обґрунтування новітнього російського імперського проекту, що зачіпає позиції інших ідеологій. Нині набирає актуалізації культурно-історичний концепт так званого «руського міру» – міжнародного трансдержавного суспільства поєднаного спільністю російської мови та культури [1]. Використання механізму «руського міру» є інформаційно-медійною технологією, оскільки інституційне оформлення даного явища було ініційоване керівництвом РФ та легалізоване президентом відповідним указом. До цього моменту суспільний дискурс про «руський мір» мав декларативний характер і виглядав лише як механізм збереження російської культури. З появою організаційної структури даного явища з'являються

наукові обґрунтування окремих напрямів концепту, що охоплюють усі сфери взаємодії РФ з потенційними носіями його ознак.

До створеного свого часу президентом Імператорської Санкт-Петербурзької академії наук графом Уваровим концепту долучилися багато російських вчених задля його ідейного розгалуження та обґрунтування. Так, П. Щедровицький запропонував геоекономічне трактування як мережевої структури «великих та малих спільнот, що спілкуються російською мовою» [2]. Керівник однойменного фонду В. Ніконов показує цей «мір» як наддержавне, наднаціональне об'єднання засноване на російській мові, культурі й православній церкві. Етнолог В. Тішков погоджується з попереднім автором і наголошує, що саме ці три елементи є головними у розумінні «руського міру». Ідеологи «міра» намагаються відродити зворотній зв'язок з метрополією.

На думку О. Батанової, «руський мір» є позначенням цивілізаційного, соціокультурного і наднаціонального простору, що охоплює людей з духовними і ментальними ознаками приналежності до РФ, збереженню її геополітичного простору. Політолог А. Громико термін «мір» визначає як людську спільність засновану на чотирьох принципах: хронотопічному, культурному, онтологічному й аксіологічному [3]. Розширює обрії розуміння поняття ігумен Євфимій на сторінках сайту Православної духовної семінарії пояснюючи, що «руський мір» – це цивілізаційний проект, який ґрунтується на православній цивілізації. На відміну від церкви, у «руського міра» є цілком земні завдання – політичні, економічні тощо. Цей православний проект запропонований світу як альтернатива західному заснованому на ліберальних цінностях, в основі яких знаходиться лібералізм та необмежене споживання [4]. Диякон В. Василик цей концепт розглядає в межах російської цивілізації, звертає увагу на тяжіння розсіяного народу до дому, на устремління зберегти і відновити зруйнований російський дім [5].

Питання православної винятковості російського народу відповідно на вимогу суспільства висвітлює О. Дугін, зауважуючи, що «з погляду послідовної православної парадигми, після розколу християнства в 1054 р. Захід випадає із християнської системи, перестає бути християнською церквою, стає релігійною та геополітичною аномалією» [6]. Розглядаючи православну модель владно-релігійного єднання, теорію симфонії влади й функцію керівника держави як катехона, він говорить про тисячолітню картину православного царства, коли головні онтологічні пропорції сакрального суспільного устрою, владних структур та інститутів у цілому залишаються непорушними. «Православні пропорції співвідношення церкви й влади після падіння Константинополя збереглися у Московському царстві», – вважає О. Дугін, обґрунтовуючи таким чином основи цивілізаційного протистояння з європейцями [6]. У цьому царстві присутні стрижневі елементи православного ладу, де поруч з непохитною релігійною догматикою затверджується й державна незалежність – православний цар.

Виникає, сформульована псковським старцем Філофеєм, теорія «Москви-Третього Риму» [7]. Великий князь московський помазується як цар, і з представника світської влади він перетворюється на «катехона», «православного імператора». Релігійна ідентичність православних формувалася на протигагу і в полеміці з католицизмом.

Намагання вивести ідеологічний концепт «руський мір» на цивілізаційний рівень окреслює амбіції до конкурування з сучасними світовими цивілізаційними моделями, як от західна цивілізація. Інакше кажучи, нині можна спостерігати міжцивілізаційні конфлікти на планеті, про які говорив С. Гантінгтон. Саме в західній цивілізації російське керівництво вбачає свого найголовнішого ворога, оскільки обидві моделі мають багато спільних особливостей: європейський простір, слов'янські народи, християнську релігію тощо. Протистояння стає метою існування цього ідеологічного концепту. Член-кореспондент РАН В. Іванов звертає увагу на недосконалість концепту і необхідність комплексної розробки концепції «руський мір», яка б давала характеристики ідейно-моральних універсалій російської ментальності, поглядів на господарсько-економічний устрій, понять права, держави, влади, моральності.

Разом з тим, на думку В. Іванова, необхідно враховувати загрози «руському міру» в історичному й актуальному плані, зовнішніх та тих, що «інспіруються окремими внутрішніми силами», виробити засоби протистояння цивілізаційному зламу РФ та знайти механізми етнічної ідентифікації в умовах сучасного світу [8]. Загалом для цієї ідеологічної концепції характерними є наявність зовнішнього ворога, що має історичне коріння. Політичні еліти використовують «образ ворога» як ресурс внутрішньої та зовнішньої політики, як засіб політичної консолідації нації на негативній основі.

На сьогодні концепт «руського міра» відкриває можливості для імперських амбіцій, а його штучно створений елемент «образ ворога» дозволяє продемонструвати джерело проблем, каналізує «зверху» протестний мобілізуючий контекст масової свідомості задля досягнення цілей концепту «руського міра». Але сьогодні немає спільного бачення у ідеологів «руського міра», щодо кордонів поширення. Всі сходяться на тому, що згідно концепту існує ядро та периферія, яка охоплює сотні мільйонів російськомовних людей. Згаданий В. Тішков до периферії долучає емігрантів, але не всіх – тільки лояльних цінностям росіян. Оскільки не усім емігрантам цінності материнської країни є зрозумілими, тому майбутнє «російської цивілізації» залежить саме від внутрішньо російського розвитку та закріплення її авторитету в світі. Патріарх Кирило має на увазі сферу православ'я. А. Громико до ядра відновленої держави приєднує РФ, Білорусь й Україну.

Отже, концепт «руський мир» є цілісною ідеологічною доктриною, яка забезпечує ціннісні орієнтири розвитку російського суспільства у власній державі та представників російського етносу закордоном. Детальний огляд теоретичної основи дозволяє говорити про дискурсивність положень деяких ідеологів «руського міра», зокрема еклектичне поєднання несумісних ззовні православної та радянської складових. В ідеологів концепту не існує єдиної думки з багатьох аспектів – мета, межі, соціально-політичне наповнення тощо. Тому, зі зміною дискурсивних акцентів може змінюватися й цілісне уявлення про «руський мир». Результат реалізації концепту зовнішньо орієнтований на збереження і розширення впливу РФ перш за все шляхом зміни центрів впливу в світі, дестабілізації ситуації, послаблення в керованому хаосі позицій інших суб'єктів геополітики, як результат перегляд підсумків холодної війни і повернення статусу одного з центрів впливу в багатополлярному світі.

Література

1. Тишков В. А. Русский мир: смысл и стратегии. Стратегии России. 2007, июль. <http://www.etnograf.ru/node/61>
2. Щедровицкий П. Г. Русский мир: восстановление контекста. Русский архипелаг. http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/history01/shedrovitsky-russmir/
3. Градировский С. Н. Русский мир как объект геокультурного проектирования. http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/histori2003/gradirovsky-russmir
4. Игумен Евфимий (Моисеев). Концепция русского мира как цивилизационный проект XXI века. Курская православная духовная семинария. <http://kurskpds.ru/articles/kontseptsiya-russkogo-mira-kak-tsivilizatsionnyy-proekt-khkhi-veka/>
5. Василик В. Русский народ, русский мир и русская цивилизация. <http://cyberleninka.ru/article/n/russkiy-narodrussskiy-mir-russkaya-tsivilizatsiya>
6. Дугин А. Метафизика Благой Вести. 1996. <http://www.arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=65>
7. Сеницина Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. Москва, Индрик, 1998.
8. Иванов В.Н. Русский мир: концепция и реальность. Москва, 2007.

Конотопенко Олександр

*студент спеціальності «Фізична терапія»
факультету здоров'я, фізичного виховання і туризму
Національного Університету
Фізичного Виховання і Спорту України*

МОВНА СТІЙКІСТЬ, БІЛІНГВІЗМ І СПЕЦИФІКА МОВНОЇ ПОЛІТИКИ В УКРАЇНІ

Прийняття Верховною Радою України Закону №5670-д «Про забезпечення функціонування української мови як державної» сприяло фіксації основних напрямків мовної політики в нашій країні. Зміст даного Закону спрямований на розширення сфери вживання української мови та забезпечення мовної стабільності.

Поняття «мовна стабільність» поки не має чіткого визначення, але в у перспективі може набути поширення в українській соціолінгвістиці через свою евристичність. Воно позначає надзвичайно актуальне для аналізу нашої мовної ситуації явище, яке вказує на постійність, надійність, регулярність використання, відсутність загрози зникнення тощо. Навіть якщо така загроза з'являється, як у випадку із втратою державності та асиміляцією, то завдяки «мовній стійкості» народу, тобто прихильності до своєї мови, можливо цю загрозу мінімізувати. Як зазначав орест ткаченко, «мовна стабільність і мовна стійкість народу – різні речі. Втративши свою мовну стабільність, народ завдяки мовній стійкості може поступово повернути й свою мовну стабільність, навіть зміцнити її. Втративши мовну стабільність і не маючи або не виробивши мовної стійкості, народ може втратити навіть найстабільнішу і найпливовішу, найпоширенішу в світі мову» [1].

За радянських часів політика асиміляція впроваджувалася на державному рівні, через що сфера використання української мови значно звузилася. Мовна стійкість за цих умов була проявом духовного опору поневоленню, оскільки перехід на мову загарбника є кроком до компромісу з ним, пристосуванням до нерівноправних стосунків, тобто певною мірою і прийняттям приниженого становища своєї мови. У такий спосіб рівноважність двомовної ситуації може зберігатися лише тоді, коли поряд із групами, відкритими до мовного взаємовпливу, існують групи одномовців, які, виявляючи мовну стійкість, чинять опір впливові контактної мови.

Сучасні мовні реалії в Україні характеризуються не лише відродженням ролі української мови, але й існуванням двомовності (білінгвізм) та утворенням змішаної української субмови, відомої під назвою «суржик». Як соціокультурний феномен білінгвізм в науковій літературі розглядається з

двох позицій: 1) соціальне явище; 2) індивідуальна характеристика особистості.

Як соціальне явище білінгвізм – це специфічний стан суспільного життя, за якого спостерігається і визнається факт функціонування, співіснування двох мов у межах однієї держави. Державний білінгвізм – різновид білінгвізму, за якого населення певної країни однаково ефективно володіє двома мовами, які визнані в цій країні офіційними. Державний білінгвізм притаманний таким країнам, як Бельгія (офіційні мови – французька, фламандська), Індія (офіційні мови – хінді, англійська), Індонезія (офіційні мови – бахала, індонезійська), Камерун (офіційні мови – французька, англійська), Канада (офіційні мови – англійська, французька), Фінляндія (офіційні мови – фінська, шведська) та ін. Від державного слід розрізняти регіональний білінгвізм – різновид білінгвізму, за якого двома мовами володіє населення певного регіону. Наприклад, на сході України поширений українсько-російський білінгвізм, на заході – українсько-польський, українсько-угорський, частково українсько-румунський.

Щодо індивідуальної двомовності, то слід розрізняти білінгвізм від народження, що виникає, коли дитина зростає у родині, де батьки розмовляють з нею двома мовами, як результат міжмовної інтерференції внаслідок проживання особи близько кордону з іншою державою, соціально примусову двомовність, що виникає, коли емігрантам доводиться вивчати мову країни свого проживання та науковий і художній білінгвізм, що спостерігається у тих випадках, коли діячі культури під час написання своїх робіт використовують декілька мов.

Білінгвізм відображає ситуацію, коли відразу дві мови визнані державою, внаслідок юридично закріплених норм або законів, на рівні офіційних і з рівноправним статусом для кожної з цих мов. Інтеграційні процеси сприяють перетворенню Європи в багатомовний простір, в якому всі національні мови мають рівні права. Адже з відкриттям кордонів між країнами Європи посилюється мобільність людей, установлюються та виходять на новий рівень підтримувані раніше контакти як усередині країни, так і із зарубіжними друзями та партнерами. Ці процеси значно посилюють мотивацію європейців до опанування іноземних мов.

Сьогодні двомовне навчання визнано багатьма вченими Європи однією з можливостей найбільш ефективного опанування іноземних мов і водночас є суттєвою складовою полікультурної освіти. Значний вплив на розвиток двомовної освіти в Європі здійснює політика Європейського Союзу – відмова від пріоритету якоїсь із мов та орієнтація на рівноправне використання мов-партнерів.

Для України типовим є мовний конформізм, який набув, за свідченням соціологів, масового характеру. Так. Зокрема, Київський міжнародний інститут соціології у лютому-березні 2019 року провів з цього приводу

опитування громадської думки [2]. Соціологи проінтерв'ювали 2004 респонденти з 129 населених пунктів усіх регіонів України (крім АР Крим). Було виявлено, що 46% українців спілкуються зі своїми найближчими родичами (батьки, бабусі і дідусі, рідні брати і сестри) переважно або тільки українською мовою (в тому числі 32,4% – тільки українською мовою). Переважно або тільки російською мовою розмовляють 28,1% українців (у т.ч. 15,8% розмовляють тільки російською мовою). Ще 24,9% українців у рівній мірі розмовляють українською і російською мовами. Іншими мовами розмовляють 0,2% (див. Таблицю 1).

Таблиця 1.

Розподіл за регіонами відповідей на запитання «Якою мовою Ви найчастіше розмовляєте зі своїми найближчими родичами?»
(% серед усіх респондентів)

100% у стовпчику	Україна в цілому	Захід	Центр	Південь	Схід	Донбас
Тільки українською	32,4	80,1	26,3	10,8	4,2	0,0
Переважно українською	13,6	12,1	21,8	8,3	9,1	0,0
І російською, і українською однаково часто	24,9	4,5	32,8	32,1	36,3	16,7
Переважно російською	12,3	0,9	13,8	15,4	21,3	15,9
Тільки російською	15,8	0,6	4,7	32,5	28,2	66,7
Іншою мовою	0,2	0,4	0,1	0,0	0,2	0,0
Немає родичів	0,1	0,0	0,1	0,0	0,2	0,0
Важко сказати	0,4	0,9	0,1	0,8	0,2	0,0
Відмова відповідати	0,2	0,4	0,1	0,0	0,2	0,8

Масовим явищем, яке виразно виявляють соціологічні дослідження мовної поведінки київської молоді у ситуаціях неформального міського спілкування. Аналіз відповідей на запитання, якою мовою респондент відповідає, якщо до нього в транспорті, магазині, на вулиці звертаються українською мовою, і, відповідно, якою дає відповідь при звертанні російською мовою, показав кардинальну відмінність між мовною поведінкою українців і росіян. Більшість українців при звертанні до них

українською мовою відповідають також українською. Водночас при звертанні російською абсолютна більшість української молоді переходить на російську мову. Росіян же характеризує стабільна одномовність. Це вказує на асиметричний характер українсько-російської двомовності. Фактично до білінгвів належать переважна більшість українців.

Варто нагадати, що у двомовному соціумі співіснують і конкурують, звичайно ж, не мови, а люди, їхні носії, а відтак нинішня протидія поширенню української мови зберігає досягнуте за доби колоніальної залежності домінування російськомовних груп населення.

Висновок. Сучасний етап розвитку людської цивілізації неможливий без активного контактування мов і культур, що зумовлює збільшення функціонального і територіального впливу низки мов, внаслідок цього процесу проблема білінгвізму стає значущою. На особливе вивчення заслуговує проблема двомовності в Україні, яка була актуальною протягом багатовікової історії і залишається на сучасному етапі. Отже двомовність – це за певних обставин позитивне явище, але чужа мова не має витіснити і замінити рідну. Кожна людина повинна знати і поважати мову держави, у якій вона народилася або проживає. Що стосується державної мовної стратегії, то вона не повинна залежати від політичної кон'юнктури, регіональних пріоритетів чи особистісних уподобань.

Література

1. Ткаченко, Орест. Проблема мовної стійкості та її джерел. Мовознавство. 1990, №4: 14-18.

2. Думки і погляди населення щодо викладання російської мови в українськомовних школах і надання непідконтрольним територіям Донбасу автономії у складі України: березень 2019 року <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=832&page=1>

Лавриненко Ганна

*кандидат політичних наук, доцент кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОЛІТИЧНИХ КОМУНІКАЦІЙ: DIGITAL COMMUNICATION

За період останнього десятиліття спостерігаються суттєві зрушення в процесі трансформації політичної комунікації, зокрема її віртуалізації,

розширенні сітки ключових акторів з боку громадянського суспільства, створення новітніх механізмів взаємодії між владою та громадянським суспільством. Все більшого значення в системі комунікації влада – громадянське суспільство починають відігравати digital-комунікації.

Під digital-комунікаціями розуміється можливість здійснювати двосторонню комунікацію за допомогою цифрових технологій.

Поява та активний розвиток у сфері політичного digital-комунікацій спростило процес самої політичної комунікації, яка в найбільш широкому розумінні означає формування, передачу, отримання та обробку повідомлень, які несуть інформацію, що здійснює значний вплив на хід політики. Наукову зацікавленість до даного процесу проявляли дослідники різних часів, починаючи від К. Дойча, Ю. Габермаса, Г. Лассуела, Дж. Томсона і до сучасних PR-спеціалістів, що розробляють digital-стратегії комунікації.

Серед основних особливостей сучасного етапу процесу трансформації політичної комунікації варто виділити наступні:

1. Форсована віртуалізація процесу політичної комунікації і, як наслідок, прискорене поширення digital-комунікації. Через все більше залучення громадян у політику через інтернет, за допомогою якого вони можуть здійснювати вплив на динаміку політичних процесів, інформаційна сфера все частіше відіграє системоутворюючу роль при формуванні політичної комунікації між владою і громадянським суспільством. Таким чином, віртуалізація політичної комунікації екстраполює в масовій свідомості громадян рівень свободи віртуального простору на реальний простір, що сприяє встановленню ідеї про можливість агрегування безлічі думок і формування суспільних запитів, і, як наслідок, подальшого розвитку громадянського суспільства. Крім того, віртуалізація політичної комунікації породжує акумулювання суспільних очікувань щодо адаптації до неї представників влади, а також формування від громадянського суспільства запиту на продовження віртуальної політичної комунікації з владою в реальній площині.

2. Розширення сітки акторів політичної комунікації з боку громадянського суспільства. Крім загальноприйнятого поділу акторів політичної комунікації на громадянське суспільство і владу, спостерігається відокремлене виділення акторів, які можуть цілком вільно фігурувати в процесі комунікації. Дані тенденції відкрили можливість для залучення експертних спільнот у діалог між владою і суспільством, що пов'язаний із запитом на інтелектуальний ресурс для зростання ефективності рішень і рівня їх легітимності. Крім того, спостерігається виділення інтернет-спільноти в якості незалежного актора політичної комунікації, яка формує порядок денний.

3. Генерування акторами інноваційних механізмів політичної комунікації. Відсутність ефективних і рентабельних механізмів комунікації особливо в умовах тривалого демократичного транзиту ускладнює проблему усунення комунікаційних бар'єрів у системі влада – громадянське суспільство. У зв'язку з чим для налагодження партнерських відносин громадські структури самостійно генерують інноваційні механізми політичної комунікації, які в більшості своїй підтримуються владою. Зокрема, серед інших виділяється краудсорсінг (в процесі прийняття політичних рішень відбувається інтеграція думок і потреб різних соціальних груп) і краудфандінг (створення майданчиків для залучення матеріальних ресурсів на політичні, соціальні та ін. проекти).

Сучасний український політикум перевів комунікацію здебільшого в інтернет простір. Крім офіційних сайтів, які вже протягом довгого часу є офіційним джерелом інформації від інститутів вищої державної влади, основними майданчиками для комунікації політиків вищого рангу стали їх офіційні сторінки в соціальних мережах. Там вони публікують свою позицію та офіційну реакцію щодо знакових подій, які відбуваються як усередині держави, так і на міжнародній арені, звертаються до громадянського суспільства з пропозиціями або за підтримкою. За допомогою соціальних мереж та месенджерів робиться зріз громадської думки з соціально значущих питань, а також перехід у публічну комунікацію з іншими представниками сфери політики.

В умовах розвитку інформаційного суспільства даний спосіб комунікації безліччю експертів у сфері PR по праву визнається одним з найбільш ефективних і демократичних. Оскільки кожен бажаючий у разі необхідності може оперативно отримати доступ до відкритої інформації. Також відзначається збільшення в рази швидкості передачі інформації, її поширення, а також оперативного здійснення інтеракцій.

Активне використання digital-комунікацій надало додатковий майданчик для отримання інформації та зворотної реакції в системі влада – громадянське суспільство. Крім того, використання нових форматів, а саме коротких відеозвернень і відеокоментарів, що забезпечують транспарентність комунікації, підвищує рівень залученості суспільства в процес прийняття політичних рішень і налагодження двосторонніх комунікацій з молоддю, яка раніше відносилася до політики опосередковано, та якій був характерний такий вид політичної поведінки, як абсентеїзм.

Загалом, поява все нових каналів і форматів комунікації вимагає від влади своєчасної реакції і, як наслідок, реформування основних сфер життя суспільства. Digital-комунікації в умовах інформаційного суспільства, з кожним днем активно завоюють лідируючі позиції за допомогою передачі імпульсів, які синтезують очікування, потреби та орієнтації громадянського

суспільства, налагоджуючи стійкі зв'язки з владою і забезпечуючи зворотну комунікацію.

Література

1. Зернецька О., Зернецький П. PR-маніпулятивний вплив: комунікативна теорія і практика. *Політичний менеджмент*. 2003. № 3: 112.
2. Щербина В. В. Соціальні риси мережних спільнот. *Соціальна психологія*. 2005. № 2 (10): 139-149.
3. Ardevol E. Cyberculture: Anthropological perspectives of the Internet // www.media-anthropology.net/lboro_ardevol.pdf.

Липка Ольга

кандидат філософських наук, доцент,
Львівська національна музична
академія імені Миколи Лисенка

ПРО СПЕЦИФІКУ ДОВІРИ УКРАЇНЦІВ

Результати виборів президента України спонукають до роздумів про довіру: чому така велика кількість громадян віддали свій голос за людину без політичного досвіду? Чому повірили комедійному актору?

Дане дослідження є спробою проаналізувати специфіку довіри громадян України під час президентських виборів 2019-го року.

Довіру за звичай трактують як впевненість у чесності, щирості, порядності іншої людини і розглядають в різних контекстах: психологічному, етичному, економічному, політичному, а також на когнітивному, емоційному та раціональному рівнях.

Соціологічне дослідження, проведене у лютому 2019 р., показало, що українці найбільше довіряють волонтерським організаціям (67%), Збройним силам України (62%), Державній службі з надзвичайних ситуацій (61%), церкві (61%), добровольчим батальйонам (57%), а недовіру найчастіше висловлюють чиновникам і державному апарату взагалі (їм не довіряють 83% опитаних), ЗМІ Росії (83%), Верховній Раді (82%), судовій системі (78%), політичним партіям (77%), урядові України (75%), комерційним банкам (75%), Президенту України (71%), прокуратурі (70%), Національному банку (68%), Верховному суду (65%), Спеціалізованій антикорупційній прокуратурі (65%) [7]. Ці дані показують, що фактично свої

голоси за Володимира Зеленського віддали ті, хто не довіряв чинному президенту. Не довіряти владним структурам – властиво українцям. А недовіра, за словами О. Фільца, «є таким елементом нашого функціонування, який посилює підозру, а відтак, і так звану «параною», яка бачить лише специфічно організований світ – як змови, інтриги і т.д. ... там, де має місце недовіра, потрібно її компенсувати додатковими механізмами, і в першу чергу – інтригами, маніпуляціями і всілякими іншими складними схемами. (До слова: у нашому суспільстві «схеми» якраз і відображають максимальну соціальну недовіру до чесних справ)» [8].

Влучно окреслив Володимир Єрмоленко: «Українці завжди були схильні вважати будь-яку владу окупаційною» [3]. При такій схильності важко збудувати міцну державу. Коли народ перебуває в опозиції до влади, яку сам же ж і обрав, – постає питання про раціональність вибору.

Наскільки раціонально мислили прихильники Володимира Зеленського?

Сучасний англійський філософ Онора О'Нейл зазначає, що «надійність – вища від довіри. Довіра є відповіддю. Оцінювати потрібно надійність». При оцінюванні необхідно врахувати: «Чи компетентні ці люди? Чи вони чесні? Чи можна на них покластися?» [6]. Чи такими критеріями керувалися виборці? Принаймні одна відповідь є очевидною – жодного політичного досвіду, отож – жодної компетенції у цій сфері. Феномен цих виборів ще довго вивчатиметься. Схильність українців мислити у категорія «чорне-біле», чіпляти ярлики і тільки свою позицію вважати єдино правильною – усе це унаочнилось впродовж виборчого процесу. При такому сприйнятті Іншого немає місця для довіри. Під час Другої світової війни ув'язнений Дітріх Бонгеффер писав: «Довіра назавжди лишиться для нас найбільшим, найрідкіснішим і найрадіснішим подарунком спільного людського життя, хоча вона постає лише на темному тлі необхідної недовіри. Ми навчилися нізащо не віддаватися в руки підлих, а натомість без останку доручати себе тим, хто гідний довіри» [1, с.59]. Довіра не може бути абсолютною. В буденному житті ми її розподіляємо. Ми розуміємо, що одній і тій же людині ми можемо довіряти в тих питаннях, в яких вона компетентна, і не довіряти в тому, в чому не компетентна. Ми живемо з такою градацією у повсякденні. Куди вивірюється цей здоровий глузд під час виборів?

Слід визнати, що вибір, як і завжди, не був простим, його вже охарактеризували вибором «проти Порошенка». Чинний президент втратив довіру більшості. Онора О'Нейл стверджує, що «не можна відновити те, що дають вам інші. Необхідно дати їм підстави вам довіряти, дати очевидні докази вашої надійності» [6]. У проміжку між першим і другим туром виборів Петро Порошенко не надав громадянам очевидних доказів своєї надійності.

Але надійності забракло не тільки президентові. Нам бракує надійності у школі, тому постала система репетиторства; ми не довіряємо лікарям,

нарікаємо на дороги і транспорт, на забрудненість вулиць тощо. Не всі, але більшість. Вихід, за словами Онори О'Нейл полягає в тому, щоб утверджувати власну надійність, надавати іншим очевидні докази своєї надійності [6]. Дослідження свідчать, що «країни з високою часткою надійних людей є більш процвітаючими. Тут більше економічних операцій, більше матеріальних цінностей створюється» [4]. Українці хочуть процвітання, а зростати в надійності – хто як. Набагато простіше покласти всі свої надії на нового президента, очікувати великих перемін, а потім розчаруватись і звинуватити його у тому, що не виправдав сподівань. Як зазначає Олександр Фільц: «Це вже є інфантильно-залежна позиція – якщо довіряю повністю, то я покладаю всі свої надії» [8]. За нами усе ще тягнуться «хвости» радянської системи, коли усе вирішувала держава, а людина була всього лиш гвинтиком у величезному механізмі. Натомість, «справжня Україна потребує справжніх українців. А справжніми ми є тоді, коли залишаємося людьми – борцями, мрійниками, творчими особистостями, неспокійними в тому плані, що не хочемо покладати руки і чекати, поки Україна зараз відбудеться. І це починається з дрібниць – від прибирання вулиць до прибирання свідомості. Відповідальність має бути не тільки в чиновників, але й у громадян» [5]. Відповідальність за змістом близька до надійності. Зростаючи у відповідальності, ми зростаємо в надійності, і тим самим творимо основу для зростання довіри в українському суспільстві.

Вибори президента унаочнили, що «ми перестали помічати те, що нас об'єднує» [3]. А «єднання і є розділеною довірою» [2, с.31]. Вартує оглянутися назад, у недавній час Революції Гідності, яка не могла б відбутися без довіри один до одного. Довіра завжди є ризиком. Ризиком бути обманутим, зраненим, розчарованим. Тут неможливо застрахуватися, але можливо дечому запобігти, підключаючи логіку і розмежування, про які йшлося вище.

Література

1. Бонгеффер Дитрих. Спротив і покора. Листи і нотатки з-за ґрат. Київ, Дух і літера, 2018. 832с.
2. Ваньє Жан. Бути людиною. Львів-Київ, Свічадо-Кайрос, 2000. 156с.
3. Єрмоленко Володимир. Ворог не тут. НВ. <https://nv.ua/ukr/opinion/vorog-ne-tut-50016105.html?fbclid=IwAR0ueYqfoKfgajMF4U0amunWuPXJulxRXB45Z1usoCzTz2wXr8UsrktGrg>
4. Зак Пол. Довіра, моральність та окситин. TED Ideas worth spreading. https://www.ted.com/talks/paul_zak_trust_morality_and_oxytocin?language=uk#t-966191

5. Зелінський Андрій. Ми живемо в час, коли в серці кожного українця має народитися воїн. Українська правда. <https://vybory.pravda.com.ua/articles/2018/10/31/7149775/>

6. О'Нейл Онора. Що ми не розуміємо про довіру. TED Ideas worth spreading. https://www.ted.com/talks/onora_o_neill_what_we_don_t_understand_about_trust?language=uk

7. Українці найбільше довіряють волонтерам, найменше – чиновникам. <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2644510-ukrainci-najbilse-doviraut-volonteram-najmense-cinovnikam.html>

8. Фільц Олександр. Про довіру, цінності, патерналізм і таке інше. ZBRUČ. <https://zbruc.eu/node/47291>

Малецька Марія

студентка спеціальності «Філософія»

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ СТЕРЕОТИПИ У ВІДЕОІГРАХ: СПРОБА ЕМПІРИЧНОЇ ДЕКОНСТРУКЦІЇ

Стереотипи являють собою невід'ємну частину індивідуальної та суспільної свідомості людства. Стереотипізація свідомості відбувається як традиційним шляхом, так і завдяки новим, в тому числі цифровим, технологіям, зокрема через відеоігри. Відеоігри постають специфічним засобом впливу на людську свідомість. На відміну від інших медіа та форм мистецтва, відеогра впливає на гравця комплексно: через аудіо- та візуальну апаратуру, оповідь або дії, середовище та контекст гри. Таким чином, для сучасної людини, що вступає у взаємодію з відеоіграми, вони стають одним із джерел думок, цінностей, суспільних стереотипів. Кількість гравців у відеоігри щороку зростає, відповідно, зростає і їхня впливовість на суспільну свідомість.

Формування суспільно-політичних стереотипів, їх розповсюдження в суспільстві може детермінувати не лише політичні погляди, а й міжкультурний діалог, змінюючи його хід та бачення учасниками один одного. Так як відеоігри є одним із посередників таких стереотипів, їх розгляд є актуальним для сучасної науки.

Постійне безперервне створення стереотипів – невід'ємна риса соціальних процесів у суспільстві, особливості якого визначені не тільки

характером перебігу цих процесів, але й специфікою об'єктів стереотипізації. Об'єкти соціальної стереотипізації далеко не завжди доступні безпосередньому сприйняттю індивіда: сприйняття цих об'єктів здійснюється не через емпіричний досвід, а опосередковано – переважно через інформацію, трансльовану ЗМІ. Д. Мацумото пропонує найбільш загальне визначення стереотипу: «Стереотипи – це наші узагальнені уявлення про групи людей, зокрема, про їх головні психологічні характеристики або риси особистості».

Теоретичною основою теорії стереотипів був постулат У. Ліппмана про «незбагненність для індивіда світу політики, неможливості верифікації політичної реальності з опорою на індивідуальну свідомість». У роботі «Суспільна думка» дослідник приділяє великої уваги маніпулятивній ролі мас-медіа, абсолютизуючи, на думку багатьох учених, їхню роль у процесі стереотипізації. Стереотипи визначаються як узагальнені, стійкі, шаблонні, емоційно насичені, пов'язані з соціальними цінностями уявлення про соціальні об'єкти, які засвоюються індивідом у процесі соціальних взаємодій, слабо рефлексуються і можуть автоматично відтворюватися іноді протягом усього життя. Стереотипи також вважаються поширеними уявленнями про атрибутивні особистісні характеристики. Соціальний стереотип належить до буденних уявлень, і як правило, має неадекватну міру узагальненості ознак соціального об'єкту, їхній неповний або надмірний набір. Тому поширеність стереотипного уявлення ще не дає можливості вважати його відображенням істинних властивостей об'єкту [3, с. 60]. Політичним стереотипом, відповідно, постають уявлення індивіда про політичні об'єкти, які засвоюються у процесі соціальних взаємодій та засвоєння інформації, що певним чином стосується сфери політичного.

Стереотипи поширюються через різні форми комунікації, джерела інформації, продукти культури. Зокрема вони наявні й у відеоіграх. Відеогру дефініюють як спосіб взаємодії між гравцем, машиною з електронним візуальним дисплеєм, та по можливості з іншими гравцями, посередником для якої є значимий вигаданий контекст, та яка підкріплена емоціональним зв'язком між гравцем та результатами його дії у цьому вигаданому контексті [2]. Особливістю відеогри, тим, що відрізняє її від інших продуктів культури, таких як література, кінематограф тощо, є інтерактивність. Саме можливість взаємодії дозволяє глибше занурити гравця у процес гри, посилює переконливість того, що відбувається. Крім того, за рахунок інтерактивності гра може викликати у гравця більше емоцій, а це, в свою чергу, сприяє закріпленню вражень, ідей, ототожненню рис та характеристик з певними образами.

Доволі популярним для використання, трансформації та розповсюдження у відеоіграх є блок стереотипів, пов'язаних з ідеологіями та політичними лідерами. Зокрема це стосується зображення тоталітарних

держав та тоталітарних лідерів. Тут варто згадати про такі відеоігри, як «*Beholder*» та «*Papers, Please*».

«*Beholder*» – сюжетна відеогра, події якої розгортаються у «Великій державі», яка знаходиться під керівництвом «Великого вождя». Головний герой першої частини, Карл, заступає на посаду управляючого на місце чоловіка, якого недавно заарештували. В атмосфері постійної нестачі ресурсів Карл має слідкувати за жителями будинку та писати на них доноси. Відеогра виконана у чорно-білих тонах, що ще більше пригнічує гравця і підсилює ефект вибору між мораллю та виживанням. У продемонстрованих у грі пам'ятниках «Великому Вождю» можна побачити риси тоталітарних диктаторів, достатньо спрощені і пізнавані для середньостатистичного гравця. У «*Beholder*» гравець зіштовхується з дефіцитом, утисками влади, постійними директивами влади, які забороняють ті чи інші речі. До прикладу, ігровою директивою № 6053 забороняється читання книг. Газетні статті та розмови персонажів також відображають основні стереотипи тоталітарної риторики.

«*Papers, please*» – відеогра, в якій гравець має перевіряти папери людей, що перетинають кордон та вирішувати їх долю. Ця відеогра розглядалася дослідниками в першу чергу з моральної та етичної сторони, адже в ній через просту ігрову механіку, побудовану навколо перевірки документів, підіймається комплекс моральних тем, таких як дегуманізація, приватність, чесність та вірність [1]. Середовище, у якому відбуваються події гри, відображає сукупність стереотипів, за якими можна розпізнати пануючі в державі режим та ідеологію. Напрям у грі це не проговорюється, однак враження формують постійне посилення правил та утисків, прискіпливий нагляд держави за громадянами. Головний герой та люди, що проходять через кордон, постійно змушені заповнювати додаткові довідки, кількість котрих зростає майже кожного ігрового дня. При певних умовах куратор головного героя може донести на нього, після чого він потрапляє на каторгу, а оповідь щодо цього, як і більшість інформаційних листів у грі, завершується словами «*Glory to Arstotska!*». З країни, де відбуваються події гри, можна виїхати, підробивши паспорт та пропуск. Все це доповнене відповідним музичним супроводом та відповідною графікою у пастельних та сірих відтінках. Таким чином, гравець занурений у атмосферу пригнічення, постійного тиску та погіршення умов, залякування, де він має обирати між собою та іншими, часто на користь себе.

Стереотипи, що стосуються тоталітарної ідеології та лідерів, є вельми яскравими та викликають відповідну емоційну реакцію у гравців. Серед стереотипів, присутніх у відеоіграх, вони є одними з найбільш показових. Подальше виявлення та аналіз стереотипів у відеоіграх дозволить сформулювати комплексне бачення впливу феномену відеогри на суспільно-політичний простір.

Література

1. Bergonse, R. Fifty Years on, What Exactly is a Videogame? An Essentialistic Definitional Approach. *The Computer Games Journal*. 2017. 6: 10.
2. Formosa, P., Ryan, M., Staines, D. Papers, Please and the systemic approach to engaging ethical expertise in videogames. *Ethics and Information Technology*. 2016. 18(3): 211-225.
3. Блинова, О.Є. Роль соціальних стереотипів у становленні світоглядних орієнтацій особистості. *Психологія і особистість*. 2015. № 2(1): 58-70.

Merawi Fasil

*Lecturer of Department of Philosophy,
Addis Ababa University, Ethiopia*

ETHNIC FEDERALISM IN ETHIOPIA AND ITS DISCONTENTS

In Ethiopia instituting a federal state structure is seen as a solution to the questions of identity revolving around the formation of the modern Ethiopian state. It is assumed that without destroying our common identity, federalism mainly tries to capitalize on ethnic differences primarily expressed through different languages. In the FDRE government this shows that, “the regime's official rationalization maintained that adopting ethnicity in the political realms was a decisive precondition for preserving unity and political stability in the country” [3, p.90]. Roza Ismagilova sees ethnicity as being a pervasive force which manifest in different walks of life in Ethiopia. It manifests itself in the organization of political parties, struggle for resources and the conducting of the day to day functions of the state. This led Ismagilova to proclaim that “to most of the Ethiopians, their ethnic belonging is much more important than their Ethiopian identity” [8, p.182]. If ethnicity is such an important category in the thinking of Ethiopians, then the question becomes how we could accommodate it in the process of state building.

There are different ways of understanding the development of the modern Ethiopian state, ranging from the thesis of cultural assimilation to the argument that it was not a particular group but an elite group that was dominant in the modern Ethiopian state. Taking upon the thesis of cultural hegemony, Mesfin here argues that, “like other independent African countries, the centralisation of power and control of power and resources by one politically dominant ethnic group became a factor in the low levels of integration between the country's ethnic

groups during the 20th century” [12, p.48]. What makes the Ethiopian state formation anomalous compared to the African one is the fact that the Ethiopian state traces its genesis not to the colonial era but classical Ethiopian history.

John Markakis sees a failure by the state to recognize the questions of ethnic groups throughout Ethiopian history. Such a deliberate act of neglecting questions of ethnicity is evident in the fact that, “the long wars waged throughout the 1960s were rarely mentioned publicly, and then only as operations against bandits” [11, p.121]. Although politically it pursued the same process of centralization, Markakis believes that culturally the Derg presents a difference since “it departed from the policy of the ancien regime. From the beginning, it had promised cryptically to abolish ‘certain traditional customs which may hamper the unity and progress of Ethiopia’” [11, p.123]. Strengthening such an assertion John Young contends that the Derg earlier on displayed an openness to entertain cultural difference within the state structure. Nevertheless, this didn’t result in a process of democratization, since there was no transfer of power from the state to the masses. As such in reality, “the Derg fought to maintain a strong central state, refused to share power with either the politically conscious middle classes or the emerging regional and ethnic elites” [17, p.193]. Also currently, rather than genuinely accommodating differences or negotiating with others who are also struggling for recognition “constitution-making under the EPRDF has little in common with the bargaining, trade-offs, and compromises that usually typify such processes” [17, p.195].

Ethiopia’s system of federalism is unique in granting units the full right to leave the federation based on their consent. Whereas the government saw such a clause as a guarantee that all units within the state consented into the federal union, critics point out that “it invites ethnic conflict and risks state disintegration” [5, p.313]. What is more perplexing in the adoption of ethnic federalism in Ethiopia is the fact that whereas other Africa nations after the end of colonialism sought to transcend ethnic politics, Ethiopia on the contrary embraced ethnic federalism as the foundation of the constitution. One further observes that “the fact that Ethiopia was never colonized by Europeans oldest states in the world makes the Ethiopian experiment federalism all the more intriguing” [5, p.315].

Semahegn Gashu believes that at the most fundamental level the Ethiopian system of federalism is dictated by “the Stalinist notion of ‘the right to self determination of nationalities’ and Marxist-Leninist organisational principles of the state” [13, p.2]. Such a secessionist clause was clearly expressed in the Ethiopian student movement and gradually resulted in the manufacturing of ethnic differences within the Ethiopian context. Within the Ethiopian system of federalism, Semahegn sees an inner contradiction between the decentralizing element found within the state structure and the homogenizing aspect found within the revolutionary democracy ideology that the ruling party endorsed. Whereas the former emphasizes the sharing of power, political will and legitimacy the latter “do not recognise popular sovereignty, independence of institutions and equality

of citizens” [13, p.3]. For Tronvoll, there are three major factors behind the lagging nature of the federal state structure in Ethiopia. First of all, since there is no genuine political space in Ethiopia, the ruling party eliminated all political dissent and opposition. Secondly, one sees a continuing ethnic conflict that leads to mass evictions and violation of human rights. One as such continually witnesses local conflicts throughout the country between ethnic groups competing for local resources or political power within the ethnic-administrative system [1]. Thirdly, because of its Marxist-Leninist origins, the ruling party sees all political opposition as a threat to its political power. Beyond these criticisms it was also assumed that “such federalism would be too slow, complex and costly” [6, p.27].

The secessionist clause under the FDRE constitution is highly contested under international law and leads into disintegration rather than promoting solidarity among citizens. One as such needs to recognize that “it is extremely difficult to change ethnic entitlements while coping with rapid changes in a developing country” [6, 32]. Despite the fact that elections were conducted under the FDRE government founded on a system of federalism, still rather than broadening the political landscape they only resulted in consolidating the political power of the ruling party. Hand in hand with this, one also sees human right violations. This beyond anything else shows “how elections can be instruments of political control rather than devices of liberalization” [1, p.193]. Especially after the Ethio-Eritrean war one sees the emergence of an authoritarian state that crushes all political opposition and doesn’t tolerate any political views that doesn’t conform to its ideology.

For Edmond J. Keller, the challenges that Ethiopia is facing as a nation in realizing a democratic form of governance are caused by several factors. First of all, even though Ethiopia is not colonized still the same questions of asymmetrical power relations are also found. Secondly, it was brute force rather than mature style governance that dominated Ethiopian political culture. Thirdly, one also sees that, “in spite of the dominance of a feudal mode of production, by the mid-20th century, Ethiopia was integrated into the world capitalist system” [9, p.523]. Adding on such host of factors, Alemseged Abbay believes that Ethiopia’s long history and unique status as a nation that was never colonized presents both prospects and challenges. While such historical past can boost the morale of Ethiopians and serve as a foundation of Ethiopia’s glory, at the same time “the rich past has been a burden for the country, because its political entrepreneurs have been vying to claim it for their own manipulative purposes” [4, p.596].

Another significant challenge to Ethiopia’s federalism is the status of the Southern region in the federal structure. Compared to other regions in Ethiopia, the south for Jon Abbink has historically shown a tendency to mingle with other cultures. Whereas other regions are organized around ethnic lines, the southern region is primarily meant to serve administrative functions. Recognizing the quest for constitutional recognition in such a region Abbink believes that “the South (SNNPRS) is a region vital to the redefinition and survival of the Ethiopian

federation and of Ethiopian nationhood” [2, p.75]. One sees in Ethiopia that the regional governments have inhabitants from other ethnic groups although it is proclaimed that the regions are established along ethnic lines. Walle remarks, “When a Kilel is designated as Amhara or Oromo, other population groups who live in such regions but are known by names different from Amhara or Oromo are likely to be frozen out from geographic identification and ethnic definition” [16, p.38]. Added to this is the fact that ethnic federalism is more prone to conflicts arising from diverging political interests and the struggle for political supremacy.

Tekeste Negash believes that beyond the challenges of attaining economic development, there are serious challenges that plague Ethiopia’s progress. First of all, there is a need to evolve a system of justice that is grounded in Ethiopia’s past while at the same time answering the quest of different ethnic identities for authenticity. This is a crucial task since it, “would necessarily bring forth pride and self-confidence-immaterial values of crucial importance – in confronting and resolving challenges of all sorts” [15, p.18]. Secondly, there is a need to introduce a system of education grounded on Ethiopian values and serves as a source of national consensus and pride. Even though ethnic federalism is seen as a solution to the quest of diverse ethnic groups in Ethiopia for political recognition, still it is not able to alleviate the multifaceted problems challenging the nation. This is most evident in the different ethnic conflicts that occurred in different parts of the country in the past decades. Here, “the major post 1991 inter-ethnic conflicts observed in Ethiopia are: the Silte-Gurage conflict, the Wagagoda language conflict, the Sheko-Megengir conflict, the Anuak-Nuer conflict, the Berta-Gumuz conflict, and the Gedeo-Guji conflict, the Oromo-Amhara conflict, the Borana-Gerri conflict, the Afar-Issa conflict, and the Oromo-Somali conflict” [10, p.66].

Svensson and Brounéus, argue that besides instituting a government that is inclusive, the major solution for avoiding conflicts in a multi-ethnic nation like Ethiopia is building a culture of trust among the members of a society. The cultivation of trust among the members of a community destroys grounds for dispute and conflict. This demonstrates that, “trust and dialogue are essential aspects of group relationships in the contexts of group based-tension” [14, p.563]. Alongside building a culture of trust, Habtamu Wondimu emphasizes the role key virtues in solving ethnic conflicts. There is also a need to the “use of preventive diplomacy, peacemaking and peaceful settlement of emerging conflict, mediation and arbitration” [7, p.14]. Other requirements that must be met for the realization of a more inclusive democratic culture include practically implementing the constitutional principle that every identity has a voice in the Ethiopian state and critique of ethnocentric attitudes. So far within this paper, I have discussed the politics of ethnic difference that animates ethnic federalism and its discontents. Within the coming sections I will try to show how the values of democracy must be rooted in a public sphere where all citizens having an equal voice are able to contest different conceptions of trust.

References

1. Aalen, Lovise and Tronvoll, Kjetil. The End of Democracy? Curtailing Political and Civil Rights in Ethiopia. *Review of African Political Economy*. 2009. 36(120): 193-207.
2. Abbink, Jon G. New Configurations of Ethiopian Ethnicity: The Challenge of the South. *Northeast African Studies*. 19985(1), 59-81.
3. Aklilu, Abraham. Ethnicity and Dilemmas of State Making: Ethnic Federalism and Institutional Reforms in Ethiopia. *International Journal of Ethiopian Studies*. 2005. 2(1/2): 77-119.
4. Alemseged, Abbay. Diversity and State-Building in Ethiopia. *African Affairs*. 2004. 103(413): 593-614.
5. Alemu, Habtu. Multiethnic Federalism in Ethiopia: A Study of the Secession Clause in the Constitution. *Publius*. 2005. 35(2): 313-335.
6. Brietzke, Paul H. Ethiopia's "Leap in the Dark": Federalism and Self-Determination in the New Constitution. *Journal of African Law*. 1995. 39(1): 19-38.
7. Habtamu, Wondimu. Federalism and Conflicts' Management in Ethiopia: Social Psychological Analysis of the Opportunities and Challenges. Discussion Paper Prepared for HOF, IPSS/AAU, 2013.
8. Ismagilova, Roza. Ethnicity and Federalism: The Case of Ethiopia: Africa. *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*. 2004. 59(2): 179-200.
9. Keller, Edmond J. Ethiopia: Revolution, Class, and the National Question. *African Affairs*. 1981. 80(321): 519-549.
10. Lubo, Teferi. The Post 1991 'inter-ethnic' conflicts in Ethiopia: An investigation. *Journal of Law and Conflict Resolution*. 2012. 4(4): 62-69.
11. Markakis, John. Nationalities and the State in Ethiopia. *Third World Quarterly*. 1989. 11(4): 118-130.
12. Mesfin, Gebremichael. Federalism and Conflict Management in Ethiopia: Case Study of Benishangul-Gumuz Regional State. Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy. Department of Peace Studies. University of Bradford. 2011.
13. Semahagn, Gashu. The Last Post-Cold War Socialist Federation: Ethnicity, Ideology and Democracy in Ethiopia. Burlington: Ashgate Publishing Company. 2014.
14. Svensson, I and Brounéus, K. Dialogue and interethnic trust: A randomized field trial of 'sustained dialogue' in Ethiopia. *Journal of Peace Research*. 2013. 50(5): 563-575.

15. Tekeste, Negash. Distressed, yet Confident, Ethiopia Enters the Third Millennium. *International Journal of Ethiopian Studies*. 2008. 3(2): 1-21.

16. Walle, Engedayehu. Ethiopia: Democracy and the Politics of Ethnicity. *Africa Today*. 1993. 40(2): 29-52.

17. Young, John. Regionalism and Democracy in Ethiopia. *Third World Quarterly*. 1998. 19(2): 191-204.

Мусієнко Аліса

*студентка спеціальності «Політологія»
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка*

ТИПОЛОГІЇ ПОЛІТИЧНОГО ЛІДЕРСТВА

Лідерство стало популярною темою досліджень у зв'язку з виникненням публічної політики, її демократизацією, зростанням у ній ролі великих соціальних груп, становленням масового суспільства, розвитком масових комунікацій. Політичне лідерство зайняло значиме місце в суспільно-політичному житті, перетворилось у публічну справу, що породило потребу його осмислення як суспільно-політичного феномена.

Бурхливий перебіг політичного процесу в Україні, як і на всьому пострадянському просторі, висунув достатньо велику кількість людей, чий особистий вплив дозволяє їм відігравати істотну роль в соціальному розвитку суспільства. Політичне лідерство, таким чином, займає в сучасних умовах особливе положення у зв'язку з тим, що воно зримо і значуще впливає на хід політичних подій.

В Україні теорію лідерства напрацьовують В. Горбатенко, Ф. Кирилюк, М. Кляшторний, Б. Кухта, А. Пахарєв, А. Пойченко, Ф. Рудич, С. Кузнєцова, О. Траверсе, Ю. Шаповал, В. Татенко, В. Литвин, В. Токовенко, В. Ребкало. Технології формування політичних еліт розробляють В. Олійник, В. Полохало, Г. Почепцов, М. Примуш, М. Томенко, Л. Шкляр, Г. Щокін. Однак, незважаючи на наявність великої кількості наукових праць, тема далеко не вичерпана.

Мета даного виступу – проаналізувати деякі концепти типології політичного лідерства.

Внутрішній потенціал політичного лідерства відображається в його типології. Однак як не існує у політології однозначного тлумачення проблеми політичного лідерства, так і немає єдиної його класифікації. Складна соціально-політична і психологічна природа лідерства дає

можливість класифікувати цей феномен за різними підставами. Типологія лідерства істотно розширює і поглиблює розуміння суті політичного лідерства як соціально-політичного феномена.

Значний внесок в розуміння політичного лідерства належить Н. Мак'явеллі. Одним з перших він дав розгорнений опис лідера-державця, розробив технологію політичної діяльності, лідерської активності. В його трактуванні політичний лідер – це господар, що об'єднує, репрезентує усе суспільство і використовує для збереження свого панування і підтримки громадського порядку будь-які засоби, у тому числі хитрість і силу. Він вважав, що політик повинен поєднувати в собі риси лева і лисиці: лисиці – щоб уникнути розставлених капканів; лева – щоб скрушити супротивника у відкритому бою. В своїй самій відомій роботі «Державець» Мак'явеллі славить сильну особу володаря, непохитно затверджуючого високу державну мету і інтереси.

В цілому теорія лідерства Н. Мак'явеллі містить чотири основні положення:

- влада лідера корениться в підтримці його прихильників;
- підлегли повинні знати, що вони можуть чекати від свого лідера, розуміти, що він чекає від них;
- лідер повинен володіти волею до виживання;
- правитель – це завжди зразок мудрості і справедливості для своїх прихильників.

Мак'явеллі вважав, що всі люди різні, але в масі своїй мають однакові звички і більше схильні до поганого, ніж до доброго. «В основі людської природи – інтерес, або жадоба влади й наживи. Політичний лідер – це володар, який використовує будь-які засоби для наведення громадського ладу й збереження свого панування» [3, с.47]. Щодо рис лідера, то йому потрібно вдаватися до великих, віртуозних шахрайств, зради, які вимагають мужності, особистого впливу й авторитету.

Класичною є типологія політичного лідерства М. Вебера, яка ґрунтується на трьох типах легітимності політичного панування. За цією ознакою виокремлюються відповідно три типи політичного лідерства – традиційне, харизматичне й раціонально-легальне. З огляду на важливість цієї типології звернемося до відповідних міркувань М. Вебера. «В принципі, є три види внутрішніх виправдань, тобто підстав легітимності... По-перше, це авторитет «вічно вчорашнього»: авторитет звичаїв, освячених споконвічною значущістю і звичною орієнтацією на їх дотримання, – «традиційне» панування, як його здійснювали патріарх і патримоніальний князь старого типу» [1, с. 94].

Традиційне лідерство, отже, ґрунтується на авторитеті звичаїв. Лідер

цього типу отримує і здійснює владу не завдяки власним перевагам і заслугам, а відповідно до традицій і звичаїв. Традиційне лідерство характерне для доіндустріального, тобто рабовласницького і феодального, суспільства. Влада традиційних лідерів – це, насамперед, влада аристократичної знаті. У сучасних суспільствах традиційне лідерство виявляється, наприклад, у наслідуванні престолу в країнах з монархічною формою державного правління. Яскравим прикладом лідерства цього типу є членство у верхній палаті парламенту Великобританії довічних і спадкових лордів. Членство останніх, щоправда, нещодавно було припинено в законодавчому порядку.

Наступний тип легітимності політичного панування, за М. Вебером, це «авторитет небуденного особистого дару... (харизма), повна особиста відданість та особиста довіра, які викликаються наявністю якостей вождя у якоїсь людини: одкровенень, героїзму та інших, – харизматичне лідерство, як його здійснюють пророк, або – у сфері політичного – вибраний князь-воєначальник, або племінний володар, видатний демагог і політичний партійний вождь» [1, с. 102].

Харизматичне лідерство викликає особливий інтерес дослідників. Ґрунтується воно на вірі в незвичайні якості і здібності лідера, його винятковість. Грецьке слово «харизма» (charisma) означає «милість», «благодать», «божий дар». У період утвердження християнства ним характеризували проповідників, котрим приписували дар безпосереднього спілкування з Богом поза офіційними релігійними інституціями. У політичній практиці під харизмою розуміють такі риси індивіда, які оточення сприймає як незвичайні, недоступні іншим, а тому визнає його за правителя.

За М. Вебером, харизмою володіють великі полководці, пророки, видатні політики; харизматичними лідерами були засновники світових релігій – Будда, Христос, Магомет, великі завойовники – Олександр Македонський, Юлій Цезар, Наполеон Бонапарт. У ХХ ст. стали відомими такі харизматичні лідери, як В.І. Ленін, Й.В. Сталін, А. Гітлер, Б. Муссоліні, Ш. де Голль, Мао Цзедун, Кім Ір Сен, Ф. Кастро та ін.

Харизматичне лідерство виникає в суспільстві, як правило, в кризові періоди. Спонукальним мотивом до передання влади харизматичному лідерові є усвідомлення широкими масами, а також значною частиною правлячої еліти нездатності наявних у країні представницьких інститутів вивести країну з кризи, консолідувати суспільство навколо тієї чи іншої цілі суспільного розвитку. Це викликає потребу в різкому посиленні впливу виконавчої влади і пошуку політичного лідера як месії, здатного вивести країну з глибокої й затяжної кризи.

М. Вебер виділяв «чисті типи» лідерства, різноманітні риси яких можуть «суміщатися» в реальній особі конкретного політика. І хоча у

більшості випадків вдається визначити домінуючий тип лідерства, на практиці часто зустрічаються і «пограничні варіанти», наприклад, харизматик – глава держави чи «неформал», що зайняв офіційну посаду.

Свою теорію надлюдини запропонував німецький мислитель Ф. Ніцше. Лідер, за його концепцією, – вищий біологічний тип людини, який ігнорує установлені мораль, культуру, політичні цінності. Сучасників Ніцше вважав утраченим поколінням, його герої – це герої майбутнього. «Треба допомогти собі позбутися повсякденності, бути вищим за неї, щоб стати особою, здатною володіти й керувати» [4, с. 123]. Це своєрідна концепція самовиховання, знищення в собі раба. Як спрощений, вульгаризований підхід до концепції, Ніцше застосував фашизм, що призвело до спотвореного сприйняття філософії німецького вченого, наклало на неї тавро людиноненависницької теорії.

К. Маркс визначав лідера як особу, що має ряд певних особистих якостей (уміння, знання, авторитет, організаторський талант) та виражає інтереси й волю певного класу, зокрема пролетаріату. За марксистською концепцією лідерства, особистість може відіграти певну позитивну роль в історичному процесі за підтримки класів і широких верств населення, а також за сприятливих політичних умов. «В политике ради известной цели можно заключить союз даже с самим чертом – нужно только быть уверенным, что ты проведешь черта, а не черт тебя» [5].

Існує низка концепцій Маркса, які обґрунтовують природу політичного лідерства:

1. Теорія рис – пояснює феномен політичного лідерства наявністю видатних рис у людини, а саме: розуму, компетентності, організаційних здібностей тощо (Е. Богардус).

2. Ситуативна теорія – трактує лідера як продукт ситуації. Причина лідерства полягає не в індивідові та притаманних йому рисах, а в ролі, яку лідер має виконувати за конкретної ситуації (Ф. Фідлер).

3. Концепція послідовників – розкриває лідерство через взаємовідносини між лідером та його послідовниками, через вплив останніх на політичного лідера.

4. Психологічна концепція – в основі лідерства – прагнення людини перебороти певні комплекси і табу, досягти більшого, ніж вона має або може. Ця риса є в творчості, мистецтві та політиці.

Поширеною в політології є типологія політичного лідерства залежно від змістовного смислу стилю політичної діяльності лідерів. Поряд із харизматичним ця типологія передбачає виокремлення ще цезаристського, плутократичного, популістського і професійного типів політичного.

Однією з найпоширеніших у сучасній політичній науці є концепція

функціонально-рольового підходу, запропонована професором Університету штату Огайо (США) М. Херманном [2]. Він розглядає лідерство з позиції функції, яку має виконувати конкретний лідер у суспільстві.

Соціальна значущість політичного лідера безпосередньо залежить від рівня політичної культури та активності громадян. Високий ступінь розвитку в суспільстві політичної культури, яка базується на демократичних традиціях, дозволяє його громадянам не лише обирати тих політичних лідерів, які здатні ефективно управляти ними, а й сприяти розвитку їх власних громадянських рис, реалізації всієї системи їх інтересів, самореалізації особистості у сфері політики.

У сучасного політичного лідера мають бути новаторська, зрозуміла програма і стратегія діяльності. По-новаторському він має і діяти. Він повинен добре вміти висловлювати і боронити як власну думку і погляди, так і думку і погляди тієї чи іншої суспільної групи.

Лідерів обов'язково мають бути притаманні відповідний рівень політичної культури, організаторські здібності та вміння впливати на людей. Він не досягне успіху в політичній діяльності без власної команди – людей, які поділяють його думки, життєву позицію, стратегію. Як зазначав Н. Макіавеллі, про розум правителя судять насамперед з того, яких людей він до себе наближає.

Література

1. Вебер, М. Избранное. Образ общества. Москва, Юрист, 1994.
2. Херман, М. Стили лидерства и формирование внешней политики. Полис. 1991. № 1: 53-58.
3. Макиавелли, Н. Государь. Москва, Азбука-классика, 2017. 512 с.
4. Дельоз, Ж. Ніцше і Філософія. Львів, Астролябія, 2010. 348 с.
5. Мамардашвили, М. Анализ сознания в работах Маркса. Москва, Азбука, 2011. 288 с.

Омельченко Юрій
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
Історико-філософського факультету
Київського університету імені Бориса Грінченка

НЕКРОПОЛІТИКА ЯК ФОРМА БІОПОЛІТИКИ

Некрополітика – це галузь біополітики, яка вивчає механізми контролю над смертністю. У широкому значенні – вивчення механізмів впливу влади на смертність в історичному контексті.

Витоки некрополітики знаходяться у вченні Мішеля Фуко про біополітику. За Фуко, дисциплінарний і контролюючий принцип взаємодії влади з індивідом змінився принципом влади над людиною як живою істотою («етатизація біологічного»), біополітика має справу не з тілом індивіда, а із суспільним тілом. Вона орієнтована на відтворення населення (народжуваність, смертність, тривалість життя, захворюваність, медичні послуги, гігієна тощо), випадки припинення активної діяльності індивідів (старість, травми тощо), вплив навколишнього середовища (географія, клімат, міста як штучні утворення) [4].

Італійський філософ Джорджо Агамбен доповнює вчення про біополітику теорією біовлади, в рамках якої аналізуються конкретні методи проникнення влади в тіла індивідів, детально досліджуються політичні практики, дисциплінарні техніки, а також формування суб'єкта шляхом тотального підпорядкування зовнішньому джерелу влади.

За Джорджо Агамбеном, будь-який політичний режим сьогодні є біополітичним, а його основний суб'єкт – фігура *homo sacer* («людина сакральна» – термін римського права, що позначає засудженого злочинця, якого можна було вбити, але не дозволялося приносити в жертву богам через його нечестивість). *Homo sacer* – теоретична модель людини, зведення її до гранично низького статусу біополітичної істоти, позбавленої всіх прав, в тому числі права вимагати справедливості по відношенню до себе.

У некрополітиці немає окремих *homo sacer*, а всі люди перетворюються в потенційних *homines sacri*, в політичних тварин, які не розпоряджаються своїми долями та життям, і призначені на духовне розтління і фізичний забій. У певні моменти історії вони стають натуральною політичною біомасою, зібраною в соціальних резерваціях, концентраційних таборах, які ідеально відповідають запитам некрополітики як закулісної парадигми сучасного політичного життя [1].

Концепцію некрополітики також розвиває камерунський філософ, фахівець з мікроісторії Африки і постколоніальних студій Акілле Мбембе. Він розширює поняття біополітики як «вписування органів у дисциплінарні апарати» поняттям «некрополітика», яке характеризує створення владою «зон смерті», де смерть стає остаточним здійсненням панування та первинної форми опору. У сфері його досліджень матеріальне руйнування людських тіл і популяцій, як центральний проект влади, остаточне місце розгортання якого не тіло як таке, а мертво тіло.

Першим прикладом біополітичного експерименту А.Мбембе вважає рабство на плантаціях, де «життя багато в чому є формою смерті в житті»: як знаряддя праці раб має ціну, його робота потрібна, однак він живе у світі жахів та інтенсивної жорстокості. У сучасному світі некрополітика проявляється в жорстоких і радикальних діях влади, таких як усунення «непотрібних людей», кричущих порушеннях прав і людської гідності жінок, сексуальному рабстві [3].

Оскільки у суспільстві гіперспоживання цінність людського життя визначається його економічною рентабельністю, фізичне та соціальне насильство і позбавлення від «непотрібних людей» стає помітною рисою епохи глобалізації [3].

За визначенням А.Мбембе, некрополітика пояснює різні способи, якими в сучасному світі створюються світи смерті, нові й унікальні форми соціального буття, де величезні популяції потрапляють в умови життя, які надають їм статус «живих мерців». Логіка некрополітики пропонує змістовне життя тим, у кого є символічний і матеріальний капітал та фінансові засоби, а всі, хто ігноруються неоліберальними державними капіталістичними структурами, повинні померти.

У статті «Епоха гуманізму закінчується» А.Мбембе ставить діагноз сучасності: основним конфліктом першої половини 21 ст. буде не зіткнення релігій і цивілізацій, а зіткнення влади фінансів і влади людей, гуманізму і нігілізму, коли «в результаті злиття знання, технології і ринків презирство викликатиме всякий, кому нема чого продати». У такій ситуації, «найуспішнішими політичними підприємцями» стануть здатні переконливо розмовляти з «невдахами», зламаними глобалізацією, які «жадають повернути собі деяке почуття впевненості, щось священне, ієрархію, релігію і традиції» [2].

Література

1. Бачинин В. Политическая антропология сакрального у Джорджо Агамбена. <http://svom.info/entry/495-politicheskaya-antropologiya-sakralnogo-u-dzhordzh/>.
2. Мбембе А. Эпоха гуманизма заканчивается. <http://openleft.ru/?p=8893>.

3. Mbembé J.-A., Necropolitics. *Public Culture*. Volume 15, Number 1, Winter 2003: 11-40.

4. Самовольнова О.В. Социально-философский анализ основных концепций биополитики: М. Фуко, Дж. Агамбен, А. Негри. *Вестник РГГУ* Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2017. № 4/2: 261-271.

Онуфрієнко Наталія

вчитель історії гімназії «Київська Русь» (м. Київ)

Матвійчук Андрій

учень 10-В класу гімназії «Київська Русь» (м. Київ)

ПИТАННЯ КОНЦЕПЦІЇ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ НІМЕЧЧИНИ: ВІД КРАЇНИ “СВІТОВОГО ЗЛА” ДО КРАЇНИ “МИРОТВОРЦЯ”

Весь світ сьогодні прагне миру і стабільності. Це прагнення підкріплюється дослідженнями питань концепції історичної пам'яті кожного народу, особливо тих, які пережили у XX столітті складний і суперечливий тоталітарний період історії. Концепція (лат. *conceptio* – розуміння) трактується як система поглядів, те або інше розуміння явищ і процесів; єдиний, визначальний задум. Головне призначення концепції полягає в інтеграції певного масиву знання, у прагненні використовувати його для пояснення, пошуку закономірностей [10]. В історичній концепції пам'ять із другорядного джерела інформації перетворилася на автентичний, «живий» суб'єкт і транслятор історичної традиції. Головним предметом історії постає не подія минулого, а пам'ять про неї, той образ, який закарбувався в її учасників і сучасників, передався безпосереднім нащадкам, реставрувався або реконструювався в наступних поколіннях [8; 10; 13; 15]. В останні десятиліття тема історичної пам'яті є актуальною для багатьох країн. Політика формування історичної пам'яті – це не роз'ятрювання старих ран і спекуляція на складних сторінках минулого. Це політика забезпечення суспільної поваги до предків і їх діяльності, примирення і застереження від повторення помилок і злочинів, здійснених у минулому, усвідомлення зв'язків між минулим і сучасним, сучасним і майбутнім [3, с.8-14]. Історія Німеччини є яскравим прикладом того, як народ усвідомлюючи свої помилки, замислюючись над минулим, вибудовує своє майбутнє, тим самим поступово відтворюючи власну концепцію історичної пам'яті.

Тема даного дослідження є актуальною тому, що вивчення питань концепції історичної пам'яті, сприяє повноцінному висвітленню

національної історії через призму світових історичних процесів, популяризації знань в українському суспільстві з історії окремих зарубіжних, насамперед, європейських країн і народів та виховання у наших громадян почуття причетності до розвитку європейської та світової цивілізації.

Мета роботи: на основі комплексного аналізу джерел та наукової літератури реконструювати історію становлення та розвитку Німеччини, прослідкувати її шлях від країни «світового зла до миротворця», представити концепцію історичної пам'яті Німеччини.

Дослідженням даної проблеми в Україні займаються: Державна установа «Інститут всесвітньої історії НАН України», Інститут історії України, Інститут політичних і етнонаціональних досліджень імені І. Кураса, Український інститут національної пам'яті. Фундаментальним доробком українських істориків державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України» стала п'ятитомна енциклопедія «Країни світу і Україна», в I томі якої представлено історію і сьогодення країн Західної Європи, серед яких – Німеччина [6, с.323-360].

Тема історичного поступу, концепція історичної пам'яті Німеччини висвітлена у багатьох дослідженнях українських та зарубіжних вчених, є предметом спільних досліджень філософів, істориків, політологів, культурологів: В. Белова, С. Бобилевої, А. Борозняка, Г. Граса, О. Гісем, О. Зернецької, А. Кудряченка, А. Моруа, А. Патрушева, А. Полетаєвої, В. Розумюк, І. Савельєвої, В. Солошенко, В. Ткаченка, П. Хаттона, Ю. Шаповала, О. Шморгуна, І. Щупак, К. Ясперса та інших.

Автори ґрунтовно розглядають історію становлення та розвитку Німеччини, акцентують увагу на її основних періодах: Першій та Другій світових війнах. У їх публікаціях розглядаються причини, сутність та наслідки глобальних конфліктів, наскрізно проходить тема подолання минулого, усвідомлення своєї вини, спокути, що сприяє становленню та розвитку концепції історичної пам'яті, спрямованості своєї політики на мир у світі. Ключовими роботами для висвітлення нашої теми є публікації В.В. Солошенко, А.І. Кудряченка [14; 7]. Тема історичної пам'яті широко представлена у німецькій художній та науково-публіцистичній літературі: Фрідріх Шиллер, Генріх Гейне, Фрідріх Ніцше, Томас Манн, Анна Зегерс, Еріх Марія Ремарк, Річард Еванс та інші.

Майбутнє без належної оцінки минулого та зроблених висновків несе загрозу безпеці майбутньому. На думку, дослідника Р. Козеллека, час є конструктором свідомості [5].

Досліджуючи джерела з обраної теми варто виокремити наступні матеріали, які досить цікаво і ґрунтовно представляють історію Німеччини, це зокрема книга Андре Моруа “Історія Німеччини” в якій розповідається

про основні етапи становлення німецького держави: від німецьких племен, які з'явилися на території Римської імперії в перші століття нашої ери до підсумків розв'язаної гітлерівським режимом Другої світової війни [9]. У довіднику Фрідріха Брокгауза "Німецька історія у її ключових моментах" запропоновано достовірний огляд подій та особистостей, тривалих процесів та вирішальних моментів, подано історію Німеччини у світлинах [1]. У книзі Гюнтера Грасса «Мое сторіччя» вміщено 100 новел, у яких ідеться про 100 років німецької історії (з 1900 до 1999). Автор розповідає історії про кайзера Вільгельма (який хотів бути добре озброєним миротворцем), про Першу світову війну, про те, що з людиною робить війна, і те, що треба бути сміливим і вміти визнати поразку [2]. Усі дослідники розглядаючи історію Німеччини підкреслюють тезу, що для Німеччини ідея імперії була актуальною на протязі всієї історії.

Історик В.О. Ключевський у 1904 році писав: «В кінці XVIII і початку XIX століття в Європі не було такого народу як німці: мирного, ідеалістичного, філософського, народу, який найбільше нехтував сусідами. А раніше ... цей народ ледь не завоював всієї Франції, проголосив право сили як принцип міжнародних відносин і поставив під зброю всі народи континентальної Європи» [4, с.38]. О.О. Шморгун, у своїх публікаціях зазначає, що мотивом у підготовці і проведенні Першої світової війни стало те, що Німеччина не бажала залишатись на других ролях не лише в конкурентному економічному змаганні за економічну могутність, а й у лихварському переділі світових ресурсів [16, с. 47–48]. Саме цей період можна вважати початком світового зла, оскільки ініціювання агресивної війни – це найвищий міжнародний злочин, який відрізняється від інших воєнних злочинів тільки тим, що акумулює у собі усе світове зло. Найбільше проявилось «світове зло» в історії Німеччини під час підготовки та проведення Другої світової війни. Наріжною проблемою для повоєнної Німеччини стали питання осмислення тоталітарного минулого, що проходило доволі інтенсивно і виливалося не лише у публічні дискусії щодо відновлення справедливості до усіх постраждалих від гітлерівської політики, але й проведення заходів щодо повернення майна і культурних цінностей. Німецький філософ Карл Ясперс у своїй праці «Про вину» поставив ряд питань: «Чи винні ми в діях своєї країни і своїх предків? Чи існує колективна відповідальність? Яку провину можна спокутувати і як?» [12]. Шукаючи відповіді на ці питання німецьке суспільство розпочало будувати національну ідентичність на визнанні і покаянні за злочини нацистського режиму, на успіхах німецького народу у різних галузях, що і стало ключовою тезою у їх концепції історичної пам'яті.

Чи можна пробачити те, що вже звершилось? Сучасна Німеччина після Другої світової війни поставила це питання в пріоритеті своєї політики пам'яті і сьогодні це одна з наймогутніших держав не лише Європи, але й світу, разом зі своїми європейськими й трансатлантичними партнерами

виступає в усьому світі за мир, демократію та права людини, є членом багатьох важливих європейських і міжнародних організацій. Концепція її історичної пам'яті розпочалася з усвідомлення подолання минулого, розумінні того, що без пам'яті про минуле немає ні подолання зла, ні уроків для майбутнього, і трансформується і до цього часу як сучасна культура пам'яті.

Література

1. Брокгауз Ф. Історія Німеччини у світлинах. Київ, Юніверс, 2010. 568 с.
2. Грас Гюнтер. Моє сторіччя. Львів, 2017. 400 с.
3. Кудряченко А.І., Метельова Т.О., Солошенко В.В. Європейська і світова практика досягнення консенсусу та національної єдності: алгоритм для України. Аналітична доповідь. Київ: ДУ Інститут всесвітньої історії НАН України, 2016. 82 с.
4. Ключевский В.О. Собрание починений в 9 т. Москва, 1987. Т.1: 38.
5. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу. Київ, Дух і літера, 2005. 375 с.
6. Кудряченко А. І. Німеччина. In: Країни світу і Україна: енциклопедія. В 5 т. Київ, Фенікс, 2017: 323-360.
7. Кудряченко А. І. Становлення та розвиток політики «подолання минулого» в національній пам'яті ФРН. Проблеми всесвітньої історії. 2018. № 1(5): 96-122.
8. Культура історичної пам'яті: європейський та український досвід. Київ, ІПЕНД, 2013. 600 с.
9. Моруа Андре. Історія Німеччини. Москва, Колибри, 2017. 320 с.
10. Нагорна Л.П. Історична пам'ять: Теорія, дискурси, рефлексії. Київ, ІПЕНД ім. І. Кураса НАН України, 2012. 328 с.
11. Кудряченко А.І., Толстов С.В., Метельова Т.О., Солошенко В.В. Політика «подолання минулого» і ствердження історичної справедливості в національній пам'яті ФРН. Інституалізація історичної пам'яті як складова формування національної єдності в країнах світу: досвід для України: Аналітична доповідь. Київ, ДУ Інститут всесвітньої історії НАН України, 2018. 60 с.
12. Рулинский В. В. Проблема вины в трудах Карла Ясперса. <https://cyberleninka.ru/article/v/problema-viny-v-trudah-karla-yaspersa>
13. Савельева И. М. Социальные представления о прошлом: типы и механизмы формирования. Москва, ГУ ВШЭ, 2004. 56 с.

14. Солошенко В.В. Східноєвропейська політика Федеративної Республіки Німеччина на початку ХХІ століття. Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук. Матеріали четвертої всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю. Дніпропетровськ, 2014: 39-42.

15. Хаттон П. История как искусство памяти. СПб., Владимир Даль, 2004. 424 с .

16. Шморгун О. Перша світова війна: причини і наслідки у геостратегічному вимірі. Перша світова війна: історичні долі держав і народів: збірник наукових праць. Київ, ДУ Інститут всесвітньої історії НАН України, 2015: 36-53.

Панкратьєва Ольга

*студентка спеціальності «Філософія»
Історико-філософського факультету Київського
університету імені Бориса Грінченка*

КОНЦЕПТ «ТОТАЛІТАРНІ БЛИЗНЮКИ» У ЗАХІДНІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ СОЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У соціальній філософії існує багато визначень тоталітаризму, названі ознаки, за якими можна визначити те або інше суспільство як тоталітарне. Але у вітчизняній традиції концепт «тоталітарні близнюки» залишається малодослідженим, особливо в контексті історичної пам'яті постколоніальних народів. Один із засновників російського товариства «Меморіал» Веніамін Іофе писав, що «хаос в історичних, політичних і моральних оцінках» радянського минулого був «димовою завісою», яка маскувала основну проблему – необхідність оцінити радянський період історії «в настільки ж безперечних формах, які були знайдені по відношенню до націонал-соціалізму». Через те, що подібні оцінки досі не дані, ми спостерігаємо відродження неосталінізму в Росії, використання міфів про Другу світову війну в цілях пропаганди тощо. Інакше кажучи, якщо в таких країнах, Чехія, Угорщина, Польща існує суспільний консенсус щодо визнання злочинів радянського режиму на рівні зі злочинами нацизму, то в Україні проблема такого консенсусу дотепер не існує. Що використовується у політичних цілях.

Мета нашої розвідки: проаналізувати спільне і відмінне у дослідженнях концепту «тоталітарні близнюки» в західній та вітчизняній соціально-філософській традиціях.

Вперше термін «тоталітарні близнюки» був вжитий французьким істориком Франсуа Фюре у 1955 році у його книзі «Минуле однієї ілюзії». У розділі під назвою «Комунізм та фашизм» він вдається до аналізу цього поняття, починаючи з періоду вживання та виникнення в наукових колах слова «тоталітарний». Фюре пише: «Перше, про що я хотів би згадати, стосується виникнення концепту тоталітаризму для визначення тієї нової реальності, яку являє суспільство, більш або менш тотально підпорядковане партії-державі, що панує над усіма за допомогою ідеології та терору. Однак застосування даного слова у міжвоєнний період не обмежується описаними випадками. Оскільки, саме починаючи з цього часу, прикметник «тоталітарний» і концепт тоталітаризму, принаймні в тому аспекті, що відрізняє його від поняття деспотизму чи тиранії, вживаються також у наукових сферах для порівняння фашизму та комунізму, а якщо точніше – гітлерівської Німеччини та сталінського Радянського Союзу» [3, с.247].

Тобто, Фюре наголошує, що навіть саме виникнення терміну було пов'язане з потребою означити певні процеси, які відбувалися як у гітлерівській Німеччині, так і у сталінському СРСР. «Більшовизм і фашизм послідовно йдуть один за одним, спричиняються один одним, наслідують один одного і воюють між собою; проте ще раніше вони виростили зі спільного коріння, і цим корінням була війна; вони були дітьми однієї історії. Більшовизмові, який вийшов на громадську арену раніше, вдалося радикалізувати політичні пристрасті. А страх, пробуджений ним у правих колах і не лише в них, є недостатньою підставою для появи такого феномену, як зародження італійських «фашіо» в березні 1919 року. Зрештою, представники еліти європейського суспільства та середні класи ще задовго до початку Першої світової війни жили з відчуттям страху перед соціалізмом; їм навіть доводилося топити у крові все, що могло скидатися на робітничі повстання, як це було з Паризькою Комуною 1871 року; однак нічого подібного до фашизму у XIX столітті так і не з'явилося» [3, с.255].

Тобто, Фюре хоч і визнає, що комунізм став свого роду каталізатором для виникнення фашизму як відповіді правих кіл на його існування, проте говорить, що самого комунізму недостатньо. Вирішальну роль зіграла повоєнна психологія людей, яка дозволила розростися кривавим режимам. «Ідея націонал-соціалізму (або фашизму) сформувалася не так просто. Насправді джерело її сили міститься там само, де джерело сили більшовизму – у війні. Так само як більшовизм, війна дозволяє мобілізувати сучасні революційні пристрасті: братерство вояків, ненависть до буржуазії та грошей, рівність людей, прагнення до нового світу. Проте вона пропонує інший шлях: не диктатуру пролетаріату, а диктатуру держави, яка здійснює національну єдність. Таким чином знаходить своє втілення інший великий міф нашого століття. Державну владу не можна розглядати лише як інструментальну функцію боротьби проти більшовизму, хоча і таку функцію держава виконує. Цей міф настільки вкорінюється у свідомості людей, що

європейські еліти виявляться безсилими обмежити його руйнівні наслідки» [3, с.259]. Отже, за Фюре, у російського більшовизму та німецького фашизму спільне джерело – війна і люди після війни.

Новий погляд та концепт «тоталітарні близнюки» дала «суперечка істориків» (Historikerstreit), спричинена статтею Ернста Нольте «Минуле, яке не хоче минати», яка вийшла в червні 1986 р. в газеті «Франкфуртеральгемайне цайтунг». Нольте стверджував, що між нацизмом і комунізмом існував комплекс складних причинно-наслідкових зв'язків. Комуністична революція і громадянська війна з їх величезними людськими жертвами, а також воля комуністів до «світової революції» спровокували появу в Європі радикального контр-руху – нацизму. На думку Нольте, Гітлер здійснив свої злочини «превентивно», для того, аби нібито захистити Німеччину і Європу від ймовірного нападу СРСР. На погляд Нольте, Освенцим був «всього лише копією з російського оригіналу» – сталінського ГУЛАГу.

Захисником позиції Нольте був Йоахим Фест. Він писав, що для вбивств і страт, здійснених більшовиками, підставою була не конкретна індивідуальна провина, а виключно соціальна приналежність, в той час як для злочинів нацистів значення мала расова приналежність. Більшовики мислили класовими категоріями, нацисти – расовими, і у жертв обох режимів не було шансу на виправдання. Як і в нацистській Німеччині, сталінський терор в СРСР здійснювався за допомогою злягодженого бюрократично-адміністративного апарату. Все це, на його думку, ставить під сумнів тезу про унікальність Голокосту.

Спорідненість нацизму і більшовизму досліджував болгарський філософ Желю Желев у своїй фундаментальній праці «Фашизм». За три тижні після виходу книги було заборонено й вилучено з книжкових крамниць через схожість оцінок Желевим фашистської диктатури та соціалістичного устрою.

Про це автор пише у передмові: «Головне, що привертало увагу публіки, – повний збіг двох варіантів тоталітарного режиму – фашистського і нашого, комуністичного. Хоча спеціально в книзі ніде не проводиться аналогії, читач сам на підставі документального матеріалу і того, як цей матеріал скомпонований, відкриває для себе жахливу істину: між нацистською та комуністичною політичними системами не тільки немає суттєвої різниці, але якщо якась різниця і є, то вона не на користь комунізму» [1, с.11]. Цей зв'язок або заперечували, або бачили тільки в історичному, історико-генетичному плані (наприклад, як комунізм породив або стимулював виникнення фашизму, або як фашизм потім збагатив політичний арсенал комунізму).

Щодо українського виміру проблеми, то ще задовго до виходу книги Фюре, ідеолог ОУН Ярослав Старух одним із перших обґрунтував тотожність більшовизму і фашизму. «Фашизм є там, де є диктатура,

тоталітарний устрій, шантаж над правами одиниці, державний централізм, поліційний терор, концентраційні табори, де є монопартійна система і урядове насильне вивищування і звеличування пануючого диктатора, де панує мілітаризм і загарбницький імперіялізм, де немає особистої ні національної свободи, де нема свободи сумління, думки, слова, друку і товариства чи партії, де нема правдивих, зовсім вільних виборів і парламентарної влади, де нема нема людяности, гуманізму, але панує ненависть, терор і розбій», – писав Старух [2, с.3]. Усі наведені ознаки, на його думку, характерні для режимів Гітлера у Німеччині, Муссоліні в Італії, Сталіна у СРСР.

Висновок. Звертаючись до аналізу концепту «тоталітарних близнюків» у західній та вітчизняній соціально-філософській традиціях, можна зробити висновок, що згадані дослідники приходять до спільної думки. Фюре робить висновок, що сталінський більшовизм і націонал-соціалізм – два зразки тоталітарних режимів ХХ століття. І концепт «тоталітарні близнюки» є найдієвішим для позначення таких режимів, де суспільство, позбавлене політичних зв'язків, підкоряється авторитету партії та лідера. Історик Ернс Нольте невпинно проводить чіткі причинно-наслідкові зв'язки між виникненням більшовизму та націонал-соціалізму. Болгарський філософ Желю Желев, досліджуючи фашистську державу, називає усі її складові, які відповідають і режиму Гітлера, і режиму Сталіна. А українець Ярослав Старух вказував на тотожність цих режимів ще за 10 років до того, як про це заговорила Європа. Єдине у чому може полягати відмінність досліджень цього концепту на Заході та у вітчизняній традиції, то це те, що вітчизняні дослідження стали доступні лише нещодавно, в той час як на заході вони були відкриті для вивчень та обговорень. Наприклад, «Фашизм» Желю Желева перевидали після численних заборон лише у 1990 році, «Опир Фашизму» Ярослава Старуха став доступний в електронному варіанті лише у 2013-му, а написана в 1955 році книга Франсуа Фюре «Минуле однієї ілюзії», яка викликала бурхливий резонанс у Франції, була надрукована російською аж у 1998 році. Тобто те, що було доступне на Заході ще в середині ХХ століття, у вітчизняну науку прийшло лише в 90-х. Можливо, через це у нас і поширена апологетика злочинів радянської влади та хвороба хибної історичної пам'яті.

Література

1. Желев Ж. Фашизм. Тоталитарное государство. Москва, Новости, 1991. 336 с.
2. Старух Я. Опир фашизму. Київ-Львів, 1947. 24с.
3. Фюре Ф. Минуле однієї ілюзії. Київ, Дух і літера, 2007. 814 с.

ГЛОБАЛІЗАЦІЙНА СВІДОМІСТЬ: ДЕКОНСТРУКЦІЯ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ

Сьогодні, в часи глобалізації, людська цивілізація стоїть на порозі досягнення нових культурно-ціннісних значень. В основі, мабуть, самого типового, характерного конфлікту нашого часу є питання: чи відстоювати націям свою ідентичність і яке взагалі аксіологічне навантаження несе як ідея нації, так й ідея ідентичності? Обрана відповідь зможе як перегорнути сторінку в історії людства, так і закрити книгу.

Проблема в тому, що глобалізація як процес єднання людської цивілізації протікає сьогодні з істотною перевагою окремих, найбільш культурно, політично та економічно розвинених її, цивілізацій, компонентів. Перш за все йдеться про так званий «західний» сегмент цивілізації, а саме про країни Західної Європи та всі їхні культурні спадкоємці – США, Канаду, Австралію тощо. Вони фактично регламентують хід глобалізації в економічному, культурному та політичному спектрах. Країни, що піддаються впливу глобалізації, грубо кажучи, стоять перед вибором: прийняти «їхні» правила гри чи ні. Загострення проблеми викликано тим, що багатьма країнами «третього світу» ці правила немовби відкидаються. Риторика реакційних елементів системи така: «їхні» цінності нам не потрібні, вони нам чужі, вони не зможуть адекватно адаптуватися до нашої державної, соціальної, моральної системи тощо.

На наш погляд, ця позиція педалюється владною елітою таких країн, яка таким чином просто маніпулює власним населенням, щоб утримати капітал і вплив в своїх руках. Локальні еліти тиснуть на безліч чудово опрацьованих століттями брехні, гонінь та маніпуляцій важелів: ідея нації та патріотизму, ідея історичної «обраності» та «унікальності» історичного шляху тощо. Ставка робиться на якусь «ментальну несумісність» представників різних культур і суспільств; звісно ж, ідеологи глобалізаційної реакції аніскільки не сумніваються в тому, що чинять правильно, дозволяючи собі особисто обирати за людей, які цінності їм «пасують», а які «не пасують»; або ж пишуть і скандують брехню свідомо, й це, що очевидно, ще гірше. Також однією з улюблених тез глобалізаційних реакціоністів є ідея, що встановлення верховенства однієї культури призведе до «знеособлення» людства і стирання якоїсь «унікальності», яку локальним суспільствам нібито надає їх ідентичність. Ідея цієї ідентичності та унікальності має на

диво хиткий логічний фундамент і, як ми вже зазначили, використовується локальною владою лише як інструмент захисту власних економічних та управлінських інтересів.

Аргументація наша така.

По-перше, ціннісне значення поняття «нації» або «національності» ми аксіоматично скасовуємо. На наш погляд, «нація» та «національність» – це симулятивна ідеологема, породжена в ім'я роз'єднання, пригнічення та маніпуляції; єдина «нація» людини, яка має право регламентувати його буття – це Людина, і єдина його рідна країна – це планета Земля; всі кордони, проведені на світовій політичній мапі, не мають жодної влади над головними загальнолюдськими цінностями, якими, на наш погляд, є: свобода, пізнання та взаєморозуміння.

По-друге, ми вбачаємо глобалізацію не як процес економічної експансії «західних» корпоративних структур, не як акт домінування англосовітської культури над іншими, а скоріше як філософську категорію, природний процес історичного розвитку будь-якої цивілізації, будь-якої форми життя, будь-якої більш-менш організованої або придатної до організації структури. Для підтвердження достатньо зазирнути в минуле не тільки людського виду, але й біологічної еволюції як такої: все живе рухається шляхом від меншого до більшого, від окремого до загального. Життя виникло в примітивних клітинних формах і пройшло безліч стадій розвитку. Будь-який складний еукаріотичний організм є продуктом існування в ньому мільярдів інших живих істот, які колись відокремлено дрейфували в світовому океані й гадки не мали, що за мільярди років вони будуть своєю життєдіяльністю забезпечувати життєдіяльність інших, більш комплексних і «глобальних» організмів: комах, амфібій, рептилій, птахів, ссавців тощо. Сьогодні одна людина існує тільки завдяки функціонуванню в ній мільярдів мікроорганізмів, несвідомо працюючих на благо спільної, «глобальної» справи – справи Життя. Історія людства рясніє іншими, більш наочними прикладами: країни, які сьогодні присутні на світовій політичній мапі, створювалися з окремих народів, народи створювалися з племен, племена – з сімей, сім'ї – з окремих особин, і в кожному випадку, в акті кожного єднання своїм доводилося жертвувати й чуже доводилося приймати, успадковувати. Чим глобальнішим є цей процес, тим довше він втілюється в життя. Якщо зміни в економічній або політичній системі не прижилися за двадцять років, це не свідчить про те, що вони не можуть бути пристосовані до цієї системи або навпаки – це свідчить тільки про те, що має пройти більше часу для їх адаптації (або ж їх повне, не поверхневе, істотне застосування декому не вигідне, але про це пізніше). Однак, в цьому є й сувора правда: загальна, глобальна система бере від своїх компонентів тільки найважливіше, цінне й корисне, утилізує, решту відкидає. В даному випадку видно, що протистояння процесу єднання на підставі відстоювання будь-яких ідентичностей, чужих глобальному середовищу – це ніщо інше, як прояв

процесу внутрішнього розпаду, гниття відкинутої частини системи, й основним суб'єктом цього гниття виступає реакційна сторона. Представники локальних культур обурені тим фактом, що їх мислителі, творці, письменники, художники, вчені виявляються невизнаними в глобальному середовищі, й на підставі цього вирощують цю ідентичнісну ізоляцію, протиставлення себе домінуючій культурі, не усвідомлюючи: те, що домінуюча середа залишила без уваги, те, що не знайшло в ній застосування – це сміття, неістівні залишки соціально-культурної еволюції. Тут прекрасним прикладом постає наука (і саме вона є головним гарантом глобалізації, тому що вона являє собою основну інституціолізовану доктрину загальнолюдського існування): не має значення, звідки вчений, якщо він зробив істотне відкриття, що в значній мірі впливає на поточну світову наукову традицію, він буде визнаний. У випадку з діячами мистецтва це менш очевидно, тому що в мистецтві діє суб'єктивний фактор, мистецтво непідвладне диктату природної об'єктивності, фізичного простору та чисел, але сутність така ж: письменник, який сказав щось цінне для людства, буде визнаний, не має значення, звідки він родом; якщо він не визнаний, він випробування власної значущості не пройшов. Історія світового мистецтва показує, що найвидатніші, апробовані часом і розвитком суспільства письменники міркували в своїх творах про ті цінності, що є першорядними для будь-якої людини в будь-якій частині світу, в будь-якій країні: про свободу, любов, взаєморозуміння, рівність. Що є найкращим індикатором глобальної значущості, ніж те, що є найбільш значущим для будь-якої людини, загальнолюдське? І що є більш далеким від загальнолюдського, ніж симулятивні, насиллям або оманом насажені ідеї «унікальності» та «ідентичності», ідеї відторгнення глобального, яке вже є продуктом безлічі унікальностей, ідеї, що ставлять за мету посіяти конфлікт і роз'єднання й тільки завдати шкоди подальшому взаєморозумінню та можливості зробити свою унікальність надбанням чогось більшого, ніж свого ж власного самообману і своєї ж власної марної та ворожої гордості добровільного вигнання?

По-третє, й це вже могло бути зрозумілим з попереднього пункту, модель «західної» системи глобалізації не є виключно американською, англійською, французькою чи будь-якою ще; вона являє собою вже існуючу модель мікроглобалізованого суспільства, яким є весь західний світ. Америка сама по собі є прикладом глобалізованого середовища, це не якась окрема нація, що диктує свої правила. Полінаціональність США, мабуть, рекордна в усьому світі. Ця країна створювалася як держава для кого завгодно, без прив'язки до національної, расової та будь-якої іншої стереотипізації. Так, у країні в минулому були темні плями рабовласництва, нерівноправності, етнічної неприязні, але ці помилки поступово, з ходом історичного розвитку відходять у минуле, в той час як у багатьох країнах, які є опонентами західного суспільства, ці та численні інші злочини проти

людського виду досі є не просто даністю, але національною традицією. З цього випливає теза: цінності, які сповідує західна культура, спрямовані на універсальність, на загальнолюдське, а не на національне гноблення під гнітом єдиної культури. Вони сформовані багатьма культурами поступово, історично, і Захід не є якоюсь конкретно національною або державною структурою, а є продуктом взаємодії більшості світових культур. Тобто, західна цивілізація на даний момент репрезентує не якусь країну, державу та її інтереси, а людство й інтереси людства в цілому. Не інтереси людства впливають з інтересів Заходу, а інтереси Заходу як цивілізаційного авангарду впливають з інтересів людства. Ідеї, на яких сформований західний когнітивний простір та західна культура як така, спрямовані на загальносвітове і загальнолюдське благо, тому що саме воно, завдяки тісному та глибокому культурному взаємопроникненню різних суспільств і країн, стало негласною метою прагнень всієї європейської і західної думки останніх тисячоліть. А це означає, що протистояння та загрози західному світові та його інтересам є загрозами усьому людству водночас, в тому числі тим, хто ці загрози уособлює та продукує.

По-четверте, з встановленого нами ціннісного диктату взаєморозуміння повинне впливати наступне: мова не має значення, тому що головною є думка, мова – це тільки механізм реалізації цієї думки. Значення думки ж полягає в тому, щоб бути висловленою, і не просто висловленою, а сприйнятою. Будь-яке ж педалювання «національно-ідентичнісних цінностей» на мовному ґрунті, як правило, спирається на таку риторику: «втративши свою мову, ми втратимо свою ідентичність». Але що насправді ми втратимо, якщо «втратимо» свою ідентичність? У всіх по-різному, але в кожному разі шкода, що завдається цією «втратою ідентичності», істотно завищена тими, кому така ідея вигідна. Більш того, найчастіше, й це іронічно, під поняттями ідентичності в конкретних випадках ховається те, втрата чого невігідна відповідним локальним інстанціям. Хтось втратить баласт продуктів багатовікового гниття в культурній та політичній ізоляції, продиктованій авторитаризмом правлячих еліт. Хтось похитне кліть патернального мислення, міцно вкоріненого в його національній свідомості. Хтось навіть, можливо, вдарить по олігархічних структурах, що висмоктують його гроші й знедолюють його суспільство. Головна ідея захисників «національної ідентичності» полягає в тому, що в нашій ідентичності закладено щось неповторне й неймовірно необхідне глобальному середовищу, й тому ми повинні понад усе відстоювати цей фантом ідентичності, захищати його від будь-яких зазіхань ззовні й ставити його як необхідну умову нашої участі в глобальному діалозі. Але що ми можемо принести глобальному середовищу своєю ідентичністю? Як показує практика нашого «унікального» та «ідентичного» шляху – мало чого корисного. А символічні, поверхневі елементи, в тому числі й мова – це акцидентальне лушпиння, яке, навпаки, слід з себе зішкребти, щоб позбутися

від бруду минулого. Тут, в цій позиції, ми показуємо, що в деяких (і, на нашу думку, в небезпечно багатьох) випадках агресивна, асимілятивна глобалізація з тотальним спадкуванням чужої культурної традиції може лише піти на благо підданій їй стороні. Немає нічого хорошого в тому, щоб в роз'єднанні й ізоляції утримуватися за старі ідентичності; немає й нічого хорошого в тому, щоб просто дорожити тим, що віджило своє й не принесло добра; це як відмовлятися ампутувати паралізовану ногу, щоб поставити сучасний кібернетичний протез, і залишатися безпорадним калікою просто тому що «це моя рідна нога». Замість того, щоб триматися за минуле в старих ідентичностях, потрібно прийняти те, що усуне перешкоди єднанню в пошуках нових, абсолютних, загальнолюдських ідентичностей, які виведуть нас як вид на арену космічної цивілізаційної взаємодії. Де, що цікаво, всі попередні проблеми та питання протистояння вже новій, космічній глобалізації, піднімуться знову, лише щоб Людина знову подолала їх, поступившись своєю тепер вже видовою гордістю на шляху до вселенської єдності Життя.

Слободяник Катерина

студентка спеціальності «Філософія»

Історико-філософського факультету

Київського університету імені Бориса Грінченка

ЗАХІДНІ ТА РОСІЙСЬКА КОНЦЕПЦІЇ ІНФОРМАЦІЙНИХ ВІЙН

Вся історія людства пронизана війнами, які завжди займали ключове місце в історії усіх країн та народів. Слово «війна» завжди викликає страх, адже історія і сьогодення нагадують нам про її жахливі наслідки. За допомогою війн вирішуються ті протиріччя, які виникли між державами, та встановлюється нова структура міжнародних відносин. Класичне визначення війни з ходом історії постійно зазнає змін, а традиційне бачення війни – застаріле та не відповідає вимогам часу. Сьогодні більш поширеними є війни з використанням інформації, тобто «інформаційні війни», які стають способом руйнування свідомості противника.

Мета даної розвідки є аналіз поняття «інформаційна війна» та виявлення особливостей ведення інформаційних війн на прикладі США та Росії.

Інформаційні війни як явище існували в тій чи іншій мірі з давніх часів. Якщо раніше інформаційна війна виступала як допоміжний механізм

реальної війни, то в сучасному світі вона виступає як самостійна стратегія впливу на суспільство.

Перше дослідження феномену інформаційних війн почалося у 1960 роках, завдяки канадському філософу Герберту Маршаллу Маклуену. Він зазначив, що якщо «гарячі» війни минулого використовували зброю, знищуючи ворогів одного за іншим, то інформаційна зброя за допомогою телебачення та кіно, навпаки, занурює все населення у певний світ уяви: «земна куля тепер – не більше, ніж село» [2, с.7]. Але родоначальником терміну «інформаційна війна» вважають фізика Т. Рона, який у 1976 році використовував термін «інформаційна війна» для компанії Boeing, який мав назву «Системи зброї і інформаційна війна». Офіційно ж цей термін вперше введений у директиві міністра оборони США № 3600 від 21 грудня 1992 року [8, с. 43].

Американський професор Мартін Лібікі описує форми інформаційної війни, серед яких сім основних і двадцять додаткових. До основних форм інформаційної війни, належать такі [6, с.112]:

1. Командно-управлінська.
2. Розвідувальна.
3. Психологічна.
4. Хакерська.
5. Економічна.
6. Електронна.
7. Кібервійна.

В 1997 році Міністерство оборони США надає визначення терміну «інформаційна війна» і зазначає: «Інформаційна війна складається з дій, які застосовуються для досягнення інформаційної переваги в забезпеченні національної воєнної стратегії шляхом впливу на інформацію та інформаційні системи супротивника з одночасним зміцненням і захистом нашої власної інформації та інформаційних систем» [4, с.68].

Російський філософ С.П. Расторгуєв вважає: «Інформаційна війна – це наявність боротьби між державами за допомогою інформаційної зброї, тобто це відкриті та приховані цілеспрямовані інформаційні впливи систем (держав) одна на одну, з метою отримання переваги в матеріальній сфері, де інформаційні впливи – це впливи з допомогою таких засобів, використання яких дозволяє досягати задуманих цілей» [8, с.455-456].

Український науковець і державний діяч В.П. Горбулін розглядає інформаційний складник «гібридної війни», підкреслює, що інформаційний фронт «гібридної війни» розгортається одразу на декількох напрямках:

1. серед населення в зоні конфлікту;

2. серед населення країни, проти якої здійснюється агресія, однак територія якої не охоплена конфліктом;

3. серед громадян країни агресора;

4. серед міжнародного співтовариства [1, с.9]:

Можна зазначити, що суть інформаційної війни полягає в тому, щоб впливати на суспільну свідомість та управляти людьми або змусити їх діяти певним чином, можливо навіть проти своїх інтересів. Тим самим, надає змогу інтенсивно впливати на різні соціальні, політичні та економічні процеси на всіх рівнях державного та суспільного буття. А саме тим, що інформаційні війни в сучасному світі стали з'являтися зі зростанням інформаційних можливостей впливу на людину та можливістю їх сприймати, а методи ведення вирішують те, як впливати на свідомість. І підтвердженням цього є сучасні події у світі, що показали можливості інформаційного впливу на масову свідомість, де важелем впливу виступають ЗМІ.

В контексті сказаного доцільним буде порівняти погляди на природу і засоби ведення «інформаційної війни» двох впливових політичних гравців на світовій арені – США та Росії.

Слід визнати, що США випереджають на крок Росію у створенні нових способів ведення війни, адже саме в тут вперше заговорили про «інформаційну війну». Тому, як зазначають дослідники, що відповідно до керівних документів США, введення інформаційної війни здійснюється на двох рівнях – державному і воєнному[7, с.14]:

- Інформаційні операції на державному рівні повинні вирішувати завдання захисту національних інтересів США, попередження міжнародних конфліктів, припинення провокаційних і терористичних акцій, а також забезпечення безпеки національних інформаційних ресурсів.

- На воєнному рівні інформаційні операції є комплексом заходів, що проводяться в масштабах збройних сил країни, їх видів, об'єднаних командувань в зонах, і є складовою частиною воєнних кампаній (операцій). Вони спрямовані на досягнення інформаційної переваги над противником і захист своїх систем управління. Досягнення інформаційної переваги над противником передбачає більш глибоке усвідомлення й розуміння ситуації на полі бою, більш точне з'ясування своїх переваг і недоліків противника, здатність їх реалізувати у своїх цілях, випереджальне прийняття й негайне доведення рішень, повністю адекватних обстановці, що склалась, та безперервний контроль їхнього виконання.

Із досвіду ведення інформаційних війн США, можна визначити таке:

- «Під час війни в районі Перської затоки інформаційне забезпечення бойових дій було контрольованим. Інтерв'ю давали лише спеціально відібрані військовослужбовці. Відомості про загиблих і поранених зводили до мінімуму. Була введена жорстка цензура на розповсюдження інформації

про хід бойових дій. Обмежено ефірний час, наданий противникам. Ефективність дезінформації в ЗМІ дала змогу приховати час початку операції» [5, с.9].

- «Щодо агресії проти Югославії, то бойовим діям передувала потужна пропагандистська кампанія, яка передбачала формування серед населення західних країн «образу ворога» й забезпечення моральної підтримки агресії. Інформаційний вплив на населення виходив з одного офіційного джерела. У результаті американцям вдалося створити вигідне для себе інформаційно-психологічне середовище навколо війни в Югославії» [5, с.9].

Зрозуміло що найяскравішим прикладом інформаційної війни для нас, є ситуація в нашій країні, а саме – агресія з боку Росії. Вчені звертають увагу на таку особливість Воєнної доктрини Російської Федерації 2014 р.: «це визначення місця інформаційної війни в домінуючих позиціях сучасного військового протистояння. Росія визнала, що інформація – це зброя, якою досягаються перемоги» [7, с.15]. Тобто, Росія оцінила усі переваги «інформаційної війни», зрозумівши відому цитату У. Черчілля «Хто володіє інформацією, той володіє світом» як візію своєї воєнної стратегії.

Слід погодитися, що Росія гнучко використовує засоби інформаційного впливу та диференційовано підходить до визначення цілей і завдань у кожному конкретному регіоні світу. Так, зокрема, в Україні вона ставить завдання створити повний хаос і підірвати здатність держави до опору, в країнах Балтії – дестабілізувати ситуацію; в Європі – породити недовіру між членами ЄС («розділай і володарюй»); в США – переключити увагу на інші теми; на Близькому Сході та в Південній Америці – підтримувати терористів, викликаючи атаки фанатиків [9].

Росія активно застосовує дискурсивні прийоми ведення «інформаційної війни», активно впливаючи на ціннісно-сміслову ядро масової свідомості. Щодо України російські ЗМІ широко використовували підміну понять, фальсифікацію новин, викривлення сенсів, упровадження симулякрів: «хунта», «фашисти в Києві», «жидобандерівці», «розіп'ятий хлопчик у Слов'янську» [3, с.7], «На Україні голодні люди відбирають хліб у голубів», «Нацгвардійці зі шприцами зробили з донецького хлопчика мішень для ракет» [3, с.8], «У Львові «беркутівців», які не стали на коліна, спалили заживо» [3, с.13] та інші.

У прибалтійських державах Латвії, Литви та Естонії «розповідь про Росію підкріплюється засобами масової інформації через такі кошти, як Перший Балтійський канал; в політиці через політичні партії, такі як проросійський Латвійський Центр Гармонії; і в громадянському суспільстві неурядові організації, такі як «Рідна мова», – організація, яка виступила за те, щоб зробити російську мову офіційною мовою в Латвії в 2012 році» [10].

Таким чином, можна дійти висновку, що вивченням терміну «інформаційна війна» займалися багато дослідників – як західних, так і

східних, і звичайно наші вітчизняні науковці. Метою інформаційної війни постає бажання послабити моральні та матеріальні сили супротивника та посилити власні. А головним завданням постає дестабілізація, через маніпуляцію і провокації.

Протистояння західних та східних концепції інформаційних війн об'єднує бажання панувати у інформаційному просторі, що дає можливість захопити свідомість певної сукупності людей. І всі ці маніпуляції використовують проти нас, кожен день і цей вплив важко не помітити або сумніватися в його силі. Сьогодні, як ніколи для України, актуальною є проблема протидії агресивному інформаційному впливу, створення ефективних методів інформаційного захисту і відстоювання власних цінностей та інтересів. Як ми бачимо, методи що сьогодні використовує проти нас Росія, були випробувані і на інших країнах, а саме вплив через ЗМІ, політичні партії та через мовне питання. Тому є доцільним запозичити апробовані методи захисту у цих країн.

Література

1. Горбулін В.П. «Гібридна війна» як ключовий інструмент російської геостратегії реваншу. *Стратегічні пріоритети*. 2014. № 4(33): 5-12.
2. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. Москва, Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. 464 с.
3. Міністерство інформаційної політики України – Топ 20 фейків російських медіа (ЗМІ): http://mip.gov.ua/files/broshury/top_20_feikiv_ros_media.pdf
4. Операции информационно-психологической войны: краткий энциклопедический словарь-справочник. Москва, Горячая линия – Телеком, 2015. 495 с.
5. Стадник А. Г. Основні моделі організації інформаційних війн та їх різновиди. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики*. – 2015: 81-91.
6. Панарин И.Н. СМИ, пропаганда и информационные войны. Москва, Поколение, 2012. 411 с.
7. Певцов Г. В., Гордієнко А. М., Залкін С. В., Сідченко С. О., Хударковський К. І. Досвід і концепції ведення інформаційної боротьби у провідних країнах світу: 12-16.
8. Расторгуев С.П. Философия информационной войны. Москва, Московский психолого-социальный институт, 2003. 496 с.
9. Pomerantsev, Peter, and Michael Weiss, *The Menace of Unreality: How the Kremlin Weaponizes Information, Culture and Money: A Special Report*

Presented by the Interpreter, a Project of the Institute of Modern Russia, Institute of Modern Russia, 2014. https://imrussia.org/media/pdf/Research/Michael_Weiss_and_Peter_Pomerantsev__The_Menace_of_Unreality.pdf

10. Wilson, Andrew, "Four Types of Russian Propaganda," Aspen Review, Issue 4, 2015. <https://www.aspenreview.com/article/2017/four-types-of-russian-propaganda/>

Sukhiashvili Davit

PhD in Political Science

Assistant-professor of the National University of Georgia

THE GEORGIAN DREAM'S FOREIGN POLICY IN THE CONTEXT OF EU INTEGRATION

In the process of analyzing the foreign policy of the Georgian Dream coalition must be remembered, that the foundation of this policy was laid during the presidency of M. Saakashvili.

The policies of the coalition government led by Prime Minister Bidzina Ivanishvili's party, Georgian Dream – Democratic Georgia (GD), are often described by its political opponents as the antithesis of the previous policies of the governments under Mikheil Saakashvili... However, in fact the new government has not slowed the pace of dialogue on an Association Agreement between Georgia and the EU [1].

In condition of constant attacks from the oppositions (representatives of the UNM) in March 2013 new coalition government was forced to adopt a document: «Resolution on Basic Directions of Georgia's Foreign Policy». It was done by Prime Minister Ivanishvili for the one hand in order to calm down political opponents and for the other hand to prove political lobbyists of Saakashvili in Western countries that he is not going to change basic directions of Georgia's foreign policy. The resolution reflected the attempt of Ivanishvili not to shake such a fragile situation in Georgia.

Third point of the resolution once again emphasizes, that the main priority of Georgia's foreign policy course is integration into the European and Euro-Atlantic structures. For the purpose of achieving strategic priority and gaining membership in the European Union and the North Atlantic Treaty Organization, Georgia will take further steps for building and strengthening democratic institutions; establishing a governance system based on the principle of the rule of law and supremacy of human rights; and ensuring their reversibility of sustainable

economic development. Georgia will not join such international organizations, whose policies contradict these priorities [2].

The next point of the resolution emphasizes, that Georgia's European and Euro-Atlantic foreign policy course, first and foremost, serves sustainable democratic development and the country security and is not directed against another state. This is an attempt by official Tbilisi to make sure officials in Russia that the European and Euro-Atlantic foreign policy of Georgia does not contradict the security policy of Russia. It can be interpreted as an attempt of Ivanishvili to obtain some concessions in trade with the Russian government (for example to be allowed Georgian wine and mineral water in Russian market). Besides, normalization relation with Russia was his pre-election promise, but in this path he did as much as was allowed by Western curators.

Relations with the EU were further advanced by the signing of an Association Agreement on June 27 2014 that includes creating a Deep and Comprehensive Free Trade Area (DCFTA). The same rhetoric of “belonging to Europe” continued to feature in official discourse. Though the agreement doesn't guarantee Georgia's EU membership in foreseeable future, it recognized the ambition and aspirations of Georgian people to one day become a member of the European family. As Prime Minister of Georgia Irakli Garibashvili stated at the signing ceremony of the Association Agreement: “today Georgia is given a historic chance to return to its natural environment, Europe, its political, economic, social and cultural space”. President Giorgi Margvelashvili also made similar claims: “as an individual, a Georgian national is European in terms of self-awareness and an integral part of Western civilization by nature” [3, p.175].

For most Georgians signing of an Association Agreement with the EU and Deep and Comprehensive Free Trade Area was really perceived as breakthrough of Georgia's foreign policy. Most of them believed that Georgia's membership in the EU automatically means that this is the shortest way to achieve a high standards of life (for example to live as well as Germans in Germany). Poor socio-economic situation in Georgia forced many to go abroad and for those who still wished to move abroad, achieved visa-free regime was perceived as an opportunity to start a new life in European cities. But soon it became clear to all, that a visa-free regime meant to stay and freely travel across Europe for no more than 90 days during any 180-day period. For most of them, this was a big disappointment.

Most peasants were also very disappointed. They expressed the hope that after the signing of an agreement with the EU on a Deep and Comprehensive Free Trade Area, their products will be in demand in the European market, and this will give them the opportunity to earn more money. But it didn't happen. Europeans are not ready to open wide the door to manufacturers of Georgian wines, fruits and vegetables, honey etc. Main consumers of Georgian products still are people in post-Soviet countries.

Economic, trade and market determines foreign policy orientation of Georgians. Rapid European integration of Georgia is not any more associated with wellbeing of population. None of the political leaders were able to solve problems of the society. During thirty years Georgians vote for the promised better future, but the situation is getting worse every year. Growing number of people wish to start a dialogue and provide a new foreign policy towards Russia Federation. In April 2019 Transparency International published a result of a survey, according to which 44% of interviewed wish normalisation relations with Russia [4].

On the contrary to such sentiments in society Coalition government of Georgian Dream made an unprecedented step and in 2017 for the first time included in the Constitution of Georgia, that EU and NATO integration is the intact choice and will of the country and all the agencies and Governmental institutions shall ensure achievement of this ultimate goal [5]. The government of the Georgian Dream coalition has done more to strengthen Georgia's foreign policy course conceptually than the Saakashvili regime. The strengthening of Georgia's foreign policy towards European integration was achieved only in official documents, because during the ruling of Georgian Dream more and more Georgians doubt that the policy being pursued reflects the national interests of our society.

In 2019 Georgian government adopted a new Foreign Policy Strategy of Georgia 2019-2022. EU membership of Georgia is strategic aim of foreign policy, which fully reflects wish of Georgian society to become a worthy and full right member of the community. Significant efforts will be made, in order to recognizing the prospect of the EU membership. Active work will be carried out to effectively use existing formats and to for new proposals and initiatives [6].

References

1. Zashtowt, K. Georgian Dream's Foreign Policies: An Attempt to Change the Paradigm? The Polish Institute of International Affairs, 2013. [https://www.files.ethz.ch/isn/159668/PISM%20Policy%20Paper%20no%203%20\(51\).pdf](https://www.files.ethz.ch/isn/159668/PISM%20Policy%20Paper%20no%203%20(51).pdf)
2. Resolution on Basic Directions of Georgia's Foreign Policy, 2013. <http://www.parliament.ge/en/ajax/downloadFile/23920>
3. Kakachia, K. and Minesashvili, S. Identity politics: Exploring Georgia foreign policy behavior, Journal of Eurasian Studies. 2015. №6: 171-180.
4. Transparency International. <https://www.transparency.ge/en/post/almost-half-survey-participants-support-holding-2020-parliamentary-elections-based-proportional>
5. Constitution of Georgia. <https://matsne.gov.ge/ka/document/view/30346?publication=35>

6. Foreign Policy Strategy of Georgia 2019-2022.
<http://mfa.gov.ge/getattachment/MainNav/ForeignPolicy/ForeignPolicyStrategy/2019-2022-clebis-saqartvelos-sagareo-politikis-strategia.pdf.aspx>

Штоквиш Олександр

*кандидат філософських наук,
старший науковий співробітник (м. Київ)*

МІФОТВОРЧІСТЬ ТА ПОЛІТИКА ПАМ'ЯТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Актуальність проблеми визначення напрямків політики пам'яті пов'язана з болісними процесами пошуку національної ідентичності у нашому суспільстві. Минуле не лише скріплює українську націю, але й розколює її. По суті, маємо підстави говорити про множинність пам'ятей про минуле, при чому, часто – про наявність «непримиримих» пам'ятей. На перший погляд здається: як таке можливо? Адже минуле – це об'єктивні факти. Як же спогади про них можуть бути настільки різними, що їх носії готові знову узятися до зброї, щоб тепер відстоювати свою «правду»? І як ця пам'ть відтворюється засобами історичної освіти?

Насправді проблема криється у природі колективної (суспільної) пам'яті. Видатна італійська дослідниця М. Ферретті з цього приводу пише: «Проблема полягає у тому, що пам'яті, самої по собі, так само як і минулого, не існує. Це завжди конструкція, результат безперервної і нечутної активності, часом свідомої, а часом несвідомої взаємодії багатьох людей і різноспрямованих сил, які знову і знову тчуть повітряне покривало минулого. Парадоксально, але в суспільстві існує стільки ж видів пам'яті, скільки індивідуумів, сімей, соціальних груп, кланів. Пам'ять множинна, і часто різні її прояви розділені і конфліктують між собою. А проте можна без особливих зусиль спостерігати щось, що природним чином називається пам'яттю, а саме ...ту сукупність уявлень про минуле, яка в даному суспільстві, у даний історичний момент стає домінуючою і утворює щось, що сприймається більшістю у якості «здорового глузду». Розуміється у такому значенні, пам'ять постає як одне з джерел національної ідентичності, тобто того почуття причетності до певної спільноти, яка, як раз завдяки характерним для неї загальним місцям і міфам, впізнає себе у загальному минулому – і, отже, загалом у сьогоденні» [1]. У зазначеній цитаті підмічено зв'язок між пам'яттю та національною ідентичністю і, по-друге, означено необхідний статус такої пам'яті – бути домінуючою або домінантною.

Пам'ять домінантна – пануюча у певному соціумі версія (модус) колективної пам'яті, яка влаштовує провладні політичні еліти (домінуючий суб'єкт), і нав'язується решті соціуму у якості офіційної інтерпретації подій минулого, з метою легітимації власних політичних цілей і панування. Для забезпечення домінуючого статусу певній візії минулого, політичні сили, які знаходяться при владі, провадять історичну політику, з широким використанням адміністративних і фінансових ресурсів держави. За такого підходу домінантна пам'ять виступає у якості знаряддя впливу на індивідуальну і суспільну свідомість, тобто засобом соціального управління і різновидом маніпулювання історичною свідомістю.

Термін «домінантна пам'ять» набув популярності у середовищі вчених-постмодерністів у 1970–1980 рр., але не є усталеним: часто стосовно одного й того ж змісту вживають терміни: «пам'ять домінантна», «офіційна пам'ять», «нав'язана пам'ять», «дозволена історія», «пам'ять домінуючого суб'єкта» тощо. Вже у дослідженнях основоположника теорії пам'яті М. Хальбвакса міститься твердження, що здатність колективної пам'яті зберігатися у потоці часу залежить від ступеня впливу групи у суспільстві. Згідно його твердженням, у спогаді ми не відтворюємо образи минулого у тому вигляді, в якому вони першопочатково сприймалися – але швидше так, щоб вони відповідали нашим теперішнім уявленням, сформованим у наслідок впливу на нас певних освітніх настанов. У разі залишення старою елітою (або іншим домінуючим суб'єктом) історичної сцени, образи минулого можуть бути зміненими на інші образи, що належать новій соціальній групі, яка досягла влади.

На відміну від історичної освіти, яка, врешті решт, тяжіє до раціональної інтерпретації минулого, історична пам'ять робить це на основі принципово іншої форми людської свідомості – міфу. На думку М. Соколової, історична пам'ять та історія перебувають ледь не в антонімічних категоріях. Вивчення історії в школах та університетах спрямоване на більш менш точне (об'єктивне) уявлення минулого, часто на міждисциплінарному рівні ефективної методики. Натомість, усна традиція передачі інформації про минуле міфологічна [2].

Усвідомлення міфологічної природи історичної пам'яті надзвичайно важливе з точки зору прикладної політології. Зокрема йдеться про здолання розповсюдженого стереотипу, який полягає у перебільшенні (абсолютизації) ролі раціонального знання у структурі колективних уявлень про минуле, або погляду на історичну пам'ять як на суму наукових знань. Останні опосередковано і вибірково «осідають» у пам'яті спільнот. Історична пам'ять не прагне до наукової достовірності, не шукає доказових та фактологічно обґрунтованих пояснень подій минулого.

І міф, і історична освіта мають певне відношення до минулих подій, можна, з певною алегоричністю, сказати, що обидві стоять на заваді втрати

минулого людством. Але якщо історична освіта критично відтворює залишки цього минулого, ретельно упорядковує нагромадження подій відповідно до координат на лінійці часу, то у міфі принципово інша система координат. Міфологічний час – це час першопочатковий, це прачас, час до часу, до початку буття, до початку історичного відліку часу. Це час першопредків, першотворення, «час сновидінь», в якому не існує межі між минулим, теперішнім і майбутнім.

В епоху Романтизму відбувається переосмислення просвітницької «міфологічної політики», направленої в бік «розвінчування влади міфу», «звільнення з міфологічного полону». Процес «реміфологізації», «відродження» міфу охопив у зазначений період різноманітні сторони європейської культури. Найбільшого розмаху цей процес набуває в XVIII-XIX ст. у так звану епоху націоналізму, коли починають формуватися модерні європейські нації. Становлення останніх супроводжувалося жорсткою конкурентною боротьбою за право володіння певними територіями, ресурсами і навіть історичною самоназвою. Питання історичної тяглості, історичного коріння нації, її історичної пам'яті, наявності традицій – все це набуло визначального значення. Величезної ваги, набувають у цей час (перш за все у народів, які не мали писемної історії з античних часів чи раннього Середньовіччя) фольклорні пам'ятки найдавніших часів, у яких містилися б згадки про славетне минуле даного народу, а самі ці пам'ятки несли на собі відбиток унікального «народного духу», міфологічного за своєю природою, притаманного саме цьому народу.

Не дивно, що саме в цей період Європою прокотилася хвиля містифікацій. До таких насамперед належать опубліковані у 1761-1763 рр. «епічні поеми» барда Оссіана – пам'ятка давньошотландської (кельтської) поезії, начебто знайдена англо-шотландським поетом Джеймсом Макферсоном (а насправді сфабрикована ним самим, щоб продемонструвати високу культуру древніх шотландців-горян), а також знаменитий фінський епос «Калевала» – скопійований з фольклорних творів Еліасом Лёнротом та збірка «старовинних» чеських пісень «Краледворський рукопис», насправді створена чеським філологом Вацлавом Ганкою.

Згодом до формування необхідного образу національної історії долучаються не лише інтелектуали-ентузіасти, а й державні інститути. Відбувається явище, яке відомий англійський вчений Е. Гобсбаум назвав «винаходом традицій». По-суті це процес масштабної і цілеспрямованої ідеологічної «імплантації» певних спільних культурно-політичних символів (національний прапор, національний гімн, національні свята, історичні постаті) у масову свідомість з метою інтегрування етнічного населення певної території в більш згуртовану, культурно однорідну спільноту – націю. «Нація» у цьому варіанті – результат суспільної інженерії з обов'язковим застосуванням технологій маніпулювання свідомістю, свідомо сконструйована спільнота.

Кожна нація винаходила своїх героїв, символи й видатні події, які перетворювалися на частину національної міфології, самосвідомості нації. Саме в цей період відбувається т.зв. процес «націоналізації історії», тобто, пристосування минулого для потреб націотворення. Науковий підхід до інтерпретації складних перипетій в становленні певного народу, особливо, стосовно стосунків з сусідніми народами, нерідко підмінявся впровадженням загальновизнаних національних міфів і стереотипів, які в свою чергу зберігали в собі пам'ять про давні кривди і утиски, сприяли зростанню міжетнічної напруги та слугували підґрунтям для екстремістських рухів. Тобто наукове дослідження минулого, використання наукової методології для опису і пояснення історичних подій було визначено менш вартісним, порівняно зі створенням спрощених «картинок-схем» «героїчного» або «трагічного» минулого конкретного народу, які пропонувалися ідеологами національних рухів. У цьому контексті значна роль відводилася «редагуванню» за допомогою політичного міфу минулого та конструюванню історичної пам'яті.

Відтак феномен політичного міфу здобув особливо пильну увагу серед представників гуманітарної науки ХХ ст., хоча крім даної форми сучасній соціальній свідомості властиві також й інші форми міфу, такі як: соціальний, історичний, релігійний тощо. Така пріоритетність щодо політичного міфу обумовлювалася тим, що науковці відмітили різке зростання нераціональної складової у політичній культурі сучасних їм суспільств, а, головне, відчули негативні наслідки цих змін.

Таким чином, політичний міф – це віддзеркалена в образах ірраціональна форма світосприйняття і світобачення, яка спрощено і контрастно пояснює картину світу; регулює суспільні відносини відповідно до новітніх політичних реалій та запитів, інтересів політичних сил, які ведуть боротьбу за владу. За формою він наслідує класичні архетипні моделі («чорне – біле»; «герой – злодій»; «добро-зло»...); за змістом є політично маркованою, акцентованою та адаптованою для сприйняття широким загалом інформацією, яка не потребує перевірки та аргументації; за функцією є засобом маніпулятивного корегування суспільної свідомості та інструментом у боротьбі за завоювання, легітимізацію та втримання влади [3]. Разом з тим треба розуміти, що саме ці міфологічні властивості історичної пам'яті лежать в основі технологій політичного маніпулювання, ідеологічної індоктринації, метою яких є використання даної властивості масової пам'яті у політичних інтересах.

Література

1. Ферретти М. Непримируемая память: Россия и война. Заметки на полях спора на жгучую тему. *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2-3(40-41).

2. Соколова М. В. Что такое историческая пам'ять. *Преподавание истории в школе*. <http://pish.ru/blog/articles/articles2008/142>

3. Бойко О.Д. Сучасний політичний міф як інструмент конструювання історичної пам'яті. *Національна та історична пам'ять*. Державотворчі та цивілізаційні здобутки українського народу. Збірник наукових праць. 2011. Вип.1: 82-100.

Наукове видання

КИЇВСЬКІ ФІЛОСОФСЬКІ СТУДІЇ

Матеріали
наукової конференції
(м. Київ, 16-17 травня 2019 р.)

[Текст]

Головний редактор:
Роман Олександрович Додонов,
д-р філос. н, проф.

Підписано до друку 28.05.19

Папір офсетний

Друк офсетний

Умов. друк. арк. 25,4

Формат 84х60/16

Гарнітура Times New Roman.

Наклад 300 прим

Обл.-вид. арк. 24,5

Віддруковано з оригіналів замовника.

ФОП Корзун Д.Ю.

Видавець та виготовлювач ТОВ «Нілан-ЛТД»