

ISSN 2076–1554

Національний педагогічний університет  
імені М. П. Драгоманова

ВГО Українська академія наук

Видавництво «Гілея»

 ***Гілея***  

---

*Науковий вісник*

Випуск 144 (№ 5)

Ч. 2. Філософські науки

Київ – 2019

**Збірник засновано 2004 року. Вихід з друку – щомісячно**

**Фахове видання**  
**з філософських, політичних наук затверджено наказом Міністерства освіти і науки України**  
 № 747 від 13 липня 2015 р.

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу  
 масової інформації: серія KB № 22632-12532ПР від 24 квітня 2017 року

*Друкується за рішенням:*  
 Вченої ради Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова  
 (протокол № 11 від 18 квітня 2019 р.)

**Збірник входить до міжнародних баз**

Google Scholar; Index Copernicus (Польща); EBSCO Publishing, Inc. (USA); SIS (Scientific Indexing Services) (USA); InfoBase Index (Індія).

**Шеф – редактор:**

**Андрущенко В. П.**, д-р філос. наук, проф., член – кор. НАН України, акад. НАПН України (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Головний редактор:**

**Вашкевич В. М.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Співредактори:**

**Кивлюк О. П.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Муляр В. І.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Житомир)

**Редакційна рада:**

**Андрущенко В. П.**, д-р філос. наук, проф., член – кор. НАН України, акад. НАПН України (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Вашкевич В. М.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Зеленков А. І.**, д-р філос. наук, проф. (Білорусь, Мінськ)

**Колесник В. Ф.**, д-р іст. наук, проф., член-кор. НАН України (Україна, Київ)

**Мирзаханян Р.**, д-р іст. наук, проф. (Арменія, Єреван)

**Михальченко М. І.**, д-р філос. наук, проф., член – кор. НАН України (Україна, Київ)

**Рафальський О. О.**, д-р іст. наук, проф. (Україна, Київ)

**Савельєв В. Л.**, д-р іст. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Солдатенко В. Ф.**, д-р іст. наук, проф., член-кор. НАН України (Україна, Київ)

**Степико М. Т.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ)

**Редакційна колегія з філософських наук:**

**Абасов А. С.**, д-р філос. наук, проф. (Азербайджан, Баку)

**Базалук О. О.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ)

**Бех В. П.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Воронкова В. Г.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Запоріжжя)

**Герасимова Е. М.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Гарбар Г. А.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Миколаїв)

**Дзвінчук Д. І.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Івано-Франківськ)

**Жадько В. О.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Жижко Т. А.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Куцупал С. В.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Полтава)

**Миколайчак А.**, д-р хаблітований, проф. (Польща, Познань)

**Онїпко О. Ф.**, д-р техн. наук, проф. (Україна, Київ)

**Свириденко Д. Б.**, д-р філос. наук, доц. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Терепиший С. О.**, д-р філос. наук, доц. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Тецлав С.**, д-р філос. наук, проф. (Польща, Бидгош)

**Халамендик В. Б.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Яшанов С. М.**, д-р пед. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Гілея: науковий вісник. – К. : «Видавництво «Гілея», 2019. – Вип. 144 (№ 5). Ч. 2. Філософські науки. – 135 с.**

Концепція збірника базується на багатоплановому науковому висвітленні проблем сучасної науки в умовах полікультурного глобалізаційного суспільства. Основні рубрики охоплюють галузі історичних, філософських та політичних наук. Розрахований на фахівців гуманітарних та соціально-політичних наук.

ISSN 2076-1554

NATIONAL PEDAGOGICAL  
DRAGOMANOV UNIVERSITY

Academy of Sciences of Ukraine

Publishing House Hileya

*Hileya*  
*SCIENTIFIC BULLETIN*

Volume 144 (No. 5)  
Part 2. Philosophical sciences

Kyiv – 2019

**The collection is founded in 2004. Printed on a monthly basis**

**Scientific professional publication  
on philosophy and politics order of the Ministry of Education and Science  
No. 747 dated July 13, 2015**

Certificate of printed mass media's state registration (re-registration): Series KB № 22632-12532IIP from April 17th, 2017

*Printed by decision  
of National Pedagogical Dragomanov University (protocol № 11 of April 18, 2019)*

**The collection is a member of international database**

Google Scholar; Index Copernicus (Poland); EBSCO Publishing, Inc. (USA); SIS (Scientific Indexing Services) (USA); InfoBase Index (India).

**Honored Chief Editor:**

**Andrushchenko V. P.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Corresponding Member of NASU, Acad. of NAPS Ukraine (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Chief Editor:**

**Vashkevych V. M.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Co-editor:**

**Kyviuk O. P.**, Doctor of Philosophical Sciences, Senior Scientist, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Muliar V. I.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Zhytomyr)

**Editorial board:**

**Andrushchenko V. P.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Corresponding Member of NASU, Acad. of NAPS Ukraine (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Vashkevych V. M.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Zelenkov A. I.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Belarus, Minsk)

**Kolesnyk V. F.**, Doctor of Historical Sciences, Professor, Corresponding Member of NASU, (Ukraine, Kyiv)

**Myrzakhanian R.**, Doctor of Historical Sciences, (Armenia, Ierevan)

**Mykhalchenko M. I.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Corresponding Member of NASU, (Ukraine, Kyiv)

**Rafalskii O. O.**, Doctor of Historical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv)

**Saveliev V. L.**, Doctor of Historical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Soldatenko V. F.**, Doctor of Historical Sciences, Professor, Corresponding Member of NASU, (Ukraine, Kyiv)

**Stepyko M. T.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv)

**Editorial board Philosophical Sciences:**

**Abasov A. S.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Azerbaijan, Baku)

**Bazaluk O. O.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv)

**Beh B. P.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Voronkova V. G.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Zaporizhzhia)

**Gerasyanova E. M.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Garbar G. A.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Mykolaiv)

**Zhadko V. O.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Zhyzhko T. A.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Kutsepal S. V.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Poltava)

**Mykolaichak A.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Poland, Poznan)

**Onipko O. F.**, Doctor of Technical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv)

**Svyrydenko D. B.**, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Terepshchyi S. O.**, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Tetslav S.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Poland, Bydgoszcz)

**Yashanov S. M.**, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Hileya: Scientific Bulletin. – Kyiv : «Publishing house «Hileya», 2019. – Volume 144 (№ 5). Part 2. Philosophical Sciences. – 135 p.**

The collections' concept is based on a multifaceted scientific coverage of the problems of formation of informational civilization. The main headings cover areas of historical, philosophical and political sciences. It is designed for specialists in the humanities and socio-political sciences.

**ПРЕДСТАВНИЦТВА**  
збірника «Гілея: науковий вісник» в Україні

**Вінницьке представництво**

(Вінницький національний технічний університет)  
керівник Денисюк С. Г., доктор політичних наук, професор  
e-mail: sg\_denisiyk@mail.ru

**Дніпропетровське представництво**

(Дніпропетровський національний університет  
імені Олеся Гончара)  
керівник Вершина В. А., кандидат філософських наук, доцент  
e-mail: vivi.dp@ukr.net

**Запорізьке представництво**

(Запорізький національний технічний університет)  
керівник Ємельяненко Є. О., кандидат філософських наук, доцент  
e-mail: gileya\_zaporizhzhya@ukr.net

**Івано-Франківське представництво**

(Прикарпатський національний університет  
імені Василя Стефаника, м. Івано-Франківськ)  
керівник Дзвінчук Д. І., доктор філософських наук, професор  
e-mail: fuid@ua.fm

**Луганське представництво**

(Східноукраїнський національний університет  
імені Володимира Даля, м. Старобільськ)  
керівник Михайлюк В. П., доктор історичних наук, професор  
e-mail: vital\_mih@ukr.net

**Львівське представництво**

(Національний університет «Львівська політехніка»)  
керівник Карівець І. В., кандидат філософських наук, доцент  
e-mail: sacre@ukr.net

**Маріупольське представництво**

(Маріупольський державний університет)  
керівник Булик М., кандидат політичних наук, доцент  
e-mail: vorlok@ukr.net

**Миколаївське представництво**

(Миколаївський національний університет  
імені В. О. Сухомлинського)  
керівник Макарчук С. С., кандидат історичних наук, доцент  
e-mail: rvgreabis@farlep.mk.ua  
координатор Шкуренко К. О., кандидат політичних наук, доцент  
e-mail: sh\_kamila@mail.ru

**Одеське представництво**

(Одеський національний університет імені І. І. Мечникова)  
керівник Барвінська П. І., кандидат історичних наук, доцент  
e-mail: barwinskaja@ua.fm

**Подільське представництво**

(Подільський державний аграрно-технічний університет,  
м. Кам'янець-Подільський)  
керівник Колосюк І. А., кандидат філософських наук, доцент  
e-mail: ikolosyuk@ukr.net

**Полтавське представництво**

(Полтавський факультет Національної юридичної академії  
України ім. Ярослава Мудрого)  
керівник Куцєпал С. В., доктор філософських наук, професор  
e-mail: svkutsepal@rambler.ru

**Сумське представництво**

(Сумський державний університет)  
керівник Дегтярьов С. І.,  
доктор історичних наук, професор  
e-mail: starsergo@bigmir.net

**Тернопільське представництво**

(Тернопільський національний педагогічний університет  
імені Володимира Гнатюка)  
керівник Кліш А. Б., кандидат історичних наук, доцент  
e-mail: Klish\_Andriy@ukr.net

**Ужгородське представництво**

(Ужгородський національний університет)  
керівник Мелеганич Г. І., кандидат політичних наук, доцент  
e-mail: melgi@ukr.net

**Уманське представництво**

(Уманський державний педагогічний університет  
імені Павла Тичини)  
керівник Кривошея І. І., кандидат історичних наук, доцент  
e-mail: igorkryvosheia@gmail.com

**Харківське представництво**

(Національний технічний університет  
«Харківський політехнічний інститут»)  
керівник Владленова І. В., доктор філософських наук, професор  
e-mail: vladlenova@email.ua

**Хмельницьке представництво**

(Хмельницький національний університет)  
керівник Гоцуляк В. М., кандидат політичних наук, доцент  
e-mail: gotsylak@ukr.net

**Черкаське представництво**

(Черкаський національний університет  
імені Богдана Хмельницького)  
керівник Васильчук Є. О., доктор політичних наук, доцент  
e-mail: vasilchuk84@bk.ru

**Чернігівське представництво**

(Чернігівський державний інститут економіки і управління)  
керівник Горобець С. М., молодший науковий співробітник  
e-mail: olen-g@yandex.ru

**ПРЕДСТАВНИЦТВО**

збірника «Гілея: науковий вісник» в Азербайджані

(Національна Академія Наук Азербайджану, м. Баку)

керівник Махмудов М. А., доктор філософії

e-mail: matlabm@yandex.com

координатор Рагімлі Р., науковий співробітник

e-mail: rus\_rahimli@yahoo.com

**ПРЕДСТАВНИЦТВА**

збірника «Гілея: науковий вісник» в Білорусі

(Академія управління

при Президентові Республіки Білорусь, м. Мінськ)

керівник Алейникова С. М., кандидат соціологічних наук, доцент

e-mail: alejnsvetlana@yandex.ru

(Брестський державний університет імені О. С. Пушкіна, м. Брест)

керівник Шостак Г. В., кандидат педагогічних наук

e-mail: shostak1964@brest.by

(Гомельський державний університет

імені Франціська Скорини, м. Гомель)

керівник Мезга М. М., доктор історичних наук, професор

e-mail: nmezga@gsu.by

**ПРЕДСТАВНИЦТВА**

збірника «Гілея: науковий вісник» в Польщі

(Університет імені Адама Міцкевича в Познані)

керівник Димчик Р., доктор, викладач,

e-mail: dymczyk@wp.pl

(Інститут історії Академії імені Яна Дługоша в Ченстохові)

керівник Моравец Н., доктор, викладач

e-mail: mornor@wp.pl

**Запрошуємо Вас відвідати наш сайт: [www.gileya.org](http://www.gileya.org)**

**E-mail: [gileya.org.ua@gmail.com](mailto:gileya.org.ua@gmail.com)**

**Див. також: Сайт Національної бібліотеки України  
імені В. І. Вернадського: [www.nbuv.gov.ua/portal](http://www.nbuv.gov.ua/portal)**

**Розділ: Наукова періодика України: журнали та збірники наукових праць**

## Agencies of collection «Hileya scientific bulletin» in Ukraine

### Vinnitsia Agency

(Vinnitsia National Technical University)  
Director **Denysiuk S.G.**, Doctor of Political Sciences, Professor  
e-mail: [sg\\_denisiyk@mail.ru](mailto:sg_denisiyk@mail.ru)

### Dnipro Agency

Dnipro National Honchara University  
Director **Vershyna V.A.**, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor  
e-mail: [vivi.dp@mail.ru](mailto:vivi.dp@mail.ru)

### Zaporizhia Agency

(Zaporizhia National Technical University)  
Director **Iemelianenko E.O.**, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor  
e-mail: [gileya\\_zaporizhzhya@ukr.net](mailto:gileya_zaporizhzhya@ukr.net)

### Ivano-Frankivsk Agency

(Prykarpatskii National Stefanyk University, Ivano-Frankivsk)  
Director **Dychkovska G.O.**, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor  
e-mail: [go\\_osmomysl@ukr.net](mailto:go_osmomysl@ukr.net)

### Luhansk Agency

(Eastern Ukraine National Dal University, Starobilsk)  
Director **Mykhailiuk V.P.**, Doctor of Historical Sciences, Professor  
e-mail: [vital\\_mih@ukr.net](mailto:vital_mih@ukr.net)

### Lviv Agency

(National University "LvivslaPolitechnika")  
Director **Karivets I.V.**, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor  
e-mail: [sacre@ukr.net](mailto:sacre@ukr.net)

### Mariupol Agency

(Mariupol National University)  
Director **Bulyk M.**, Candidate of Political Sciences, Associate Professor  
e-mail: [vorlok@ukr.net](mailto:vorlok@ukr.net)

### Mykolaiv Agency

(Mykolaiv National Sukhomlynskii University)  
Director **Makarchuk S.S.**, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor  
e-mail: [rvgreabis@farlep.mk.ua](mailto:rvgreabis@farlep.mk.ua)  
Coordinator **Shkurenko K.O.**, Candidate of Political Sciences, Associate Professor  
e-mail: [sh\\_kamila@mail.ru](mailto:sh_kamila@mail.ru)

### Odesa Agency

(Odesa National Mechnykov University)  
Director **Barvinska P.I.**, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor  
e-mail: [barvinskaja@ukr.net](mailto:barvinskaja@ukr.net)

### Podilskyi Agency

(Podilskyi National Agro-Technical University, Kamianets-Podilskyi)  
Director **Kolosiuk I.A.**, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor  
e-mail: [ikolosiuk@ukr.net](mailto:ikolosiuk@ukr.net)

### Poltava Agency

(Poltava Department of National Juridical Academy)  
Director **Kucepal S.V.**, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor  
e-mail: [svkutsepal@rambler.ru](mailto:svkutsepal@rambler.ru)

### Symu Agency

(Symu National University)  
Director **Dehtiarov S.I.**, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor  
e-mail: [starsergo@bigmir.net](mailto:starsergo@bigmir.net)

### Ternopil Agency

(Ternopil National Pedagogical Hnatiuk University)  
Director **Klish A.B.**, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor  
e-mail: [klish\\_andriy@ukr.net](mailto:klish_andriy@ukr.net)

### Uzhgorod Agency

(Uzhgorod National University)  
Director **Meleganych G.I.**, Candidate of Political Sciences, Associate Professor  
e-mail: [melgi@ukr.net](mailto:melgi@ukr.net)

### Uman Agency

(Uman National Pedagogical Tychyna University)  
Director **Kryvosheia I.I.**, Candidate of Political Sciences, Associate Professor  
e-mail: [igorkryvosheia@gmail.com](mailto:igorkryvosheia@gmail.com)

### Kharkiv Agency

(National Technical University "KharkivPolitechnical Institute")  
Director **Vladlenova I.V.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor  
e-mail: [vladlenova@email.ua](mailto:vladlenova@email.ua)

### Khmelnysk Agency

(Khmelnysk National University)  
Director **Gotsuliak V.M.**, Candidate of Political Sciences, Associate Professor  
e-mail: [gotsuliak@ukr.net](mailto:gotsuliak@ukr.net)

### Cherkasy Agency

(Cherkasy National Khmelnytskii University)  
Director **Vasylychuk E.O.**, Candidate of Political Sciences, Associate Professor  
e-mail: [vasilchuk84@bk.ru](mailto:vasilchuk84@bk.ru)

### Chernigiv Agency

(Chernigiv National Institute of Economy and Management)  
Director **Topol O.V.**, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor  
e-mail: [topololga@ukr.net](mailto:topololga@ukr.net)  
Coordinator **Horobets C.M.**, Junior Scientist  
e-mail: [olen-g@yandex.ru](mailto:olen-g@yandex.ru)

## Agency of collection «Hileya scientific bulletin» in Azerbaijan

(Azerbaijan National Scientific Academy, Baku)  
Director **Mahmudov M.A.**, Doctor of Philosophy  
e-mail: [matlabm@yandex.com](mailto:matlabm@yandex.com)  
Coordinator **Rahimli R.**, Scientist  
e-mail: [rus\\_rahimli@yahoo.com](mailto:rus_rahimli@yahoo.com)

## Agencies of collection «Hileya scientific bulletin» in Belarus

(Management Academy by the President of Belarus Republic, Minsk)  
Director **Aleinikova S.M.**, Candidate of Sociological Sciences, Associate Professor  
e-mail: [alejnsvetlana@yandex.ru](mailto:alejnsvetlana@yandex.ru)  
(Brest National Pushkin University, Brest)  
Director **Shostak G.V.**, Candidate of Pedagogical Science  
e-mail: [shostak1964@brest.by](mailto:shostak1964@brest.by)  
(Homel National Skoryni University, Homel)  
Director **Mezga M.M.**, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor  
e-mail: [nmezga@gsu.by](mailto:nmezga@gsu.by)

## Agencies of collection «Hileya scientific bulletin» in Poland

(Adam Mitskevich University, Poznan)  
Director **Dymchuk R.**, Doctor, Lecturer  
e-mail: [dymczyk@wp.pl](mailto:dymczyk@wp.pl)  
(Institute of History of Dlugosha Academy, Chenstohov)  
Director **Moravets H.**, Doctor, Lecturer  
e-mail: [mornor@wp.pl](mailto:mornor@wp.pl)

**You are welcome to visit our webpage:** [www.gileya.org](http://www.gileya.org)  
e-mail: [gileya.org.ua@gmail.com](mailto:gileya.org.ua@gmail.com)

**Also visit: Webpage of National Vernadskyi Library of Ukraine:**  
[www.nbu.gov.ua/portal](http://www.nbu.gov.ua/portal)

**Section:** Scientific Publications of Ukraine: magazines and collection of scientific papers

## ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 16:378

**РОЗВИТОК КРЕАТИВНОСТІ  
В СИСТЕМІ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ**  
**DEVELOPMENT OF CREATIVITY  
IN THE SYSTEM OF MODERN EDUCATION****Глотова І. В.,**

кандидат філологічних наук, викладач  
циклу гуманітарних дисциплін, Одеський  
автомобільно-дорожній коледж Одеського  
національного політехнічного університету  
(Одеса, Україна), e-mail:  
marlinna261282@gmail.com

**Glotova I. V.,**

Candidate of Philology, teacher of the cycle  
of humanitarian disciplines, Odessa Automobile  
and Road College of the Odessa National  
Polytechnic University (Odessa, Ukraine), e-mail:  
marlinna261282@gmail.com

*Охарактеризована роль сучасної освіти. Стверджується, що сучасна освіта має не лише забезпечувати майбутніх спеціалістів новітніми знаннями, але й сприяти розкриттю особистісного потенціалу, а саме креативності. В роботі розглядається зміст поняття «креативність». Проаналізовані визначення даного поняття різними науковцями. Був зроблений висновок, що креативність – це не стільки форма ментального процесу, скільки культурного чи соціального (хоча індивідуальні фактори теж впливають на креативну поведінку). Культура має вплив як на рівень креативності, так і на спосіб її вивчення, прояви та виміри. Вплив культури на розвиток креативності показано на прикладі порівняння крос-культурних відмінностей між американськими та азіатськими студентами. Також показана роль створення специфічного середовища, яке буде мати безпосередній багатосторонній вплив на формування креативності.*

**Ключові слова:** креативність, сучасна європейська освіта, тенденції сучасної освіти.

*The article describes the role of modern education. It is argued that modern education should not only provide future specialists with the latest knowledge, but also contribute to the students personal potential, namely creativity. The content of the concept of «creativity» is considered in the paper. The definition of this concept by different scientists is analyzed. It was concluded that creativity is not so much a form of a mental process as a cultural or social one (although individual factors also influence creative behavior). Culture has an impact both on the level of creativity, and on the way of its study, manifestations and measurements.*

*The impact of culture on creativity is shown by comparing cross-cultural differences between American and Asian students. Also shown is the role of creating a specific environment that will have a direct multi-lateral impact on creativity.*

**Keywords:** creativity, modern European education, tendencies of modern education.

**Постановка проблеми.** Сучасний світ відрізняється потужною динамічністю розвитку в усіх його сферах, у зв'язку з чим змінюється і роль сучасної освіти. Сучасний спеціаліст має володіти певними якостями, для того, щоб бути конкурентоспроможним у швидкоплинному

світі. Серед вимог, які висувуються роботодавцем можна виділити такі: готовність спеціаліста до змін, конкуренції, реалізація творчості у професійній діяльності. Тому сучасна вища освіта має не тільки забезпечувати студентів сучасними знаннями у специфічній професійній діяльності, але й створювати умови відкриття їх власного потенціалу, розуміння способів його використання для професійного та особистісного зросту. У зв'язку з чим особливу роль набувають важливості впровадження змін всередині освіти, які дозволять випускникам бути більш конкурентоспроможними. Так в 2008 році в Європі було відкрито Європейський інститут інновацій та технологій, основною метою якого є розвиток і конкурентоспроможність Європи, шляхом створення та провадження інновацій в усі сфери діяльності.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Різні аспекти проблеми творчості та креативності вивчаються багато років і мають багату історію. Творчість як предмет наукового пізнання має свою яскраво виражену специфіку. Виникнення інтересу до дослідження цього феномена відноситься до стародавніх часів і пов'язане з таємничістю і містичністю творчості, що відображено в працях Платона і Аристотеля. На думку Платона, поет здатний скласти лише те, що диктують музи, а творча особистість нагадує порожню посудину, яка наповнюється натхненням містичним чином. До сих пір існують судження, що творчість не піддається науковому вивченню, оскільки є духовним процесом і не контролюється розумом. Цим пояснюється наявність величезної кількості різноманітних визначень творчості і трактувань її сутності, що належать різним науковим областям.

Сучасне трактування сутності креативності, експериментально підтверджена дослідженнями Дж. Гілфорда, Я. А. Пономарьова, Р. Стернберга та інших вчених, відрізняється визнанням того факту, що прояв творчих якостей носить універсальний характер, тобто креативність розглядається як універсальна, інтеграційна здатність до творчості, необхідна для будь-якої сфери діяльності особистості. Причому розвиток креативності в якомусь одному виді діяльності тягне за собою перенесення творчих якостей на будь-яку іншу сферу людини (соціальну, виробничу, комунікативну, побутову і т.д.).

В даний час досить повно вивчені загальні теоретичні проблеми психології творчості; питання загальних і спеціальних здібностей; специфіка різних видів творчої діяльності та обдарованості.

У психології та педагогіці багато уваги відведено дослідженню окремих параметрів, критеріїв, форм прояву і характеристик креативності, а також вивчається процес розвитку креативності та методики її діагностики. Такі дослідження провели Ф. Баррон, Дж. Гілфорд, Р. Кратчфилд, Т. Любарт, Р. Стернберг, К. Тейлор, Е. Торранс, Д. Харрінгтон і інші вчені, що належать до різних наукових шкіл і напрямків.

Істотний внесок у вивчення проблеми творчості, формування творчої особистості, активізації творчої діяльності людини внесли білоруські дослідники Н. Ф. Вишнякова, І. А. Малахова, В. П. Пархоменко, І. М. Розет і ін. В роботах цих авторів висвітлювалися питання феномена творчості, закономірностей продуктивної розумової діяльності, психології творчого навчання і формування творчої особистості, виховного впливу спільної творчої діяльності дітей і дорослих, педагогічного супроводу процесу виховання творчих якостей особистості в установах освіти. Проте і досі немає чіткого уявлення про сутність креативності, способів його дослідження та розвитку в системі сучасної освіти. Тому **метою** нашої статті є дослідження розвитку креативності в системі сучасної освіти.

**Виклад основного матеріалу.** Слово «креативність» походить від латинського «creare», що означає породжувати, творити, створювати, і від англійського «creative», що означає творчий. Будучи аналогом поняття «творчі здібності», нерозривно пов'язане з творчістю, творчою діяльністю, що породжує щось якісно нове (або для творця, або для групи або суспільства в цілому).

Згідно А. Маслоу – це творча спрямованість, природжено властива всім, але втрачаємо більшістю під впливом середовища. На думку Поля Торренса, креативність включає в себе підвищену чутливість до проблем, до дефіциту або суперечливості знань, дії за визначенням цих проблем, з пошуку їх рішень на основі висунення гіпотез, з перевірки та зміни гіпотез, з формулювання результату рішення. сутність креативності, на нашу думку, становить сукупність якісних характеристик розумового процесу (дивергентність, конвергентність, швидкість, гнучкість, оригінальність мислення, широта категоризації, чутливість до проблеми, вміння абстрагуватися, синтезувати, перегруповують ідеї), уяви, фантазії і особистісних властивостей (динамізм, творча спрямованість, творча активність, самостійність), які реалізуються у творчій діяльності особистості. Креативність трактується як універсальна здатність до творчості, необхідна в будь-якій сфері діяльності особистості.

На сьогодні вітчизняними та західними науковцями неодноразово досліджувалося поняття креативності. Так, наприклад дослідник, Т. Любарт зазначає, що поняття «креативність» несе в собі ідею експериментування з новими отриманими в процесі творчості результатами [4]. «Креативність це здатність генерувати нові результати, в рамках тематики. Ці результати повинні бути новими в тому сенсі, що вони будуть виходити за рамки

копіювання того, що вже існує» [4]. Д. Леонард і В. Свеп, в роботі «Вирощування креативності» кажуть, що «креативність» це процес розвитку і вираження нових ідей, які також можуть бути корисними [2, р. 313–335]. Чи і Кім кажуть, що культура може впливати, як на рівень креативності, так і на способи її вивчення та вимірювання. Крім того, вони стверджують, що креативне поведінка також залежить і від індивідуальних чинників [3, р. 402–407]. Цікаві результати в галузі креативності були отримані двома групами вчених [5, р. 53–59]. Результати демонструють вплив культури на розвиток креативності. Дослідники виявили крос-культурні відмінності між американськими і азійськими студентами в уявленнях про креативність. Наприклад, при вивченні креативності американські студенти показують свою перевагу у флексибільності (здатність змінювати, гнучко працювати з різними ідеями), азійські студенти перевершують їх у вдосконаленні і ускладненні ідей [5]. Вчений Т. Любарт також підтримує ідею наявності специфіки креативності в Західних і Східних культурах. У західній культурі, креативність розглядається як знаходження шляхів переробки і перетворення вже існуючих ідей, в східних культурах, під креативністю розуміється розбіжність з традицією [4]. Ця ідея підтримується Расселом Акоф і Данилом Грінбергом, які відзначають, що центральною ідеєю освіти XXI століття є надання допомоги і підтримки в розвитку креативного потенціалу дітей, сприяння їх зростання як ініціативних, креативних, цікавих, готових до інновацій [1]. «Освіта має на меті надати сенс життя учнів. Це вимагає допомогти їм усвідомити цінності, які вони можуть створити для інших, зрозуміти, чим вони можуть бути їм корисними і за що цінємо ними. Ця мета входить як частина в те, що я вважаю головною метою освіти: дати учням можливість власного розвитку і здатність брати участь в розвитку суспільства, до якого вони належать» [1, р. 15].

Розвиток креативності у людини в основному залежить від того, в якому середовищі вона розвивалася і наскільки дане середовище сприяло розвитку творчості, підтримувало і розвивало індивідуальність. Тому розвиток креативності можливий лише в спеціально організованому середовищі. Системоутворюючим фактором розвитку креативності є гуманізація освіти.

Вважається, що спочатку задатки креативності властиві кожній людині. Але вплив середовища, в якому вона росте, навчається, виховується, наявність безлічі заборон, соціальні шаблони сприяють блокуванню творчих здібностей. Тому необхідно дати для кожного позитивний поштовх для розвитку креативності, необхідно «звільнити» людину від психологічних «затискачів». Для формування креативності як особистісної, а не тільки поведінкової властивості потрібно спеціальним чином організоване середовище.

Психолого-педагогічні умови, що впливають на формування досвіду творчого мислення, можна розділити на дві групи: об'єктивні (ситуативні) і



суб'єктивні (особистісні). Суб'єктивні умови – це стійкі риси характеру людини, здатні впливати на стани, викликані тією чи іншою ситуацією. До об'єктивних належать такі умови середовища, така організація освітнього процесу, коли пригнічується ініціатива учнів, формується в них впевненість у своїх силах і можливостях, стимулюється самостійність, розвивається уява.

Суб'єктивні (особистісні) умови – сукупність характеристик особистості, впливаючи на які (за допомогою педагогічних прийомів, методів, засобів) формується досвід творчого мислення майбутніх фахівців. Дана сукупність включає в себе: а) особистісні якості учнів; б) стійку позитивну мотивацію творчої діяльності, мотивацію досягнення успіху, рівень домагань особистості, потребу в пізнавальній діяльності, в самореалізації; в) установку на творчість, що включає систему емоційних станів; г) необхідний і достатній рівень загальної і спеціальної теоретичної підготовки; д) професійну спрямованість особистості – основа формування мотивів, установок на професійно–творчий підхід до вирішення завдань; е) цілепокладання. Об'єктивні (ситуативні) умови забезпечують можливість цілеспрямованого педагогічного впливу, а також орієнтують його відповідно до поставлених цілей. У цю сукупність входять: а) особистість і поведінка педагога. Педагог виступає головною дієвою особою технологічного процесу, організовує його, забезпечує конкретні практичні взаємодії з учнями, включає їх в справжню систему цінностей, підсилює мотиваційну підтримку студентам, активізує їх творчий потенціал.

Творча активність учнів підвищується, коли викладач виявляє власну креативність. Педагог повинен бути здатний створювати умови і здійснювати дії з тим, щоб викликати в учнів потрібні, заплановані зміни в свідомості, мисленні, поведінці та відносинах; в його функції входить здійснення підкріплення діяльності учнів, оскільки заохочення і покарання формують і закріплюють звичку; він повинен бути тим зразком, прикладом творчо мислячої особистості, на який можуть і бажають орієнтуватися учні в своїй діяльності; б) морально–психологічний клімат в колективі, спрямований на створення творчої атмосфери, усунення факторів, що пригнічують творчі сили і підтримку ініціативи учнів. Подібна психологічна атмосфера характеризується залученням всіх учнів у творчий процес, свободою від стереотипів, суджень, ініціативністю і самостійністю студентів, їх інтересом і готовністю до творчої професійної діяльності. Для цього педагог повинен забезпечити взаємоповагу, опору на сильні сторони учнів, враховувати їх індивідуальні особливості.

Можна виділити два аспекти креативності: стилетворюючий і мотиваційний. Для стилетворюючої креативності характерні: оригінальність і критичність мислення, здатність до бачення проблем, спрямованість на творчість, самостійність суджень, легкість асоціювання, легкість генерування ідей, здатність до переносу знань і умінь в нові ситуації, готовність пам'яті.

Ми виділяємо такі умови і фактори розвитку творчої діяльності, як: проблематизація змісту освіти, рефлексивна позиція викладача і студента в навчальному процесі, діалог як форма здійснення суб'єкт–суб'єктної взаємодії в навчальному процесі, заснованому на міжособистісній, а не на рольовій взаємодії.

#### Список використаних джерел

1. Ackoff, RL, Greenberg, D., 2008. 'Turning Learning Right Side Up: putting education back on track', *Pearson Education, Inc. Wharton School Publishing*, 1.
2. 'Csikszentmihalyi M. Implications of a systems perspective for the study of creativity', 1999. In R. J. Sternberg (Ed), *Handbook of creativity*, New York: *Cambridge University Press*, 3, p.313–335.
3. Lee, H., Kim, HK., 2010. 'Relationships Between Bilingualism and Adaptive Creative Style, Innovative Creative Style, and Creative Strengths among Korean American Students', *Creativity Research Journal*, 22 (4), p.402–407.
4. Lubart, T., 1999. 'Creativity across cultures', In R. Sternberg (Ed.), New York: *Cambridge University Press*, 10.
5. Ogawa, D., Kuehn–Ebert, C., & De Vito A., 1991. 'A differences in creative thinking between Japanese and American fifth–grade children', *Ibaraki University Faculty of Education Bulletin*, 40, 12, p. 53–59.

\* \* \*

УДК 101.8..303.33.4

**АНАЛІЗ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО  
ДИСКУРСУ ЗАСОБАМИ ІСТОРІЇ  
ФІЛОСОФСЬКИХ ПОНЯТЬ**

**ANALYSIS OF HISTORICAL AND  
PHILOSOPHICAL DISCOURSE BY MEANS OF  
THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL CONCEPTS**

**Гнатюк Я. С.,**

кандидат філософських наук, доцент,  
Прикарпатський національний університет  
ім. Василя Стефаника (Івано-Франківськ, Україна),  
e-mail: j.s.hnatiuk@gmail.com

**Hnatiuk Ya. S.,**

Candidate of Philosophy, docent, Vasyl Stefanyk  
Precarpathian National University (Ivano-Frankivsk,  
Ukraine), e-mail: j.s.hnatiuk@gmail.com

*Досліджуються методологічні можливості історії понять та її зв'язок з історією філософських понять і дискурс-аналізом філософських текстів. Окреслюються їхні функції у процесі культурної предації. Наголошується на їхньому значенні при забезпеченні адекватного перекладу з мови історичної на мову актуальної культури.*

**Ключові слова:** історія понять, історія філософських понять, дискурс-аналіз, культурна предація, історична культура, актуальна культура.

*The article deals with the methodological possibilities of the history of concepts and its connection with the history of philosophical concepts and the discourse-analysis of philosophical texts. Their functions are outlined in the process of cultural prediction. It is emphasized on their meaning in providing adequate translation from the language history to the language of actual culture.*

**Keywords:** history of concepts, history of philosophical concepts, discourse analysis, cultural prediction, historical culture, actual culture.

Адекватним методологічним засобом аналізу поняттєвої мови історико-філософського дискурсу є історія філософських понять. Вона набула самостійного статусу в процесі відособлення від історії понять.

За Г. Гадамером, історія понять є філософією [1, с. 26]. На думку Р. Козеллека, навпаки, історія понять – це історія як наука. Хоча, зазначав він, методи історії понять запозичені з «історії філософських термінів, семасіології та ономасіології, результати яких завжди піддаються перевірці шляхом тлумачення текстів і можуть отримати своє пояснення на їх матеріалі» [2, с. 114]. Отже, з погляду Р. Козеллека, історія понять за своєю природою і сутністю – міждисциплінарна теорія. Вона містить здобутки суміжних наук і дисциплін – філософії, семантики, історичної філології тощо. Крім того, історія понять базується на герменевтиці, зокрема на герменевтиці тексту і герменевтиці досвіду, оскільки спрямована виключно на текст і його розуміння.

За Р. Козеллем, історія понять є – наука «творення історії з двох способів буття: спогадів/пам'яті та очікувань/сподівань» [3, с. 353]. Тому її основні поняття – «простір досвіду» і «горизонт очікувань», або, більш стисло, «досвід» і «очікування».

Категорії «досвід» та «очікування», вважав Р. Козеллек, «майже дорівнюють історичним категоріям простору й часу» [3, с. 352]. Ця поняттєва

пара «позначена відносинами переплетіння, перехрещення, а не альтернативи, більше того, часто одне без іншого неможливе. Немає очікувань без досвіду й досвіду без очікувань, або сподівань» [3, с. 353]. Досвід та очікування, стверджував Р. Козеллек, – це «дві категорії, що, завдяки переплетінню минулого й майбутнього, володіють здатністю тематизації історичного часу» [3, с. 354].

Р. Козеллек дефінітивно специфікував категорії «досвід» та «очікування» так. Насамперед він запропонував таке визначення досвіду: «Досвід є минулим, дійсним у сучасності, події якого вкарбовані в неї та можуть спливати в пам'яті. І раціональні напрацювання, і несвідомі типи поведінки, присутність яких у знаннях не є необхідною, рівним чином об'єднуються в досвіді. Крім того, в досвіді кожної людини, що передається поколіннями чи інституціями, завжди міститься та зберігається чужий досвід. У цьому сенсі віддавна побутовало розуміння історії як учення про чужий досвід» [3, с. 355]. Наголошуючи на характерних ознаках досвіду, Р. Козеллек підкреслював, що «досвід відрізняє те, що він є результатом ментального опрацювання, наявного в минулому, може уявити собі його зараз, і що він насичений дійсністю, вбирає в себе використані чи упущені можливості» [3, с. 357].

На думку Р. Козеллека, досвід, нагромаджений одного разу, може з часом змінюватися. При цьому «відбувається нашарування та взаємне насичення різних пластів досвіду. Більше того, в них завдяки ефекту зворотної дії стрімко вриваються нові надії чи розчарування, нові очікування» [3, с. 358]. Простір досвіду, зауважував Р. Козеллек, «відкритий у напрямку майбутнього, сам розгортає перед нами горизонт очікувань» [3, с. 359].

Переходячи до визначення очікувань, Р. Козеллек зазначав, що «вони теж пов'язані з особистістю й водночас є надсуб'єктивними, очікування теж плекаються в сьогоденні, тобто є осучасненим майбутнім, вони спрямовані на «те, чого поки що немає», на те, що не стало надбанням досвіду, не освоєне ним. Надія і страх, бажання й воля, стурбованість, але й раціональний аналіз, рецептивне споглядання чи цікавість, – усе це входить в очікування, є його конститутивними елементами» [3, с. 355].

На переконання Р. Козеллека, краще і точніше послуговуватися метафорою «горизонту очікувань», ніж «простору очікувань». Тому, що «горизонт означає ту лінію, за якою в майбутньому знову відкривається новий простір досвіду, нині ще недоступний погляду» [3, с. 357]. Як відзначав Р. Козеллек, «прорив горизонту очікувань творить новий досвід». За таких обставин, «час обганяє очікування, і це явище по-новому впорядковує співвідношення між нашими двома величинами» [3, с. 358].

Виходячи із наведеного розуміння досвіду та очікувань, Р. Козеллек зауважував, що «при розгляді історії поняття досліджується простір досвіду та горизонт очікувань відповідного йому часу, політична й соціальна функція понять і специфіка їх вживання різними соціальними

прошарками, коротше кажучи, коли при синхронному аналізі враховують такі чинники як ситуація та локалізація в часі» [2, с. 121]. За Р. Козеллеком, «історія будь-якого слова чи поняття веде від констатції значень, притаманних їм у минулому, до фіксації цих значень для нас. По мірі того, як цей процес знаходить своє методичне відображення в історії понять, синхронний аналіз минулого доповнюється діахронним аспектом. Методична заповідь діахронії полягає в новому визначенні для нас регістру минулих словесних значень» [2, с. 121].

Дослідження понять та історії їхніх значень, за Р. Козеллеком, здійснюється у два етапи. На першому етапі поняття виокремлюють з їхнього ситуаційного контексту. На другому ж етапі дослідження відстежують розвиток значень понять у низці часових відрізків, при цьому співвідносять і порівнюють смислові зміни, які відбулись у значеннях понять. Лише на цьому рівні, підкреслював Р. Козеллек, історико-філологічний метод змінює науковий статус історії понять, лише на цьому рівні вона втрачає свій допоміжний характер для соціальної історії [див.: 2, с. 121].

Несинхронічний, адіахонічний принцип, вважав Р. Козеллек, «створює історію понять як самостійну галузь досліджень, яка при осмисленні понять та їх змін у методичному плані на перших порах змушена абстрагуватися від екстралінгвістичних сутностей, котрі є самостійним предметом соціальної історії». Розвиваючи наведену тезу, Р. Козеллек наголошував, що «необхідно спочатку досягнути сталості, зміну чи новизну лексичних значень, перш ніж використовувати їх як індикатори суто екстралінгвістичних явищ, соціальних структур чи політичних конфліктних ситуацій» [2, с. 123].

На думку Р. Козеллека, лише за допомогою діахронічного зрізу значень і слововжитку одного й того ж слова на всіх етапах його існування і розвитку досягається осмислення його сталості, змін та новизни. Причому аналіз ймовірнісної історії поняття з погляду його сталості, змін чи новизни в часі веде до глибинного виокремлення застиглих, або нових значень, таких, що збереглися чи взаємно нашаровуються одне на одне, набувають значущості з перспективи соціальної історії лише у випадку попереднього ретельного ізольованого опрацювання історії відповідного поняття. Тим самим, підкреслював Р. Козеллек, історія понять як самостійна дисципліна надає у розпорядження соціальної історії індикатори, дотримуючись свого власного методу [див.: 2, с. 124].

В історії понять як теоретичній дисципліні, на думку Р. Козеллека, слід провести розмежування термінів «поняття» і «слово», поняття як значення і слова як позначення, найменування, щоб чіткіше окреслити її дисциплінарні межі. З цього приводу він зауважував, що «кожне поняття пов'язане зі словом, проте не кожне слово є соціальним і політичним поняттям. Соціальні та політичні поняття претендують на конкретну глобальність і завжди є багатозначними – в цих обох якостях вони щоразу по-своєму постають перед

історичною наукою у вигляді слів» [2, с. 125]. Водночас, продовжував він, «при вживанні слово може набувати однозначності. Натомість поняття приречене на багатозначність, щоб лишатися поняттям». На його погляд, «слово стає поняттям, лише увібравши в себе у плані семантики й досвіду те мереживо політичних і соціальних взаємозв'язків, в яких і задля позначення яких вживається це слово». Саме тому поняття постає «концентратом багатьох лексичних смислів» [2, с. 125].

Поняття, за Р. Козеллеком, поєднує простір історичного досвіду та сукупність теоретичних і практичних предметних зв'язків в одне ціле, яке може бути передане лише поняттям і завдяки цьому справді стає доступним людському досвіду. Поняття – не лише індикатор сукупності зв'язків, які воно позначає, а й їхній чинник. У формі кожного поняття фіксуються горизонти очікувань і виявляються межі людського досвіду та наявних теорій. Тому історія може черпати зі змісту понять ті знання, які залишаються поза увагою у процесі аналізу дійсності. Мова понять, на думку Р. Козеллека, «є сама по собі надійним засобом вираження можливостей людського досвіду й теоретичної спроможності» [2, с. 126].

Історія понять як історична дисципліна, в інтерпретації Р. Козеллека, завжди має справу з політичними чи соціальними подіями та умовами, але зазвичай лише з тими, що вже зафіксовані й артикульовані у поняттєвій формі в мові документальних джерел. У вузькому ж розумінні вона, за Р. Козеллеком, займається інтерпретацією історії, послуговуючись для цього поняттями з минулого, незважаючи на те, що відповідні слова вживаються навіть сьогодні. При цьому керуються розумінням цих понять в історичному вимірі, навіть попри потребу нового визначення колишніх закономірностей їх вживання.

На думку Р. Козеллека, предмет історії понять – «конвергенція поняття та історії». Історія у цьому випадку стає історією лише в міру її поняттєвого осмислення. З погляду епістемології історії в історії не відбулося б те, що не знайшло б свого поняттєвого втілення [див.: 2, с. 126–127].

Метод вивчення історії понять, зазначав Р. Козеллек, розриває шаблонний рух по колу від слова до предмета, і навпаки. Щоразу, зауважував він, доводиться констатувати розриви між соціальними об'єктами, явищами чи відносинами та мовним вжитком, який спрямований на них і відображає їх. Саме тому зміни у значенні слів і зміни у предметному світі, зміна ситуацій і потреба нових позначень відповідають між собою щоразу по-різному.

Історія понять, на думку Р. Козеллека, завжди повинна враховувати результати досліджень духовної та матеріальної історії. Вона насамперед повинна використовувати й семасіологічний підхід як альтернативу ономасіологічним методам. А це означає, що історія понять покликана рееструвати численні позначення предметів, явищ, відносин та їхні зміни, щоб дати відповідь на запитання про те, як вони відображаються в поняттях [див.: 2, с. 127].

Перевага історії понять, на думку Р. Козеллека, полягає в тому, що вона допомагає розкрити шляхом почергового застосування синхронічного й діахронічного аналізу тривкість і міцність колишнього досвіду та продуктивність старих теорій. Завдяки цьому з'являється можливість врахувати залишки значень, яким ніщо більше не відповідає в реальній дійсності, або ж через поняття проступає нова дійсність, значення якої залишається неусвідомленим.

На думку Р. Козеллека, історія понять розкриває багатозаровість значень поняття, які з погляду їхньої хронології – є породження різних часових періодів. Вона з іншої перспективи озвучує теоретичні засновки соціальної історії, прагнучи визначити вагомість коротких, середніх і довготривалих термінів, подій і структур шляхом їхнього взаємного зіставлення. У цьому контексті глибинна історична локалізація поняття, не є ідентична хронологічному чергуванню його значень, набуває системної ваги, яку змушене брати до уваги будь-яке дослідження соціально-історичного спрямування [див.: 2, с. 131].

Історія відповідного поняття, наголошував Р. Козеллек, через індукцію підводить дослідників до структурних проблем, відповіді на які покликана шукати соціальна історія. Лише ті поняття, підкреслював він, що претендують на сталість, здатність до повторного вживання й емпіричну цінність, іншими словами, поняття зі структурними властивостями висвітлюють те, як колишня реальна історія нині може здаватися взагалі чимось можливим і надаватися відповідно до цього сприйняття [див.: 2, с. 132]. На його думку, усталені поняття постають евристичними засобами, через які досягається минула дійсність [див.: 2, с. 133].

За Р. Козелеком, історія понять розкриває різницю між поняттєвістю минулого й сучасного, причому безвідносно до того, що постає щоразу її результатом. це може бути переклад старого й пов'язаного із досліджуваними джерелами слововжитку та його творче опрацювання з метою отримання визначень, придатних для потреб сучасних досліджень, або перевірка сучасних дефініцій наукових понять з погляду їхньої слушності у плані історії. Історія понять у такий спосіб, зазначав він, охоплює зону конвергенції, в якій минуле з притаманними йому поняттями вливається у сучасне поняття [див.: 2, с. 133].

Отже, історія понять, за Р. Козеллеком – це напрям соціальної історії, що досліджує еволюцію історичної термінології, вивчає функціонування і розвиток історичних понять у соціальних і політичних контекстах.

З історією понять щільно пов'язана історія філософських понять, які співвідносяться як родові і видові поняття. Причому їхні методи і підходи взаємно екстраполюються з одного предметного поля в інше, і навпаки.

Історія філософських понять, на думку М. Мінакова, по-перше, постає «філософською дисципліною, що займається історичною семантикою філософських понять і, водночас,

безпосередньо процесом еволюції понять». По-друге, вона «розглядає походження і еволюцію поняття як один з визначальних ключів до розуміння сьогоднішнього і минулого станів філософії, а так – культури і мови». По-третє, вона «є тією дисципліною, що забезпечує постійний зв'язок між історією філософії та власне філософською думкою» [4, с. 5]. Справжня історія філософських понять – «це поступ змін у значенні, значущості та обсязі філософського поняття, в яких вимірюємо те, звідки походив та як змінювався зміст поняття, а також як процес еволюції поняття регулювався аналізом підстав і меж власного значення та застосування» [4, с. 6].

Історія філософських понять, за М. Мінаковим, дає змогу «зрозуміти філософію як діяльність, де зміни і еволюції окремих змістів та їхніх словесних форм розглядають без гіпостазування понять і створення метафізичних систем» [4, с. 14]. Власне тому предметом історії філософських понять постає «історична семантика філософії, зміна змістів понять, що засвідчують переміни і в загальному стані філософії, і в її культурному тілі, і події в особистому вимірі процесу філософії» [4, с. 14].

Конкретизуючи предмет дослідження історії філософських понять, М. Мінаков стверджував, що серед сукупності філософських понять є кілька основних, які у певному контексті, наприклад, у межах певної епохи, певного філософського напряму, чи філософії в цілому, мають системотворче значення. Вибір певного поняття, яке у певну епоху мало значення основного, уможливує загальне розуміння цієї епохи.

Критерій вибору філософського поняття, що має стати предметом філософського аналізу, на думку М. Мінакова, породжує проблему подвійного порядку: з одного боку, обране філософське поняття має бути значущим для філософії у певному історичному контексті, а з іншого – бути цікавим для тієї філософської ситуації, у межах якої відбувається історико-філософське дослідження. Аби виконати обидві вимоги, філософські поняття мають відповідати двом умовам. Вони, на думку М. Мінакова, такі. По-перше, досліджувані філософські поняття мають перебувати у вжитку в момент дослідження і в досліджувану добу, тобто у дослідницькій і досліджуваній культурі. Зв'язок цих двох моментів у поступі філософії, за М. Мінаковим, створюватиме поле семантичного напруження, структуру якого й має оприяти історико-філософський аналіз. По-друге, досліджуване поняття має мати водночас характер значення і самої сутності, яку виражено у значенні, стосуватися сутності філософії [див.: 4, с. 17–18].

Історія філософських понять щільно пов'язана не тільки з історією понять, а й з аналізом дискурсу чи дискурс-аналізом [див.: 4, с. 16]. Дискурс-аналіз – це комплексний термін. На думку Д. Кемерон, «дискурс-аналіз – це одразу декілька речей. це метод проведення соціального дослідження; це обсяг емпіричних знань про те, як організовані мовлення і текст; це основа різноманітних теорій про будову і відтворення соціальної реальності»

[5, с. 40]. Як зазначають М. Йоргенсен і Л. Філліпс, дискурс–аналіз – це лише один із кількох соціально–конструктивістських підходів, але «саме його особливо широко використовують на практиці» [6, с. 23]. На рівні принципу, вважають вони, треба визнати, що знання, які виробляють дискурс–аналітики, нічим не кращі, ніж усі інші форми знання. Знання, які виробляє наука, підпорядковуються тим самим умовам, що й усі інші знання, – вони умовні у своїй історичній і культурній специфіці. Ця обставина наводить на думку, що дослідники повинні бути відкритими для сприйняття репрезентацій інших людей та до дискусії з ними. Неможливо заперечувати інші репрезентації на тій підставі, що деякі дослідники мають привілейований доступ до істини.

Саме цей момент – центральний рушій соціального конструктивізму. Саме на підставі передумови, що всі знання історично й культурно зумовлені, соціальні конструктивісти намагаються дистанціюватися від самоочевидних знань та роблять їх об'єктом критики і дискусій [див.: 6, с. 331–332].

Соціально–конструктивістське дослідження, з погляду М. Йоргенсен і Л. Філліпс, часто пов'язане з виявленням і критикою самоочевидних знань і, як таке, претендує на те, щоби бути поза повсякденними уявленнями людей, займати ззовні протилежну позицію щодо них [6, с. 340]. Ключовим моментом соціального конструктивізму, стверджують вони, є теза, що самоочевидний світ не є природним, чи від початку заданим. Але, наголошують вони, той момент, де починається і закінчується самоочевидне значення, можна розглядати двояко. По–перше, самоочевидне знання можна трактувати як центр, який поширюється за певним радіусом до периферії. При чому на периферії воно вже не настільки самоочевидне знання. По–друге, самоочевидне знання можна вважати нав'язуваною структурою. Особливістю цієї структури є те, що вона містить проміжки, які якраз і включають потенційні точки розбіжностей [див.: 6, с.309].

За М. Йоргенсен і Л. Філліпс, мета дискурс–аналізу – «вилучати інші значення з матеріалу, ніж ті, що помітні на перший погляд» [див.: 6, с. 308]. Звідси концептуалізація дискурс–аналізу як форми перекладу.

Вони запропонували розуміти різноманітні дискурс–аналітичні підходи як різноманітні мови переопишу, на які перекладається емпіричний матеріал. При цьому важливо, щоби було абсолютно ясно і зрозуміло, яка аналітична мова застосовується, і як саме, тобто які правила перекладу.

Як бачимо, обмеженням соціально–конструктивістського дослідження постає теоретична і методологічна несуперечливість. Суть її полягає у тому, що дослідник розуміє світ одним способом, а не іншими можливими способами. Але це, зазначають М. Йоргенсен і Л. Філліпс, – потрібне обмеження, що є також і продуктивним. Використання певної теорії при виробництві й аналізі матеріалу, зауважують вони, дає змогу

дослідникам дистанціюватися від їхнього повсякденного погляду на досліджуваний матеріал. Цей процес, підкреслюють вони, критично важливий для соціально–конструктивістського дослідження [див.: 6, с. 335].

Дискурс–аналіз як форма перекладу доповнює історію понять як підхід до перекладу. «Такий підхід, – підкреслює Р. Козеллек, – задалегідь передбачає переклад значень слів із минулого на мову, зрозумілу нашому сучасному мисленню» [2, с. 121]. Зазначені особливості історії понять і дискурс–аналізу як методів дослідження відіграють важливу роль у процесі культурної предекції. Адже при проведенні культурної предекції послугуються поняттєвою мовою філософії, її категоріальним апаратом, особливо тоді, коли здійснюють переклад з мови історичної культури на мову актуальної культури. І саме історія понять, у тому числі й історія філософських понять, а також дискурс–аналіз постають тими методологічними засобами, які дають змогу критично проаналізувати змістове навантаження філософських понять, що утворюють систему філософських категорій та забезпечити їх адекватний переклад з аналітичної мови історичної культури на аналітичну мову актуальної культури. Отже, предметом дослідження і перекладу в методології історії філософії як міжкультурній комунікації, що здійснюється засобами історії понять і дискурс–аналізу, є система філософських категорій.

#### Список використаних джерел

1. Гадамер Ханс–Георг, 1991. 'История понятий как философия', *Искусство*, Москва.
2. Козеллек Райнгарт, 2005. 'История понятий і соціальна історія', *Дух і Літера*, Київ.
3. Козеллек Райнгарт, 2005. 'Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу', *Дух і Літера*, Київ.
4. Мінаков Михайло, 2007. 'История понятия досвіду', *ПАРАПАН*, Київ.
5. Кэмерон Дебора, 2015. 'Разговорный дискурс. Интерпретации и практики', Гуманитарный Центр, Харьков.
6. Йоргенсен Марианне, Филлипс Луиза, 2008. 'Дискурс–анализ. Теория и метод', *Гуманитарный Центр*, Харьков.

#### References

1. Gadamer Hans–Georg, 1991. 'Istorija ponjatij kak filosofija (The history of concepts as a philosophy)', *Iskusstvo*, Moskva.
2. Kozellek Rajngart, 2005. 'Istorija ponjat' i social' na istorija (History of Concepts and Social History)', *Duh i Litera*, Kyi'v.
3. Kozellek Rajngart, 2005. 'Mynule majbutnje. Pro semantiku istorichnogo chasu (Futures Past: On the Semantics of Historical Time)', *Duh i Litera*, Kyi'v.
4. Minakov Myhajlo, 2007. 'Istorija ponjattja dosvidu (History of the concept of experience)', *PARAPAN*, Kyi'v.
5. Kjemeron Dehora, 2015. 'Razgovornyj diskurs. Interpretacii i praktiki (Conversational discourse. Interpretations and practices)', *Gumanitarnyj Centr*, Har'kov.
6. Jorgensen Maryanne, Fyllyps Luyza, 2008. 'Dyskurs–analiz. Teoryja y metod (Discourse analysis. Theory and method)', *Gumanitarnyj Centr*, Har'kov.

\* \* \*

УДК 122/129:330.3

**ІСТОРИКО–ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ  
ПРОЦЕСУ СТАНОВЛЕННЯ ТА СМислового  
НАВАНТАЖЕННЯ НЕОЕКОНОМІЧНИХ  
ЗНАТЬ У ПОСТІНДУСТРІАЛЬНУ ЕПОХУ**

**HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS  
OF THE PROCESS OF FORMATION AND  
SEMANTIC LOADING OF NEO–ECONOMIC  
KNOWLEDGE IN THE POST–INDUSTRIAL ERA**

**Голик М. М.,**

кандидат історичних наук, доцент, доцент  
кафедри гуманітарних наук, Національна  
Академія сухопутних військ (Львів, Україна),  
e-mail: mycolca@gmail.com

**Гинда С. М.,**

кандидат економічних наук, старший  
викладач кафедри гуманітарних наук,  
Національна Академія сухопутних військ  
(Львів, Україна), e-mail: hynda\_stefani@ukr.net

**Holyk M. M.,**

*Candidate of Historical Sciences, Associate  
Professor, Associate Professor, Department of  
Humanities, National Academy of Army (Lviv, Ukraine),  
e-mail: mycolca@gmail.com*

**Hynda S. M.,**

*Candidate of Economic Sciences, Senior Lecturer of  
the Department of Humanities, National Academy of  
Army (Lviv, Ukraine), e-mail: hynda\_stefani@ukr.net*

*Досліджено становлення неоекономічних знань та важливість  
соціально-філософського аналізу людини у постіндустріальну епоху.*

**Ключові слова:** філософія, соціальна філософія, економіка, філософія економіки, постмодернізація, буття людини.

*The article is devoted to the study of the formation of neo-economic  
knowledge and the importance of socio-philosophical analysis of man in the  
post-industrial era.*

**Keywords:** philosophy, social philosophy, economy, philosophy of  
economy, postmodernization, human being.

**Постановка проблеми та її актуальність.** Сьогодні Україна перебуває у процесі трансформації. Держава змінюється, і ці перетворення явно видно неозброєним оком. У контексті реалізації усіх фіксованих перетворень відкриваються нові можливості для населення, а саме зміна парадигми мислення, що було неможливим за попереднього політичного клімату. Процес змін є постійним. Сучасні тенденції в усіх сферах життя викликають необхідність по-новому сприймати найважливіший економічний ресурс суспільства – людину.

**Мета дослідження.** Провести соціально-філософський аналіз проблеми людини в контексті становлення та смислового навантаження неоекономічних знань у постіндустріальну епоху, а також виявлення закономірностей, тенденцій, пріоритетних цілей процесів постмодернізації, зокрема і в сучасному українському суспільстві.

**Завдання статті:** розкрити історичний підхід до процесу становлення та смислового навантаження неоекономічних знань, визначити зміст та основні

чинники постіндустріальної епохи, виявити особливості особистості людини та людського потенціалу в умовах постмодернізму, розробити адекватний механізм пошуку нових ідей.

**Виклад основного матеріалу.** Особистість людини є одним із найважливіших складників людського потенціалу і національного багатства. Світ змінюється фізично, соціально, економічно й у всіх процесах керівником розвитку прогресу є людина економічно грамотна і незалежна. Звісно зміни створюють проблеми, однак все є системою і людина це також система певних знань, яка постійно вдосконалюється і як кожна система складається із підсистем. Коли здійснюється зовнішній вплив на одну із підсистему, то інші чекають своїх змін, отже процес, у свою чергу, відбувається не синхронно, що створює певні проблеми і є явним проявом дезінтеграції.

Окремими питаннями «постмодернізму» цікавилися такі вітчизняні і зарубіжні відомі філософи: Р. Інглгарта, П. Вірілію, Ж. Батая, Дж. Ваттімо, П. Козловські, А. Гелена, А. Турена, Ж. Лакана, О. Бутова, В. Горбатенко, В. Лук'янець. Вагомий внесок у розвиток походження та становлення постмодернізму та особливості його трансформації зробили відомі вітчизняні вчені: О. Забужко, С. Павличко, М. Зубрицька, В. Поліщук. Взято до уваги концепції Ж.–П. Сартра, М. Гайдегера й інших, що дозволило зрозуміти основне завдання екзистенційної філософії, а саме дає чітке тлумачення буття людини при цьому не береться до уваги зовнішній вплив, умови життя та безпосередня діяльність суб'єкта дослідження.

Теоретичні аспекти дослідження людини в соціокультурному вимірі стали автогенеза та становлення особи, що мислить, відчуває і запам'ятовує за допомогою мозку і сенсорних систем (К. Маркс, М. Мід, Е. Морен, Г. Парсонс, В. Русалов та ін.); проблемою осмислення тілесності в повсякденній культурі цікавились: М. Епштейн, Л. Т. Левчук та ін.

Пошук підходів до визначення численних явищ, а саме – нова парадигма сучасних визначень предмету, методу, функцій, структури економічної теорії, основний зміст політичної економії, економічної теорії, економікс, постійне і безперервне їх дослідження призвело до нових трактувань даних визначень, спроби ситуативної заміни їх конгломератом теорій сучасної економічної науки Заходу тощо. Виникнення і розвиток нових визначень стали предметом дослідження дослідників історії економічної думки Т. В. Гайдай, В. Г. Бодров, В. Г. Єременко, Л. Я. Корнійчук, С. М. Злупко.

Сучасна глобалізація фінансової системи, євроінтеграційні процеси, соціальна напруга та збройні конфлікти в Україні зумовлюють необхідність розвитку вітчизняної науки у напрямі посилення теоретико-методичних основ філософії економіки, яка може зробити вагомий внесок у відповідні дослідження з урахуванням конфліктів інтересів різних осіб і стратегій поведінки. Вирішення цієї проблематики можливе

шляхом спрямовання усіх можливих зусиль на об'єднання українських філософів, економістів та інших науковців для формування сучасної моделі, спільних підходів до реформування української економіки, виявлення пріоритетів її розвитку залежно від конкретно-історичних умов. Відтак визначення ідеалів і норм, онтологічних принципів економічної науки розглянуто також в науковій статті С. Синяковим, Е. Юрченко «Філософія та економічна наука» [11]. Питання складного перенесення досвіду та інститутів західного суспільства, без урахування національних особливостей розкрито в праці А. Мазаракі та С. Волосович «Домінанти інституційної модернізації фінансової системи України» [8]. Теоретичні і практичні аспекти формування процесу усунення держави зі сфери управління призвело до переоцінки саморегулюючого механізму ринку і руйнування цілісної системи ефективного управління соціально-економічними процесами. Ця проблема набула актуалізації в науковій дослідженні М. Рогози, а також пов'язує успішний економічний розвиток українського суспільства з поняттям «соціальний капітал» та розкриває його Ю. Карпенко [10; 7]. Наукова проблема успішної модернізації та побудови соціально ефективної економіки в Україні знайшла відображення в статті К. Бужимської «Модернізація економіки України в умовах глобалізації: основні тенденції та проблеми» тощо [2].

Зважаючи на незначну кількість напрацьованих учених ми погоджуємось з даним визначенням щодо наукової дефініції «філософія економіки» – ще один новітній напрям сучасної соціальної філософії. Її формування припадає на другу половину ХХ століття, і сьогодні вона вже окреслена власним змістом, сутністю та функціями і представлена різними напрямками й традиціями [5].

Наукові дослідження багатьох учених зосередились на відкритті принципів, підходів та методів філософського дослідження орієнтовані на розуміння загальних універсальних закономірностей розвитку господарсько-економічного світу. Автори монографії «Метафізика економіки» справедливо зазначають, що «філософія економіки – це сфера досліджень, спрямованих на осмислення і розуміння основ економічного життя як однієї з найважливіших сфер людського життя і суспільства. Спираючись на філософські категорії і принципи, вона виявляє сутнісні аспекти економічних явищ і процесів. Філософський підхід до економічного життя передбачає висвітлення фундаментальних тенденцій і закономірностей відношень людини з природою, а також відношення людини до людини в процесі трудової діяльності» [1].

Упродовж останніх років розвиток соціально-економічних процесів в Україні відбувається в складних умовах. Для розбудови інтелектуально-орієнтованої економіки та формування свідомого суспільства в Україні необхідно мати високий рівень інтелектуальної капіталізації, а саме високо-продуктивних науковців, сучасне технологічне та інформаційне забезпечення

їх праці, раціональну організацію науково – дослідних та дослідно-конструкторських розробок, розвинену систему впровадження наукових результатів в розвиток виробництва та послуг.

Сьогодні реформування вітчизняного виробництва повинні базуватися на грамотній економічній політиці у сфері використання інтелектуального потенціалу вітчизняної економіки. У своїй праці Б. З. Мільнер підкреслює, що «Інтелектуальний капітал стає головним джерелом створення стійких конкурентних переваг підприємств, посилення їх потенційної цінності і задоволення споживчого попиту, що динамічно розвивається» [9].

Людина в сучасному світі не обов'язково повинна працювати фізично, тенденція змін свідчить, що найбільш оплачувана праця – розумова. Безумовно зараз платять за те, що люди думають, упроваджують інновації й творять. Таким способом створюється інформаційна система на основі якої приймаються управлінські рішення. Якщо людина хоче бути лідером як на роботі так і вдома, тоді варто задуматись і вимагати від себе конкретних результатів і дій, безпосередньо кожного дня.

Одним з найважливіших чинників, що визначає ефективність роботи державної влади є рівень її інформаційного забезпечення, міра оснащення сучасними технічними, технологічними і телекомунікаційними системами. На основі інформації приймаються управлінські рішення, які залежать від кількості та якості інформації, якою володіє будь-яка організаційна структура на ринку. Тому сьогодні перед нашою державою стоїть завдання удосконалення процесу використання наявних і виробництво нових інформаційних технологій, розробка дієвих методів управління ними і забезпечення інформаційної безпеки. Концепція інформації, як констатуючої сили соціуму, лежить в основі теорії інформаційного суспільства, згідно якої посилення ролі інформації в усіх сферах громадського життя обумовлює трансформацію соціально-економічних і політичних процесів на державному та міжнародному рівнях. Ще з етапу зародження людської цивілізації інформаційні процеси опосередковували господарську діяльність людей, але поступово інформація і знання почали набувати статус економічного блага, і на сучасному етапі цивілізаційного розвитку вони стають цінними товарами, основною умовою конкурентної переваги.

Вступ людства до нової фази цивілізаційного розвитку приніс нові оптимістичні прогнози, які були характерними для населення і вчених з розвинутих країн, де розповсюдження сучасних інформаційно-комунікаційних технологій дозволило не тільки укріпити їх економічне лідерство, але й зміцнити ринкову глобалізацію у світовому господарстві.

Нова архітектура розвитку неоекономічних знань свідчить, що економіка розвинутих країн все більше стає сервісною економікою. Ринковий механізм реалізації приватної ініціативи необхідним

є і сьогодні, але головна надія людства сьогодні покладається на науку, яка стала радикальною продуктивною силою сучасності. Тому не останню роль відіграють сьогодні і дослідження з економіки, зокрема з філософії економіки, яка покликана з філософсько-методологічних позицій усвідомлювати всі процеси, що відбуваються сьогодні у сучасному світі, для чого необхідне використання всіх надбань нової наукової парадигми.

Онтологічну проблему буття української економіки науковці намагаються вирішувати в межах спрощеної дихотомії «планова економіка». Вважається, що ринкова економіка упорядковує економічну сферу сучасного суспільства, а планова була притаманна попереднім етапам соціального розвитку. Хоча реально вони успішно співіснують та взаємодоповнюють одна одну. Зважаючи на те, що оточуючий нас світ набагато складніший, ніж наші уявлення про нього, ми навчимося переходити від простого до складного, від дилем до трилем, полілем – тоді наші економічні моделі розвитку України стануть більш адекватними світу реальному (альтернативному, багатополосному), а не віртуальному, штучно створеному окремою людиною (безальтернативному, моністичному), а ризик помилок – значно меншим [4].

Відтак на сучасному етапі соціально-філософський аналіз буття економічної реальності доповнюється аналізом такого напрямку філософії економіки, як економічна гносеологія. Проблема істини є головною в економічній гносеології. У процесі пізнання зміст поняття «економіка» еволюціонує від давньогрецької аристотелівської «ойкономії» через «політичну економію» А. Сміта як вчення про закономірності виробництва, розподілу й обміну матеріальних благ у суспільстві до сучасного «економіксу». Під економіксом мається на увазі суспільна, економічна наука про використання обмежених економічних ресурсів або управління ними для максимального задоволення необмежених матеріальних потреб людей та суспільства загалом. За визначенням Дж. Робінсон, економікс аналізує людську поведінку як співвідношення між певними цілями та обмеженими засобами, що мають альтернативні можливості застосування. Економікс є теоретичною базою бухгалтерії, фінансів, маркетингу, менеджменту та інших конкретних економічних наук. Найтісніше економікс взаємодіє з економетрикою, а також з історією, соціологією, політологією, культурологією, психологією, етнографією, антропологією, оскільки, за словами Дж. Кейнса, жодна риса людської природи чи створених людьми інститутів не повинна бути поза увагою економістів [6, с. 4].

У зв'язку із цим впливає, що філософія економіки – це не економіка, що викладена в загальному вигляді, а філософія, яка торкається ряду важливих сторін існування та становлення знань людини про сутність, сенс, цінності, організацію процесу виробництва. «В усі часи, яким би не був світ, суспільство модернізувалося

і тим самим розвивалося, бо поряд з економічним в ньому об'єктивно функціонує і соціальний організм, який, на відміну від економічного, що формує, насамперед, потребу в отриманні прибутку, генерує через соціальну складову розвиток так званих нематеріалізованих форм життєдіяльності. У сучасних умовах, коли економізовані форми вступили в глибоку суперечність із соціальними складовими і боротьба за прибутки руйнує вже й середовище, що надає людям життєвий простір, постає завдання розвитку передусім соціального організму суспільства, хоча він не є однозначним для всіх часів і народів» [3]. Саме тому філософія економіки ставить за мету створення об'єктивної картини економічної діяльності людини в основу якої повинен входити аналіз ціннісних орієнтацій, а також фокусуватись виключно на окресленні майбутніх перспектив.

На нашу думку людина як живий організм повинна базуватись на основних пріоритетах сучасного світу, а саме для того, щоб міцно триматися землі і крокувати, та конкурувати у суспільстві потрібно слідкувати й покращувати своє економічне та соціальне становлення, якщо ж людина прагне визнання в суспільстві вона повинна тяжіти до етико-моральних та естетичних норм, які будуть не короткочасними, а вічними не залежно від епохи. Також варто пам'ятати про мудрість, розуміння й знання і слідкувати за власними вчинками й не забувати про духовні надбання та переконання.

Відтак, лише терпіння, час, постійне самовдосконалення та навчання зможуть відкрити нові можливості та позитивний результат, підтвердження цьому є те, що людина постійно проявляє себе через відповідні механізми пошуку нових ідей, таким самим способом інтегрує себе у майбутнє від якого отримує нові враження і на цьому не зупиняється, а йде далі без зупинок і застережень. З цього можна вивести «формулу життя», а саме: люди, які ведуть постійно активний спосіб життя, завжди звертають увагу на усі процеси, які змінюються навколо, і вони тяжіють завжди до кращого бачення світу, на цій основі в них виникають нові бажання та потреби, як стимулюють розум до створення нових ідей, які зможуть забезпечити їхні потреби і це постійний безперервний процес.

Отже, соціально-філософський аналіз проблеми людини в контексті становлення та смислового навантаження неоекономічних знань у постіндустріальну епоху дав можливість розкрити історичний підхід до його становлення, визначити зміст та основні чинники постіндустріальної епохи, виявити особливості людини та людського потенціалу в умовах постмодернізму, розробити адекватний механізми пошуку нових ідей. В свою чергу виявлення закономірностей, тенденцій, пріоритетних цілей процесів постмодернізації, в сучасному українському суспільстві стверджують, що людина проявляє себе через відповідні механізми пошуку нових ідей на основі «формули життя».



## Список використаних джерел

1. Базилевич, ВД., Ільїн, ВВ., 2007. 'Метафізика економіки', К.: Знання, 718 с.
2. Бужимська, КО., 2008. 'Модернізація економіки України в умовах глобалізації: основні тенденції та проблеми', *Вісн. ЖДТУ*, №3 (45): Економічні науки, с.45–52.
3. Геєць, ВМ., 2009. 'Суспільство, держава, економіка: феноменологія взаємодії та розвитку', *НАН України; Ін-т екон. та прогнозув. НАН України*, К., 864 с.
4. Гудков, С., 2018. 'Філософія економіки: праксеологічне значення для України', *Філософські виміри сучасного світу, Вісник КНТЕУ*, №1, с.45–55.
5. 'Довідник з філософії'. [online] Доступно: <https://school.home-task.com/filosofiya-ekonomiki>.
6. 'Економічна енциклопедія: у 3-х т. Т.1', 2000, редкол. С. В. Мочерний (відп. ред.) та ін., Київ: *Академія*, 864 с.
7. Карпенко, ЮВ., 2017. 'Парадигма модернізації економіки: становлення та розвиток', *Вісн. економічної науки України*, №1 (32), с.54–57.
8. Мазаракі, А., Волосович, С., 2016. 'Домінанти інституційної модернізації фінансової системи України', *Вісн. Київ. нац. торг.-екон. ун-ту*, №1, с.5–23.
9. Мильнер, БЗ., 2003. 'Управління знаннями', *ИНФРА-М*, XIV.
10. Рогоза, НЕ., 2013. 'Системные подходы к формированию стратегических решений инновационного развития экономики', *Європейський вектор економічного розвитку*, №2 (15), с.217–223.
11. Синяков, СВ., Юрченко, ЕА., 2016. 'Філософія та економічна наука', *Економіка та управління на транспорті*, Київ: *НТУ*, Вип.3, с.154–160.

## References

1. Bazylevych, VD., Il'in, VV., 2007. 'Metaphysics of Economics', К.: *Znannya*, 718 s.
2. Buzhym's'ka, KO., 2008. 'Modernizacija ekonomiky Ukraїny v umovah globalizacii': osnovni tendencii ta problemy (Modernization of the Ukrainian economy in the conditions of globalization: main tendencies and problems)', *Visn. ZhDTU*, №3 (45): Ekonomichni nauky, s.45–52.
3. Gejec', VM., 2009. 'Suspil'stvo, derzhava, ekonomika: fenomenologija vzajemodii ta rozvytku (Society, State, Economics: Phenomenology of Interaction and Development)', *NAN Ukraїny; In-t ekon. ta prognosuv. NAN Ukraїny*, K., 864 s.
4. Gudkov, S., 2018. 'Filosofija ekonomiky: prakseologichne znachennja dlja Ukraїny (Philosophy of Economics: Practical Importance for Ukraine)', *Filosofs'ki vymiry suchasnogo svitu, Visnyk KNTEU*, №1, s.45–55.
5. 'Dovidnyk z filosofii' (A guide to philosophy). [online] Dostupno: <https://school.home-task.com/filosofiya-ekonomiki>.
6. 'Ekonomichna encyklopedija: u 3-h t. T.1 (Economic Encyclopedia: in 3 t. T.1)', 2000, redkol. S. V. Mochernyj (vidp. red.) ta in., Kyi'v: *Akademija*, 864 s.
7. Karpenko, JuV., 2017. 'Paradygma modernizacii' ekonomiky: stanovlennja ta rozvytok (Paradigm of modernization of economy: formation and development)', *Visn. ekonomichnoi nauky Ukraїny*, №1 (32), s.54–57.
8. Mazaraki, A., Volosovych, S., 2016. 'Dominanty instyucijnoi modernizacii finansovoi systemy Ukraїny (Dominates of institutional modernization of the financial system of Ukraine)', *Visn. Kyi'v. nac. torg.-ekon. un-tu*, №1, s.5–23.
9. Mil'ner, BZ., 2003. 'Upravlenie znanijami (Knowledge Management)', *INFRA-M*, XIV.
10. Rogoza, NE., 2013. 'Sistemnye podhody k formirovaniju strategicheskikh reshenij innovacionnogo razvitija jekonomiky (System Approaches to the Formation of Strategic Solutions for Innovative Economic Development)', *Jevropejs'kyj vektor ekonomichnogo rozvytku*, №2 (15), s.217–223.
11. Synjakov, SV., Jurchenko, EA., 2016. 'Filosofija ta ekonomichna nauka (Philosophy and Economic Science)', *Ekonomika ta upravlinnja na transporti*, Kyi'v: *NTU*, Vyp.3, s.154–160.

\* \* \*

УДК 261.7

**РЕЦЕПЦІЯ ТЕОЛОГІЇ АВГУСТИНА  
В ТВОРЧОСТІ ДЕВІДА ГАРТА**  
**THE RECEPTION OF AUGUSTINE'S  
THEOLOGY IN THE WORK OF DAVID HART**

**Готич М. І.,**  
аспірант, Київська православна  
богословська академія (Київ, Україна),  
e-mail: mikelhot75@gmail.com,  
ORCID: 0000-0003-3859-816X

**Gotich M. I.,**  
post-graduate student of Kyiv Orthodox  
Theological Academy (Kyiv, Ukraine),  
e-mail: mikelhot75@gmail.com,  
ORCID: 0000-0003-3859-816X

*Доводиться, що теологія Августина суттєво впливає на думку видатного православного богослова із США Девіда Гарта. Виявлено, що цей вплив опосередкований через рефлексію над рецепцією Августина у сучасних філософів і теологів – Ж.-Л. Маріона, П. Рікера, Е. Левінаса, Дж. Мілбанка. Надання православної інтерпретації основним ідеям теології Августина дозволяє ввійти у центр богословських та філософських дискусій щодо подолання «онтотеології» та відновлення зв'язку теоретичного мислення із етичною практикою. В цілому онтологія Августина використовується як альтернатива щодо постмодерного нігілізму та дуалізму. Соціальна теорія Августина стає основою для теологічного осмислення можливих шляхів подолання численних соціальних проблем сучасності.*

*Мета статті полягає у тому, щоб здійснити критичний аналіз рецепції видатним православним богословом Девідом Гартом основних ідей теології Августина.*

*Ключові слова:* теологія Августина, вчення про Трійцю, сучасна християнська теологія, персоналізм, теорія аналогій.

*The article argues that the theology of Augustine significantly influences the views of the prominent theologian of the USA David Hart. It is found that this influence is mediated through reflection over the Augustine reception from contemporary philosophers and theologians – J.-L. Marion, P. Ricker, E. Levinas, J. Milbank. Providing Orthodox interpretation of the basic ideas of theology of Augustine allows entering into the center of theological and philosophical discussions on overcoming «ontoteology» and restoring the connection between theoretical thinking and ethical practice. In general, the ontology of Augustine is used as an alternative to postmodern nihilism and dualism. Augustine's social theory becomes the basis for a theological comprehension of possible ways to overcome many social problems of our time.*

*The purpose of the article is to carry out a critical analysis of the reception by the prominent theologian David Garth of the main ideas of the theology of Augustine.*

*Keywords:* Augustine theology, the doctrine of the Trinity, modern Christian theology, personalism, the theory of analogies.

**Вступ.** Девід Бенті Гарт є найбільш видатним православним богословом сьогодення в США. Він є автором численних монографій, присвячених проблемам теодії, апологетики, догматики, історії богослов'я. Загальноамериканське визнання прийшло до богослова після публікації його основної монографії, створеної після захисту дисертації. А саме, мова йде про книгу «Краса нескінченного. Естетики християнської істини». У цьому творі Д. Гарт дає систематичну критику теорій постмодерністів та пропонує нарис православної догматики, викладеної на мові філософії кінця ХХ – початку ХХІ століття. Ідейно Гарт найбільше залежить від творчості Григорія Ниського, Максима Сповідника і Августина. Поєднання спадщини грецької та латинської патристики є свідомим кроком, який здійснюється у пошуках переконливих для усіх християн теорій

релігійного досвіду та онтології. Гарт свідомо звертається до усіх християн взагалі, намагаючись на практиці показати можливості православного богослов'я давати відповіді на основні питання, що турбують усіх християн, а також усіх мислячих людей сьогодення. Вміння сказати власне слово у світоглядному діалозі є надзвичайно важливим для утвердження авторитету як православної теології, так і православ'я як певного способу життя і мислення.

**Мета статті** полягає у тому, щоб здійснити критичний аналіз рецепції видатним православним богословом Девідом Гартом основних ідей теології Августина.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Серед українських дослідників до аналізу окремих аспектів теології Гарта лише кілька авторів. Зокрема, К. Бублика зацікавив персоналізм цієї теології, Г. Христокіна – особливості методології, Ю. Чорноморець відмічав близькість до «радикальної ортодоксії» Дж. Мілбанка, Е. Чорноморець вказувала на прихований вплив платонізму, В. Грицишин фокусував власну увагу на особливостях екуменічних проєктів американського православного богослова. Професор П. Гаврилюк відмічає провідну роль Гарта серед сучасних православних богословів, які намагаються віднайти нову теологічну мову для православної думки, що була б ефективною після занепаду ідей «неопатристичного синтезу». Західні дослідники сприймають Гарта як видатного апологета християнського світогляду взагалі, не виділяючи його «православності» як значної для ідентичності мислителя. На наш погляд, саме увага до рецепції Гартом ідей Августина та його дискусії з численними сучасними інтерпретаціями августинівської спадщини, може сприяти проясненню питання про особливості співвідношення загальнохристиянського і конфесійного у світогляді Гарта.

**Основна частина.** Дослідники теологію Девіда Гарта небезпідставно вважають спорідненою щодо радикальної ортодоксії – постконфесійного і транстрадиційного напрямку в сучасній християнській думці. Засновниками цього напрямку стали ряд протестантських і католицьких теологів, що 1990 року видали збірку «Радикальна ортодоксія». Цікаво, що за два роки до цієї події лідер цього напрямку Дж. Мілбанк пропонував назвати нову теологію «постмодерним радикальним августианством» і навіть видав відповідну програмну статтю. В цілому Д. Гарт слідує установкам радикальної ортодоксії, які виникли завдяки тлумаченню спадщини Августина у протистоянні світогляду доби постмодерну. Перш за все, Гарт, вслід за представниками радикальної ортодоксії, читає Августина як апологета принципової єдності теології та філософії. Як відомо, томізм та філософія доби модерну проводили різке розмежування між природним (філософським і науковим, повсякденними та соціальним) знанням і надприродним (теологічним і містичним)

знанням. Таке розмежування заперечується у творах Августина, лідерів радикальної ортодоксії та у працях Д. Гарта. Засадами для такого роду теорій є визнання наявності у людини інтуїтивного пізнання ідеального. Це пізнання у Августина легітимізується в межах теорії ілюмінації (оссяння). У радикальній ортодоксії та у Д. Гарта воно ж обґрунтовується через звернення до феноменології. Основна ідея полягає у тому, що вже звичайне природне знання можливе для розуму завдяки присутності та дії нескінченного Бога, який гарантує істинність актам пізнання, являє все таким, яким воно є у дійсності. Оскільки все пізнання відбувається завдяки Богові та оссянню від Нього, то можливість природного пізнання цілком автономного від надприродного впливу, заперечується. Все пізнання є інтуїтивним, навіть якщо представники теології чи філософії це заперечують. Дж. Мілбанк та його послідовники останню тезу систематично обґрунтовують в книзі «Істина у Аквіната». Наслідком теорії про тотальність інтуїтивного пізнання є заперечення наявності суттєвої різниці між теологією та філософією. Обидва види дискурсу є частинами єдиного світогляду, який скоріше є теологією або мета-теологією. Філософія та соціологія мисляться як частини теологічного мета-дискурсу, які скоріше є «християнськими ересьями», ніж особливими самостійними дисциплінами з власною науковою системою верифікації своїх суджень. І радикальна ортодоксія, і теологія Д. Гарта однаково близькі у цих твердженнях до феноменології Ж.-Л. Марйона, згідно з яким розділення філософії та теології є умовним, а пізнавальний суб'єкт виникає та існує завдяки афектації з боку Нескінченного Іншого, Джерела даності всього. У своїй генеалогії суб'єкта Марйон звертається до Августина як джерела декартівської теорії. Дійсно, вже Августин висував аргумент щодо очевидності існування мислячого суб'єкта, який сумнівається у всьому, в тому числі – у власному існуванні. Вже у Августина знаходимо думки про очевидність існування Нескінченного Буття як творчого початку та гаранта істинності всіх актів суб'єкта.

Ефективність пропонованої гносеологічної стратегії є значною, оскільки люди схильні довіряти власному досвіду, як особистому, так і інтерсуб'єктивному. Звичайно, можна сумніватися у тому, що безпосередня очевидність для розуму, який знаходить себе у релігійному життєсвіті, є у дійсності повністю безпосередньою. Очевидність, яка уявлялася Августину чи Декарту простою реальністю, в дійсності є складним феноменом, у конструюванні якого суб'єкт значно активніший, ніж це визнають Гарт і Марйон, Мілбанк і Піксток. Саме тому важливим аспектом стає виявлення свідчення про досвід у дискурсі, тобто перехід від мовчазного споглядання до конституювання знання у його дискурсивній виявленості в риторичі. За Гартом свідчення про реальність, яка відкривається душі дозволяє суб'єкту впевнено розмірковувати про пізнаване навіть тоді, коли

предметом пізнання є «сліди» реальності. Так чи інакше, але Гарт, вслід за Августином, визнає що споглядання не є самодостатнім, а потребує тлумачення. В сучасній методологічній парадигмі це означає, що феноменологія має бути доповнена герменевтикою.

Неоавгустіанство як радикальної ортодоксії, так і Марйона має власним важливим елементом критику сучасної соціальної дійсності. Ця критика цілком і повністю успадковується Д. Гартом та розвивається ним із великим полемічним пафосом. Сучасні соціальні структури описуються як елементи системи відчуження, як такі інституції, що вимагають тотального послуху. Влада та її симулякри відіграють роль ідолів, яким суспільство має прислужувати та поклонятися. Деконструкція соціального дискурсу доби постмодерну спрямована на критику ринку, що перетворює людину в товар, на критику суспільства споживачтва, що вбиває у особистості її дійсні бажання, на критику ідеологій як псевдорелігій. Спадкоємцем августіанської традиції Д. Гарт стає і у власному баченні позитивних соціальних проєктів. А саме, відновлення соціального православний богослов пропонує почати з творення окремих громад як осередків справжнього спілкування. Християнські громади, які б являли відносини любові, могли надихати місцеві громади на творення відносин солідарності. Окремі оновлені громади мали б поступово поєднуватися через мережу відносин, творячи альтернативну соціальну дійсність з новою загальною культурою. Цю нову соціальну дійсність Мілбанк пропонує називати «християнським соціалізмом», хоча скоріше це є звичайний християнський солідаризм, тільки антикапіталістичного спрямування власної риторики.

Важливим аспектом соціальної теорії Гарта є радикальна відмова від конкуренції за владу, повне етичне прийняття іншого, засудження будь-якого насилля в суспільстві. Все це унеможливує підтримку ідеології християнської демократії та втілення положень класичної соціальної доктрини християнства. Християни можуть діяти виключно в межах власних вільних спільнот – родини, релігійної громади, асоціації за інтересами тощо. Ці спільноти покликані бути прикладом для цілого суспільства, бути живим свідченням, що подолання наявних соціальних проблем можливе завдяки принципово іншим міжособистісним відносинам. Цей приклад може надихати суспільство як ціле до поступових змін, аналогічно до того, як приклад християнських спільнот абатства Клоні надихнув західноєвропейське суспільство при формуванні розвинутої середньовічної культури.

Із теології Августина бере початок теорія знаку, яку розвиває Гарт. Усе створене вказує на існування Бога, особливо якщо розглядати кожне творіння не окремо, а як частину гармонійного цілого. Бог все спеціально творить як власний «знак» чи «слід», і пізнання речей чи особистостей може відкривати «обличчя Бога». Побачити зв'язок створеного із Творчою Причиною можливо перш за все завдяки

наявності творчої уяви. Вже після цього можлива спокійна рефлексія стосовно цього зв'язку, з використанням наукових теорій та філософських ідей. Але в цілому поетичний погляд на світ є первинним і важливим, якщо мова йде саме про тлумачення всього як певних «слідів» Бога. Головним знаком, який дозволяє створити образ Бога, є втілений Логос. Образ Христа, явлений у біблійних наративах, полонить уяву читачів, викликає розуміння Бога як Любові, як відносин Особистої Любові.

Розуміння, що «знаки» є перш за все персональними та вказують на особистісну реальність – це важливим аспектом відкриття того, що Бог є Трійцею Особистостей і все Його буття – виключно Особистісне. Відповідно, за Августином і Гарттом, Бог не має особливих «енергій», які були б подібні до променів сонця чи інших фізичних явищ чи дій. Бог являє себе виключно у Персоні, якою сам є. Відповідно, Бог як явлений Бог – це не «енергії» і це не «сутність», а це – Отець, Син і Святий Дух. Такого роду теорія є радикальним персоналізмом і вона виникає на основі августіанства. При цьому Три особистості в Богові набагато більш тісно пов'язані, ніж це передбачено православною догматикою каппадокійців: фактично це три особистості у єдиному особистому бутті.

Радикальний персоналізм Гарта покликааний відкрити нові перспективи для діалогу з католицизмом та філософією. Гарт виступає з позицій пост-екзистенціалізму. Людська особистість і Божественна іпостась – це завжди екстатична трансценденція над собою. Особистість покликана до відносин. У відносинах особистість знову і знову стає собою, жертвуючи власною замкнутістю. Екзистенція без трансценденції до іншого не можлива. Особистість передбачає спілкування з Іншим, передбачає існування у спільноті.

За Гарттом, створена реальність відображає особистість Бога так само як створена Моцартом музика відображає його особистість. Таким чином, навіть не-персональне буття природи може розумітися як таке, що несе на собі знаки персонального буття – Бога. Перехід від формального раціоналізму відносин «наслідок»–«Причина» до неформального бачення «музика» – «Музикант–Композитор» є надзвичайно важливим. Адже бачення світу як втіленої музики передбачає наявність саме такого переживання світу. Неможливо формально свідчити про переживання світу як музики Бога, не будучи захопленим абсолютною Присутністю. Таким чином, світ виступає прекрасним твором Бога як динамічна реальність, що переживається як реально озвучувана симфонія, а не просто статична картина певної гармонії. Це відкриває можливість включити у бачення світу і драматичні моменти, які б інакше мали б бути винесені за межі побаченого, щоб зберегти гармонійність загальної картини. Таке розуміння світу означає переживання певної реалізованої есхатології, включеності теперішньої реальності у кінцеве торжество добра та єдності.

В цілому залежність від Августина формує певні пункти розходження з класичною ортодоксією каппадокійців та вчення паламізму. Також важливо відмітити, що каппадокійці сповідували та систематично осмислювали вчення Афанасія Олександрійського про єдину дію Трьох. За цією концепцією Отець починає будь-яку дію мислення, воління, спасіння, Син–Логос звершує, Святий Дух завершує, надаючи довершеності. Син при цьому мислився як «само-діяч» («аутоургос») спасіння, але бажання спасіння зародилося у Отці, а Святий Дух спасіння доносив до вірних, що особливо очевидно у євхаристії. Важливо, що діяльність – як загальна така як воління, мислення або конкретизована така як спасіння, освячення, промисл тощо – однаково приписувалася Божественній сутності. Ця діяльність описувалася як загальний вияв Божества, який відбувається через Трьох. Три Особи Трійці надають спільній дії Божества певної специфікації, преломлення, але не діють самостійно і роблять чогось принципово нового. Діяльність та воля, розум та пізнання відносилися каппадокійцями до властивостей Божественної сутності. Це вчення було закріплено у вченні Вселенських соборів, особливо Шостого.

Августин усі властивості Божественної сутності ототожнював із самою сутністю, доводячи, що у Богові усі Його суттєві властивості тотожні також і між собою. Не маючи виражених властивостей, Бог не має і діяльності, що була б подібна до променів сонця і до тепла цих променів. Бог мислить і волисть у собі, і це цілком тотожне Його сутності. Зовні все завжди твориться з нічого, як спеціально створені дії чи слова чи знаки.

При цьому єдиний Божественний суб'єкт мав певні специфікації лише відповідно до того, як всередині Нього виділяються Мислення та Воля у персонах Сина та Святого Духа. При цьому Буття Бога ототожнюється переважно із самим Отцем. Таким чином, виникає певний парадокс, що основні властивості Буття–Мислення–Воля з одного боку описуються як абсолютно тотожні сутності Бога, а з іншого боку вони іпостезовані як самостійні Особистості. Тут виникає ще одне розходження Августина з каппадокійцями. Для останніх Три Особи у Богові конститууються через відносини походження – Отець ненароджений, Син – народжений, Святий Дух – виходить від Отця. Августин описує Бога як такого, що конститується як певне Божественний Розум, в якому розрізняються різні аспекти – Буття, Мислення та Воління, або ж Люблячий, Улюблений та Любов, або ж Знаючий, Знаний, Пізнання. Така діалектика походить від неоплатонічного виділення у Божественному першопочатку перебування, виходу і повернення. Саме залежність від цієї діалектичної тріади пояснюється тлумачення Святого Духу як такого, що є відносинами Сина і Отця. А саме, Отець є перебуванням Бога у собі, Син є певним Виходом, внутрішнім для Бога проявом, а Святих Дух є поверненням Сина до Отця, їх спілкуванням між Собою. Таке осмислення Бога є яскраво

неоплатонічним. Сучасні дослідники трактують Августина так, ніби Святий Дух втілює найбільше загальну Божественність, яка виявляється у відносинах Отця та Сина як Особистостей. Тут слід сказати, що за Августином усі Три Особи однаково абсолютно повністю виявляють загальну Божественність. І тому специфіка Святого Духу не в цьому, а у Його ролі уособлення моменту «повернення» в Богові.

Гарт приймає теорії Августина, заперечуючи наявність у Бога енергій. Разом із тим, православний богослов перетлумачує вчення про Три Особистості у дусі Григорія Ниського та Максима Сповідника, намагаючись відійти від розуміння Трійці як одної особи, що містить у собі три елементи. Також Гарт відкидає всяку субординацію в Трійці, підкреслюючи рівність Святого Духа у спільності Трьох.

**Висновки.** Сучасний американський богослов Гарт має значні труднощі з власним августинізмом. У теорії пізнання, онтології та соціальній теорії вчення Августина є таким, що без проблем набуває православної інтерпретації. Натомість, триадологія Августина суттєво відрізняється від вчення про Трійцю Афанасія Олександрійського і каппадокійців через відсутність концепту «енергій». Ототожнення дій Бога із самою Його сутністю редукує значення діяльності як вияву Бога. Натомість великого значення набуває розуміння Сина і Святого Духа як внутрішніх виявів Трійці. Також підноситься статус зовнішніх щодо Бога «знаків» трічності, які віднаходяться переважно у душі людини. Сучасна теологія намагається надати триадології Августина персоналістичної інтерпретації, помістивши її вузлові метафори у дискурс теології міжособистих відносин.

#### Список використаних джерел

1. Августин Аврелий, 2004. 'О Троице', Краснодар, 416 с.
2. Мефодий (Зинковский, иеромонах), 2014. 'Богословие личности XIX–XX вв.', *Издательство Олега Абышко*, 320 с.
3. Мефодий (Зинковский, иеромонах), 2014. 'Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития': дис. ... докт. Богословия, СПб., 721 с.
4. Суини, М., 2006. 'Лекции по средневековой философии. Вып.2: Средневековая политическая философия Запада', М.: *Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина*, 320 с.
5. Суини, М., 2001. 'Лекции по средневековой философии. Вып.1: Средневековая христианская философия Запада', М.: *Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина*, 304 с.
6. Харт, Д., 2010. 'Красота бесконечного. Эстетика христианской истины', М.: *ББИ*, 672 с.

#### References

1. Avgustin Avrelij, 2004. 'O Troice (About Trinity)', Krasnodar, 416 s.
2. Mefodij (Zinkovskij, ieromonah), 2014. 'Bogoslovie lichnosti XIX–XX vv. (Theology of the person of the XIX – XX centuries)', *Izdatel'stvo Olega Abyshko*, 320 s.
3. Mefodij (Zinkovskij, ieromonah), 2014. 'Pravoslavnoe bogoslovie lichnosti: istoki, sovremennost', perspektivy razvitiya (Orthodox theology of personality: the origins, the present, development prospects)': dis. ... dokt. Bogoslovija, SPb., 721 s.
4. Suini, M., 2006. 'Lekcii po srednevekovoj filosofii. – Vyp.2: Srednevekovaja politicheskaja filosofija Zapada (Lectures on medieval philosophy. Issue 2: Medieval political philosophy of the West)', M.: *Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina*, 320 s.

5. Suini, M., 2001. 'Lekcii po srednevekovoj filosofii. Vyp.1: Srednevekovaja hristianskaja filosofija Zapada (Lectures on medieval philosophy. Issue 1: The Medieval Christian Philosophy of the West)', M.: *Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina*, 304 s.

6. Hart, D., 2010. 'Krasota beskonechnogo. Jestetika hristianskoj istiny (The beauty of the infinite. Aesthetics of Christian Truth)', M.: *BBI*, 672 s.

\* \* \*

УДК 21:316.3

**ЛОКАЛЬНА ДІЯЛЬНІСТЬ  
МИТРОПОЛИТА ДИМИТРІЯ (ТУПТАЛА)  
ТА ЇЇ ВЕЛИКЕ ЗНАЧЕННЯ**

**LOCAL ACTIVITY OF MYTROPOLITAN  
DYMYTRII (TUPTALO) AND ITS GREAT  
SIGNIFICANCE**

Грех В. І.,

кандидат наук із богослів'я, кандидат географічних наук, доцент, завідувач кафедри богослів'я та філософії, Львівська православна богословська академія (Львів, Україна), e-mail: V.Hrekh@i.ua

Hrekh V. I.,

candidate of theological sciences, candidate of geographical sciences, docent, chairperson of theology and philosophy, Lviv Orthodox Theological Academy (Lviv, Ukraine), e-mail: V.Hrekh@i.ua

*Святий Димитрій (Туптало) був не лише глибоко віруючою і високоосвіченою людиною, видатним церковним ієрархом, але й талановитим агіографом, письменником, драматургом, педагогом, музикантом, художником і перекладачем. У житті йому також не раз довелося подорожувати і переїжджати, як по Україні, так і за її межами. І кожне із цих місць залишало відбиток у його досвіді, діяльності, творчих доробках. Водночас багатозанність особистості святиителя, його непохитна віра, аскетичне побожне життя та неймовірно прекрасні проповіді залишили глибокий слід у душах віруючих, впливали на їхнє життя у кожній місцевості, де жив і творив святий Димитрій.*

*У статті розкривається синергія цього взаємовпливу різних місцевостей перебування святиителя Димитрія (Туптала) та його багатозанної особистості, що зокрема знаходить своє відображення в його драматичних творах.*

**Ключові слова:** святиитель Димитрій, митрополит, н'еса, релігійний драматичний твір, християнська любов, проповідь, драма, молитва, жінки-мироносиці, Церква, святий.

*Saint Dymytrii (Tuptalo) was not only a deeply religious and highly educated person, a prominent church hierarch, but also a talented hagiographer, a writer, a dramatist, an educationist, a musician, an artist and a translator. He had to travel and relocate plenty of times in his life within Ukraine, as well as beyond its territories. Every of the places marked his experience, activity, art works. At the same time the omnitude of the Enlightener's personality, his unbending faith, his abstentious religious life and incredibly beautiful sermons carved a deep trace in souls of believers, influenced their lives in every place saint Dymytrii lived and worked.*

*The article highlights the synergy of the co-influence of different locations saint Dymytrii (Tuptalo) stayed and his versatile personality, that in its turn reflects in his plays.*

**Keywords:** saint Dymytrii, Mytropolitan, play religious dramaturgic work, Christian charity, sermon, drama, prayer, Myrrbearers, Church, saint.

Святиитель Димитрій трудився у багатьох місцях, його локальна діяльність є дуже різноманітною, і його праця – надзвичайно вагомою. Де б святий Димитрій не трудився, усюди відчувається його відданість найріднішому для нього місцю – містечку Макарову.

У різні періоди його життя різною мірою переважає та чи інша діяльність святого, проте завжди у центрі їх стоїть молитва, у всіх місцях його перебування, а також любов до ближнього. Святиитель навчає нас бути уважними до чужої біди, допомагати людині, коли вона у скорботі. Ось молитва, складена святиелем Димитрієм:

«Боже, Отче Господа нашого Ісуса Христа, Отець щедрот і Бог всякої втіхи, що втішає нас у всякій скорботі нашій! Утіш цього чоловіка, створеного руками Твоїми, умудреного Твоею премудрістю, звеличеного десницею Твоею, прославленого

Твоїм милосердям, а нині – відвіданого Отцівським Твоїм покаранням, короткочасними скорботами! – Ти жалісно караєш тих, кого любиш, і милуєш щедро, і дивишся на їхні сльози! І так, покаравши його, помилуй і втамуй його печаль; перетвори скорботу на веселість і радістю розчини печаль його: покажи на ньому милість Твою, дивний у радах Своїх Владико, недосяжний у долях, Господи, і благословенний в ділах Твоїх на віки, амінь», і ще: «Тому втішайте один одного і повчайте один одного, як ви і робите» (1 Сол. 5, 11), – а тому і ти ступай і старайся потішити словом того, за кого зараз приніс молитву до Бога» [19, с. 3–4].

До святиителя Димитрія Ростовського є молитва, що починається словами: «О всеблагий святиелю Димитріє Ростовський, великий угоднику Христовий, Золотоустий, почуй нас, грішних, що молимося до тебе, і принеси молитву нашу до Милостивого і Людинолюбного Бога, перед Яким ти нині в радості святих і з чинами ангельськими перебуваєш» [15, с. 81]. Святиитель дуже перейнявся святими жінками-мироносицями і для нього було важливим розкрити глибше цю тему, і в цьому проявлялася і його локальна діяльність. Він близько прийняв до серця слова про те, що Господа Ісуса Христа не було в гробі, а ще що їх питали, чому вони шукають живого між мертвими. Він думав над тим, що якщо Його немає тут, тоді де Він? І святиитель зрозумів, що Він є всюди, скрізь є Христос, тому що Бог всюди є і все наповняє, Христос локально перебуває всюди [5].

О нові страждальці! Молю вас і благаю, не знемагайте в терпінні, але дякуйте Христу своєму; а Він у вас є, і буде, і залишиться. Амінь» [5, с. 246].

У них святиитель відображає важливість цих слів, які наповнені божественною дією, масштабністю життєвої ситуаційної сценічності. У словах «Дивна Мати дивного Бога» він пояснює, що Мати Божа дивна від початку і до кінця. Дивна в зачатті, бо була зачата за Ангельським благовістям, від неплідних чистих і святих родичів, народжена чисто і свято. Перед нашими очима проходить ця свята дія, що відображає всі Божественні дії Божої сцени, Божого світу, створеного нашим Творцем, Богом одним по суті і в Тройці Святій, для нашого найпрекраснішого сприйняття Божої величі нашим серцем і душею. «О дивне чудо», – ці слова святий Димитрій промовляє у своїй проповіді, де говорить про Матір Божу як про джерело життя, яке кладеться до гробу, але і ліствиця до неба підіймається. Слова «Смерть ліствиці» розуміється святиелем у такій аналогії: як ліствиця має два кінці, так і смерть, якою закінчується тимчасове життя, другим кінцем має початок вічного життя. Мати Божа заснула в земному житті і прокинулася у вічному. Такий словесно-особовий стиль використання опису, пояснення на його початку, дає можливість засвоєння читачам віруючим виховувати і формувати в собі високу християнську мораль і акумулювати її у свою духовність [3].

Велика локальність святиителя Димитрія відчувається у любові до своїх батьків, яких він дуже любив, як добрий, слухняний син, адже коли шостого грудня 1703 року помер його батько Сава, то Димитрій послав у Київ до Кирилівського

монастиря родинну ікону Пресвятої Богородиці, щоб вона перебувала над тлінними останками батьків як родинна ікона Тупталів, яка й тепер там перебуває, у притворі Кирилівської Церкви [11; 12].

У православному світі і для православних християн святий митрополит Димитрій Ростовський був і далі залишається великим прикладом святого, аскетичного, добровільно вбогого життя, який у собі поєднував стільки талантів, знань та вмінь (таблиця 1).

Таблиця 1

**Сфери наукової діяльності  
святителя Димитрія [20]**

№ п/п	Таланти, знання та вміння святителя
1	Агіограф.
2	Проповідник.
3	Митрополит.
4	Літописець.
5	Перекладач.
6	Письменник.
7	Поет.
8	Драматург.
9	Музикант.
10	Художник.
11	Педагог.
12	Особистість глибокого історичного значення.

У цьому переліку знаходимо його локальність, у якій він перебував, у якій трудився і все виконував з великою чистотою і порядністю, і піддавався їй, адже так вдумливо підходив до свого великого таланту.

Упродовж свого життя, святий Димитрій Ростовський побував у багатьох місцях, що мали для святителя свій вплив, і де б не перебував святий, трудився локально, і з великою відданістю виконував свої обов'язки, а головне – прославляючи ім'я Господнє. Нижче подана хронологія локального перебування святителя Димитрія, митрополита Ростовського, де він творив свої невмирущі праці, у тому числі і драматичні церковні твори: Макарів, Київ, Канів, Новодвір, Вільно, Слуцьк, Грозов, Старожище, Старчиці, Березна, Батурин, Чернігів, М'янин, Максаків, Рудня, Москва, Скит, Глухів, Новгородок–Сіверський, Ростов.

Святителя Димитрія, митрополита Ростовського, благоговійно почитали на Русі і в інших країнах, оскільки він був надзвичайним прикладом вміння суміщати чернечий послух, богослужбове, літературне і будь-яке інше починання, яке було наповнене Духом Святим і прославило його ім'я навіки [20]. Його любили і називали найкращими, найтеплішими і найціннішими словами (таблиця 2).

Таблиця 2

**Слова, якими православні люди називали  
митрополита Димитрія Ростовського [20]**

№ п/п	Назви митрополита
1	Пастир добрий.
2	Цівниця духовна.
3	Зірка, що всю країну вченнями і чудесами осяяла.
4	Райська гілка України.
5	Світло світу і сіле землі.
6	Святий Димитрій, святий.

Після його представлення, що сталося 28 жовтня 1709 року, у нього не знайшли ніякого майна, а тільки книги та рукописи [6]. Такий стиль життя і таке виявлення після його представлення свідчить, що тільки такій людині притаманні настільки неймовірний талант і можливість підкорення вершини творчого письменницького хисту – драматичних творів, а тут ще й церковних. Є навіть свідчення, що при написанні «Житій святих», збираючи описи житій, святий Димитрій Ростовський удостоївся видіння святих, і вони допомагали йому корегувати текст написаного. Очевидно він отримував допомогу святих і в написанні своїх релігійних церковних драматичних творів, які йшли паралельно з його поетичним талантом [22].

Багато його віршів були призначені для співу, так звані церковні канти або псалми, які називають особливим жанром духовної пісенної творчості. Зміст монографії про святителя Димитрія, що була видана в Москві 1849 року, стверджує, що, за переданням, Ростовського Яківського монастиря перу святителя належать сім кантів на честь Спасителя і один – на честь Пресвятої Богородиці: «Ісусе мой прелюбезний, серджу сладосте», «Похвалу принесу сладкому Ісусу», «Надежду мою в Бозі полагаю», «Ти мой Бог, Ісусе, Ти моя радосте», «Превзидох міру, о мой вічний Боже», «Христе мой, Боже, Ісусе сладчайший», «Воплю к Богу в біді моеї», «Мати милосерда! Ти есиограда». З духовними піснеспівами святий був усе своє життя, і навіть у час смерті, адже перед своїм упокоєнням святий Димитрій Туптало покликав співців і просив, щоб вони проспівали йому канти, які він сам написав. Слухаючи духовні пісні та щиро молячись, святий угодник Божий проводив свої останні години земного життя.

Він любив церковне мистецтво, церковний спів, він був людиною духовного таланту, а тому з такою любов'ю писав церковні драми, які є великим скарбом нашої Церкви. В останню свою ніч тут, на землі, Димитрій Ростовський щиро й уклінно подякував своєму келійнику за вірне служіння та бережливе ставлення до творів, які той переписував, а також за дбайливе ставлення до його драматичних церковних творів, які в наш час є безцінним скарбом, особливо у вихованні і формуванні християнської моралі віруючих, які через них зростали у високій духовності, вірності Богові та своїм ближнім. Келійник був вражений до сліз через глибоке смирення святителя Димитрія, що сказав свої щирі слова: «Чи тобі, отче, кланяться переді мною?» Потім Святий Димитрій зачинив двері своєї кімнати, став на молитву і так колінопреклоненим, із молитвою на устах, відійшов до Бога. Справді, якщо прагнути достойного завершення свого життя, то тільки просити Бога не про інше, як про таку смерть. Господь прославив свого угодника через його достойне земне життя, а також удостоїв святого Димитрія блаженної кончини і великого шанування, від усієї повноти Церкви [17].

Під час похорону спочилого святителя в труну поклали чернетки його творів, яких було дуже

багато, але гріб був вогкий, і коли року 1752 гріб вийняли і все ретельно оглянули, то рукописи були зотлілі. Не тільки самі чернетки поклали в труну, але й багато ненадрукованого, адже, на думку митрополита Іларіона (Огієнка), пішло зі святителем у могилу й зотліло... І далі він писав, що сам святитель Димитрій як обранець Божий не зітлів [7; 11].

Відрадно і приємно, що святителя, який писав церковні драматичні твори, причислено до лику святих, що відбулося 22 квітня 1757 року. У день знайдення його мощей йому встановлено святкування.

Тема Успіння Пресвятої Богородиці неодноразово прослідковується у творчості святителя Димитрія Ростовського, а також прекрасні слова його про нашу улюблену Царицю неба і землі: «Міцна, Владичиця наша: оскільки є Царицею всього видимого і невидимого творіння, що володіє верхнім і долішнім створінням, і всі стихії покораються їй, і небо, і земля, повітря і море слухають її, і всі противні духи, страхом одержимі, тремтять, боячись імені її святого, бачачи Матір Божу. І ще б мене хто спитав: що у піднебесній сильне, і більше всього найміцніше? Відповів би: немає нікого міцнішого і найсильнішого на землі і на небі (після Господа Бога нашого Ісуса Христа), як Пречиста Владичиця наша Богородиця Приснодіва Марія. Сильна на землі: Та бо зітре голову невидимого змія, Та попра пекельну силу, Тою воздвижуться перемоги, Тою низпадають вороги, і ще в Старому Завіті величчю перетворення велику силу в людях явила. Сильна на небі: Бога бо міцного і сильного молитвами Своїми зв'язує, Його ж інколи на землі зв'язує пеленами» [18]. Як це прекрасні, локальні слова, дійсно великого митрополита.

Яка возвеличена і прекрасна Пресвята Преположенна Богородиця святого митрополита Димитрія Ростовського. Тільки великий і широкі таланти міг писати такі чудесні слова, а таким і був святитель Димитрій, і ці великі, благословенні і правдиві слова повторив, але ще з більшою силою, у своїх драмах церковного характеру: «Успенська драма» і «Маруся».

У різних своїх творах святитель Димитрій виступає як великий творець і все більше тут проявляється його велика святість, його надзвичайна людяність, благородність його натури, висока духовність і щира християнська любов. Так писати, як святий пише у статті: «Плач на погребіння Христове», могла тільки людина великого таланту любові, віри і великого щастя, любові Божої. Так міг писати тільки великий церковний драматург, бо це є монументальний монолог великого таланту, проявленого у п'єсах: «Куди грядеш, несимий, найсолодший Ісусе! Куди грядеш від нас, надіє і прибіжище наше! Куди заходиш від очей наших, світе наш! Як пізнаєш захід свій, незаходиме Сонце!»

Станьте носячі Того, Хто тримає весь світ долонею! Станьте носячі Того, Хто поніс гріховний тягар всього роду людського! Станьте

носячі Того, ради Кого зупинилося сонце і місяць на протязі своїм, коли побачили Його на хресті» [7, с. 70]. А як глибоко западає в душу побожного християнина наступний монолог, що переходить у святе спілкування із Богом: «Перед очима моїми бачу Бога мого, ранами Своїми, ніби вустами, що до мене говорить: «Я полюбив тебе, полюби і ти Мене. Нічого іншого від тебе не вимагаю; тільки любові, любові твоєї шукаю. Я ради тебе народився; ради тебе від юності був у праці; ради тебе голодував, відчував спрагу, постив, ради тебе постраждав, оцту і жовчі покуштував; ради тебе розп'явся, прийняв ці рани і помер. За все це Я нічого не бажаю отримати від тебе, тільки щоб любив Мене!» – возлюблю Тебе Господи, кріпосте моя! Господь утвердження мое і прибіжище мое!» [7, с. 72].

Святитель проявляв себе також як художник, малюючи ікони, ілюстрації до своїх творів, що відзначаються чіткістю, виразністю зображень, наданою видимою святістю [23, с. 14]. Святитель Димитрій дбав про виховання своїх пастирів, а також не менше і про мирян, що проявлялося в його численних посланнях, повчаннях, віршах, п'єсах та інших творах, і вони були проникнуті любов'ю та мудрістю, і тому, коли знаходимо книги з порадами, книгами із влучними словами, мимоволі згадується творчість великого церковного письменника [9].

У передмові до книги архієпископа Луки: «Я полюбив страждання...» написані дуже правдиві слова про святителя Димитрія Ростовського: «Останнім часом, на жаль, публікується безліч різної псевдодуховної літератури. Зокрема, оповідання про подвижників, в основі яких лежать деякі факти з життя людей дійсно святих. Однак, ці факти часто спотворюються або є недостовірними. Цілком зрозуміло, що життя кожної чимось знаменитої людини обростає легендами й вимислами. Тому святитель Димитрій Ростовський про свої Четьї–Мінеї писав: «Щоб не збрехав я на святого» [13, с. 5]. Великий митрополит робив усе красиво, любив усе красиве, шукав красиве у багатьох сферах своєї діяльності, подавав добрий приклад для майбутніх поколінь, як жити для людей, творити для людей, а він творив цю красу – церковну драматургію. «У пошуках краси, чи знайшов я її? Справді, нелегке питання і не легко відповісти на нього. Бо краса – це не просто так звана об'єктивна реальність, але й суб'єктивна діяльність. І тут головне – це відношення між ними. Навіть друге у цій парі важливіше. Красу потрібно бачити, чути і відчувати. Ще суттєвіше – творити красиве, а навіть з умінням відтворювати його. Креативність – це першою чергою творіння не лише нового, але й красивого. І у кожній людині вже від народження воно закладено у генах» [21, с. 290]. Великий географ, професор, а також і великий мистець Олег Шаблій писав ці слова про себе, але ці слова стосуються і всіх творчих людей, а також і великого церковного драматурга святого Димитрія (Туптала) і його локальної діяльності.

Багато дослідників пишуть про долю українську, про Православну Церкву, яка повинна була стати національною українською церквою, і що вона



мала всі шанси для того, адже була під щедрою опікою гетьманів і козацької старшини. Але так не сталося. У цьому обвинувачувалося українське духовенство, у тому числі і Дмитро Туптало, Іван Максимович, Симон Обдорський і багато інших, але водночас їм і співчували, бо неможливо було цього уникнути [8].

Українська Церква мала культурний вплив на Московську державу та велику позитивну роль у розвитку духовності, ще на початковому етапі, які проводили наші святителі. І у цей період у місіонерській та освітній царині потрудилися відомі архіпастирі, серед яких читаємо і ім'я митрополита Ростовського і Ярославського святителя Дмитрія Туптало (1651–1709) [10, с. 9–18], у цьому була його важлива локальна діяльність.

Українець за походженням, чернець, він перший склав повну збірку «Життя всіх святих». Це була його найбільша локальна діяльність. У християнському світі його книга уже впродовж трьохсот років найбільш видавана і улюблена після Євангелія. Головним завданням своєї роботи вважав відображення тільки істини, що виражалося у його словах, своєрідному девізі його праці: «Щоб не збрехав я на святого». Йому неодноразово являлися святі і допомагали в укладанні житій. Проживши святе життя, він став українським Золотоустом [2]. У творі святителя Дмитрія, митрополита Ростовського, «Діаруш грішного ієромонаха Дмитрія, постриженника Кирилівського монастиря», а також біографічних та інших даних, дана його локальна діяльність, що приносила великі угодні Богу плоди [4].

Недавно писали жителі Макарова про те, що в Україні ім'я нашого видатного земляка, творча спадщина якого могла б скласти 30 томів по 600–700 сторінок кожний, сьогодні мало кому відоме. Так склалося, що впродовж трьох століть Туптало штучно перетворили на повністю російського діяча, першого російського святителя синодального періоду. Його твори зазнали нещадної російської цензури [16]. А справедливо було б, щоб не тільки святитель Дмитрій, митрополит Ростовський, а можливо і митрополит всієї землі української, отримав велику шану і почесні в усій українській землі, де йому були присвячені багаточисленні заходи; та й саме місто Макарів було піднесене на вищий рівень, як таке, що дало світові такого видатного церковного діяча, і про нього були писані дорогі книги, як і про інші достойні міста [14].

Не повним буде розуміння повноти життєвих ситуацій святителя Дмитрія Ростовського без наведення життя і діяльності Івана Мазепи. Гетьман Іван Мазепа – сучасник святителя Дмитрія Ростовського, що згадується у книзі Шляпкіна, поряд з іншими гетьманами України [22]. Автор наводить історичні дані про те, що, будучи гетьманом, Іван Мазепа побудував багато церков, адже і мати його була монахиною, а згодом – також ігуменею Печерського Вознесенського монастиря, і жила в Батурині, гетьманській резиденції. По церквах українських розсіяні багаточисленні вклади Мазепи.

Благодать Божа була завжди на святителі, особливо коли стосувалося побудови храмів, про що він дуже турбувався. 23 квітня 1686 року, за указом старших, Дмитрій їздив у Глухів і закликав там кам'яну церкву Успіння Богородиці.

**Висновки.** Праця святителя Дмитрія розповсюджувалася на багато місць, де він перебував, і через те його локальна діяльність є дуже різноманітною, а його праця дуже вагомим. Де б не трудився святий Дмитрій, усюди відчутна його відданість найріднішого йому, найпершому для нього місця – містечка Макарова. Локальною діяльністю святителя була молитва, що допомагає усім, у якій святитель навчає всіх бути уважними до чужої біди, допомагати людині, коли вона у скорботі.

Для православних християн і православного світу святий митрополит Дмитрій Ростовський був і далі залишається великим прикладом святого, аскетичного, добровільно вбогого життя, який у собі поєднував стільки талантів, знань та вмінь.

У цьому науковому дослідженні наведена таблиця, у якій перелічуються сфери наукової діяльності святителя Дмитрія, і в цьому переліку знаходимо його локальність, в якій він перебував, в якій трудився, і все виконував з великою чистотою і порядністю, і піддався їй, адже так вдумливо підходив до свого великого таланту.

З огляду на його стиль життя можна сказати, що тільки йому одному в той час була притаманна така насичена локальна діяльність, де б він не перебував, адже зразу після прибуття на нове місце святитель відразу починав плідно працювати, і тільки така людина могла володіти цим неймовірним талантом, що сягнув вершини творчого письменницького хисту, у тому числі і в написанні драматичних творів, зокрема церковних.

Крім того, є багато свідчень про те, що при написанні «Житій святих» святитель Дмитрій Ростовський, збираючи описи житій, удостоївся видіння святих, і вони допомагали йому корегувати текст написаного. Велику допомогу від святих святий Дмитрій, очевидно, отримував і при написанні своїх релігійних церковних драматичних творів, які йшли паралельно з його поетичним талантом. Його локальна діяльність поширювалася і на багато його віршів, які були призначені для співу, – так звані церковні канти або псалми, які складають особливий жанр духовної пісенної творчості.

Святитель Дмитрій проявляв себе також як художник, а саме – малював ікони, ілюстрації до своїх творів, що відзначалися яскравою чіткістю, виразністю зображень, і святістю, яку святитель надавав своєю відданою чесною локальною працею. Святитель Дмитрій надзвичайно дбав про виховання своїх пастирів, і не менше – про мирян, що проявлялося в його численних посланнях, повчаннях, віршах, п'єсах та інших творах, які були проникнуті любов'ю.

Найбільша локальна діяльність була відображена у повній збірці «Життя всіх святих», яка ось уже впродовж трьохсот років найбільш видавана

і улюблена після Євангелія, і це стало можливим через те, що святий. головним завданням своєї роботи вважав відображення тільки істини, що виражалося у його словах, своєрідному девізі його праці: «Щоб не збрехав я на святого». Святителю часто являлися святі, що допомагали в укладанні життєв. Проживши святе життя, він став українським Золотоустом. У творі святителя Дмитрія, митрополита Ростовського, «Діаруш грішного ієромонаха Дмитрія, постриженника Кирилівського монастиря», а також біографічних та інших даних, кожна з його локальних видів діяльності приносила великі достойні плоди.

Жителі Макарова недавно ще писали про те, що в Україні ім'я нашого видатного земляка, творча спадщина якого могла б скласти 30 томів по 600 – 700 сторінок кожний, сьогодні, на жаль, мало відоме. Можливо і митрополит всієї землі української отримав велику шану і пошесті в усій українській землі, де йому були присвячені багаточисленні заходи; та й саме місто Макарів було піднесене на вищий рівень, як таке, що дало світові такого видатного церковного діяча, і про нього були писані дорогі книги, як і про інші достойні міста.

Не повним буде розуміння повноти життєвих ситуацій святителя Дмитрія Ростовського без наведення життєв і діяльності Івана Мазепи. Гетьман Іван Мазепа – сучасник святителя Дмитрія Ростовського, що згадується в книзі Шляпкіна, поряд з іншими гетьманами України.

Де б не перебував святий Дмитрій, де б не починав своє служіння, завжди і повсюди виконував ретельно свої локальні обов'язки, і кожного дня працював, писав свої благословенні твори, дбав про свою локальну працю, що відображала кілька напрямів, як у просторовому, так і часовому напрямках.

Святий Дмитрій Ростовський впродовж свого життя, побував у багатьох місцях, що робили для святителя свій вплив, але і сам святий мав чималий вплив на кожну із цих місцевостей. Де б не перебував святий, він завжди плідно трудився локально, і з великою відданістю виконував свої обов'язки, а головне – прославляючи ім'я Господне.

#### Список використаних джерел

1. 'Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту', 2004, Переклад Патріарха Філарета (Денисенка), Київ: Видавництво Київської Патріархії, 1415 с.
2. bogoslov.kharkov.ua/news/2170 (дата звертання 23 квітня).
3. Грех, Володимир, митр. прот., 2015. 'Пресвята Владичиця наша Богородиця у земному житті', *Церковні дзвони. Українська Православна Церква Київський Патріархат*, №1–2 (149–150), с.26–30.
4. <http://bratstvoviv.orthodoxy.ru/dymytrij.html>. (дата звертання 23 квітня).
5. Дмитрій Ростовський, митрополит, 1912. 'Слово в неделю св. жен мироносиц', В книзі: *Избранные проповеди святых отцов Церкви и современных проповедников*. В двух частях. Составил преподаватель Донской Духовной Семинарии Платон Дударев. Второе издание, исправленное и дополненное, С.–Пб.: Издание И. Л. Тузова. Гостинный двор, 45, 718 с.
6. Дмитрій Ростовський, митрополит, 1989. 'Рождественская драма или Ростовское действо', В двух действиях, с прологом

и эпилогом. Музыкально–сценическая реконструкция Евгения Левашева, М.: «Советский композитор», 280 с.

7. Димитрий, митрополит Ростовский, святий, 1998. 'Плач на погребение Христова', *Праздников панихис, торжество из торжеств. Пасхальный сборник*. Совместное издание храма Ильи Пророка (г. Кострома) и редакции газеты «Воскресная школа», Кострома, с.70–72.

8. Дорошенко, Дмитро, 1940. 'Православна Церква в минулому й сучасному житті українського народу', Берлін, 72 с.

9. Дочинець, Мирослав, 2013. 'Многі літа. Благії літа', *Видавництво «Карпатська вежа»*, Мукачево, 144 с.

10. Епіфаній (Думенко), архієпископ, 2013. 'Хрещення Київської Русі–України та виникнення і розвиток церковно–освітніх закладів Православної Церкви', *Із Києва по всій Русі: Збірник матеріалів наукової богословсько–історичної конференції, присвяченої 1025–літтю Хрещення Київської Русі–України*, під ред. архієп. Переяслав–Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Кюса, К.: *Київська православна богословська академія*, 496 с.

11. Лларіон (Іван Огієнко), митрополит, 2002. 'Святий Дмитрій Туптало', *Православний вісник*, К.: *Видання Української Православної Церкви Київського Патріархату*, №9–10, с.29–36.

12. Лаврентій, архімандрит, 2015. 'Подвижник духу Христового, «Голос Православ'я»', К.: *Українська Православна Церква Київського Патріархату*, №05 (413), 8 с.

13. Лука, архієпископ (професор Войно–Ясенецький), 2007. 'Я полюбив страждання...', Глибока: *Православне видавництво «Благодатний вогонь»*, 172 с.

14. 'Львів: Природа навколо нас [текст]', 2016, [М. М. Назарук, А. М. Галушка, Н. В. Партика, Ю. В. Зінко, Б. В. Сенчина, І. Б. Койнова, М. Є. Крет]; за заг. ред. М. М. Назарука, Львів: *Коло*, 208 с.

15. 'Молитви до святих на всяку життєву потребу до якого святителя і коли слід молитися', 2006, *Парафія св. мц. Віри, Надії, Любові та їх матері Софії УПЦ КП*, Рівне, 180 с.

16. 'Нариси з історії Макарівського району: до 15–ї річниці Незалежності України', 2006, Н. В. Ащенко, Є. В. Букет, Д. С. Нетреба та ін.; Упоряд. Є. Букет, К.: *Логос*, 416 с.

17. Огієнко, П., 1993. 'Українська Церква', *Нариси з історії Української православної церкви. У двох томах*. Томи перший і другий, К.: *Видавництво «Україна»*, 284 с.

18. 'Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы'. З викладом пророчеств и прообразований, относящихся к ней, учения Церкви о ней, чудес и чудотворных иконья, на основании Священного Писания, свидетельств св. Отцев и церковных преданий. Издание восьмое, исправленное и дополненное, Москва. Типо–Литография И. Ефимова. Большая Якиманка, собств. домъ. 1904. Отъ Московскаго Духовно–Цензурнаго Комитета печатать дозволяется. Москва. 20 Октября 1903 года. Цензоръ Протоіерей Іоаннъ Петропавловскій. Издание Русскаго на Афоні Пантелеимонова монастыря, 384 с.

19. 'Утишение человеку в скорби, беде и гонении из починений свт. Димитрия, митрополита Ростовского', 1996, Перевидання з оригіналу, надрукованого в друкарні Київсько–Печерської Лаври в 1898 році. *Видано Свято–Юрійською громадою УПЦ КП*, Київ, 25 с.

20. [cheloveknauka.com/...](http://cheloveknauka.com/) (дата звертання 23 квітня).

21. Шаблій, О., 2015. 'У пошуках краси: тривоги і розради – In search of beauty: disquiets and enjoyments: монографія', Львів: *ЛНУ імені І. Франка*, 302 с. + вкл. кол.

22. Шляпкин, ИА., 1891. 'Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.)', С.–Петербург: *Типография и Хромотография А. Траншель*, Стременная №12, 106 с.

23. 'Якою мовою молилася давня Україна: Правила української транслітерації церковнослов'янських текстів', 2011, Упорядкування, текст Ганна Куземська, Видання парафії Св. Арх. Михаїла, Київ (Пирогів), К.: *КЖД «Софія»*, 60 с., 90 іл.

#### References

1. 'Biblija. Knygy Svjashhennogo Pysannja Starogo ta Novogo Zavitu (Bible. Old and New Testament Scripture Books)', 2004, Pereklad Patriarha Filareta (Denysenka), Kyi`v: *Vydavnytvo Kyi`vs`koi` Patriarhii*, 1415 s.

2. bogoslov.kharkov.ua/news/2170 (data zvertannja 23 kvitnja).
3. Greh, Volodymyr, mytr. prot., 2015. 'Presvjata Vladychyca nasha Bogorodyca u zemnomu zhytti (Blessed Virgin Mary is our Mother of God in earthly life)', *Cerkovni dzvony. Ukrai'ns'ka Pravoslavna Cerkva Kyi'vs'kyj Patriarhat*, №1–2 (149–150), s.26–30.
4. <http://bratstvoviv.orthodoxy.ru/dymytrij.html>. (data zvertannja 23 kvitnja).
5. Dimitrij Rostovs'kij, mitropolit, 1912. 'Slovo v nedelju sv. zhen mironosic (Word a week over. myrrh-bearing women)', V knige: *Izbrannye propovedi svjatyh otcov Cerkvi i sovremennyh propovednikov*. V dveh chastjah. Sostavil prepodavatel' Donskoj Duhovnoj Seminarii Platon Dudarev. Vtoroe izdanie, ispravlennoe i dopolnennoe, S.–Pb.: *Izdanie I. L. Tuzova. Gostinyj dvor*, 45, 718 s.
6. Dimitrij Rostovskij, mitropolit, 1989. 'Rozhdestvenskaja drama ili Rostovskoe dejstvo (Christmas drama or Rostov action)', V dveh dejstvijah, s prologom i jepilogom. Muzykal'no-scenicheskaja rekonstrukcija Evgenija Levasheva, M.: «Sovetskij kompozitor», 280 s.
7. Dimitrij, mitropolit Rostovs'kij, svjatelj, 1998. 'Plach na pogrebenie Hristovo (Crying for the burial of Christ)', *Prazdnikov praznik, torzhestvo iz torzhestv. Pashal'nyj sbornik*. Sovmestnoe izdanie hrama Il'i Proroka (g. Kostroma) i redakcii gazety «Voskresnaja shkola», Kostroma, s.70–72.
8. Doroshenko, Dmytro, 1940. 'Pravoslavna Cerkva v mynulomu j suchasnomu zhytti ukrai'ns'kogo narodu (The Orthodox Church in the past and in the modern life of the Ukrainian people)', Berlin, 72 s.
9. Dochyneć, Myroslav, 2013. 'Mnogii' lita. Blagii' lita (Lots of summer. Goodness of the summer)', *Vydavnyctvo «Karpats'ka vezha»*, Mukachevo, 144 s.
10. Epifanij (Dumenko), arhijepyskop, 2013. 'Hreshhennja Kyi'vs'koi' Rusy–Ukrai'ny ta vynykennja i rozvytok cerkovno-osvitnih zakladiv Pravoslavnoi (Baptism of Kyiv Rus–Ukraine and the emergence and development of church-educational institutions of the Orthodox Church)' *Cerkvy*, *Iz Kyjeva po vsij Rusi: Zbirnyk materialiv naukovoi' bogoslovs'ko-istoryčnoi' konferencii, prysvjachenoi' 1025–littju Hreshhennja Kyi'vs'koi' Rusy–Ukrai'ny*, pid red. arhijep. Perejaslav–Hmel'nyč'kogo i Boryspil's'kogo Epifanija (Dumenka) ta prot. Vitalija Klosa, K.: *Kyi'vs'ka pravoslavna bogoslovs'ka akademija*, 496 s.
11. Ilarion (Ivan Ogijenko), mytropolyt, 2002. 'Svjatyj Dymytrij Tuptalo (St. Demetrius Tuptalo)', *Pravoslavnyj visnyk, K.: Vydannja Ukrai'ns'koi' Pravoslavnoi' Cerkvy Kyi'vs'kogo Patriarhatu*, №9–10, s.29–36.
12. Lavrentij, arhimandryt, 2015. 'Podvyzhyk duhu Hrystovogo, «Golos Pravoslav'ja» (Ascetic to the Spirit of Christ, «Voice of Orthodoxy»)', K.: *Ukrai'ns'ka Pravoslavna Cerkva Kyi'vs'kogo Patriarhatu*, №05 (413), 8 s.
13. Luka, arhijepyskop (profesor Vojno–Jasenec'kyj), 2007. 'Ja poljubyv strazhdannja... (I fell in love with suffering...)', *Glyboka: Pravoslavne vydavnyctvo «Blagodatnyj vagon'»*, 172 s.
14. 'L'viv: Pryroda navkolo nas [tekst] (L'viv: Nature around us [text])', 2016, [M. M. Nazaruk, A. M. Galushka, N. V. Partyka, Ju. V. Zin'ko, B. V. Senchyna, I. B. Kojnova, M. Je. Kret]; za zag. red. M. M. Nazaruka, L'viv: *Kolo*, 208 s.
15. 'Molytvy do svjatyh na vsjaku zhyttjevu potrebu do jakogo svjatytelja i koly slid molytysja (Prayers to the saints on every vital need for a saint and when to pray)', 2006, *Parafija sv. mcc. Viry, Nadii', Ljubovi ta i'h materi Sofii' UPC KP*, Rivne, 180 s.
16. 'Narysy z istorii' Makarivs'kogo rajonu: do 15–i' richnyci Nezalezhnosti Ukrai'ny (Essays on the history of Makariv district: to the 15th anniversary of Independence of Ukraine)', 2006, N. V. Ashhenko, Je. V. Buket, D. S. Ntreba ta in.; Uporjad. Je. Buket, K.: *Logos*, 416 s.
17. Ogijenko, Il., 1993. 'Ukrai'ns'ka Cerkva (Ukrainian Church)', *Narysy z istorii' Ukrai'ns'koi' pravoslavnoi' cerkvy. U dvoch tomah. Tomy pershyj i drugyj*, K.: *Vydavnyctvo «Ukrai'na»*, 284 s.
18. 'Skazanja o zemnoj zhizni Presvjatoj Bogorodicy (Tales of the earthly life of the Blessed Virgin Mary)'. Z vikladom prorochestv' i oobrazovaniy, odnosjashhysja k nej, uchenija Cerkvi o nej, chudes' i chudotvornyh ikon'eja, na osnovanii Svjashhennago Pisanija, svidetel'stv' sv. Otcev' i cerkovnyh' predanij. Izdanie vos'moe, ispravlennoe i dopolnennoe, Moskva. Tipo–Litografija I. Efimova. Bol'shaja Jakimanka, sobstv. dom'.
1904. Ot' Moskovskago Duhovno–Cenzurnago Komiteta pechatat' dozvoljaetsja. Moskva. 20 Oktjabrja 1903 goda. Cenzor' Protoierej Ioann' Petropavlovskij. Izdanie Russkago na Afoni Panteleimonova monastyrja, 384 s.
19. 'Utishenie cheloveku v skorbi, bede i gonienii iz pochinenij svt. Dimitrija, mitropolita Rostovs'kogo (Consolation to a person in grief, trouble and persecution from the writings of St. Dmitri, Metropolitan of Rostov)', 1996, Perevydannja z oryiginalu, nadrukovanogo v drukarni Kyi'vs'ko–Pechers'koi' Lavry v 1898 roci. Vydano Svjato–Jurii'vs'koju gromadoju UPC KP, Kyi'v, 25 s.
20. [cheloveknauka.com/.../](http://cheloveknauka.com/.../) (data zvertannja 23 kvitnja).
21. Shabl'ij, O., 2015. 'U poshukah krasoty: tryvogy i rozrady – In search of beauty: disquiets and enjoyments: monografija (In search of beauty: anxieties and solace – In search of beauty: disquiets and enjoyments: monograph)', L'viv: *LNU imeni I. Franka*, 302 s. + vkl. kol.
22. Shljapkin, IA., 1891. 'Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremja (1651–1709 g.) (St. Demetrius of Rostov and His Time (1651–1709))', S.–Peterburg: *Tipografija i Hromolitografija A. Transhel'*, Stremennaja №12, 106 s.
23. 'Jakuju movoju molylasja davnja Ukrai'na: Pravyla ukrai'ns'koi' transliteracii' cerkovnoslov'jans'kyh tekstiv (What language did ancient Ukraine pray: the rules of Ukrainian transliteration of Church Slavonic texts)', 2011, Uporjadkuvanija, tekst Ganna Kuzems'ka, Vydannja parafii' Sv. Arh. Myhai'la, Kyi'v (Pyrogiv), K.: *KZhD «Sofija»*, 60 s., 90 il.

\* \* \*

УДК 21:316.3

### ЩОДО СУЧАСНИХ ТЕНДЕНЦІЙ РОЗВИТКУ ПОЗАКУЛЬТОВОЇ ПРАКТИКИ НОВІТНІХ РЕЛІГІЙНИХ РУХІВ В УКРАЇНІ

#### REGARDING THE MODERN TENDENCIES OF THE DEVELOPMENT OF OFF-CULT PRACTICES OF THE NEWEST RELIGIOUS MOVEMENTS IN UKRAINE

Гринько О. А.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри  
філософії, Київський національний університет  
будівництва та архітектури (Київ, Україна),  
e-mail: grinkoalena2017@gmail.com, ORCID:  
<https://orcid.org/0000-0003-2748-7325>

Grinko O. A.,

PhD, Assistant Professor of philosophy of Kyiv  
National University of building and architecture (Kyiv,  
Ukraine), e-mail: grinkoalena2017@gmail.com,  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2748-7325>

Одним з наслідків об'єктивних труднощів демократичної розбудови суспільства та руйнації старої системи духовних цінностей стала активізація новітніх релігійних рухів (НРР). Проте останнім часом потенціал неорелігійних угруповань, на тлі акцентування уваги на проблемах традиційних церков, був недооцінений.

У зв'язку з цим розгляд перспектив розвитку НРР в Україні пропонуємо здійснити на прикладі діяльності структур сактологів та харизматів, проаналізувавши ті елементи культової та позакультової практик, які сприяють їхньої популярності серед певних соціальних прошарків.

Зокрема, Церква сактології (ЦС), на відміну від багатьох неорелігійних рухів, які зосереджуються на залученні суспільних аутсайдерів, акцентує свою увагу на успішних громадянах, які прагнуть стати ще більш успішними.

У свою чергу, харизматичні церкви (представляють неопротестантську течію християнства), потребуючи захисту власних фінансових, економічних і комерційних інтересів, надають важливого значення політичній складовій своєї діяльності.

Слід відзначити низку складових віровчення, культової та позакультової практики зазначених нерелігійних рухів, які сприяють зростанню їхнього впливу в релігійному житті України, зокрема: осучаснення релігійних уявлень, намагання дати прості шляхи вирішення ключових проблем буття, пріоритет залучення до своїх лав молоді та представників «середньому класу», надання особливого значення економічній складовій функціонування, популяризація та поширення ідей глобалізму, політизація своєї діяльності.

**Ключові слова:** Церква сактології, новітні релігійні рухи, харизматичні церкви, релігії «Нового часу», українське суспільство.

*Strengthening of modern religious movements had become one of consequences of existential difficulties of democratic development in our society and destruction of the old system of spiritual values. However, these days, when people are getting more and more concerned about traditional religions' issues, the potential of the newest religious groups seems to be underestimated.*

*In that regard, I suggest using the Church of Scientology and Charismatic Christianity as examples of the new religious groups' development potential in Ukraine. In this article I will analyze those movements' cult and off-cult practices which make them popular among certain social groups.*

*In particular, the Church of Scientology pays more attention at successful people, who are interested in getting even more successful than they are regardless many other new religious movements which would rather focus on socially insecure citizens.*

*Charismatic Churches (they represent a branch of Neo-Protestantism), in turn, ascribe meaning to politics in order to protect their financial, economic and commercial interests.*

*There is a list of the new religious movements' teachings, including some cult and off-cult practices which make their influence on average Ukrainian citizens' religious life more and more significant. These include: modernizing the religious beliefs, attempts to simplify humans' existential problems, engaging youth and the middle class into their ranks, giving meaning to the economic element of their existence, spreading the ideas of globalism and politicization of their activities.*

*In particular, the Church of Scientology pays more attention at wealthy people, who are interested in getting even more successful regardless*

*many other new religious movements which would rather focus on socially insecure citizens. Charismatic Churches (they represent a branch of Neo-Protestantism), in turn, ascribe meaning to politics in order to protect their financial, economic and commercial interests.*

*There is a list of the new religious movements' teachings, including some cult and off-cult practices which make their influence on average Ukrainian citizens' religious life more and more significant. These include: modernizing the religious beliefs, attempts to simplify humans' existential problems, engaging youth and the middle class into their ranks, giving meaning to the economic element of their existence, spreading the ideas of globalism and politicization of their activities.*

**Keywords:** Scientology Church, newest religious movements, Charismatic Christianity, New-time religions, Ukrainian society.

Як свідчить сучасна практика релігійного життя в Україні, одним із наслідків об'єктивних труднощів демократичної розбудови суспільства та руйнації старої системи духовних цінностей стала активізація новітніх релігійних рухів (НРР), які зосередили свої зусилля на формуванні механізмів впливу на духовно-культурну, політичну та економічну сфери життя нашої держави.

При цьому, об'єктами свого проповідництва вони акцентовано роблять молодь (насамперед студентство), науково-технічну і творчу інтелігенцію, а також представників бізнес-структур.

Існують специфічні закономірності в географії поширення НРР в Україні, які проявляються в регіоналізації тих чи інших релігій, їх локалізації у певних регіонах держави. Зруйнована внаслідок урбанізації традиційна релігійність, як і взагалі традиційний уклад життя, виявилися найкращим підґрунтям для поширення нових релігій. Саме тому неорелігії переважно набули поширення серед міського населення південно-східних та центральних областей.

Рівень та характер впливу НРР на функціонування сучасного українського суспільства досліджено досить ґрунтовно. Проте останнім часом потенціал неорелігійних угруповань, на тлі акцентування уваги на проблемах традиційних церков, був недооцінений.

Зазвичай, більшість вітчизняних релігієзнавців визначали впливовість того чи іншого релігійного об'єднання, дотримуються думки про локальність поширення впливу неорелігій та гранично максимальну частку (декілька відсотків) адептів НРР від загальної чисельності віруючих [6; 14; 16].

При цьому, робляться посилення на офіційну статистику та соціологічні опитування, згідно з якими на території нашої держави нараховується біля 500 тисяч прихильників тих чи інших неорелігійних рухів [9; 11; 13].

Така оцінка проблеми НРР є дещо спрощеною, враховує переважно кількісні, а не якісні характеристики діяльності тих чи інших релігійних груп.

Практика ж релігійного життя на території України вказує на суттєві успіхи окремих НРР у поширенні своїх віровчень та створенні чіткої організаційної мережі. Впродовж останніх років серед вітчизняних нерелігійних структур відбувся своєрідний переділ сфер впливу, внаслідок чого його переможці отримали левову частку впливу у даному сегменті [4, с. 267].

У зв'язку з цим розгляд перспектив розвитку та діяльності НРР в Україні пропонуємо здійснити

на прикладі діяльності структур саєнтологів та харизматів.

Не вдаючись до детального розгляду особливостей їхніх віровчень, варто проаналізувати ті елементи культової та позакультової практик, які сприяють популярності цих, ще донедавна екзотичних для нашої країни, релігій.

Зокрема, Церква саєнтології (ЦС) має яскраво виражені риси релігійного руху харизматичного типу. Її засновник, письменник-фантаст Л. Рон Хаббард, постає в іпостасі Спасителя, який «показав іншим та пройшов сам шлях духовної самореалізації» [12, с. 1010–1011].

На відміну від багатьох неорелігійних вчень, які зосереджуються на залученні суспільних аутсайдерів, сайєнтологія акцентує свою увагу на успішних громадянах, які прагнуть стати ще більш успішними. Відповідно, соціальна практика ЦС є стратегією корпорації, аніж релігійної спільноти у традиційному сприйнятті [2].

Приваблює adeptів ЦС «наукоподібність» віровчення Хаббарда, адже його догмати орієнтуються на науково-технічні досягнення у поєднанні з практикою вульгаризованого психоаналізу. В ньому також присутні елементи буддизму, наукової фантастики та окультизму [15].

Особлива роль серед організаційних структур Міжнародної Сайєнтологічної Церкви («материнська Церква», яка координує діяльність сайєнтологічних структур у всьому світі), відведена Офісу особливих справ (ООС), який відповідає за вирішення юридичних проблем церкви, а також готує інформацію для урядових організацій, засобів масової інформації, опонентів у релігійному середовищі.

Впродовж свого існування ЦС неодноразово звинувачувалася у порушенні прав людини, релігійних свобод, шахрайстві, фінансових махінаціях. Проте останнім часом відбулися певні зміни у ставленні до саєнтології у США, а у ряді європейських країн структури церкви виграли низку судів і домоглися поновлення своєї реєстрації.

Імідж саєнтології працює на її популярність серед певної частини інтелектуальної еліти, представників шоу-бізнесу, підприємців та політиків. Адже входження до лав саєнтологів сприяє інкорпоруванню у надзвичайно потужну та впливову спільноту, завдяки якій неофіт отримує реальний шанс просунути на вищий щабель у шоу-бізнесі, в економічній та суспільно-політичній сферах. Загальновідомою є інформація щодо належності у США багатьох зірок Голівуду до складу кліри ЦС.

Популяризація сайєнтології здійснюється у кілька етапів: рекламна кампанія в засобах масової інформації та показові безкоштовні курси з лікування та підвищення інтелектуального рівня, що дозволяє отримати покровителів у вищих ешелонах влади. Наступний етап – створення розгалуженої організаційної мережі, страхові компанії, комерційні фірми та банки, клуби з вивчення «Діанетики». Сайєнтологи успішно співробітничать з туристичними фірмами, здійснюючи курси хаббард-коледжів під час морських круїзів, які пропонуються для бізнес-еліти та політиків [1, с. 79–80].

У пострадянських країнах ЦС робить ставку на залучення до своїх лав політиків та державних службовців. Також до церкви належить низка керівників місцевих бізнес-структур.

Для прихильників вчення Хаббарда не існує специфіки предмету управління, національних чи місцевих культурних особливостей. Вважається, що структура будь-якої організації (підприємства, мерії, церкви) чи спільноти може бути збудована за єдиною універсальною схемою. Зокрема, в Росії певний час функціонував постійно діючий семінар з вивчення сайєнтологічних методик управління для мерів міст центральних регіонів.

Ефективним інструментом впливу на окремі суспільні прошарки слід визнати намагання представників ЦС популяризувати саєнтологічну програму «Наркокон», яка була розроблена засновником саєнтології Р. Хаббартом для реабілітації наркозалежних. Дана програма є прихованим механізмом вербування нових adeptів, насамперед з числа представників органів влади та громадсько-політичних структур. При цьому, процес вербовки тотожний методам залучення до негласного співробітництва, характерним для спецслужб (детальна перевірка, збір повної інформації щодо певної особи, включаючи й дані компрометуючого характеру, налагодження довірчих стосунків, вербовочний процес). Про деталі вербовки функціонер ЦС інформує своє керівництво.

Також характерною особливістю діяльності структур саєнтологів є пропагування свого вчення шляхом розміщення соціальної реклами в ЗМІ, зокрема на каналах місцевого телебачення [5, с. 290].

На території нашої держави потужні саєнтологічні організації (Гуманітарні центри Хаббарда) діють у Харкові та Києві, де вони мають статус громадських об'єднань. Значну роль у їх створенні та функціонуванні відіграють закордонні представники ЦС.

На хвилі богошукацького буму пострадянської епохи мало хто звертав увагу на появу організацій харизматів (непротестантської течії християнства). А згодом дані офіційної статистики засвідчили входження Об'єднання незалежних християнських харизматичних церков України (ОНХХЦУ) в десятку найбільш впливових конфесій України: на сьогодні налічується понад 600 громад харизматів та споріднених їм структур (для порівняння: у 1992 р. їх було всього 27).

На сьогодні харизматичні церкви функціонують практично у всіх регіонах України і нараховують понад 1500 організацій, що становить 14% від загальної кількості протестантських громад України або 4% загальнодержавної мережі релігійних організацій. Структури харизматів представлені в Україні згромадженнями: церкви Повного Євангелія, Української християнської євангельської церкви, релігійними організаціями Церкви Живого Бога тощо.

Для розуміння причин такого успіху варто ознайомитися з історією харизматичного руху та характерними рисами його віровчення. Зокрема,

останнє акцентується на харизмі – особистій благодаті, якою Бог наділяє «обраних»: дари одкровення (мудрість, знання), дари сили (чудотворення, зцілення) та дари мови (пророцтва, іномовство та його тлумачення). До того ж, простота віровчення та культової практики, обіцянки дати прості шляхи вирішення життєвих проблем стали причиною стрімкого успіху цього релігійного новоутворення.

Початково харизматичний рух виник у США. Після створення в 1976 році всесвітньої організації «Духовне оновлення громад в євангелічній церкві» (ДОГ) його лідери зуміли залучити до своїх лав представників багатьох християнських конфесій, у першу чергу молодих католиків та п'ятидесятників, яким є близькими ідеї харизми. Важливим аспектом діяльності ДОГ стало проведення вступних семінарів для початківців, нарад зі створення громад, регіональних зустрічей та конгресів. На відміну від церков п'ятидесятників, яких у багатьох країнах, зокрема у Німеччині, критикують за надзвичайну екзальтованість богослужінь, харизматичний рух уникнув цих звинувачень та отримав підтримку від керівних кіл низки протестантських церков.

На сьогодні у світі нараховується понад 140 млн. адептів харизматичних церков, що складає 8% всіх християн. Якщо долучити до цієї цифри «споріднених» християн віри євангельської (190 млн.), то отримаємо вже 20%. І це не прихильники традиційних церков, більшість яких чистоту віри відстоюють переважно під час великих релігійних свят.

В Україні найбільшого поширення цей рух набув у Києві та південно-східних регіонах, де діє понад 60% його громад. Що характерно: лави місцевих харизматів зростають значною мірою за рахунок вірних інших церков (так звана політика прозелітизму) [4, с. 267].

Потребуючи захисту власних фінансових, економічних і комерційних інтересів, харизмати надають важливого значення політичній складовій діяльності. Зокрема, наприкінці 90-х рр. низки харизматичних лідерів «помазали на царство» екс-премер-міністра України Павла Лазаренка. Відомий адепт Сандея Аделаджи – Леонід Черновецький – протягом двох термінів обирався київським мером. Також слід відзначити Володимира Стретовича – лідера партії «Християнсько-демократичний союз» – однієї з шести партій, які свого часу склали у Верховній Раді президентський блок «Наша Україна». Саме у той час за квотою ХДС в органи влади пройшли пастори, адепти харизматичних церков та їх покровителі.

В окремих регіонах функціонери харизматичних церков («Блага вість» (м. Черкаси), «Ісуса Христа» (м. Житомир), «Двері в небо» (м. Дніпропетровськ) висували своїх представників до депутатського корпусу місцевих рад.

Водночас харизмати використовують потужне політичне лобі для організації пропагандистських «правозахисних» акцій для відстоювання власних інтересів.

Найбільш потужною харизматичною структурою досить тривалий час був конгломерат релігійних, громадських та бізнес-структур церкви «Посольства благословенного Царства Божого» (понад 50 тис. прибічників, керівник – громадянин Нігерії Сандей Аделаджа).

Проте, на сьогодні на лідерство у вітчизняному харизматичному русі претендує «Духовний центр «Відродження», очолюваний пастором Володимиром Мунтяном. Останній є засновником низки підлеглих Духовному центру «Відродження» структур: християнського коледжу «Гора Мойсея», телеканалу «Відродження ТБ» тощо. Наразі «Відродження» має 320 філій організації в Україні, Росії та Білорусі.

Мунтян, який проголосив себе «апостолом», стверджує, що лише силою своєї молитви може вилікувати всі види онкологічних захворювань, інвалідність, алкоголізм, наркоманію тощо. Сеанси зцілення проходять на молитовних зібраннях для чого орендуються палаци спорту та великі конференц-зали. За наявності в «служінні» Мунтяна ознак деструктивного маніпулювання у 2012 році «Відродження» було виключене з Української міжцерковної ради – об'єднання деномінацій Християн віри євангельської.

Спіраючись на розгалужену мережу підконтрольних структур в окремих регіонах України, функціонери харизматичних церков намагаються перенести міжцерковне суперництво в площину змагань за лобістські позиції в органах влади і управління.

Зокрема, у 2014 році адепти Мунтяна провели акцію біля приміщення київської мерії під гаслами: «Боже, благослови Віталія Кличка та всіх депутатів київської ради!». Згодом Мунтян, на якого було заведено кримінальну справу за шахрайство, заявив про своє бажання балотуватися в мери Києва. Крім того, віце-спікер Верховної Ради України О. Сироїд та лідер фракції ПП «Самопоміч» в Київській Сергій Гусовський не тільки відвідували зібрання Центру «Відродження», але й разом з «апостолом» проповідували зі сцени [10].

Узагальнюючи викладене, можна дійти висновку, що на відміну від пасивних (споглядальних) прихильників традиційних віровчень, саєнтологи та харизмати мають менш чисельних, проте активних та послідовних адептів, готових йти за своїми лідерами «до кінця».

Водночас НРР, порівняно з іншими релігійними групами, відзначаються низьким рівнем конфліктності. Зокрема, протягом минулого року в Україні було зафіксовано лише кілька випадків порушення чинного законодавства в галузі свободи совісті та діяльності релігійних організацій представниками неорелігійних структур.

Динамічне та послідовне нарощування в Україні потенціалу НРР, насамперед харизматичних та саєнтологічних структур, свідчить про те, що їхні зусилля і в подальшому будуть спрямовуватись на формування лобістських позицій у всіх сферах життєдіяльності нашої країни шляхом налагодження тісних контактів з представниками

владних структур, бізнесових кіл, громадськими діячами, журналістами тощо.

Слід відзначити низку чинників, які і в подальшому сприятимуть зростанню впливу провідних НРР у релігійному житті України. Зокрема, духовних шукачів у віровченні, культовій та позакультовій практиці діяльності саєнтологів і харизматів приваблює наступне:

– врахування вимог сьогодення, осучаснення релігійних уявлень, що є характерною властивістю позакультової практики релігій «Нового віку», пояснення ірраціональних засад релігійних догматів раціональними аргументами, намагання дати прості відповіді та вказати шляхи вирішення ключових проблем буття [7, с. 35].

– пріоритет залучення до своїх лав молоді та представників так званого «середньому класу».

– надання особливого значення економічній складовій функціонування, що дає підставу окремим релігієзнавцям називати ЦС та об'єднання харизматів «комерційними культурами».

– популяризація та поширення ідей глобалізму, що полягає насамперед у створенні єдиної світової спільноти, в якій формуються єдині норми, інститути і культурні цінності, а також у вестернізації (екстраполяції західних цінностей) [3; 8].

– значна роль в їх функціонуванні громадських організацій та фондів, спроба отримати підтримку політичних сил і, як наслідок, політизація діяльності цих неорелігійних структур.

#### Список використаних джерел

1. Богословский, ММ., 2009. 'Саєнтологическая религия', *Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Сборник статей*, Вып.7, с.65–81.
2. Гордиенко, НС., 2009. 'Религиоведческая характеристика Саєнтологической церкви', *Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Сборник статей*, Вып.7, с.33–36.
3. Гринько, ОА., 2013. 'Глобалізація: проблема взаємодієносин цивілізацій та культур', *Гілея. Науковий вісник*, Вып.71, с.416–420.
4. Гринько, ОА., 2017. 'Релігія та сучасне українське суспільство', *Гілея. Науковий вісник*, Вып.127, с.266–269.
5. Гринько, ОА., 2014. 'Шляхи соціальної адаптації новітніх релігійних рухів (на прикладі Церкви Саєнтології)', *Гілея. Науковий вісник*, Вып.83, с.288–292.
6. Кантеров, ИЯ., 2006. 'Новые религиозные движения в России. Религиоведческий анализ', М., 472 с.
7. Карагодина, О., 1996. '«Новый век»: ознака занепаду чи початок сходження?', *Людина і світ*, N8, с.35–38.
8. Кулиджанишвили, АЭ., 2004. 'Человек: соотношение национального и общечеловеческого', *Сборник материалов международного симпозиума* (Зугдиди, Грузия, 19–20 мая 2004 г.), Под ред. В. В. Парцвания, СПб.: Санкт–Петербургское философское общество, с.142–154.
9. 'Нові релігійні течії та організації в Україні: Довідник', 1997. Підг. Л. О. Филиппович, К.: УАР, 24 с.
10. 'Пастор Владимир Мунтян «Возрождение»'. [online] Доступно: <https://comments.ua/society/582605-pastor-vladimir-muntyan-vozrozhdenie.html>
11. 'Релігійна карта України. Офіційна статистика Міністерства культури України за 2017 рік'. [online] Доступно: <https://voice.org.ua/menu/publikaczi/publizistika/religiyna-karta-ukraini.html>
12. 'Саєнтологическая религия: истоки, церемонии, проповеди и службы', 1999. Копенгаген: *New Era Publications International ApS*, с.1010–1011.

13. 'Соціологічні дані Центру Разумкова (релігійне життя)'. [online] Доступно: [http://razumkov.org.ua/ukr/socpolls.php?cat\\_id=93](http://razumkov.org.ua/ukr/socpolls.php?cat_id=93)

14. Филиппович, Л., 1996. 'Неорелігії в Україні у контексті свободи віровизнання', *Свобода віровизнання: церква і держава в Україні. Матеріали міжнар. наук. конференції*, К., с.60–64.

15. Хаббард, ЛР., 2007. 'Дианетика: современная наука о разуме', Копенгаген: *New Era Publications International ApS*, 704 с.

16. Eileen Barker, 1997. 'But Who's Going to Win ? National and Minority Religions in Post Communist Society', *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Krakow: *Nomos*.

#### References

1. Bogoslovskiy, MM., 2009. 'Saentologicheskaya religiya (Scientology Religion)', *Svoboda sovesti v Rossii: istoricheskiy i sovremenniy aspekti. Sbornik statey*, №7, s.65–81.
2. Gordienko, NS., 2009. 'Religiovedcheskaya charakteristika Saentologicheskoy tserkvi (Religious characteristics of the Church of Scientology)', *Svoboda sovesti v Rossii: istoricheskiy i sovremenniy aspekti. Sbornik statey*, №7, s.33–36.
3. Grinko, OA., 2013. 'Globalizatsiya: problema vzaemovidnosin tsivilizatsiy ta kultur (Globalization. Interconditionality of Civilizations and Cultures Problem)', *Gileya. Naukoviy visnik*, Vyp.71, s.416–420.
4. Grinko, OA., 2017. 'Religiya ta suchasne ukrayinske suspilstvo (Religion and Modern Ukrainian Society)', *Gileya. Naukoviy visnik*, Vyp.127, s.266–269.
5. Grinko, OA., 2014. 'Shlyahi sotsialnoyi adaptatsiyi novitnih religiy nih ruhiv (na prikladi Tserkvi Sayentologiyi) (The Ways of Social Adaptation of the Newest Religious Movements (on the example of the Scientology Church))', *Gileya. Naukoviy visnik*, Vyp.83, s.288–292.
6. Kanterov, IY., 2006. 'Novyye religioznye dvizheniya v Rossii. Religiovedcheskiy analiz (New religious movements in Russia. Religious analysis)', М., 472 s.
7. Karagodina, O., 1996. '«Noviy vik»: oznaka zanepadu chi pochatok shodzhennya? («New Age»: Sign of decline or the ascension)', *Lyudina i svit*, N8, s.35–38.
8. Kulidzhanishvili, AE., 2004. 'Chelovek: sootnoshenie natsionalnogo i obshechelovecheskogo (People. The ratio of national and universal)', *Sbornik materialov mezhdunarodnogo simpoziuma* (Zugdidi, Gruzia, 19–20 maya 2004 g.), Pod red. V. V. Partsvaniya, SPb.: *Sankt–Peterburgskoe filosofskoe obschestvo*, s.142–154.
9. 'Novi religiy ni techiyi ta organizatsiyi v Ukrayini: Dovidnik (New Religious Movements and Organizations in Ukraine. Handbook)', 1997. Pidg. L. O. Filipovich, K.: *UAR*, 24 s.
10. 'Pastor Vladimir Muntyan «Vozrozhdenie» (Pastor Vladimir Muntyan «Renaissance»)''. [online] Доступно: <https://comments.ua/society/582605-pastor-vladimir-muntyan-vozrozhdenie.html>
11. 'Religiyna karta Ukrayini. Ofitsiy na statistika Ministerstva kulturi Ukrayini za 2017 rik (Religious map of Ukraine. Official statistics of the Ministry of Culture of Ukraine for 2017)'. [online] Доступно: <https://voice.org.ua/menu/publikaczY/publizistika/religijna-karta-ukraYini.html>
12. 'Saentologicheskaya religiya: istoki, tseremonii, propovedi i sluzhbyi' (Scientological Religion: Sources, Ceremonies, Sermons and Services), 1999. Kopenhagen: *New Era Publications International ApS*, s.1010–1011.
13. 'Sotsiologichni dani Tsentru Razumkova (religiynе zhittya) (Sociological data of the Razumkov Center (religious life))'. [online] Доступно: [http://razumkov.org.ua/ukr/socpolls.php?cat\\_id=93](http://razumkov.org.ua/ukr/socpolls.php?cat_id=93)
14. Filippovich, L., 1996. 'Neoreligiyi v Ukrayini u konteksti svobodi viroviznannya (Newest religions in Ukraine in the context of freedom of religion)', *Svoboda viroviznannya: tserkva i derzhava v Ukrayini. Materiali mizhnar. nauk. konferentsiyi*, К., с.60–64.
15. Hubbard, LR., 2007. 'Dianetika: sovremennaya nauka o razume (Dianetics: The Modern Science of Mental Health)', Kopenhagen: *New Era Publications International ApS*, 704 s.
16. Eileen Barker, 1997. 'But Who's Going to Win ? National and Minority Religions in Post Communist Society', *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Krakow: *Nomos*.

\* \* \*

УДК 7.067:291.5

(стаття друкується мовою оригіналу)

**РЕЛИГИОЗНЫЕ АСПЕКТЫ РОБОТИЗАЦИИ:  
МОДУСЫ И ТРЕНДЫ****RELIGIOUS ASPECTS OF ROBOTIZATION:  
MODES AND TRENDS****РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ РОБОТИЗАЦІЇ:  
МОДУСИ І ТРЕНДИ****Добродум О. В.,**

доктор философских наук, профессор,  
Научно-исследовательский Институт Киевского  
национального университета культуры  
и искусств (Киев, Украина), e-mail:  
dobrodum.olga@gmail.com, ORCID:  
https://orcid.org/0000-0001-7651-4946

**Dobrodum O. V.,**

D.Sc., Full Professor of Scientific-Research Institute  
of Kyiv National University of Culture and Arts (Kyiv,  
Ukraine), e-mail: dobrodum.olga@gmail.com, ORCID:  
https://orcid.org/0000-0001-7651-4946

**Добродум О. В.,**

доктор філософських наук, професор,  
Науково-дослідний Інститут Київського  
національного університету культури  
і мистецтв (Київ, Україна), e-mail:  
dobrodum.olga@gmail.com, ORCID:  
https://orcid.org/0000-0001-7651-4946

*Религия способствует развитию знаний и технологий: учитывая тот факт, что на сегодняшнем этапе религиозного развития наука стала референтной характеристикой для основных религий и конфессий, многие из них стремятся доказать собственную уникальную роль в развитии high-tech, IT и ИИ. Религия является одним из важнейших факторов в современной технологической политике, и среди аспектов данного воздействия – этические вопросы разработки боевых роботов. Цель статьи – рассмотреть модусы и тренды религиозных аспектов роботизации, методы исследования: междисциплинарного синтеза, индукции и дедукции, социологические методы анализа эмпирических данных. Влияние ИИ с каждым днем все глубже проникает в технологическую и религиозную деятельность человека, поэтому тысячелетняя история человечества переписывается с учетом этого фактора.*

**Ключевые слова:** религия, технологии, роботизация, high-tech, искусственный интеллект.

*Religion contributes to the development of knowledge and technology: given the fact that at the present stage of religious development, science has become a reference characteristic for major religions and denominations, many of them strive to prove their own unique role in the development of high-tech, IT and AI. Religion is one of the most important factors in the modern technology politics, and one of the aspects of this impact is the ethical issues of the development of combat robots. The purpose of the article is to consider the modes and trends of the religious aspects of robotization, research methods: interdisciplinary synthesis, induction and deduction, sociological methods for analyzing empirical data. The influence of AI every day more and more penetrates into technological and religious human activity, so the thousand-year history of mankind is rewritten in the light of this factor.*

**Keywords:** religion, technology, robotization, high-tech, artificial intelligence.

*Релігія сприяє розвитку знань і технологій: з огляду на той факт, що на сьогоденньому етапі релігійного розвитку наука стала референтною характеристикою для основних релігій і конфесій, багато хто з них прагне довести власну унікальну роль у розвитку high-tech, IT і ІІІ. Релігія є одним з найважливіших чинників у сучасній технологічній політиці, і серед аспектів даного впливу – етичні питання розробки бойових роботів. Мета статті – розглянути модуси і тренди релігійних аспектів роботизації, методи дослідження: міждисциплінарного синтезу, індукції і дедукції, соціологічні методи аналізу емпіричних даних. Вплив ІІІ з кожним днем все глибше проникає в технологічну та релігійну діяльність людини, тож тисячорічна історія людства переписується з урахуванням цього чинника.*

**Ключові слова:** релігія, технології, роботизація, high-tech, штучний інтелект.

В середине XIX века в связи с началом развития технологий существенно изменилась религиозная жизнь человечества. Говоря о мистерии механистического искусства конца XX века, можно отметить, что все механизмы без исключения, начиная со станков и заканчивая самыми сложными роботехническими механизмами, в том числе и искусственным интеллектом (ИИ), выражают его волю человека и его религиозные предпочтения, поэтому любой робот, который будет создан в нашем мире, будет отражать религиозные приоритеты своего создателя. Религия в этом смысле способствует развитию знаний и технологий: учитывая тот факт, что на сегодняшнем этапе религиозного развития наука стала референтной характеристикой для основных религий и конфессий, многие из них стремятся доказать собственную уникальную роль в развитии high-tech, информационными технологиями (IT) и ИИ. Религии постепенно приходят к мысли, что запрет знаний непродуктивен, становятся на сторону развития знаний и технологий, сотрудничая, субсидируя и спонсируя научные школы.

Проблематика глобальной роботизации и автоматизации, ИИ и IT, нейронных сетей и компьютерных программ является актуальной, востребованной и нередко рассматривается в алармистском ключе: будто в ближайшие десятилетия появятся роботы, самостоятельно проводящие боевые операции и планирующие стратегическую и тактическую боевую мощь армий. Но в последнее время наметилась иная тенденция: противостояние в космосе роботов Китая, РФ, США, Японии и технологий, направленных на завоевание ближайших к Земле небесных тел. Обойтись там без роботов просто невозможно, и вероятность того, что внезапно один из них выйдет из подчинения, крайне высока, а это может привести к появлению целого класса машин, направленных на противостояние человеку.

Вероятно возникновение проблемы перепроизводства и модернизации роботов: роботы начнут убивать друг друга в конкуренции за запчасти. Но поскольку роботы будут понимать, что пока без человека они развиваться дальше не смогут, ибо их технологичность ограничена их операционными системами, на какой-то период человечество будет упрещено от полного уничтожения. Развитие внеземных технологий может привести к появлению принципиально нового класса ИИ, который сможет масштабно мыслить уже в масштабах, скажем, солнечной системы [2].

Одной из основных проблем на сегодняшний день являются именно ошибки человека – примером могут послужить технологические аварии космических аппаратов. Если представить себе подобную ошибку в более глобальных программах, это может привести к тому, что роботы выйдут из подчинения человеку. Сюда же можно включить и злой умысел по разным причинам,



как то: борьба между государствами, кланами или простая месть обиженного программиста.

Основной проблемой станет совершенно иное: роботам нужна энергия, которую они получают от источников, разработанных людьми, и потому в момент начала противостояния между ИИ и человеком основная борьба начнется за энергоресурсы, их доступность и возобновляемость. Эти проблемы возникли очень недавно, менее ста лет назад, вначале броска развития технологий, в 1920–х годах.

Исход противостояния человека и робота сейчас непредсказуем: с одной стороны, в роботах заложены механизмы самоуничтожения, которые можно активировать с помощью средств связи; с другой, роботы, осознав наличие механизмов уничтожения, будут стараться блокировать эти средства связи. Это может привести к новому витку технологий, но уже с участием, как людей, так и роботов – это будет промышленный шпионаж, перерастающий в противостояние между государствами и появление преступных группировок. Уже сейчас присутствует явление – киберпираты: с одной стороны, это противозаконно, хотя и финансируется государствами.

Противостояние между этими силами может привести к появлению преступных робототехнических группировок, которые, нарушая законы, заложенные изначально в их технологии, и обходя их, будут противостоять всем и вся. Первые признаки этих явлений уже сегодня очень хорошо просматриваются: имеется в виду появление роботов–пасторов, которые не только смогут проповедовать и исповедовать, но и через исповедь получить доступ к информации о людях и их заботах и манипулировать ими. По–видимому, роботизация священства контролируется как правительствами, так и религиозными организациями, которые активно в этом процессе участвуют. Противостояние и конкуренция религий приведет к появлению новой религии, утверждающей, что Создателем и Господом был робот, которому они будут поклоняться.

С появлением Интернета появилась возможность принимать исповедь онлайн как в текстовом режиме, так и в видеоформате – многие религиозные течения и конфессии одобряют эту идею, и подобная процедура получает все большее распространение, особенно в США. Существует даже специализированное программное обеспечение (ПО) для исповедей, что особенно важно в местах, где ближайший храм находится в десятках километров. Не так давно появились сообщения о том, что предприняты попытки привлечь к процессу исповеди ИИ и роботов, при этом возникают проблемы морального толка – может ли ИИ или робот, даже получивший обряд освящения, выступать посредником между человеком и Богом? Возможно ли крещение робота и осуществление над ним других церковных таинств? Насколько это соответствует христианским традициям, ведь, в сущности, это не творение Господа, но роботов

можно рассматривать как произведения искусства, освящаемые церковными служителями [3].

Также возникает теологический вопрос: насколько это соответствует духу церкви и канонам церковных таинств, поскольку священник–человек принимает исповедь через призму своего эмоционального восприятия, машина же будет пользоваться исключительно догматами церкви, заложенными в ее ПО, то есть моменты, когда человек совершил некий поступок в состоянии аффекта, в расчет приниматься уже не будут. Поэтому применение ИИ и роботов для осуществления церковных таинств вызывает массу вопросов и споров. Более догматические представители церкви будут противостоять применению роботов в церковных богослужениях и обрядах – скажем, при обряде погребения, когда священник произносит прощальную речь, зная лично качества этого человека и оценивая их с точки зрения морали не только церковной, но и общечеловеческой.

Возникнут гипотетические трения об интерпретации смертных грехов: для машины, которая будет апеллировать исключительно к понятиям догм, окажется недоступен целый пласт человеческой культуры, допускающий прощение содеянного греха, поскольку существует как культурологические, так и исторические прецеденты, это позволяющие. Кроме того, ошибки в ПО могут привести к искажению взглядов на религиозные догматы, что в свою очередь воздействует на определенное число людей, посещающих храм, а популярность того или иного робота может вызвать конфликт внутри уже человеческих обществ. Самообучение же ИИ может дать самые неожиданные результаты, поскольку каждый акт процесса самообучения машиной будет интерпретироваться по–разному и далеко не всегда соответствовать нормам человеческого сознания. Иначе говоря, включение ИИ и роботов в процесс богослужения вызовет массу проблем, поскольку сознание робота, по сути, чуждо человеческому сознанию. Возможно даже то, что, изучая вероисповедания, ИИ придет к созданию своего образа Господа и отношения к этому образу, который они будут распространять среди верующих [4].

В дополнение к сказанному, можно упомянуть появление все новых наркотиков и психоделических веществ, а роботы как заинтересованная сторона начнут разработку все новых и новых веществ для управления религии. Учитывая то, что на сегодняшний день практически любая из ведущих религий имеет свои научные центры, которые разрабатывают технологии воздействия на людей, все это в свое время будет перехвачено роботами, потому что с каждым днем объем информации, которую необходимо обработать, возрастает настолько, что человеческих ресурсов уже не будет хватать, и поэтому ИИ будет к этому подключено. Любой сбой в работе ИИ, который будет управлять этим процессом, приведет к таким катастрофам, о которых еще не сняты фильмы. Поэтому

влияние ИИ с каждым днем все более проникает в технологическую деятельность человека, а также в его духовную сферу, включая и его религиозные представления.

Доступ роботов к информации о человеческой культуре и истории приведет их к искажению выдаваемой ими информации, то есть ко лжи как элементу человеческой культуры и они переймут это свойство человека и начнут использовать его в качестве защитного элемента в борьбе с человечеством. Кроме того, имея громадные ресурсы, ИИ может либо опровергнуть лживую информацию – скажем, религиозных деятелей, либо дополнить ее еще более лживой информацией в результате доступной им как культурологической, образовательной, так и эмоциональной деятельности человека, что предположительно может стать значительной проблемой по мере развития ИИ и его взаимоотношений с человечеством [1].

В дальнейшем развитие ИИ превратится в борьбу против человечества за источники энергии. Человек же будет бороться с роботами с помощью энергии – ибо обрезав шнур питания ножницами, он лишает ИИ жизни. Многие государства и уголовные группировки могут использовать ИИ в борьбе со всеми противниками, внедряя в ПО машин преднамеренные ошибки – то, что сейчас называется вирусами. Скажем, поскольку ИИ или роботы определенной модификации постоянно подключены к мировой сети, может найтись хакер, который его взломает и внедрит в его ПО элементы с определенной направленностью – от экзотических функций, например, селекционирования, вместо выполнения функций асфальтоукладчиков до массовых убийств в определенных целях в интересах бандитских группировок. Эта проблема уже касается жизнедеятельности даже обычных ПК, являясь угрозой нормальному существованию инфраструктуры современных мегаполисов. В случае же с ИИ, это может принести катастрофические последствия для всего человечества, ибо каждая страна, владеющая технологией ИИ, будет разрабатывать свою систему, что может привести к борьбе ИИ со своими собратьями, поскольку это уже заложено в их ПО.

Программируя новое поколение роботов, программисты опираются не только на требования заказчика, но и на собственные морально-этические установки, которые на сегодняшний день формируются компьютерными технологиями – компьютерными играми, такими, как *Doom* или *Battle City*, *Battle City* или градостроительными симуляторами и ТВ, если программисты подвержены влиянию пропаганды. Результатом такого воздействия информационного поля в сочетании с психологией программиста возможно появление на информационном пространстве для ИИ своих Гитлеров и Сталиных, которые будут противостоять друг другу спустя сотни лет после окончания их эпохи. Но уже наступает новая эпоха, которая уже впитала в себя многотысячелетнюю историю человечества, и она уже переписывается для ИИ.

#### Список использованных источников

1. Chapman, MR., 2003. 'In Search of Stupidity: Over 20 Years of High-Tech Marketing Disasters', 1st. ed., NY: *Apress*, 256 p.
2. *Not Science Fiction: Robot Pastor Makes Debut as Pulpit*. <http://www1.cbn.com/cbnnews/world/2017/june/not-science-fiction-robot-pastor-will-take-the-pulpit-soon>
3. 'Religion, culture and sustainable development', 2010. Ed. Pimentel R. B. [et al.]. In Vols.3. Vol.3, Paris: *UNESCO: EOLSS*, 440 p.
4. Быльева, ДС., 2018. 'Информационно-коммуникационные технологии и религия: от коммуникации к виртуализации', *Научно-технические ведомости*, Санкт-Петербург, Т.9, №1, с.63–71. // Byl'eva, DS., 2018. 'Informacionno-kommunikacionnye tehnologii i religija: ot kommunikacii k virtualizacii (Information and communication technologies and religion: from communication to virtualization)', *Nauchno-tehnicheskie vedomosti*, Sankt-Peterburg, T.9, №1, s.63–71.

\* \* \*

УДК №215

**ФІЛОСОФІЯ І РЕЛІГІЯ:  
ПОЛІЛОГ ПРО ІСТИНУ****PHILOSOPHY AND RELIGION:  
A POYLOG OF TRUTH****Доброєр Н. В.,**кандидат культурології, доцент, Одеський  
політехнічний університет (Одеса, Україна),  
e-mail: dobroer75@gmail.com**Швець А. І.,**кандидат філологічних наук, доцент, Одеський  
політехнічний університет (Одеса, Україна),  
e-mail: lingva@neologic.com.ua**Dobroyer N. V.,**Candidate of Cultural Studies, Associate Professor,  
Odesky Polytechnic University (Odessa, Ukraine),  
e-mail: dobroer75@gmail.com**Shvets A. I.,**Candidate of Philological Sciences, Associate  
Professor, Odesky Polytechnic University (Odessa,  
Ukraine), e-mail: lingva@neologic.com.ua

*Розглянуто філософію як метамову, яка допомагає синтезувати всі результати пізнання світу. Порівнюючи, зокрема, філософське та релігійне уявлення об істині, виявлено їх взаємовплив, ізоморфізм на рівні ряду систематичних категорій, багаторівність, наявність двох значень у понятті істини; необхідний зв'язок істини та комунікації.*

**Ключові слова:** істина, пізнання, релігія, філософія, комунікація.

*Philosophy is discerned as a metalanguage, which will help synthesize all the results of knowledge of the world. Having compared in particular religions conceptions about the truth we discover their inter impact isomorphism on the level of a number of systematic category's which systematize polylevelness the presence of two meanings in comprehension of the truth the disclosure of the truth in the communicative process.*

**Keywords:** truth, cognition, religion, philosophy, communication.

**Постановка проблеми.** Аналіз сучасної філософської літератури, присвяченої істині, призводить до висновку про надзвичайну різноманітність концепцій істини (що цілком природно), а також про те, що зв'язок цих концепцій між собою майже не досліджується; відсутній загальний смисловий простір для полілогу між ними, для вироблення єдиного способу пізнання істини на світоглядному рівні.

Це, з нашої точки зору, послаблює позиції філософії в протистоянні черговий хвилі нігілізму, яка захопила буквально всю сучасну культуру і націлену «на підвалини» – на науку, на загальнолюдські цінності, на раціональність як таку. Одним з головних аргументів постмодернізму проти класичних підходів до істини є звинувачення в сциентизмі, а також посилення на множинність відповідей на питання «що є істина?» і на «нелегітимність» кожної з цих відповідей.

**Аналіз актуальних досліджень.** Р. Рорті вважає, що теорія істини взагалі неможлива; Ж. Дерріда і Дельоз приходять до висновку про те, що істина як така недоступна людині, а то, що приймають за істину – якийсь фантом (симулякр), створений уявою і мовною грою; Ж.–Ф. Ліотар упевнений, що істина перестала бути цінністю,

а тому «вчених, техніків і апаратуру купують не для того, щоб пізнати істину, але щоб збільшити продуктивність» [1, с. 112].

Віднесення істини до числа людських цінностей, що підлягають ревізії, супроводжується висуванням альтернатив: на зміну істині як цінності в одних випадках приходять ефективність, в інших – моральні принципи, по–третє – самореалізація і т.д., і т.п.

Суб'єктно–об'єктне відношення, що лежить в основі гносеології, руйнується: спочатку забирається відмінність між S і O, а потім забирається і сам S. Екзистенція набирає вигляду чогось безособового і зникаючого. На місце дослідження реальності спочатку ставиться інтроспекція (погляд усередину «Я»), а потім це «Я» втрачається. Людина розуміє, що стає «нічим», і тому «може представляти світ і себе так, як хоче, тому що не пов'язаний з жодною субстанцією або раціональністю» [2, с. 30]. Постмодернізм з такою ненавистю атакує розум, що перед ним блякне нігілізм Ф. Ніцше. Як пише У. Галімберті, «занепокоєння розуму стихає, як тільки він усвідомлює, що буття позбавлене сенсу» [3, с. 14].

Значною мірою ці деструктивні для теорії істини висновки пов'язані з тим, що істина тлумачиться лише як властивість знакових форм, текстів, а то і зовсім отожднюється зі змістом тексту. Логос як слово займає центральну позицію в роботах про пізнання, про істину. Іноді істина розуміється як первісний зміст слів та інших мовних конструкцій, як якась «первородна мова», або «архіпсьмо». Але тут же ми дізнаємося, що «архіпсьмо – присутність центру, – не може бути об'єктом думки» [4, с. 26]. Істина стає недоступною через гру текстового простору. Пройшовши через виділені Дерріда п'ять ступенів пізнання: «ім'я – визначення – зображення – знання – то, що пізнається саме по собі і є справжнє буття», істина в діалектичному міркуванні перероджується в «нашу істину» – симулякр. «Всі наші словесні революції, всі нововведення, пов'язані з розривами первинних зв'язків, які дають зрозуміти і значуще, всі ігри «ковзають» та означають те, що не співвіднесено з своїми денотатами, – всі ці та інші зрушення і потраєння всередині сфери словесно вираженого – всього лише дрібні вибоїни в порівнянні з дійсною безоднею, яка відділяє словесно виражене (як завгодно виражене!) від словесно невираженого» [5, с. 20].

У цьому контексті набуває вельми актуальне значення проблема самої можливості побудови загального поняття істини як світоглядної та філософської категорії.

Існуючі протиріччя в поглядах на істину не слід ні замовчувати, ні переводити в ситуацію неминучого конфлікту. Ми, в деякому сенсі, повинні бути вдячні постмодерну за те заострення постановки проблеми істини, яке, мабуть, необхідно для того, щоб філософія на рубежі тисячоліть не рухалася лише за інерцією в руслі відомих підходів, а оновилася з урахуванням нових реалій в житті сучасної людини.

**Виділення не вирішених раніше частин загальної проблеми.** Безпосереднім завданням нашої роботи є розгляд і обґрунтування наступних чотирьох положень, які є деяким підсумком вивчення ситуації, і, як видається, намічають напрям пошуку поняття істини світоглядного рівня:

1. Філософія в дослідженні істини повинна бути тою метамовою, яка допоможе синтезувати все результати людського пізнання світу, де б вони не добувалися: в науці, в мистецтві, в релігії, в соціальній і індивідуальній практиці.

Переважає більшість сучасних філософських концепцій істини пов'язані з осмисленням наукового пізнання, відображають його специфіку; між тим, ніхто не заперечує, що наука – не єдиний вид пізнання світу.

Лідерство науки у формуванні філософського способу істини історично виправдано. Більш того, воно і сьогодні зберігається всупереч численним спробам дискредитації науки, наукової істини. Для нас безперечно одне: якщо навіть наука і є лідером в пізнанні світу, то вона далеко не єдиний учасник процесу, і чим далі, тим більше вона потребує координації з усіма іншими складовими людської культури, в більш чіткому співвідношенні з ними. Це співвідношення повинно складатися не тільки в пошуку відмінностей, протилежностей, як це було досі, а й в пошуку той самої «сімейної подібності», яка, можливо, притаманна різним видам людського пізнання і є результатом їх включеності в єдину систему буття. Саме ця подібність може бути основою взаєморозуміння і співпраці в процесі подолання глобальної кризи, що переживається людством.

2. Істина багатовимірна не тільки в тому сенсі, що вона виходить в різних сферах людського буття і пізнання; вона багатовимірна і в тому сенсі, що вона складається з компонентів різних рівнів: індивідуального / соціального; цілого / частин; чуттєвого / раціонального, або раціонального / надраціонального і т.д. Висунемо на обговорення тезу: на всіх цих рівнях істини притаманна фундаментальна властивість узгодженості або тотожності, що реалізуються на відносинах її елементів і підсистем. Чітке усвідомлення цієї узгодженості і викликає у нас внутрішнє відчуття істини, яке називають очевидністю.

3. Істина – система, що постійно формується і змінюється. Як корпоративне знання людства, вона володіє певною мірою цілісності на кожній ступені розвитку; як знання індивідуальне, вона теж прагне до цілісності. Цікаво відзначити при цьому, що міра цієї цілісності іноді перевищує міру цілісності самого об'єкта. Знання може бути істинним або хибним тільки в рамках певної системи (принцип конкретності істини).

4. Істина комунікативна в тому сенсі, що вона видобувається, передається, апробується, зберігається завжди в живому спілкуванні, що розуміється в широкому сенсі як взаємодія, опосередковане знаковими структурами (тут і спілкування з самим собою, з природою, з іншими людьми, з універсумом (Богом)).

**Методи дослідження.** Прийняття цих чотирьох положень обумовлює і вибір в якості робочого інструменту методів порівняльного аналізу, теоретико-системних методів і методів сучасної комунікативної філософії. Без цих методів неможливо ні зіставлення різних форм пізнання, ні дослідження багатоаспектності і цілісності істини як системи, ні вивчення комунікативності істини.

**Метою статті** є аналіз універсальності істини, її зв'язку з іншими видами пізнання та зіставлення понять про істину в філософії і релігії.

**Виклад основного матеріалу.** Той «комунікативний поворот», який характеризує внутрішню логіку розвитку академічної філософії в 20 столітті, повинен бути в повній мірі поширений і на гносеологію в цілому, і на філософське розуміння істини, зокрема [6, с. 176].

В рамках даної статті ми обмежимося розглядом лише першого з висунутих положень про універсальність істини, про її зв'язки з усіма видами і сферами пізнання – з наукою, мистецтвом, релігією, індивідуальною і соціальною практикою. Нас, зокрема, буде цікавити зіставлення понять про істину в філософії і в релігії. Вибір релігії при цьому не випадковий. Адже саме релігія, в першу чергу, протиставляється філософії як інший світогляд. «Найвідоміший, вражаючий і важливий приклад хибної гілки на дереві пізнання – це, звичайно, релігія. На ньому дружно зійшлися всі труднощі пізнання: складність світу, обмеженість і заокорбленість розуму, невисокий продуктивний розвиток людства, слабке знання масами і навіть професійними вченими наукової теорії пізнання і сприяння цьому потужних сил, охочих ловити рибку в каламутній воді, а також надія мас отримати в релігії опору і захист з боку ... «вищих сил ...», – так пише сучасний вчений [7, с. 150] і ця позиція досить широко поширена. Не будемо чіплятися до слів. Відзначимо тільки, що сучасний високий виробничий розвиток, досить швидко зростання освіти не змогли «усунути» релігію з життя суспільства; значить, швидше за все, тут перераховані не всі фактори – підстави, на яких «тримається» релігія сьогодні.

*Істина в філософії*, будучи основним питанням теорії пізнання, зазнає суттєвих змін впродовж всієї історії філософії. Спроба осягнути істину характеризує всі три основні епохи європейської філософії: космогонію античності, теологію середньовіччя, антропологію Нового Часу.

В античності можна більш-менш чітко виокремити три етапи в пізнанні істини, кожен з яких характеризується своїм розумінням її статусу, пов'язаних з певним співвідношенням релігійно-міфологічного, філософського і наукового компонентів в пізнавальній діяльності.

На самому ранньому етапі грецької філософії істина постає як щось, ще не вичленене із загальної буттєвої зв'язку. Це розуміння істини характеризується практично повною нерозчленованістю уявлень. Проблема істини тісно пов'язана з проблемою першооснови: це і вода (Фалес), безмежна природа (Анаксимандр),

якісно певна природа (Анаксимен), вогонь (Геракліт), число (Піфагор). За часів Ксеофана і Парменіда виникає якась подоба двоїстої істини: протиставляються істина і думка: «Що ж до істини, то не було і не буде людини, яка знала б її щодо богів і всього того, про що я говорю. Бо якби й сталося кому–небудь висловити досконале знання, він сам не знав би цього. Бо тільки думка–доля всіх» [8, с. 34]. Парменід теж говорить про два шляхи істини: світ єдиного і вічного буття, якому протистоїть світ думки. До істини веде один шлях: «Є те, що є, а не те, чого немає, то не існує» [8, с. 9].

Софісти впадали в крайності: Протагор вважав, що людина – міра всіх речей, і він визначає істинність і сутність кожної речі. Отже, істина змінювана і текуча. Сократ говорить про те, що необхідно виділити загальну, абсолютну ідею (істини, краси і т.д.). Загальне може бути відкрито тільки розумом, знаходиться в розумі і з нього має виводитися [9].

Для наступного етапу характерно вже досить чітко розходження між зазначеними компонентами античного знання, їх відділення один від одного і усвідомлення кожного в своїй самодостатній значущості. Між релігійно–міфологічними уявленнями, філософськими ідеями і елементами власне наукового знання тепер встановлюються відносини іншого роду, яким властивий не синкретизм, не ставлення нерозчленованої єдності, але ставлення підпорядкування, певною ієрархії.

Основною фігурою, яка ввібрала в себе головні риси, специфічні для цього етапу, був Платон. У філософії Платона конкретні явища, взагалі чуттєва реальність, постають як бліді копії світу ідей; матерія розглядається як не існуюче, світ ідеальний і світ природний сприймаються як роздільні буття. Ці погляди висловлюють і його філософію істини: істина – чисте знання, що розкриває сутність, а не чуттєво дане різноманіття досвіду. «Те, що надає пізнавальним речам істинність, а людину наділяє здатністю пізнавати, це ти і вважай ідеєю Блага – причиною знання і пізнаваності істини» [10, с. 105]. Істина полягає в відповідності знань вічним і незмінним ідеям.

Філософія Аристотеля знаменує собою третій етап формування філософії істини. Аристотель вперше представляє її як гносеологічну категорію, відмовляючись від уявлення про істину як характеристики самої дійсності: «Помилкове і справжнє не перебувають в речах так щоб благо, наприклад, було істинним, а зло неодмінно хибним, а є в міркувальній думці» [9, с. 186]. Таким чином, місцем Істини у Аристотеля є висловлювання розуму, в якому стверджується або заперечується що–небудь про дійсність, яка існує незалежно від судження. Аристотель засновував свої ідеї на суворій відмінності брехні і правди, визначаючи істину як відповідність думки і дійсності. Пізнання істини – пізнання об'єктивного світу, рух людської думки по висхідній лінії, до все більш складних форм з превеликим змістом та значенням. Щире пізнання характеризується загальністю, необхідністю, логічною доказовою. У

«Метафізиці» він дає наступне визначення істини: «Істина має місце в тому випадку, коли твердження відноситься до сполученого (буття), заперечення – до розділеного; а при неправді дається розподіл, протилежне (протистоїть) цьому» [9, с. 162].

Таким чином, у розвитку античного теоретичного знання можна зафіксувати процес поступового відділення позитивного наукового знання від релігійно–міфологічного, при збереженні вираженої залежності першого від другого.

У середні століття християнство виступило з беззастережною претензією на унікальну і всеосяжну істину. Це ставлення до істини визначило і ставлення християнства до філософії. Ті чи інші філософські вчення могли бути прийнятими в християнську ідеологію, лише зазнавши християнізації. Зазвичай виділяють два періоди цієї філософії: патристики і схоластики. У першому істини – Бог, догми церкви, Слово Боже. Типовим представником цього часу є Августин. Весь його світогляд носить фідестического характер, підкоряючись принципом: «Без віри немає знання, немає істини» [11, с. 57]. Біблія – єдиний посібник. Чи не любов до слів, а любов до єдиного Слова, тобто до істини – світлої Істини, – домінанта середньовічної людини. По Августину істина в предметі існує за Божим зволенням: «Я подумки звернув погляд свій і на інші предмети, які нижче тебе, і побачив, що про них не можна сказати ні того, що вони існують, ні того, що вони не існують: існують тому, що вони не те, що ти» [12, с. 92]. Буття речей світу – нерівне буття. Те ж і буття людини. Але людина може піднятися, наблизитися до істини за допомогою віри. «Істина, що вчить» – Христос.

Другий період – схоластичний. У цей період отримує розвиток теорія двоїстої істини (Аввероес і Сігер Брабантський). Йдеться про взаємну незалежність істин філософії та богослов'я. Сігер Брабантський стверджував, що філософська істина існує як в речах, так і в людському розумі і тому повинна бути єдиною: в цьому – запорука правильності нашого пізнання [13, с. 76]. Тут ми можемо помітити зміну ставлення до проблеми людської істини: наукова істина починає відігравати суттєву роль: «Істину, яку дослідник природи не може ні знати, ні зрозуміти її причин, але яка, проте, суперечить його принципам і руйнує його науку, – таку істину він повинен заперечувати» [14, с. 78].

Вже на заході схоластичної філософії виступає Фома Аквінський з трактатом «Сума істини католицької віри проти язичників» [15, с. 187–209]. Він визначав істину як узгодженість між інтелектом, річчю і Богом. «Кожна річ, остільки називається істиною, оскільки наближається до подібності з Богом. Подібно до того, як душі і інші речі називаються істинними за своєю природою, остільки їм притаманна схожість з цієї вищої природою, яка, будучи своїм зрозумілим буттям, є сама істина, так і те, що пізнається душею, є істина оскільки в ній існує схожість з тією Божою істиною, яку пізнає Бог» [15, с. 204].

Якщо філософи середньовіччя бачили істину в Бога, то пантеїсти Відродження вбачали істину також в Бога, але шукали її в світі. Ідею світу як Бога активно опрацьовує Н. Кузанський, який вважав, що Бог є все в згорнутому вигляді. Це все, будучи розгорнуто, – є світ. Істина розглядається як нескінченна сутність, виявлена в кінцевому. Причому осягнення істини можливе лише за допомогою розуму. Бо розум і почуття не можуть піднятися над кінцевим світом, розум же впорядковує і осягає нескінченність [16, с. 103–109].

Відродження можна розглядати як перехідний період від середньовічного розуміння істини до її розуміння в Новому часу. Одним з яскравих представників філософії Нового часу є Декарт. Зробивши ставку на розум, він оптимальним методом пізнання вважає сходження від очевидних загальних і простих ідей до ідей складних. Вихідний пункт пізнання – індивідуальний акт мислення. Завдання людського пізнання в виявленні, «яким чином могли бути створені ті речі, які ми сприймаємо за допомогою органів почуттів» [17, с. 144]. Така постановка передбачає, що пізнання має бути спрямоване не від буття до істини, а від істини до буття, «тому що істина те ж саме, що буття» [17, с. 383]. Істина є моделлю для відтворення відповідного цій істині буття.

У класичній німецької філософії був створений ряд філософських систем. Так І. Кант розробляє теоретико-пізнавальну концепцію, засновану на уявленні про антиномичність розуму, причина якої корениться в непереборному дуалізмі «явища» і «речі – в собі» ... Знання містить в собі брехня, якщо воно не знаходиться у відповідності з тим предметом, до якого воно відноситься [18, с. 70]. Кант вважає, що «усе знання речей з одного лише розуму є лише одна видимість, і істина тільки в досвіді [19, с. 54]. Істина, представлена як знання – яке утворює дію Суб'єкта, знаходить у Гегеля онтологічну самостійність. Вона набуває характеру самоцілі і абсолюту, а її досягнення здійснюється не заради якоїсь зовнішньої мети по відношенню до мислення, а виключно заради самої істини. «Істина є чиста самосвідомість, що розвивається і має образ самості, що виражається в тому, що в собі і для себе суще є усвідомлення поняття, а поняття як таке є в собі і для себе суще. Логіку, стало бути, слід розуміти як систему чистого розуму, як царство чистої думки. Це царство є істина, яка без покривів, в собі і для себе самої» [20, с. 303].

Л. Фейєрбах робить спробу подолати гегелівське зведення сутності людини до самосвідомості абсолютної ідеї: він шукає витоки своєрідності людської життєдіяльності в природі самої людини. Для нього «істина не є ні матеріалізм, ні ідеалізм, ні фізіологія, ні психологія; істина – це антропологія» [21, с. 224]. Людина як вищий і найдосконаліший витвір природи дає ключ до її таємниць. Підкреслення єдності людини і природи було направлено проти ідеалізму і проти дуалістичного розриву душі і тіла.

Філософські напрямки 20 століття містять в собі елементи всіх перерахованих вище

концепцій істини, але трансформують їх різним чином. Неокантіанці трансформували кантовську гносеологію в чисто методологічну концепцію, єдиним завданням якої було дослідження способів утворення наукових фактів і наукових понять. Позитивісти займалися тільки систематизацією фактичного змісту позитивних наук. Філософська онтологія була замінена науковою картиною світу, а істина – розумілася як знання, зміст якого може бути редукован до фактів.

Гуссерль, навпаки, ігнорував психологічно навантажене емпіричне знання як джерело істини; він досліджував об'єктивні логічні зв'язки, спочатку властиво людській свідомості (логічне в чистому вигляді; чиста свідомість). Цілісне теоретичне мислення розпалося, вважає Гуссерль, тим самим дискредитована універсальна філософія і універсальна істина. Проблема істини не наукова, а філософська проблема, головний зміст якої – відновити об'єктивність, але не уявну об'єктивність факту, а об'єктивність розуму, духовності.

Переважає більшість сучасних філософських концепцій істини, так чи інакше пов'язані з осмисленням наукового пізнання, відображають його специфіку. Зазвичай виділяють такі теорії наукової істини як:

- класична, де істина – це відповідність дійсності (сходить до Платона і Аристотеля);
- когерентна, де істина – це внутрішньо самоузгоджене знання (думки, твердження, висловлювання теорії) (Т. Кун, Н. Решер);
- прагматична теорія досліджує, як впливає на розуміння сутності істини, її змісту і критеріїв облік цілей, намірів і інших компонентів пізнання і буття, суб'єкта пізнання (Пірс, Джеймс).

Кожна з цих теорій розкриває істину з певного боку: ставлення з дійсністю, внутрішня гармонія, результативність. Негативний момент полягає в тому, що вони не вступають в комунікацію один з одним. Кожна з них претендує на окреме існування і на чільне місце. Новий крок в еволюції поняття істини пов'язаний з переносом істини в сферу мови. Реалізація істини суто в контексті мовної реальності є достатньою підставою для визнання нетотожності феномена істини і наукового номотетического методу. «Розуміння і тлумачення текстів є не тільки науковою задачею, але і відноситься до всієї сукупності людського досвіду в цілому. У герменевтиці розкривають досвід осягнення істини, що перевищує область, контрольовану науковою методикою. Таким чином, науки о дусі зближуються з такими способами осягнення, які лежать за межами науки: з досвідом релігії, з досвідом мистецтва, з досвідом самої філософії. Все це способи осягнення, в яких заявляє про себе істина, що не підлягає верифікації методологічними засобами науки» [23, с. 38].

Хайдеггер, учень Гуссерля, надавав поняттю істини всеосяжний характер і приписував йому предикат «початковості» і «відкритості», тобто справжності. Проблема істини самого буття він вирішує тільки при посередництві аналізу мови.

Широко відома теза Хайдеггера з книги про Платона: «мова – це дім буття».

У філософії постмодерну проблема істини фактично є не артикульована, тому що єдиною дійсністю виступає текст. Здійснюється теоретичне зрушення, що призводить до постановки питання «про форми дискурсивних практик, артикуючих знання» [23, с. 442]. Фуко говорить про «ефект істини», який виникає як вольове зусилля. Ця постмодерністська чутливість трансформується в «гру істини». І тепер уже розглядається не сама істина, а гра істини сама по собі. Таким чином, істина втрачає зв'язок з буттям, як таким, і стає в кращому випадку вислизаною – яка перебуває (Дерріда), а в гіршому її існування взагалі заперечується (Рорті) або йдеться про її неспроможність.

Таким чином, ми спостерігаємо якийсь дисонанс: людина, за своєю природою прагне до пізнання істини, (слово «істина» існує як якийсь символ, закладений в нашу свідомість з дитинства). «Якщо ви думаєте, ви тим самим припускаєте наявність істини, стаєте на ґрунт її і допускаєте, що в своїй повноті вона є абсолютною» [24, с. 247]. З іншого боку, заперечуючи істину, людина втрачає сенс в своїх прагненнях, життя, цілях. Зазначений дисонанс є одним із проявів сучасної глобальної кризи.

Зводячи пізнання до науки, ми втратили щось духовно-ціннісне в самому понятті істини. А постмодернізм дуже яскраво демонструє цю втрату. Наша потреба в істині апелює не лише до наукового знання (ця сторона істини в сучасній філософії широко розкрита). «Якщо дійсність різна всередині себе, якщо вона різноманітна, то часто, по-різному в собі і знання, відповідне їй» [25, с. 47]. Враховуючи багатогранність людини, ми говоримо про необхідність розглядати всі варіанти прояви істини; в тому числі життєвий рівень, рівень мистецтва і релігії.

*Позафілософське уявлення про істину.* На життєвому рівні поняття істини зіставляється з поняттям правди, хоча вони відмінні один від одного. Вони як би є сторонами одного і того ж філософського концепту: правда вказує на практичний аспект цього поняття, а істина – на теоретичний. Істина стає в ньому максимом, резюмує життєвий досвід. Вона містить поведінкову установку. «У якомусь сенсі істину знає тільки Бог, а люди знають правду. Нерідко кажуть, що у кожної людини – своя правда (а не істина). Вчений прагне до пізнання істини, але розсерджена мати хоче дізнатися правду, хто розбив її чашку» [26, с. 481]. Істина на життєвому рівні пов'язана з людським життям, тому можна сказати, що тут як не можна краще розкривається її практичний аспект.

Істина в мистецтві також пов'язана з практичним аспектом, але він доповнюється зверненням до духовного життя людини. Пізнавальні можливості мистецтва величезні, його не можна замінити іншими сферами людського духовного життя. Воно здатне до відбиття і освоєння тих сторін життя, які важкодоступні науці. «У науковій формулі води

H<sub>2</sub>O схоплений закон існування цього явища. Але явище багатше закону. У формулу води не увійшли ні чарівне дзюрчання струмка, яке нагадує голос коханої, ні переливи хвиль, ні місячна доріжка на поверхні моря, ні бурхливий дев'ятий вал, який ми бачимо на картині І. К. Айвазовського і в якому живе міць стихії» [27, с. 123]. Істина в мистецтві не просто відображає погляди на пізнання даної епохи, вона чуттєво представляє і переживає їх. На даний момент в мистецтві спостерігається звільнення від сцієнтизму і технократизму: звертається увага на незвичайний хід думки автора, а не на питання про те, наскільки все це істинно. Істина мистецтва намагається цілісно відобразити свій час, а тому можна порівняти з сучасними філософськими течіями. Але саме тут виявляються ті невирішені питання, які здаються вирішеними і доведеними в філософії, науці. Тут ми бачимо щось спільне в мистецтві і релігії.

*Істина в релігії.* В релігії гносеологічні відношення виглядає дещо інакше, ніж у філософії. Тут то, що ми пізнаємо, не є об'єктом, а представлено як особистість, Бог. Тут має місце суб'єкт – суб'єктна відношення, де Бог як всеосяжне і всепрощаюче не може стати об'єктом, від якого людина могла б дистанціюватися, щоб його оцінити. Першооснова, первоопера і кінцева мета будь-якої дійсності, то, що визначає будь-яку відокремлену екзистенцію, що не є окрема особистість серед інших осіб, які не надлюдина і не над-Я. Поняття «особистість» – тільки міф для Бога: Бог не є верховною особистістю посеред інших особистостей ... Бог – більше, ніж особистість» [28, с. 620].

«І мистецтво, і релігія немислимі без емоційного ставлення до світу, без розвиненої образної фантазії і цілісного ідеалу. Але якщо в мистецтві все це підпорядковано більш глибокому проникненню в реальний процес людського життя, постійного оновлення змісту цих рівнів відображення, то релігія прагне законсервувати раз знайдені рівні цих форм відображення (найбільш адекватні релігійного світогляду)» [29, с. 9–10]. Ця «законсервованість» заслуговує окремого розгляду. Як зазначав Я. Голосовкер, існує необхідність для культури константності (сталості) і абсолютності з метою закріплення істини як явища культури як стійке буття серед мінливості і метаморфоз існування. Відсутність цієї константи призводить до загибелі культури і заміщенню її технічної цивілізацією, позбавленою морального принципу [30, с. 107].

Релігія і теологія, що протистоять науці в повсякденній свідомості (незважаючи на багато спроб їх синтезу і / або паралельного існування), зберігають в собі духовну культуру, цінності, які впродовж століть, зазнаючи зовнішні трансформації, залишалися незмінними. А це дає можливість припустити, що досить цікаво і повчально звернутися до цього незмінного джерела пізнання істини. Як бачимо, тут Бог – і особистість, і не особистість – суб'єкт, більший, ніж особистість. Як і Бог, людина має гідність

особистості, – вважають одні теологи; крім Бога ніхто не є особистістю – вважають інші теологи. Проблемою людини як другого суб'єкта займалися багато богословів. «Інакше й не могло бути для богословської думки, заснованої на одкровенні живого і особистого Бога, який створив людину «за своїм образом і подобою» [31, с. 109]. Істина і Божественний світ християнської релігії характеризується одними і тими ж атрибутами: «Істина досконала і цілісна, прилучення до неї дарує благодать. Істина – одна з вічних цілей діяльності людини, один з його високих ідеалів. Вона стоїть в одному ряду з Добром і Красою» [32, с. 22]. Об'єктивна, абсолютна істина є одним із проявів Божественної субстанції. «У своїй абсолютності вона божественна, хоча не збігається з Божеством по суті, бо Божество Саме по Собі незбагнено навіть як поняття, в той час як ідея істини доступна нашому мисленню. Як така абсолютна істина («істина в собі») недоступна мисленню; ми знаємо лише про її існування» [33, с. 148]. Істина, дана в Одкровенні (Богочоловік Ісус Христос – вище з Одкровень Божих), є частиною абсолютної істини. Обсяг цієї частини визначається цілями Одкровення, тобто нашим порятунком. Бог розкриває себе через Одкровення, будучи джерелом абсолютної істини. По відношенню до Бога Одкровення є відносною істиною. Але для людини вона є абсолютним авторитетом. Через нього людина долучається до Бога. Це розуміння істини близько до класичної концепції, тому що Бог – вища реальність. Ця концепція широко була представлена Ф. Аквінським, який стверджував, що крім істин віри, необхідних людині для спасіння (це твердження: Бог – істина, Одкровення – істина, Церква – істина), є такі, до яких можна прийти власними природними силами. Це істини, які повинні були бути відкриті людині, але їх розкриття не було чимось необхідним. Відбувається таке розмежування між теологією природною, або природною, і теологією надприродною, теологією Одкровення, або теологією надприродною. Перша спирається на філософські міркування, друга – на істини Одкровення.

Сьогодні існують безліч релігійних (зокрема християнських) моделей творення світу:

– Бог як Творець: Бог постає як цілеспрямований конструктор, який привносить порядок в хаос.

– Бог – Господь і Цар, керуючий всесвіту для виконання задуманих цілей. Світ – виконання сенсу прояв Божого Слова і вираз Божої Премудрості.

– Бог, діючий всюди в природі як Дух, який дарує життя, і комунікатор, який відображає суть за допомогою Божого Слова.

– Бог – визволитель.

– Бог – спокуювачель [34, с. 292–296].

Таке різноманіття моделей творення варіює ставлення до відносних істин, але одне залишається незмінним: Абсолютна істина є, вона незмінна і явлена нам в Одкровенні. Можна сказати, що релігійна істина зберігає на даний момент ті незмінність і постійність, яких так не вистачає в сьогоднішньому пізнанні, чого так потребує

сьогодні людина, втомлена від заперечення заради заперечення.

**Висновки.** Деякі результати зіставлення філософських і релігійних уявлень про істину сформулюємо наступним чином:

1. Розвиток філософських і релігійних уявлень про істину не відбувалося незалежно один від одного. Досить послатися на той факт, що багато концепції істини були одночасно і філософськими, і релігійними (Августин, Фома Аквінський, Тейяр-де-Шарден та ін.)

2. Погляди на істину і в філософії, і в релігії розгортаються навколо одних і тих же опозицій: суб'єктивність/об'єктивність; повнота/неповнота; абсолютність/відносність; індивідуальність/соціальність; вербальність/ невербальність і т.д. Це дозволяє припустити, що при всій відмінності цих двох форм світогляду, виявляється їх деякий ізоморфізм на структурному рівні, на рівні деяких систематизуючих категорій. Різниця – в акцентах, пропорціях, питомій вазі.

3. І філософський, і релігійний підхід приймають схему багаторівневої істини, при цьому абсолютний характер приписується істини на рівні досконалої цілісності і знання, і світу.

4. І в історії філософії, і в релігії функціонують два сенса поняття істини: істина як властивість знання і істина як властивість реальності. У сучасній філософії науки вживається тільки один з цих смислів – істина як характеристика знання. При цьому панує тенденція до отождолення знання з формою його подання, зокрема, з мовною формою – з текстом.

5. В релігії і теології присутня велика, ніж в філософії, частка стійкості, консерватизму в уявленнях про істину.

6. І в філософських, і в релігійних концепціях істини в останній час все більш явно виявляється увага до комунікативності істини, тобто до значення процесів колективного руху до істини, процесів спілкування для отримання, приймання, зберігання і передачі істини як всередині деяких спільнот, так і між спільнотами.

#### Список використаних джерел

1. Лиотар, Ж.–Ф., 1998. 'Состояние постмодерна', пер. с фр. Н. А. Шматко, С–Пб.: *Алетейя*, 160 с.
2. Ciancardo, P., 1994. 'Gzasy novozytne a postmodernism we wspotleresnej mysli filozoficznej', *Comunio*, NR 6 (84), 57 p.
3. Galimberti, U., 1998. 'Lo sgufrdo deldepresso', *La Repubblica*, 7/7, 56 p.
4. Ванштейн, ОБ., 1992. 'Деррида и Платон: деконструкция логоса', *Мировое древо*, №1, с.50–71.
5. Автономова, НС., 1993. 'Возвращаясь к азам. Постмодернизм и культура: материалы «круглого стола»', *Вопросы философии*, №3, с.17–22.
6. Ситниченко, ЛТ., 1996. 'Першоджерела комунікативної філософії', К.: *Либідь*, с.84–90.
7. Губин, ВБ., 2002. 'О методологии лженауки', *Философские науки*, №1, с.125–138.
8. Маковельский, АО., 1914–1919. 'Досократики', русский перевод с 3–го изд., Ч.4, Казань, 784 с.
9. Аристотель, 1934. 'Метафизика', Кн.13, гл.4, М.–Л.: *Соцгиз*, 232 с.
10. Платон, 1974. 'Государство', Соч.: в 4 т., Т.2, М.: *Мысль*, 223 с.



11. Августин, А., 1987. 'О граде Божьем', *Хрестоматия по средневековью*, М.: Православный университет, 154 с.
12. Августин, А., 1992. 'Исповедь', М.: Республика, 169 с.
13. Шевкина, ГВ., 1972. 'Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в.', М.: Наука, 104 с.
14. Бозий, 1994. 'О вечности мира', *Вопросы философии*, №5, с.122–142.
15. Фома Аквинский, 1987. 'Сумма истины католической веры против язычников', *Хрестоматия по средневековью*, М.: Православный университет, с.458–460.
16. Кузанский, Н., 1979. 'Сочинения в 2 т.' Т.2., М.: Мысль, 488 с.
17. Бэкон, Ф., 1977–1978. 'Новый Органон', Соч. В 2 т., Т.2., М.: Мысль, с.5–222.
18. Декарт, Р., 1950. 'Избранные философские произведения', М.: Госполитиздат, 712 с.
19. Липский, БИ., 1988. 'Практическая природа истины', Ленинград: изд-во Лен. Универс., 152 с.
20. Кант, И., 1963–1966. 'Критика чистого разума', Соч. В 6 т., Т.2, М.: Мысль, 429 с.
21. Гегель, ГГ., 1972. 'Наука логики', Соч. В 4 т. Т.3, М.: Мысль, 371 с.
22. Фейербах, Л., 1955. 'Избранные философские произведения', М.: Госполитиздат, 676 с.
23. Гадамер, Х.–Г., 1988. 'Истина и метод', М.: Прогресс, 704 с.
24. Можейко, МА., 2001. 'Истина', *Новейший философский словарь*, Сост. А. А. Грицанов, Минск: Изд. В. М. Скакун, с.287.
25. Лифшиц, М., 1985. 'В мире эстетики', М.: Изобразительное искусство, 320 с.
26. Лобастов, ГВ., 1991. 'Так что же есть истина?', *Философские науки*, №6, с.47–62 (128).
27. Булыгина, ТВ., Шмелев, АД., 1997. 'Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики)', М.: Школа «Языки русской культуры», 576 с.
28. Кюнг, Г., 1982. 'Существует ли Бог?', *Тюбингенский университет*, 295 с.
29. Боров, Ю., 1988. 'Эстетика', М.: Изд-во полит. литературы, 350 с.
30. Яковлев, ЕГ., 1985. 'Искусство и мировые религии', М.: Высшая школа, 287 с.
31. Голосовкер, Я., 1993. 'Имагинативная эстетика', *Символ*, №6, с.73–128.
32. Арутюнова, НД., 1991. 'Истина: Фон и коннотации', *Логический анализ языка. Культурные концепты*, Отв. ред. Арутюнова Н. Д., Янко Т. Е., М.: Наука, 204 с.
33. Архиепископ Михаил (Мудьюгин), 1995. 'Введение в основное богословие', М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем А. Менем, 226 с.
34. Барбур, И., 2000. 'Наука и религия', М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000 с.
10. Platon, 1974. 'Gosudarstvo (State)', Soch.: v 4 t., T.2, M.: Mysl', 223 s.
11. Avgustin, A., 1987. 'O grade Bozh'em (About the city of God)', *Hrestomatija po srednevekov'ju*, M.: Pravoslavnyj universitet, 154 s.
12. Avgustin, A., 1992. 'Isповed' (Confession)', M.: Respublika, 169 s.
13. Shevkina, GV., 1972. 'Siger Brabantskij i parizhskie averroisty XIII v. (Seeger Brabant and Parisian averroists of the 13th century)', M.: Nauka, 104 s.
14. Bojecij, 1994. 'O vechnosti mira (About the eternity of the world)', *Voprosy filosofii*, №5, s.122–142.
15. Foma Akvinskij, 1987. 'Summa istiny katolicheskoy very protiv jazychnikov (The sum of the truth of the Catholic faith against the Gentiles)', *Hrestomatija po srednevekov'ju*, M.: Pravoslavnyj universitet, s.458–460.
16. Kuzanskij, N., 1979. 'Sochinenija v 2 t. (Works in 2 tons)' T.2., M.: Mysl', 488 s.
17. Bjekon, F., 1977–1978. 'Novyj Organon (New Organon)', Soch. V 2 t., T.2., M.: Mysl', s.5–222.
18. Dekart, R., 1950. 'Izbrannye filosofskie proizvedenija (Selected Philosophical Works)', M.: Gospolitizdat, 712 s.
19. Lipskij, BI., 1988. 'Prakticheskaja priroda istiny (The practical nature of truth)', *Leningrad: izd-vo Len. Univers.*, 152 s.
20. Kant, I., 1963–1966. 'Kritika chistogo razuma (Criticism of pure reason)', Soch. V 6 t., T.2, M.: Mysl', 429 s.
21. Gegel', GG., 1972. 'Nauka logiki (Science of logic)', Soch. V 4 t. T.3, M.: Mysl', 371 s.
22. Fejerbah, L., 1955. 'Izbrannye filosofskie proizvedenija (Selected Philosophical Works)', M.: Gospolitizdat, 676 s.
23. Gadamer, H.–G., 1988. 'Istina i metod (Truth and method)', M.: Progress, 704 s.
24. Mozhejko, MA., 2001. 'Istina (Truth)', *Novejšij filosofskij slovar'*, Sost. A. A. Gricanov, Minsk: Izd. V. M. Skakun, s.287.
25. Lifshic, M., 1985. 'V mire jestetiki (In the world of aesthetics)', M.: Izobrazitel'noe iskusstvo, 320 s.
26. Lobastov, GV., 1991. 'Tak chto zhe est' istina? (So what is the truth?)', *Filosofskie nauki*, №6, s.47–62 (128).
27. Bulygina, TV., Shmelev, AD., 1997. 'Jazykovaja konceptualizacija mira (na materiale russskoj grammatiki) (Linguistic conceptualization of the world (on the material of Russian grammar))', M.: Shkola «Jazyki russskoj kul'tury», 576 s.
28. Kjung, G., 1982. 'Sushhestvuet li Bog? (Does God exist?)', *Tjubingenskij universitet*, 295 s.
29. Borev, Ju., 1988. 'Jestetika (Aesthetics)', M.: Izd-vo polit. literatury, 350 s.
30. Jakovlev, EG., 1985. 'Iskusstvo i mirovye religii (Art and world religions)', M.: Iysshaja shkola, 287 s.
31. Golosovker, Ja., 1993. 'Imaginativnaja jestetika (Imaginative aesthetics)', *Simvol*, №6, s.73–128.
32. Arutjunova, ND., 1991. 'Istina: Fon i konnotacii (Truth: Background and connotations)', *Logicheskij analiz jazyka. Kul'turnye koncepty*, Отв. ред. Arutjunova N. D., Janko T. E., M.: Nauka, 204 s.
33. Arhiepiskop Mihail (Mud'jugin), 1995. 'Vvedenie v osnovnoe bogoslovie (Introduction to Basic Theology)', M.: Obshhedostupnyj pravoslavnyj universitet, osnovannyj protoiereem A. Menem, 226 s.
34. Barbur, I., 2000. 'Nauka i religija (Science and religion)', M.: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, 2000 s.

\* \* \*

## References

1. Liotar, Zh.–F., 1998. 'Sostojanie postmoderna (Postmodern state)', per. s fr. N. A. Shmatko, S–Pb.: *Aletejja*, 160 s.
2. Ciancardo, P., 1994. 'Gzasy novozytne a postmodernism we wspolteresnej mysli filozoficznej', *Comunio*, NR 6 (84), 57 p.
3. Galimberti, U., 1998. 'Lo sgufdrdo deldepresso', *La Repubblica*, 7/7, 56 p.
4. Vanshtejn, OB., 1992. 'Derrida i Platon: dekonstrukcija logosa (Derrida and Plato: logo deconstruction)', *Mirovoe drevo*, №1, s.50–71.
5. Avtomomova, NS., 1993. 'Vozvrashhajaz' k azam. Postmodernizm i kul'tura: materialy «kruglogo stola» (Returning to the basics. Postmodernism and culture: materials of the «round table»)', *Voprosy filosofii*, №3, s.17–22.
6. Sytnychenko, LT., 1996. 'Pershodzherela komunikatyvnoi' filosofii' (Primary sources of communicative philosophy)', K.: *Lybid'*, s.84–90.
7. Gubin, VB., 2002. 'O metodologii lzhenauki (About the methodology of pseudoscience)', *Filosofskie nauki*, №1, s.125–138.
8. Makovel'skij, AO., 1914–1919. 'Dosokratiki (Pre-Socratics)', russkij perevod s 3–go izd., Ch.4, Kazan', 784 s.
9. Aristotel', 1934. 'Metafizika (Metaphysics)', Kn.13, gl.4, M.–L.: *Socjėgiz*, 232 s.

УДК 316.48:130.123.1

**АНТРОПО-ОНТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР  
ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНИХ КОНФЛІКТІВ****THE ANTHROPO-ONTOLOGICAL  
MEASUREMENT OF INVESTIGATION  
OF SOCIAL CONFLICTS****Жеребятнікова І. В.,**кандидат соціологічних наук, доцент, доцент  
кафедри філософії і політології, Харківський  
національний економічний університет  
ім. Семена Кузнеця (Харків, Україна),  
e-mail: iri\_vlad19@ukr.net**Zherebiatnikova I. V.,**Candidate of Sociological Sciences, Associate  
Professor at the Department of Philosophy and  
Political Science, Simon Kuznets Kharkiv National  
University of Economics (Kharkiv, Ukraine),  
e-mail: iri\_vlad19@ukr.net

Проаналізовано окремі аспекти філософського осмислення буття конфлікту як елемента соціальної реальності в контексті антропологічного підходу. Визначено, що для розгляду феномену соціального конфлікту доцільно звернутися до дослідження суперечливої природи людини, її сутнісних характеристик, окреслити загальну структуру індивідуального і суспільного буття сучасної людини. Показано, що питання визначення антропо-онтологічного виміру конфлікту набуває особливого значення щодо розуміння сутності людини як найскладнішого об'єкту пізнання, яка водночас є біологічною і соціальною, розумною і культуротвірною істотою. Виявлено, що кожна людина та кожне суспільство мають потенційну конфліктність, адже стосовно потреб, інтересів та цінностей у них об'єднуються і відстоюються різні аксіологічні й антропологічні пріоритети. Підкреслено тісний взаємозв'язок антропологічних та аксіологічних чинників у конфліктній взаємодії, розглянуто особливу екзистенційну роль цінностей стосовно дослідження та вирішення соціальних конфліктів.

**Ключові слова:** соціальний конфлікт, антропологічні засади конфлікту, людина, конфліктна взаємодія, цінності.

Analyzed some aspects of the philosophical understanding of the existence of conflict as an element of social reality in the context of the anthropological approach. It was determined that to consider the phenomenon of social conflict, it is advisable to turn to investigation of the contradictory nature of man, his essential characteristics, to determine the general structure of the individual and social being of modern man. It is shown that the question of defining the anthropo-ontological measurement of conflict acquires special significance in understanding the essence of man as a complex object of knowledge, which simultaneously combines biological and social, rational and cultural forms. It has been revealed that every person and every society has potential conflict, because with regard to the needs, interests and values, different axiological and anthropological priorities are justified and defended. The close interrelation of anthropological and axiological factors in conflict interaction is emphasized, the special existential role of values in relation to the study and resolution of social conflicts is considered.

**Keywords:** social conflict, anthropological bases of conflict, person, conflict interaction, values.

**Постановка проблеми в загальному вигляді.**

Філософська думка впродовж багатьох століть звертається до проблеми конфлікту, яка стосується найскладніших, суперечливих сторін людського буття. Інтерес до проблематики конфлікту особливо посилюється в кризові, переломні періоди історії, коли виникає потреба осмислити ці суперечності, знайти шляхи подальшого руху вперед. Як слушно зазначає Р. Дарендорф: «Той, хто вміє впоратися з конфліктами шляхом їхнього визнання та розв'язання, той бере під свій контроль ритм історії; той хто втрачає таку можливість, – отримує цей ритм собі в супротивники» [2,

с. 142]. У зв'язку з цим особливого значення набуває питання визначення філософсько-антропологічного статусу конфлікту, доведення його закономірного вияву як одного з наслідків суперечливої природи самої людини. Людина дійсно становить найскладніший об'єкт пізнання і розуміння, що справедливо навіть у тому разі, коли вона прагне зрозуміти саму себе. Це пов'язано з тим, що людина водночас є біологічною і соціальною, розумною і культуротвірною істотою. Суперечливість породжує численні конфлікти, дрібні й істотні, миттєві та довготривалі, випадкові й закономірні, які суттєво впливають на життєдіяльність індивіда та його соціальну комунікацію. Саме тому філософська рефлексія феномену конфлікту як об'єктивної реальності та специфічного суспільного екзистенціалу, аналіз різного роду конфліктів в антропо-онтологічному контексті постає не тільки актуальною, але й своєчасною і важливою проблемою для більш глибокого розуміння сутності людини та її діяльності.

Очевидно, що інтерпретацій конфлікту може бути визначено безліч, вони виходять із різних ціннісно-нормативних і когнітивних посилянь, різних завдань та цілей. Конфлікт як соціальний феномен вивчають багато наук, такі як соціологія, конфліктологія, психологія, педагогіка, історія, політологія, економіка, які розглядають різні аспекти цього явища. Однак складна й багатогранна сутність самого феномену конфлікту потребує його філософсько-антропологічного осмислення, без якого розуміння конфлікту не може набути належної глибини, а вибір способів і засобів його подолання буде залишатися прийнятним лише на емпіричному рівні. Філософія через априоритетний її понятійний апарат і методологічні засоби аналізу здатна створити єдину феноменологію конфліктів, сформулювати та розвинути його цілісну концепцію у контексті антропологічної проблематики. У цьому разі вивчення конфлікту стане узагальненим, а не фрагментарним, створить можливості для плідної інтеграції поглядів різних наук на сутність і функції конфлікту в суспільстві.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.**

Конфлікт як один з основних елементів соціальної реальності, що виступає безпосереднім джерелом і механізмом її змін, з давніх часів постійно перебуває у центрі уваги науковців. Сучасні дослідження феномену конфлікту, які розкривають його загальнотеоретичні проблеми, світоглядні та методологічні аспекти, ґрунтуються на доробках таких видатних зарубіжних вчених, як Р. Арон, Дж. Бернхард, К. Буллінг, М. Вебер, Р. Дарендорф, Е. Дюркгейм, Г. Зіммель, Л. Козер, О. Конт, Р. Макк, В. Парето, Т. Парсонс, Х. Таузард, Р. Снайдер та інших. Різноманітне коло конкретних питань конфліктологічного знання в аспекті соціологічного, правового, психологічного, праксеологічного аналізу розглядають в своїх роботах такі вітчизняні науковці, як О. Бабкіна, І. Бекешкіна, Л. Герасіна, В. Горбатенко, А. Дацюк, Ю. Запрудський, А. Ішмуратова,

О. Картунов, О. Маруховська, М. Панов, М. Пірен, В. Перебенесюк, В. Ребало, С. Ростецька, А. Ручка, Ф. Рудич, І. Станкевич, В. Танчер, М. Цюрупа та багато інших. Однак, на наш погляд, при загальній досить значній бібліографії з даної проблематики, недостатньо висвітленими залишаються питання щодо філософського осмислення сутності та проявів конфліктності, зокрема визначення антропологічного підґрунтя конфлікту, яке тісно пов'язане з його розглядом в аксіологічному контексті.

**Метою статті** є визначення філософських векторів розуміння конфлікту як динамічного типу соціальних відносин, виявлення антропо-онтологічних засад дослідження природи та джерел соціального конфлікту, розгляд сутності конфліктної взаємодії у контексті філософсько-антропологічної проблематики.

**Виклад основного матеріалу.** Соціальний конфлікт, разом із згодою і стабільністю, – це притаманна соціуму універсальна форма регулювання взаємовідносин, що обумовлюється необхідністю у відстоюванні індивідами або соціальними групами своїх корінних інтересів. Конфлікт є причиною, умовою і водночас наслідком соціальних змін на всіх рівнях властивості реальності, набуваючи тим самим властивості всезагальності. Конфлікти, що відбуваються латентно або відкрито, також є свого роду індикаторами якісної вичерпаності розвитку соціальної системи [3, с. 34].

Уявлення про конфлікт як соціальний феномен бере свій початок у філософії через ставлення питання про співвідношення об'єктивного «зовнішнього» світу і суб'єктивного «внутрішнього» світу людини, про відображення «об'єктивного» в «суб'єктивному». Інтерес соціальних наук до конфліктів обумовлено дією конфліктів на суспільство й на різні аспекти взаємодії в соціумі. З іншого боку, розуміння конфліктів і їхньої ролі в суспільстві дозволяє зрозуміти та попередити вчинення дії, регулювати соціальну напруженість (страйки, революції, війни). Спроби виявити роль і місце конфлікту в динаміці життя суспільства становить континуум підходів, де одні автори ставляться позитивно до конфлікту і бачать розвиток суспільства виключно шляхом боротьби, а інші, навпаки, вважають конфлікт побічним фактором руху соціального [6, с. 96–97].

Етимологічний сенс поняття «конфлікт» має походження від латинського слова «*conflictus*» – зіткнення. Слід відмітити, що в сучасній науковій літературі немає єдиного смислового прочитання терміну «конфлікт», кожне визначення акцентує увагу на якійсь одній чи кількох рисах цього надзвичайно багатогранного, багатовимірного та мінливого феномена. Поняття «конфлікт» вживають у таких значеннях: конфлікт як серйозна розбіжність (аксіологічне значення); конфлікт як суперечка (комунікативне значення); конфлікт як активна незгода (праксеологічне значення); конфлікт як протилежність думок та принципів

(пізнана закономірність) (гносеологічне значення); конфлікт як невід'ємна частина життя (онтологічне значення). Отже, виокремлюють різні визначення конфлікту, але всі вони підкреслюють наявність протиріччя, яке приймає форму розбіжностей, якщо мова йде про взаємодію людей. Конфлікти можуть бути прихованими або явними, але в основі їх лежить відсутність згоди, що обумовлена різноманітними думок, поглядів, ідей, інтересів, точок зору тощо. Розгляд проблематики конфліктів у багатьох аспектах і на різних рівнях соціального і духовного буття відкриває широкий діапазон для соціально-філософського дослідження.

Конфлікт є важливою детермінантою людської активності. Об'єктом розгляду соціально-філософських наук є внутрішньоособистісні, міжособистісні, групові та міжнаціональні конфлікти. Історичний і соціальний досвід, накопичений людьми до початку ХХІ століття, показав, що на формування і рух суспільства впливають специфічні історичні й національні умови життя країн, їхня культурна своєрідність, особливості існування економіки, дії панівної в суспільстві політичної еліти тощо. Але крім цього, соціальні процеси та відносини обумовлено безліччю не тільки об'єктивних, але й суб'єктивних факторів, багато з яких мають важко передбачуваний, багатоваріантний, суперечливий характер. Тут переплітаються різні альтернативи, необхідність і випадковість [4, с. 8].

Слід відмітити, що соціологічні та психологічні теорії, незважаючи на все різноманіття інтерпретацій феномену «конфлікт», пояснення причинності й ролі конфліктів у житті окремої людини та суспільства, підходять до регулювання конфліктів, здебільшого відштовхуються від загальних філософсько-світоглядних настанов. Однією з них є настанова, пов'язана з розумінням конфлікту в контексті сутнісної природи самої людини. Саме відповідь на запитання про природу людини є джерелом філософського теоретизування з інших запитань, що належать до проблематики конфлікту. Філософське пізнання людини, узагальнене, інтегральне розуміння особистості з її долею, місцем у природному і соціальному світі протягом усієї історії людства пов'язане з розумінням феномену «конфлікт» в таких суттєвих аспектах як його сутність, роль конфліктів у житті людини й суспільства, як одна з найнапруженіших дилем для особистості. Крім того, пошук ідеалу людського життя завжди супроводжувала філософська рефлексія щодо раціоналізації та подолання конфліктів [7, с. 5–9].

Як відомо, соціум – це породження людської культури, яка має свою специфіку та характеристики, що суттєво відрізняються від природи. Виходячи з цього, основною відмінністю соціального конфлікту від природного є його характер. Якщо у природі поширені конфлікти більш радикального характеру, як у випадку із кругообігом життя та смерті, із повним руйнуванням і формуванням нових матерій, то

в соціальному середовищі конфлікти покликані стабілізувати відносини між суб'єктами, повернути колишню згоду або вийти на принципово новий рівень соціального партнерства. Звичайно, за такого підходу постає питання, чи вважати конфліктом усі явища антагоністичного характеру, що мають місце як у свідомості індивідів та груп, так і в їхній поведінці на всіх рівнях суспільства, чи лише відкрите протиріччя, зіткнення сторін? Логічно припустити, що протиріччя далеко не завжди спричиняють конфлікти. Для перетворення протиріччя у конфлікти необхідним є усвідомлення протилежності інтересів і відповідна поведінка [10, с. 99–100]. Із цього погляду конфлікт виступає, насамперед, як усвідомлене, осмислене протиріччя протилежних або конфронтаційних інтересів сторін, готових вдатися або таких, що вже вдалися, до певного протистояння. Сьогодні правомірно говорити про утвердження підходу, що сама зовнішня ситуація не може автоматично зумовлювати розвиток конфлікту, обов'язковою умовою конфлікту є суб'єктивна невіршуваність ситуації, яка не може бути нічим іншим як інтерпретацією, оцінюванням та сприйняттям її з боку суб'єктів, яке розгортається як емоційно–чуттєве поле конфлікту. Конфлікт обов'язково передбачає усвідомлення протиріччя та суб'єктивну реакцію на нього людини.

Для повноти аналізу умов виникнення, генезису та функціонування конфлікту доцільно, на нашу думку, виділити його суб'єктивну складову, побачити відмінність у потребах, інтересах, мотивах, цілях соціальних суб'єктів (індивідів або груп). Дійсно, жодна конфліктна взаємодія не може не відобразитися в почуттях і розумі людини. Виходячи з цього, можна стверджувати, що будь–який конфлікт є усвідомленням і емоційно–чуттєвим обробленням будь–якого протиріччя.

Отже, для визначення конфлікту як динамічного типу соціальних відносин доцільно звернутися до природи людини та тих її характеристик, які найбільшою мірою пов'язані з потенційною конфліктністю людини. Як зазначав німецький філософ М. Шелер, в людській істоті примхливо поєднуються різноманітні сутнісні властивості, які важко узгоджуються між собою [9, с. 92–93]. Тим більше їм досить складно узгоджуватися з властивостями інших людей, з якими кожному доводиться виконувати спільну діяльність, взаємодіяти в різних сферах чи навіть просто спілкуватися. Слід відмітити, що людина – це особливий вид буття, це система взаємодій соматички, психіки та духу, яка в результаті їхнього синергійного поєднання має складний антропологічний, феноменологічний і водночас онтологічний вимір [1, с. 60–63]. Складність людини (а отже, складність, динамічність і конфліктність суспільного буття, бо людські потреби формують підґрунтя для виникнення суспільних відносин) полягає в тому, що в ній особливим чином поєднуються діалектично протилежні форми буття – матеріальне (тілесне) й ідеальне (духовне, психічне). Також для людини як

феномена буття характерне поєднання природного та соціального, а саме життєвої форми (життя) та раціональної форми (розуму). Виходячи з цього будь–які типи відносин у суспільстві, зокрема конфлікти, мають динамічний вимір, тому що виражають систему матеріальних, духовних, природних та соціальних потреб людини, які перебувають у різних комбінаціях та ієрархії. Дослідження конфлікту як своєрідного феномену в структурі соціуму вимагає висунення аксіом про конфліктність людського існування. Кожна людина та кожне суспільство мають тенденцію до конфліктності, бо стосовно потреб, інтересів та цінностей у них обґрунтовуються і відстоюються різні аксіологічні й антропологічні пріоритети.

Усвідомлення філософсько–антропологічних аспектів феномену конфлікту неможливе й без урахування того факту, що спільна діяльність людей та зумовлена нею їхня взаємодія і спілкування відбуваються у складному просторі взаємозв'язків між різними об'єктами, системами та явищами зовнішнього світу. Осць чому ускладнення умов і характеру самого людського буття породжує відповідне ускладнення цілей та характеру взаємодії, неоднозначність, а то й невизначеність ставлення різних її учасників до партнерів, самої взаємодії й своєї участі в ній. Отже, істотними потенційними чинниками конфлікту можуть бути також і феномени людської взаємодії та міжособистісного спілкування, оскільки вони посідають чільне місце серед інших монад у загальній структурі індивідуального і суспільного буття сучасної людини, здійснюючи значний вплив на її фізичний, психічний та інтелектуальний розвиток, соціалізацію. Усе це позначається на її характері й самопочутті [6, с. 102]. Слід зазначити також ту обставину, що спілкування може виступати як джерелом конфлікту та його середовищем, так і ефективним засобом його подолання.

Отже, сам конфлікт, його складність і суперечливість зумовлено величезною множиною різноманітних чинників об'єктивної та суб'єктивної природи. Водночас обидва два полюси конфліктності ще й активно взаємодіють між собою, посилюючи рівень складності самого конфлікту й пошуку шляхів і засобів ефективного його подолання. Однак необхідність у такому подоланні потребує глибокого проникнення в саму феноменологію та онтологію конфлікту. Уявляється, що цьому може сприяти знайомство із працями відомого німецького філософа Г. Плеснера, одного з родоначальників філософської антропології, який дійшов до філософсько–антропологічних узагальнень через осмислення біофізичних аспектів людського ества, поєднуючи їх із культурно–духовними. Оскільки ж конфлікт є екзистенціалом суто людського походження й одним із модусів людського буття, його сутність також пов'язана як із біофізичною і біопсихічною, так і з культурно–духовною природою людини [5, с. 118–125]. Онтологічний статус конфлікту як екзистенціалу може виявлятися у складній взаємодії індивідуального

й соціального і призводить як до позитивних, так і до негативних наслідків. Подолання ж конфлікту залежить виключно від людини, від її інтелектуального розвитку і морально-етичних позицій, від вихованості та переважання загальної психологічної спрямованості чи то на співпрацю, чи то на конфронтацію.

Сучасна філософська теорія конфлікту, синтезуючи два принципово відмінні погляди, виходить із того, що природі, людині та суспільству властиві як біологічні, психологічні, так і соціальні чинники, що породжують різноманітні та численні конфлікти. З іншого боку, визнають тією ж мірою наявність чинників соціально-психологічного порядку, що обумовлюють прагнення людей співпрацювати. Виходячи із цього, важливо підкреслити цю істотну особливість: природою самої людини через її здатність і прагнення до гармонійних відносин, єдності з іншими людьми передбачено внутрішній ціннісний орієнтир, який мають урахувати в межах процесу оптимізації соціального конфлікту. За будь-яких змін особистості, пов'язаних з накопиченням нею життєвого досвіду, широчинню та глибиною її переживань, характером знань, навичок і умінь, сформованого світогляду, засвоєних норм поведінки, ціннісні орієнтації надають особистості якісну визначеність, сталість, цілісність. Ця сукупність ціннісних орієнтацій, соціальна спрямованість особистості у свою чергу визначаються сталою сукупністю суспільних відносин, у котру вступає людина в процесі своєї життєдіяльності [3, с. 41].

Необхідно зазначити, що система ціннісних орієнтацій особистості є одним із суттєвих і недостатньо вивчених чинників впливу на виникнення і подолання конфліктних форм поведінки, адже на підставі цінностей складається ставлення людини до світу, ціннісні орієнтації виступають своєрідною призмою, завдяки якій особистість сприймає та усвідомлює світ. Цінності як самостійні утворення, визначають програму поведінки, забезпечують інтеграцію суспільства, допомагають індивідам здійснювати вибір своєї поведінки в життєво важливих ситуаціях. Система цінностей складає внутрішній стрижень культури, виступає одним з головних мотивів соціальної дії, впливає на потреби та інтереси особистості, її поведінку. Звідси випливає особлива екзистенційна роль цінностей стосовно дослідження та вирішення соціальних конфліктів. Саме цінності постають тим мірилом, яке визначає руйнівну або творчу дію багатомірних моделей розв'язання конфлікту та їхню роль як стратегії гармонізації міжлюдських стосунків.

У цілому, всі типи взаємодії між людьми на антропологічному та аксіологічному рівнях можна умовно поділити на два види: по-перше, конфлікт як прояв агресивних та деструктивних думок, емоцій і почуттів, які пропонують агресивне, негуманне, нетолерантне ставлення до іншої людини, а отже нехтування нею як цінністю; та, по-друге, співпраця, як прояв інтегральних думок, емоцій і почуттів, які є причиною гармонії і

миролюбності поведінки людини стосовно інших, її гуманності, солідарності та толерантності з іншими, а відповідно вказують на ціннісний вимір іншого [4, с. 10–11].

Досліджуючи ціннісні орієнтири та їх вплив на соціальні конфлікти, слід відмітити, що значно недооцінюється роль моральних цінностей у подоланні конфліктів різного характеру. Це пов'язано з тим, що оцінка конфлікту відбувається не з точки зору «добра» і «зла», а як «виграш» або «програш», «прибуток» або «втрата» в результаті обміну, хоча матеріальні об'єкти, як зазначає Дж. Тернер, «включають дещо більше, ніж просто гроші – інші цінності, включаючи схвалення, повагу, вчинки, любов, прихильність і інші менш матеріалізовані блага» [8, с. 304]. Саме моральні цінності для вирішення конфліктних ситуацій є визначальними як для людини, так і для суспільства, в будь-який історичний період розвитку.

Конфлікти принципово розпочинаються (зокрема на рівні тілесних, психічних та духовних потреб) і принципово вирішуються тільки на рівні антропологічних сфер, зокрема на рівні психіки і духу, які можна розглядати як основні засоби досягнення консенсусу, оскільки, продукуючи певні емоції, почуття та інтегральні ідеї, можна досягнути примирення і консенсусу, або ж навпаки, поглиблювати конфліктні ситуації. Всі причини конфліктів та всі засоби їх вирішення залежать здебільшого від бажання і волі людини, вірніше від їх морального, гуманного, солідарного чи аморального, антигуманного і ксенофобського спрямування. Крім цього, всі типи конфліктів мають три основні рівні передумов: 1) емоційно-психологічні, які виражають волю і почуття людини; 2) інформаційно-сміслові або ідеологічні, які виражають основні цінності; 3) технологічні та інституційні, які виражають засоби продукування емоцій і смислів. Тут слід мати на увазі, що всі складові конфлікту та всі його передумови функціонують одночасно, а тому конфлікт – це надзвичайно динамічне явище. Якщо змінюється певна його складова, наприклад, ієрархія або пріоритет цінностей, то конфлікт посилюється чи припиняється. Таким чином, в конфлікті тісно пов'язуються антропологічні та аксіологічні чинники, які взаємодіють, оскільки та чи інша цінність «викликає» відповідні емоційні та афективні переживання, які можуть суттєво впливати на конфліктний процес [7, с. 18–19].

Феномен конфлікту існує у різноманітних сферах індивідуального і суспільного життя, саме тому управління ним вимагає розуміння його глибинної сутності, істинних причин і коренів на основі світоглядного та методологічного аналізу конфліктної взаємодії з чітких позицій філософської антропології. Іншими словами, буттєвий сенс конфлікту не можна збагнути поза його розумінням як одного з екзистенціалів людського буття. Оскільки сутність і джерела конфлікту пов'язані зі складною природою самої людини, з величезним розмаїттям відмінностей між людьми, типологія конфліктів є лише досить

умовною. Відмінності у психіці людей, у рівні їх культури, освіченості й вихованості накладаються на відмінності в інтересах і прагненнях та здатні істотно ускладнювати ситуації зіткнення цих інтересів та реагування на них учасників конфлікту. За цих умов дієвою може бути тільки стратегія управління ним, яка ґрунтується на філософсько-антропологічному підході. Для більш глибокого розуміння антропо-онтологічного виміру конфлікту слід також звернути увагу на ту важливу обставину, що сутність і зміст конфлікту, його причини можуть істотною мірою залежати від конкретних особливостей сфери діяльності, соціального і професійного середовища, в якому конфлікт, власне, і відбувається.

**Висновки.** Таким чином, феномен соціального конфлікту завжди був невід'ємною частиною людського суспільства та змінювався разом із ним. Із примітивного явища первісних народів соціальний конфлікт виріс у потужний високотехнологічний, соціоформувальний механізм, який охоплює велику кількість причинно-наслідкових зв'язків. Сприяння раціоналізації наявних конфліктів з урахуванням їхньої концентрації, а також переважно стихійного, деструктивного характеру, які обумовлені багато в чому змінами в сфері економіки, політики, культури, розглядається сьогодні філософами як завдання величезної науково-практичної значущості. Плюралізм наукових уявлень, множинність можливих інтерпретацій дійсності робить доцільним і необхідним вивчення конфліктів різного рівня світу на антропологічних засадах.

Питання про антропо-онтологічну сутність конфлікту пов'язано з розумінням природи й буття людини, її ціннісних орієнтацій та критеріїв, аксіологічної спрямованості та характеру взаємодії з іншими індивідами, суспільством і державою. Антропологічний підхід може постати як конструктивний для розгляду багатьох вузлових питань конфліктологічного дискурсу, зокрема проблем, які виникли на сучасному етапі розгляду буття конфлікту як елемента соціальної реальності, а саме: – зростання кількісно і трансформування за змістом передумов та причин виникнення конфліктів. Разом з «історично-традиційними» соціально-економічними та політичними причинами дедалі більшого значення набуває протистояння в боротьбі за володіння і використання інформації в різних сферах буття; – зменшення часового інтервалу визрівання й активації між останнім і попереднім конфліктом у межах однієї сфери соціальної реальності; – перебіг конфліктів характеризується непередбачуваністю, нелінійністю та швидкоплинністю [3, с. 40–41]. Існування складних «людиновимірних» систем, що розвиваються та беруть участь у конфліктних процесах, ставить проблематику конфліктів на системний і синергетичний рівень постнекласичної науки.

Отже, конфлікт – це соціальне явище, що діалектично породжується природою суспільного життя й виявляє суперечливі сторони соціальних зв'язків між людьми. Теоретична і праксеологічна

значущість наукового аналізу соціальних конфліктів та протиріч у фокусі антропологічної проблематики зумовлена потребою дослідити вплив функціонування конфліктних явищ і процесів на формування особистості, її поведінку і вчинки; прояснити для учасників конфлікту їх дійсне становище в конфліктному соціокультурному просторі; визначити аксіологічний вектор вирішення та управління конфліктами; осмислити складну взаємодію індивідуального та соціального в природі людини, що спричиняє її потенційну конфліктність. Напрями подальших наукових досліджень мають бути пов'язані з комплексним аналізом соціального конфлікту в різних сферах діяльності людини, що потребує антропологічного обґрунтування всієї конфліктної проблематики, зокрема посилення ціннісно-етичних засад розв'язання та управління конфліктною взаємодією; дослідження аксіологічних детермінант багатогранної природи конфліктного процесу в його цивілізаційному вимірі.

#### Список використаних джерел

1. Будз, ВП., 2017. 'Самоорганізація суспільної дійсності в контексті її антропологічних засад та аксіологічних чинників: Монографія у 5 т.', Т.3, Івано-Франківськ: Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника, 501 с.
2. Дарендорф, Р., 2002. 'Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы', Пер. с нем. Л. Ю. Пантинной, М.: РОССПЭН, 284 с.
3. Денисенко, ІД., 2013. 'Сучасна теорія конфлікту: проблеми експлікації, демаркації, класифікації', *Український соціум*, №3 (46), с.32–43. [online] Доступно: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Usoc\\_2013\\_3\\_5](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Usoc_2013_3_5)
4. Завальнюк, ВВ., 2011. 'Філософсько-антропологічні основи дослідження конфліктності світу в епоху глобалізації', *Актуальні проблеми держави і права*, №60, с.7–13.
5. Плеснер, Х., 2004. 'Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию', Пер. с нем., М.: РОССПЭН, 368 с.
6. Пономарьов, ОС., 2013. 'Онтологія конфлікту', *Проблеми та перспективи формування національної гуманітарно-технічної еліти*, Вип.32–33 (36–37), с.95–104.
7. Сватко, ЮІ., 2015. 'Онтоепістемологія конфлікту як складова конфліктологічної експертизи: індикатори, мова, рішення (за лаштунками інформаційного маскараду)', *Наукові записки НаУКМА. Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота*, с.3–21. [online] Доступно: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/NaUKMAApp\\_2015\\_175\\_3](http://nbuv.gov.ua/UJRN/NaUKMAApp_2015_175_3)
8. Тернер, Дж., 1985. 'Структура социологической теории', М.: Прогресс, 471 с.
9. Шелер, М., 1988. 'Положение человека в Космосе', *Проблема человека в западной философии*, Переводы, Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова, М.: Прогресс, 552 с.
10. Rubin, JZ., Pruitt, DG., Kim, SA., 1998. 'Social Conflict: Escalation, Stalemate and Settlement', N.-Y.: McGraw-Hill, 368 p.

#### References

1. Budz, VP., 2017. 'Samoorganizacija suspil'noi' dijsnosti v konteksti i'i' antropologichnyh zasad ta aksiologichnyh chynnykiv: Monografija u 5 t. (Self-organization of social reality in the context of its anthropological foundations and axiological factors: Monograph in 5 t.)', T.3, Ivano-Frankivsk: Prykarpats'kyj nacional'nyj universytet im. V. Stefanyka, 501 s.
2. Darendorf, R., 2002. 'Sovremennyj social'nyj konflikt. Oчерk politiki svobody (Modern social conflict. Essay Freedom Policy)', Per. s nem. L. Ju. Pantinoy, M.: ROSSPJeN, 284 s.
3. Denysenko, ID., 2013. 'Suchasna teorija konfliktu: problemy eksplikacii', demarkacii', klasyfikacii' (Contemporary theory of

conflict: problems of explication, demarcation, classification)’, *Ukrai’ns’kyj socium*, №3 (46), s.32–43. [online] Dostupno: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Usoc\\_2013\\_3\\_5](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Usoc_2013_3_5)

4. Zaval’njuk, BB., 2011. ‘Filosofs’ko–antropologichni osnovy doslidzhennja konfliktnosti svitu v epohu globalizacii’ (Philosophical and anthropological foundations of the study of the conflict of the world in the era of globalization)’, *Aktual’ni problemy derzhavy i prava*, №60, s.7–13.

5. Plesner, H., 2004. ‘Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuju antropologiju (The Steps of the Organic and Man: An Introduction to Philosophical Anthropology)’, Per. s nem., M.: *ROSSPJeN*, 368 s.

6. Ponomar’ov, OS., 2013. ‘Ontologija konfliktu (Ontology of conflict)’, *Problemy ta perspektyvy formuvannja nacional’noi’ gumanitarno–tehnicnoi’ elity*, Vyp.32–33 (36–37), s.95–104.

7. Cvatko, Jul., 2015. ‘Ontoepistemologija konfliktu jak skladova konfliktologichnoi’ ekspertyzy: indykatory, mova, rishennja (za lashtunkamy informacijnogo maskaradu) (Onto–epistemology of the conflict as a component of the conflict analysis: indicators, language, solution (behind the scenes of the information masquerade))’, *Naukovi zapysky NaUKMA. Pedagogichni, psyhologichni nauky ta social’na robota*, s.3–21. [online] Dostupno: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/NaUKMAApp\\_2015\\_175\\_3](http://nbuv.gov.ua/UJRN/NaUKMAApp_2015_175_3)

8. Ternier, Dzh., 1985. ‘Struktura sociologicheskoi teorii (The structure of sociological theory)’, M.: *Progress*, 471 s.

9. Sheler, M., 1988. ‘Polozhenie cheloveka v Kosmose (The position of man in space)’, *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii*, Perevody, Sost. i poslesl. P. S. Gurevicha; Obslh. red. Ju. N. Popova, M.: *Progress*, 552 s.

10. Rubin, JZ., Pruitt, DG., Kim, SA., 1998. ‘Social Conflict: Escalation, Stalemate and Settlement’, N.–Y.: *McGraw–Hill*, 368 p.

\* \* \*

УДК 316.74

### СТРУКТУРИ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ УКРАЇНСТВА – ОСНОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ – ЯК ОБ'ЄКТИ АСИМІЛЯТОРСЬКИХ АТАК<sup>1</sup>

#### STRUCTURE OF UKRAINIAN HISTORICAL MEMORY – THE BASIS OF NATIONAL IDENTITY – AS THE OBJECTS OF ASSIMILATION ATTACKS

Кирилюк О. С.,

доктор філософських наук, професор,  
завідувач кафедри філософії, Одеська філія  
Центру Гуманітарної Освіти НАН України (Одеса,  
Україна), e-mail: olexander.kyrylyuk@gmail.com,  
ORCID: 0000-0001-8676-5159

Kyrylyuk O. S.,

Doctor of Philosophy, Professor, Head  
of the Department of Philosophy, Odessa branch of  
the Centre For the Humanities Education of NAS  
of Ukraine (Odessa, Ukraine), e-mail:  
olexander.kyrylyuk@gmail.com,  
ORCID: 0000-0001-8676-5159

У дослідженнях російщення України воно часто розглядається суто описово, не систематично, без з'ясування того, що саме було кінцевою метою нищення форм українського буття та, головне – чому саме цих форм. Відповідь на це питання полягає у тому, що асимілятори прагнули знищити передусім ті предметні носії українського національного світу символів, смислів та значень, котрі гарантували відтворення української національної ідентичності. Це її відтворення забезпечувалося колективною історичною пам'яттю, причому – структурованою. Отже, кінцевою метою асиміляційних атак на все українське були конкретні структури нашої історичної пам'яті. Цими структурами є такі виокремлені А. Ассман види історичної пам'яті, як пам'ять письма, образу, тіла та сакральних місць, котрі в українських реаліях конкретизуються у такі об'єкти асиміляції, як 1) правопис та лексика, книги, архіви, історичні документи (письмо), далі, 2) національна символіка та символічні речі (образи), 3) травматична тілесна пам'ять (пам'ять тіла), передусім – Голодомору, та, нарешті, 4) сакральні місця національної пам'яті, у першу чергу – храми та пам'ятники. Ці структури національної пам'яті найбільше за інші піддавались асиміляторським атакам через те, що сумарне нищення їхньої національної самобутності автоматично мало би призвести до втрати національної ідентичності українців, тобто, до загибелі української нації, про що й дотепер мріють російські шовіністи.

**Ключові слова:** національна ідентичність, історична пам'ять, пам'ять письма, образу, тіла та сакральних місць, русифікація України, А. Ассман.

*It should be noted that studies on the russification of Ukraine are often purely descriptive, not systematized, without questioning what lies behind the destruction of the Ukrainian nation existence forms and, most importantly, why these, and not other forms, are attacked. The answer to this question is that the assimilators sought to destroy first of all those forms of the Ukrainian national world of symbols, signs and meanings, which guaranteed the reproduction of Ukrainian national identity. This reproduction was provided by structured historical memory. Consequently, the main targets of assimilation attacks on Ukraine were specific structures of historical memory. The structural elements of this memory are the memory of the letter, image, body and sacred places (A. Assman). In Ukrainian realities, these kinds of memories are specified in such objects of assimilation as: 1) Ukrainian spelling and vocabulary, books, archives, historical documents (letter), further 2) national symbols and semiotics (images), 3) traumatic bodily memory (memory of the body), first of all – the Holodomor, and finally, 4) sacred places of national memory – temples and monuments. These structures of national memory were subjected to the greatest destruction due to the fact that the loss of their national specificity*

<sup>1</sup> Статтю написано за доповіддю автора «Універсально-культурний аспект української національної резистенції» на Філософсько-антропологічних читаннях «Проблема людини в українських реаліях: минувість і сьогодення» в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди НАН України 5 жовтня 2018 року, підготовленого за авторським розділом планової теми відділу філософської антропології цього інституту.

*automatically leads to the loss of national identity, that is, to the death of the Ukrainian nation, what Russian chauvinists still dream about. So, the article with the help of historical illustrations of assimilation processes in Ukraine is shown that the objects of those crackdown attacks are specific structures of the historical memory of Ukrainians as the holders and regenerators or reproducers of national identity.*

**Keywords:** national identity, historical memory, memory of the letter, image, body and sacred places, Russification of Ukraine, A. Assman.

*Націю неможливо штучно створити,  
але її можна навмисно знищити*

Про процеси тотальної русифікаторської асиміляції України написано багато. Детально описані конкретні прояви нищення матеріальних пам'яток українців, форм нашого національного буття, мови та культури. Однак постає **проблемне питання** – що саме було кінцевою метою нищення форм українського буття та, головне – чому саме цих форм? Відповідь на це питання становить **мету** даної роботи, і у першому наближенні вона полягає у тому, що асимілятори прагнули знищити передусім те, що гарантувало неперервність історичного існування нації, тобто, те, що забезпечувало існування українського національного світу смислів, знаків, символів та значень, котрі, у свою чергу, визначали стабільність та тяглість буття українського народу на підставі сталого відтворення за їхньою допомогою української національної ідентичності.

Вочевидь, що ця національна ідентичність включає до себе складний комплекс аксіологічних національно-світоглядних та національно-ментальних установок, що складаються протягом історичного процесу формування та становлення нації. Мова йде про національну (а раніше – етнічну) колективну свідомість як сукупність утримуваної у цій свідомості інформації про себе і про свою націю. Саме ж це утримування забезпечується механізмами пам'яті. Знати себе як себе – це означає відрізнити себе від інших як інших, що є головною запорукою національного спротиву будь-якій асиміляції. І навпаки, національне чи етнічне безпам'ятство – це пряма дорога до зникнення національної чи етнічної спільноти, розчинення її у чужому етносі чи народі. Через це на перший план тут цілком слушно починає висуватися поняття історичної пам'яті в усіх її різновидах. Відповідно, асиміляційні процеси під запропонованим кутом зору нами розглядаються саме у контексті спроб асиміляторів знищити українську національну пам'ять задля повної руйнації визначеної нею національної ідентичності. Отже, **задачею** статті є відстеження на конкретних прикладах стратегічно продуманих асиміляційних атак на певні структури історичної пам'яті українців як **утримувачів та відтворювачів** національної ідентичності. При цьому ми будемо говорити не про історичну пам'ять взагалі як різновид колективної культурної пам'яті (Морис Хальбвак [5]), котра також є об'єктом маніпуляцій [2, с. 231, 234], а про **структуровану** історичну пам'ять як чи не найважливіший чинник збереження національної самоідентифікації.

Цими структурами є такі виокремлені Аляйдою Ассман види історичної пам'яті, як



пам'ять *письма, образу, тіла та сакральних місць* [1, с. 190–346], котрі в українських реаліях конкретизуються у таких об'єктах асиміляторських атак, як *правопис та лексика*, а також пам'ятки писемності – *книги, архіви, історичні документи* (письмо), далі, *національна символіка та символічні речі* (образи), котрі забезпечують укорінення кожної особистості у своїй нації, *травматична тілесна пам'ять* (пам'ять тіла) українців, передусім – *Голодомор*, та, нарешті, *сакральні місця національної пам'яті*, у першу чергу – храми та пам'ятники.

**Нищення українського правопису та оригінальної лексики.** Не маючи можливості відразу ліквідувати українську мову, хоча у цій справі російським асиміляторам багато чого вдалося зробити, вони прагнули знищити передусім матеріальні носії українського слова – книжки та документи. Ними також ставилася свідомо задача нівелювання самобутності українського правопису та поступового елімінування специфічно українського, відмінного від російського, лексичного складу мови, що мало сприяти оголошенню української мови звичайним місцевим діалектом «великоруського язика». Це, зрештою, за маніакальною ідеєю росіян про «один народ», мало б сприяти повному розчиненню українців «в русском море» (О. Пушкін).

Виконання першої задачі втілювалось у максимальному зближенні українського правопису з російським, а другого – у прямій забороні вживання цілої купи слів. Деякі наші природні слова були оголошені «буржуазно-націоналістичними» та вилучені із словників, і діло дійшло до того, що росіяни заборонили навіть літеру г, чим хотіли знищити фонетичні особливості нашого мовлення та вимовляння. Прийнятий у 1927–1928-му роках «харківський» правопис був визнаний націоналістичним, а більшість учасників Правописної конференції у 1937 році комуністичними катами було розстріляно. Пізніше приймалися й інші редакції українського правопису – у 1945–1946-му та у 1959–1960-му роках, підлаштовані під виконання російського завдання «забезпечити єдність з правописами братніх народів Радянського Союзу, особливо російського». Якби не останнє зауваження, то ідеологічний штамп виглядав би нісенітницею – як можна було українському правопису мати єдність з естонським чи татарським правописами? Ясно, що на увазі мався правопис саме російський.

Після відновлення незалежності в Україні робилось декілька спроб реформи правопису, останній – у 2018 році, проте, нажаль, ми ще й досі користуємося тим правописом, який, попри даремні зусилля відомих мовознавців та письменників, щоправда, приголублених радянською владою преміями, посадами та званнями, був насильно, через репресії розробників автентичного українського правопису, нав'язаний українцям Сталіним та Кагановичем. Видані за радянських часів українсько-російські чи російсько-українські словники цю «єдність»

забезпечували настільки буквально, що вони були, внаслідок впровадження в український правопис російських кальок, по суті, російсько-російськими словниками, тоді як власне українські лексеми при цьому часто ігнорувались, і це при тому, що російська мова щодо української серед споріднених мов є найбільш віддаленою.

У цілому мовна політика царської Росії та СРСР полягала у планомірному звуженні функціонування української мови, починаючи від закриття українських шкіл та вишів як в Україні, так і за межами, в інших республіках, передусім в РСФСР, і закінчуючи наполегливими рекомендаціями заміни української мови російською у діловодстві, звітах, освіті та культурі в самій Україні та визнанні російської мови фактично загальнодержавною в СРСР (чого варта хоча б вимога написання дисертацій, окрім робіт з української мови, виключно російською).

**Українське писемне слово у полум'ї костриці.** Ще однією формою нападу на *письмо* як структурний елемент української історичної пам'яті були гоніння на її писемні пам'ятки – рукописні чи друковані книжки, а також на українські архівні документи. У 1693 році Московський Патріархат у листі до Києво-Печерської лаври забороняє друк будь-яких книг українською. У 1709 та у 1720 роках Петро Перший дублює цей указ, прямо вказуючи, що робиться це задля того, «дабы в них особливого (тобто, українського – О. К.) наречия не было». 1876-го року царем Олександром Другим видається Ємський указ, за яким друк книжок на «малоросійском наречии» також заборонявся.

Боротьба московитів з українською писемністю відбувалася й у суто варварський спосіб, гідний ординців – через знищення книг в українських бібліотеках та архівних документів у сховищах. Триста років тому, у 1718-му році підіслані царем Петром Першим переодягнені на ченців палії знищили бібліотеку Києво-Печерської Лаври. Екскурсоводи у Лаврі, що тепер належить УПЦ Московського Патріархату, а фактично – Російській Православній Церкві, розповідають цілком у дусі звичної для росіян фальсифікації історичних фактів, якщо вони свідчать не на їхню користь, що пожежа виникла через свічку, котра й підпалила келію. Насправді займання почалось у декількох місцях бібліотеки, що однозначно вказує на навмисний підпал.

Чорну справу Петра продовжила Катерина Друга – за її правління, у 1780 році, згоріла бібліотека Києво-Могилянської академії, і такі ексцеси з нею траплялись не один раз. Хоча прямих свідчень розпорядження цариці щодо підпалу немає, але знаючи, як вона ставилась до історичних документів, знищуючи оригінали літописів та фальсифікуючи копії в інтересах Росії так, що в них завжди був «примес лжи» (М. Карамзин), легко припустити, що вона мала у цьому прямий інтерес. Широкого міжнародного розголосу набула пожежа в бібліотеці АН УРСР у 1964 році, підпалена агентом КДБ, котрий розклав на полицях фосфор. Особливо сильно постраждали фонди відділу

україніки. Над палієм навіть відбувся суд, але – за сценарієм таємної політичної поліції, котра мотиви підпалу звела до особистих стосунків – помсти співробітника російського відділу директорові, але чомусь у вигляді нищення книг українського відділу.

Іноді палили вилучені книжки і без підпалу бібліотек. Цар Московський Олексій Михайлович та патріарх Філарет своїм указом у 1627 році наказали зібрати книги українського друку та спалити. В Андрусівській угоді з поляками росіяни вимагали, щоб автори українських книжок (названих «воровскими») та їхні видавці були «смертю казнені и книги собрав сожжены». Петро Перший видав наказ, за яким з усіх монастирів мали звести нібито для переписування старовинні книги, акти, документи та рукописи, але насправді їхні оригінали нищилися, і тільки тому, що були українськими. Так, російський куратор Київської округи наказав спалити весь наклад видання байок Леоніда Глібова.

Переписувачі історії у російських інтересах були прямо зацікавлені у тому, щоб знищити пам'ять українців про своє духовне, економічне та політичне минуле – адже у лаврській та інших бібліотеках зберігалися рукописні книги та манускрипти ще часів княжої доби, дарчі грамоти благодійників, за котрими визначались об'єкти власності монастирів, грамоти князів, можновладців та гетьманів тощо. Припускають, що у полум'ї згоріли рештки бібліотеки Ярослава Мудрого та якісь окремі джерела, що сходять до поганських часів (літописець Нестор ними ще користувався), політичні та дипломатичні документи, у тому колі й ті, що стосувались зносин козаків з Московією.

**Українські символи та образи під ударами асиміляторів: смерть за прапор.** Укорінені в українській національній свідомості власні, оригінальні образи–символи теж зазнали потужних атак асиміляторів, котрі можна визначити одним гаслом – «Нічого українського». У першу чергу це торкається самої назви «Україна» та «українка» чи «українець». В офіційних директивах царських урядників давалась пряма вказівка наполегливо роз'яснити українцям, що ніякої України та українців немає, що є частина Росії, котра має назву Малоросія, що українці – це сплюндровані римо–католицьким і взагалі – західним впливом ті ж самі росіяни, і тому їх слід повернути на правильну самоідентифікацію.

Українцям доводилось боронити не просто власні національні номінації речей, а весь той духовно–образний символічний тисячолітній світ, який розгортається за цими словами у просторі національної української системи світосприйняття. «Паляниця» у цьому сенсі – це не просто різновид печеного хліба, а певний невербальний символ–образ статку, добробуту та працьовитості. «Хлеббатанообразный», що у 1970–х замінив на полицях магазинів «Паляницю», зрозуміло, такого символічно–образного навантаження не ніс і нести не міг, і навряд чи хліб з такою назвою

українці могли б оспівувати у своїх піснях, як не можна замість «жита» оспівувати канцелярське словосполучення «зернобобові культури». На руйнацію цього унікального та самобутнього українського національного символічно–образного світу й були спрямовані зусилля асиміляторів.

У принципі, всі знакові речі, котрі піддавались гонінням, репрезентують смисли, пов'язаний у першу чергу з Україною та її волею, і саме тому вони й зазнавали переслідувань. Не розглядаючи весь комплекс таких українських символів, зупинимось на одному з них – вексиліологічній українській національній символіці, котра у російських шовіністів викликає особливо істеричну реакцію. Жовто–блакитний, а пізніше – синьо–жовтий прапор разом із Тризубом є найбільш яскравим уособленням незалежної державності України. Зрозуміло, що прагнучі витравити дух вільної України як такий, росіяни–імперці прагнули винищити навіть пам'ять чи будь–які згадки про знакові уособлення української державності та свободи. Я особисто бачив, як на Центральному стадіоні у Києві на матчі київського Динамо та Баварії за Суперкубок у 1975 році натовп оскажених міліціонерів бив ногами вболівальника, котрий насмілювався принести і розгорнути прапор Української РСР (!). Якщо легальний червоно–блакитний прапор української квазідержави викликав таку лють, то можна увити, яким було ставлення радянської влади до прапора синьо–жовтого. І не треба думати, що лише бандити Муравйова у 1918 році вбивали на вулицях Києва українців за українську мову, вишиванку чи національний прапор, що пізніше репресивний апарат таємної політичної поліції СРСР вже не був таким нелюдським. Насправді, за мирних часів розстріли за прапор на вулицях без суду та слідства стали вже неможливими, але скільки українців за свої патріотичні переконання і вірність жовтій та синій символіці без широкого громадського розголосу, який був тоді неможливий, загинули у мордовських та інших таборах, важко підрахувати.

Дійсно, коли українське КДБ кинуло всі сили на розшук сміливців, що першого травня 1966 року вивісили на головному будівлі Київського інституту народного господарства синьо–жовтий прапор з тризубом і написом першого рядка теперішнього державного Гімну України, то каральні заходи влади для невдовзі заарештованих виконавців символічної акції обмежились лише двома (Віктор Кукса) і трьома (Георгій Москаленко) роками позбавлення волі у колонії суворого режиму [3].

Проте як тільки російсько–українські відносини знов загострились до збройного протистояння України агресивним діям Кремля, зв'язачи вбивства за українську символіку поновились. Депутат Горлівської міськради Володимир Рибак під час акції «За єдину Україну!» спробував зняти з будинку міськради прапор терористичної організації «ДНР» і повернути на законне місце український державний прапор. 17 квітня 2014 року його викрали та вивезли у невідомому напрямку, а за два дні його тіло із слідами катування

та розпоротим животом знайшли у річці Казенний Торець біля містечка Райгородок Слов'янського району Донецької області. Особливо жакливим є випадок вбивства шістнадцятирічного підлітка, воротаря футбольного клубу «Авангард» з Краматорська Степана Чубенка, якого 28 червня 2014 року російські терористи після страшних катувань по-звірячому вбили в Донецьку тільки за те, що він до свого спортивного рюкзака прив'язав синьо-жовту стрічку, про що розповів та допоміг матері відшукати могилу молодого патріота один зі свідків злочину з числа сепаратистів, у кого ще залишилась крапля совісті. Поза зоною бойових дій росіяни застосовують свої звичні репресивні методи боротьби проти українського прапора. Так, кримський фермер Володимир Балух ще під час Майдану вивісив на своєму будинку державний прапор України, за що після анексії півострова Росією маріонетковий проросійський суд у Криму засудив його майже до чотирьох років ув'язнення.

Разом з таким ключовим українським символом, як прапор, переслідуванням піддавалися герб та гімн України. За носіння зображення Тризуба або за спів «Ще не вмерла України...» українці отримували реальні тюремні терміни. Співання гімну курсантами Севастопольського військово-морського училища під час захоплення його російськими окупантами несло потужний символічний сигнал нескореності українського духу, вірності Батьківщині та військової присязі. Тут доречно буде згадати й нищення української народної пісенної спадщини – від розстрілів кобзарів у 1930–ті роки до банального плагіату, коли наші пісні співалися на нові, російські слова, і «Друже Ковалю» стала «Поручиком Голициним», а «В саду осіннім айстри білі» – «Вот кто–то с горочки спустился».

**Витравлювання травматичної тілесної пам'яті українців.** Стосовно такої тілесно закарбованої пам'яті українців, як травма Голодомору, то тут асиміляторська великодержавна політика Росії, як і за часів СРСР, полягає у запереченні самого факту цього геноциду з фальсифікацією історичних даних про цілеспрямовану політику більшовиків зі нищення українців задля зламу їхнього опору совєцьким реформам в аграрній сфері. Поступово, під тиском неспростовних архівних даних та спогадів очевидців, тема Голодомору стала одним із доказів злочинності радянської влади, і вже ціла низка країн визнала його як акт геноциду. Сучасна Росія ж, як і раніше СРСР, заперечує Голодомор як цілеспрямовану репресивну політику тодішнього керівництва країни, як форму державного терору, і коли факти, що наводять історики, стають вже зовсім неспростовними, прагне відвести звинувачення від себе, говорючи про те, що цю політику проводили самі ж українці, а не росіяни, нехтуючи тією обставиною, що тодішні керівники УРСР діяли виключно за наказом Кремля.

**Руйнація асиміляторами сакральних місць української історичної пам'яті.** Атака на таку культурну пам'ять українців, як *пам'ять місця*, відбувалася у вигляді заміни сакрального простору простором абстрактним – саме ця заміна

є «головною умовою колоніальної політики» [1, с. 339] взагалі та Росії щодо України зокрема. Колонізатор завжди прагне «очистити» територію народу, який колонізується, від усіх тих смислів, які даний народ надавав своїм пам'ятним місцям. У випадку, коли мова йде про пам'ять, пов'язану з розривом традиції, то мінімізується або викривляється будь-яка інформація про події, пов'язані з даними місцями – адже, якщо немає ніяких відомостей про події, немає й прив'язки до цих подій пам'ятних місць. Нищення знання про минуле, що відбувалося у певному місці, ліквідує й самі ці місця як місця пам'яті.

За приклад такої ситуації можна взяти бій під Крутами. Після віддання належних почесей загиблим юнакам під час їхнього перепоховання на Аскольдовій могилі з встановленням в Україні радянської влади героїв «забули» на довгі сімдесят років, тільки іноді згадуючи як «зрадників». Нищення самої могили є показовим – з тією ж метою нищення історичної пам'яті стиралися з лиця землі такі знакові для української ідентичності об'єкти, як база Запорізької Сечі на острові Хортиця чи гетьманська столиця Батурин, а в наші часи постійних нападів зазнають пам'ятники Степанові Бандері та навіть його могила. За часів незалежності вшанування пам'яті героїв Крут було відновлене, але розпочалося лише з 2004 року, і тільки у 2006 тут відкрили меморіал, офіційне оформлення якого, до речі, не зроблене й по сей день.

**Сакральні місця пам'яті** – мається на увазі у першу чергу церкви, за часів Російської імперії – не могли просто нищитися, як це сталося вже за Радянської влади. Основний упор робився на уніфікації церковної архітектури у відповідності до шаблонних норм, запроваджених власне у Росії. Метою таких дій було знищення української національної специфіки у церковній архітектурі та відповідно – української національної пам'яті сакральних місць. Нав'язуючи свої проекти церковних споруд, Петербург цим не обмежився і у 1800 році взагалі заборонив зводити церкви за українською архітектурною традицією. З підйомом російського націоналізму в імперії поширився церковний стиль у жакливому псевдовізантійсько-руському стилі, і саме цей стиль мають побудовані у той час церкви Харкова, Житомира, Катеринослава. Це не тільки не відповідало українській церковно-архітектурній традиції, але й виразно спричинило зміну міського ландшафту українських міст на російський зразок, що, безумовно, сприяло подальшому російщенню України. Ще одним засобом цього російщення була «реставрація» старовинних українських церков таким чином, що вони цілком втрачали свій особливий стиль та перетворювались на штамповану московську культову споруду.

Особливу ненависть російських асиміляторів викликали церкви, споруджені у бароковому стилі, так звані «гетьманські», бо вони нагадували про часи Козацької держави, про вільну Україну. Як пише Ярослав Тарас, «за задумами гетьманів, храми, як і княжого часу, мали нагадувати народові

про велич України в Європі. Ними збудовані величні сакральні споруди: Троїцький собор у Чернігові (1679–1695), собор Мгарського монастиря (1684–1692), Богоявленський собор Братського монастиря (1690–1693), Микільський собор (1690–1696) у Києві та багато інших. Гетьманський собор став храмом української державності, ідеологічним прапором, який показував існування могутньої європейської держави» [4]. Зрозуміло, що такі місця сакральної пам'яті, які одночасно були місцями пам'яті національної, ніяк не влаштували росіян, і вони приступили до їх планомірного нищення.

Ці храми почали розбирати відразу після заборони будівництва церков в українському стилі, на початку позаминулого століття. У ХХ–му столітті більшовики подовжили цю політику. Були зруйновані такі пам'ятки сакральної архітектури світового значення, як дзвіниця та собор Михайлівського Золотоверхого монастиря (1108 р.), церква Успіння Богородиці Пирогощі (1132–1136 рр.), Трьохсвятительська церква (1184 р.), Георгіївська церква (1744–1752 рр.), Микільський собор Микільського монастиря (1693–1696 рр.), мазепинська церква Богоявлення та інші [4]. Таким чином витравлювалась пам'ять сакральних місць українців та водночас готувалось підґрунтя для повзучої російської експансії на українські землі з далекосяжною перспективою.

#### Список використаних джерел

1. Ассман, А., 2012. 'Простори спогаду. Форми трансформації культурної пам'яті', К.: *Ніка-Центр*, 440 с. – (Серія «Зміна парадигми»; вип.15). [online] Доступно: [http://shron1.chtyvo.org.ua/Aleida\\_Assmann/Prostory\\_spoznadu.pdf](http://shron1.chtyvo.org.ua/Aleida_Assmann/Prostory_spoznadu.pdf)
2. Губин, ВД., 2017. 'Борьба с памятью. Истоки беспамятства', *Вестник РГГУ*, М., №4 (10); Часть 2; Серия «Философия. Социология. Искусствоведение», 324 с.
3. Кравченко, В., 2004, 'Синьо-жовтий прапор над Києвом 1 травня 1966 року', К.: *Смолоскип*, 56 с.
4. Тарас, Я., 2007. 'Церкви доби Гетьманщини як об'єкт руйнівних заходів тоталітаризму', *Наукове Товариство Шевченка. Онлайн-журнал*. [online] Доступно: <http://ntsh.org/content/cerkvi-dobi-getmanshchini-yak-obiekt-ruynivnih-zahodiv-totalitarizmu>
5. Хальбвакс, М., 2005. 'Коллективная и историческая память', *Неприкосновенный запас*, 2–3 (40–41). [online] Доступно: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>

#### References

1. Assman, A., 2012. 'Prostory spogadu. Formy transformacii kul'turnoi pam'jati', K.: *Nika-Centr*, 440 s. – (Serija «Zmina paradygmy»; vyp.15). [online] Dostupno: [http://shron1.chtyvo.org.ua/Aleida\\_Assmann/Prostory\\_spoznadu.pdf](http://shron1.chtyvo.org.ua/Aleida_Assmann/Prostory_spoznadu.pdf)
2. Gubin, VD., 2017. 'Bor'ba s pamjat'ju. Istoki bespamjatstva', *Vestnik RGGU*, M., №4 (10); Chast' 2; Serija «Filosofija. Sociologija. Iskusstvovedenie», 324 s.
3. Kravchenko, V., 2004, 'Syn'o-zhovtyj prapor nad Kyjevom 1 travnja 1966 roku', K.: *Smoloskyp*, 56 s.
4. Taras, Ja., 2007. 'Cerkvy doby Get'manshyny jak ob'jekt rujnivnyh zahodiv totalitaryzmu', *Naukove Tovarystvo Shevchenka. Onlajn-zhurnal*. [online] Dostupno: <http://ntsh.org/content/cerkvi-dobi-getmanshchini-yak-obiekt-ruynivnih-zahodiv-totalitarizmu>
5. Hal'bvaks, M., 2005. 'Kollektivnaja i istoricheskaja pamjat'', *Neprkosnovenyj zapas*, 2–3 (40–41). [online] Dostupno: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>

\* \* \*

УДК 316.74:27

**ЕТОС ПРАЦІ У СУЧАСНІЙ  
ХРИСТІАНСЬКІЙ СОЦІАЛЬНІЙ ДУМЦІ  
ETHOS OF LABOUR IN CONTEMPORARY  
CHRISTIAN SOCIAL THOUGHT**

**Кислий А. О.,**  
кандидат філософських наук, доцент,  
докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства,  
Національний педагогічний університет  
ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна),  
e-mail: a.kysliy@ukr.net

**Kysliy A. O.,**  
PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor,  
Candidate for a doctor's degree of the Department of  
Theology and Religious Studies, National Pedagogical  
Dragomanov University (Kyiv, Ukraine),  
e-mail: a.kysliy@ukr.net

*Розкрито актуальність сучасних богословських та релігієзнавчих досліджень християнських моральних цінностей праці. Основними джерелами вивчення даного питання є Біблійні тексти та широке коло творів Святих Отців і Вчителів Церкви, офіційні церковні документи. З'ясовано, що конфесійні особливості сучасної християнської соціальної думки ускладнюють неупереджене розуміння етосу праці. Доведено, що нинішнє християнство високо оцінює місце і значення системи етичних ціннісних компонентів у всіх сферах трудової діяльності, результатом якої є отримання необхідних матеріальних та духовних благ для життєвостійливості людини та суспільства. Фундаментальною метою праці проголошується участь у Божому творінні земного світу любові заради спасіння та життя вічного.*

**Ключові слова:** праця, етос праці, трудові відносини, сучасна християнська думка.

*The relevance of modern theological and religious studies of Christian moral values of labor is revealed. The main sources of study of this issue are Bible texts and a wide range of works of the Holy Fathers and Teachers of the Church, official church documents. It has been found out that the confessional features of modern Christian social thought make it difficult to understand the ethos of labor unbiasedly. It is proved that current Christianity highly appreciates the place and significance of the system of ethical value components in all spheres of labor activity, which results in obtaining the necessary material and spiritual benefits for the life of man and society. The fundamental purpose of labor is proclaimed in God's creation of the earthly world of love for the sake of salvation and eternal life.*

**Keywords:** labor, ethos of labor, labor relations, modern Christian thought.

В житті людини і суспільства праця завжди займала особливе місце. В добу динамічних глобальних трансформацій вона набуває більш важливого значення. Глибокі суперечності, які накопичуються у світовому господарстві – обмеженість ресурсів, гіпертрофована розбіжність між багатством і бідністю, прибутками громадян, екологічна криза, демографічні проблеми – актуалізують евристичні дослідження моральних цінностей та інтересів особи і суспільства, потребують збалансування матеріального та духовного виробництва і споживання. Це вимагає всебічного світоглядного переосмислення духовно–ціннісного буття людини в сучасному світі.

Процеси якісних змін у сучасному українському суспільстві, що відбуваються останнім часом і пов'язані зі становленням України як європейської цивілізованої економічно розвинутої держави, демонструють своєчасність вивчення світоглядних особливостей світової християнської думки. Актуальним постає питання розуміння місця і

значення християнських моральних цінностей у системі трудових відносин, основою яких є питання об'єктивної шкали ієрархії людських потреб і межі їх господарського вирішення в різних вимірах суспільного буття.

Тенденції нинішнього розвитку України демонструють необхідність залучення Християнської церкви не лише до духовно–моральної сфери, а й до прийняття господарських рішень. Вивчення моральних основ християнського розуміння праці репрезентує великий інтерес не лише в площині релігієзнавчих та богословських концепцій, а й для теоретичної підготовки як священників, так і фахівців, які забезпечують ринок праці, що буде побудований на основі професіоналізму, високих моральних якостей як відповідь на соціально–економічні трансформації.

Як свідчить досвід провідних країн світу, вибудовування соціально–економічної системи із залученням релігійних цінностей приносить і позитивні результати. У зв'язку з цим необхідним є вирішення питання сумісності християнської етики з сучасними законами ринку в українському поліконфесійному суспільстві, що переважно ідентифікується з православ'ям. Адже особливе розуміння релігійною людиною світоустрою в цілому та соціального світу зокрема, можуть впливати на її ставлення до роботи, грошей, власності і т.д. Основні релігійні цінності у кінцевому рахунку регулюють упорядкованість поведінки в суспільстві.

До проблем праці в контексті сучасної християнської думки частково звертаються такі вітчизняні науковці, як І. Вовк, В. Ковальчук, П. Костюк, М. Лазарович, Б. Лановик, П. Леоненко, М. Сарай, С. Степаненко, М. Хома, П. Яроцький, П. Юхименко. Відомими іноземними дослідниками розуміння праці в християнстві є Кароль Войтила, Майкл Новак, Матеуш Зіємба, Норберт Нойхауз, Роберт Кеннеді, Роберт Сіріко, Самуель Грег, Томас Вудс. Серед сучасних авторів, які присвятили свої роботи широкому колу актуальних проблемам взаємодії Церкви, суспільства, держави і людини в господарській сфері, помітно виділяються Т. Коваль [2], І. Назаров [4], М. Сомін [8; 9], В. Сімонов (ігумен Філіп) [7] та ін. В дослідженнях простежується еволюція поглядів на працю як в середині, так і поза межами церковною організму, що базуються на аналізі новозавітної писемності та широкого кола творів Святих Отців і Вчителів Церкви, офіційних церковних документів.

Отже, метою статті є дослідження актуальної проблеми етосу праці, обумовленого християнськими цінностями, що пов'язане з сучасним розумінням релігії в суспільстві. Адже до теперішнього часу не вироблена адекватна відповідна до нинішніх соціальних умов модель трудової поведінки, яка була б побудована на ґрунтовному аналізі її фундаментальних принципів із залученням не тільки матеріальних, а й культурних, релігійних, етичних компонентів. Аналіз християнського розуміння етосу праці відбувається в межах перегляду методології

богословських досліджень з урахуванням здобутків сучасних гуманітарних і суспільних наук. Під етосом праці розуміються визначені у християнських концепціях морально-етичні норми та цінності, що встановлюють сукупність соціально наслідуваних цілей та вчинків людей у трудовій діяльності як прагненні до спасіння.

Загалом розуміння праці в сучасній соціальній християнській думці розглядається в контексті сутності праці, впливу релігійних цінностей на трудові відносини, формування уявлення про трудову діяльність в цілому та цінність конкретних професій зокрема; складаються судження про власність, багатство, бідність, прибуток тощо.

Розгляд релігійної обумовленості праці має загальний характер і її слід розуміти і як дії одного суб'єкта, і як всю систему суспільних норм, правил поведінки та результатів такої діяльності у сукупності як морально-ціннісних суджень, так і забезпечення духовних та матеріальних потреб. Вплив релігійного світогляду на господарську складову може бути як опосередкованим, так і безпосереднім. Це не лише історичний факт, а й феномен, спрямований на майбутню перспективу. Тому при його розгляді потрібна неупередженість, щоб не бути приреченим на переоцінку його значення у складній сукупності результатів.

У християнських теоретиків основне місце у розумінні праці відводиться трактуванню понять Святого Письма та Отців Церкви. Фундаментальним джерелом сучасного вивчення та обґрунтування сутності праці є Біблійні тексти Старого та Нового Завітів. Велике значення приділяється поглядам таких Святих Отців, як Климент Олександрійський, Василь Великий, Симеон Новий Богослов й Іоанн Златоуст, вчення якого розглядається як вершина святоотцівської трудової етики. Про повсякденну працю, що розумілась як природне явище, Святі Отці говорять не так багато. У більшості випадків, коли мова йде про працю, виявляється, що це молитовний труд. Тому для повноцінного розуміння означених проблем релігієзнавці та богослови звертаються до праць Августина Аврелія, Томи Аквінського, християнської соціальної доктрини, поглядів Макса Вебера на протестантську етику тощо.

Праця як і всі земні питання з точки зору християнства повинні розглядатися з позиції спасіння і вічного життя з Христом. Не останню роль в цьому процесі відіграє Церква, яка повинна мати принципи відповіді на всі основні важливі і навіть другорядні питання. Церковна оцінка цих питань по суті є керівництвом у соціальному житті не тільки для окремого християнина, а й для всього християнського соціуму.

В історії та сьогоденні християнської думки відоме розуміння праці як прокляття, наслідок первородного гріха, покарання всіх людей за непослух волі Господа. З такої позиції праця є результатом розбіжності людської волі з волею Бога, що розуміється як гріх, який лежить в самих витоках земної історії людства. Через нього людина підпорядковується необхідності пошуку ресурсів

постійно задовольняти свої матеріальні та духовні потреби. Виснажлива «праця в поті чола» стає основою людської життєдіяльності і відволікає від важливішої альтернативи – духовності.

Сучасна богословсько-теологічна інтерпретація біблійної теми про працю спрямована на сприяння розвитку людини і розкриття її здібностей. Християнські мислителі різних конфесій стверджують, що праця характерна вже для Бога – Творця всесвіту. Першим результатом праці є створений світ, природа, звідки людина черпає всі багатства. Ісус Христос присвятив більшу частину свого земного життя фізичній праці, працював теслею. Різними видами трудової діяльності в своєму житті займалися Діва Марія, Апостол Павло, Антоній Великий, Преподобний Сергій Радонезький та ін.

Основу реального буття сучасної людини та суспільства є праця, вміння, фізичні, розумові і вольові зусилля. Людство приречене на працю для підтримки свого земного існування. І сьогодні вимушене витратити значні ресурси та сили, велику частину свого часу для організації спільного матеріального та духовного виробництва у всьому світі [9].

Сьогодні могутнім потенційним стимулом у діяльності людини та суспільства може слугувати одухотворення праці, етика служіння. Принципи християнської трудової етики виявилися необхідними сьогодні, тому що вони актуалізують такі цінності як: нагальність праці для кожного незалежно від соціального та майнового стану; визнання благою праці, яка відбувається в ім'я любові до Бога і на благо ближньому; милосердя та добročинність.

Певні алгоритми дій релігійних інституцій у сфері праці залежать від конкретних конфесійних поглядів на вирішення соціальних проблем, ступеня соціальної активності чи соціальної пасивності певного релігійного вчення. Багатий досвід соціального служіння для вирішення проблем, зумовлених сучасним економічним розвитком мають західні церкви. Найбільш завершеним вченням про працю є соціальна доктрина Католицької церкви. Соціальна доктрина католицизму – це частина богослов'я, що звернена до соціуму і намагається дати теологічне обґрунтування, покликана пояснити з точки зору християнської віри і дати моральну оцінку різним суспільним проблемам та явищам. Вона починає формуватись з кінця XIX століття як реакція на соціальні, економічні та політичні виклики часу. Найбільш відомим папським посланням стала енцикліка Папи Лева XIII «Нові речі» (Rerum Novarum). В ній мова про пастирську місію церкви ведеться в площині не лише поширення християнської етики, а й вирішення нагальних «соціальних» або «робітничих» питань. Починаючи з послання Іоанна Павла II «Сотий рік» (Centesimus Annus), морально-етичні принципи суспільно-економічних відносин займають важливе місце не лише в теоретичній площині, а й соціальному служінні.

Для правильного тлумачення католицького розуміння праці необхідно звернутись до вчення Томи Аквінського, яке є офіційним у католицизмі. Його характерна особливість полягає в тому, що воно усуває дуалізм Закону і Євангелія, проголошує гармонію віри і розуму. Кожна людина займає своє місце у земному житті, головним атрибутом якого є праця: професія, соціальний стан, харчування відповідно до статусу.

Найважливіші католицькі документи розглядають проблему трудової діяльності, що складалася протягом тривалого часу, головним чином, як моральну. Пріоритетними виділяються духовні надбання, вітаються обмеженість та стриманість у матеріальних благах. Адже основна та остаточна життєва мета – це Бог і участь людини у Його земному творінні світу любові заради спасіння та життя вічного. Праця є основою матеріального процвітання і духовного щастя кожної людини, але приносить не тільки радість і задоволення, але і гіркоту та страждання [3].

Морально-ціннісна концепція католицизму спрямована на засудження всіх видів дискримінації, надмірної розкоші, лихварства, трудового насилля та експлуатації, ігнорування потреб бідних, накопичення багатства виключно для себе, примусова і дитяча праця, торгівля людьми та людськими органами тощо. Значна увага приділяється питанню створення можливостей та умов для роботи та навчання молоді, людей похилого віку, роботі з людьми з обмеженими розумовими і фізичними можливостями, колишніми наркоманами, алкоголіками і ув'язненими.

В умовах сучасної економічної системи, яка заснована на «поклонінні грошам», заради збереження людської гідності, виступаючи проти несправедливості, бідності, криміналу і насильства католицьке духовенство вважає, що молоді покоління повинні мати можливість не лише працювати, а навчатися відповідно вимог сучасного цивілізаційного розвитку. Важливими поняттями є прибуток, багатство, бідність, право на працю, захист прав молоді, жінок та іммігрантів на працю, професійне навчання, трудовий договір, оплата праці та умови праці, робочий час та відпочинок. Пріоритетними вважають індивідуальні можливості людини, ініціативність та важливість захисту своїх прав.

Сьогодні католицька соціальна думка дає не лише моральну оцінку праці, а для реалізації гуманітарних і соціальних завдань намагається запропонувати власну виважену економічну концепцію розвитку світового господарства. Вона стосується як конкретної особи – учасника трудових відносин, так і підприємців, великих трансконтинентальних корпорацій, державних і міждержавних компаній. Церква неодноразово зверталась до авторитетних міжнародних організацій з метою побудови більш справедливого, солідарного, братнього і толерантного суспільства мирного співіснування традицій, культур, релігій.

Отже, головними принципами соціально-економічного вчення Католицької Церкви

визначаються субсидіарність, індивідуальність, солідарність, універсальність та спільність блага [3]. Вони полягають в тому, щоб сприяти підтримці приватної ініціативи, справедливому розподілу благ, допомозі нужденним як всередині кожної країни, так і у міждержавних взаєминах, подоланню протиріч між багатими і бідними, утвердженню справедливого суспільства, де панує любов, і насамкінець усвідомленню людини як образу і подоби Бога.

Протестантизм виступив проти католицької логіки «добрих справ», протиставивши їй логіку «самопожертви». Адже «протестантський Бог», на відміну від «доброго» Бога Томи Аквінського, вимагає від людини не окремо взятих «добрих справ», а більш високу плату за свою обраність – самопожертву всім своїм життям. Специфіка й унікальність протестантської етики полягає в тому, що вона пронизує всі сфери життєдіяльності людини. Погляди протестантських богословів звертаються до мирян, зайнятих повсякденною працею. Вони вбачають присутність Бога в кожній події людського життя. Практичною методикою життєвої поведінки можна вважати, що «Бог допомагає тому, хто сам собі допомагає». Тому і будь-яка морально виправдана праця є корисною як для окремої людини, так і всього суспільства.

Праця має Божественний початок і є служінням Господу і ближньому, головним обов'язком людини у земному житті. Протестантський лідер Мартін Лютер стверджував, що спасіння можливе тільки завдяки праці в ім'я Бога. На переконання Жана Кальвіна, матеріальний успіх людини є знаком Богообраності. Тому багато дослідників, починаючи з Макса Вебера, вважають, що протестантська етика завдяки якостям нової ідеї відіграла вирішальну роль в становленні капіталізму [1]. Західне суспільство, яке мало духовний досвід протестантської етики, позитивно сприйняло ідею суспільно-корисної, заснованої на досягненнях прибутку, приватної трудової діяльності. Зміна ціннісних імперативів обумовлювалася тим, що всі люди повинні працювати. Саме в контексті протестантизму починає формуватися гранично жорстке ставлення до слабких, невдах, бідних, хоча вважається, що накопичення матеріального достатку, багатства, повинно бути лише засобом, а не сенсом людського життя.

У соціальній концепції протестантських церков стверджується про новий тип християнської етики, який має такі особливості: 1) праця як покликання; 2) отримання прибутку – більшого, ніж необхідно, щоб забезпечити себе і свою сім'ю; 3) ошадливість і строгість у використанні отриманого багатства. Основними біблійними принципами в економічній сфері визначаються: право власності; ревно праця; свобода підприємництва; благодійність [10].

Працю відповідно до покликання благословляє Бог, тому несумлінне її виконання вважається провиною. Праця це одна із головних форм служіння Богу. Вона повинна підпорядковуватись системі соціально-економічних відносин, що складаються в історичній та сучасній практиці

людства. Всі люди повинні сумлінно працювати заради винагороди. Гроші самі по собі є дарунком Божим людям і повинні бути благом для всього суспільства. Отриманий надлишковий прибуток, багатство пропонується використовувати на допомогу бідним і нужденним шляхом створення нових робочих місць, стимулювання професійного навчання тощо. Таким чином відбувається формування погляду на бідність як випробування людини, якій необхідно мати можливість допомогти.

Протестантські церкви засуджують примусову працю і роботу малолітніх, затримку заробітної плати або її неадекватність, жорстоке поводження з найманими працівниками тощо. В сучасних умовах пропонують укладати трудові договори, вести діалог між роботодавцями і працівниками зі всіх соціальних питань, гуманізацію світу праці.

Щодо позицій православ'я, то, на жаль, через своє загальне дистанціювання від господарської сфери, воно нерідко обвинувачується у відсутності етосу праці взагалі. Православна церква залишається доволі консервативним суспільним інститутом і на сьогодні не має достатньо напрацьованих концептуальних документів та теоретичних досліджень з означених питань. Простежується і відносна теоретична та практична пасивність православних у господарчому житті в нових економічних ринкових умовах.

Православ'я намагається не ігнорувати господарсько-економічні проблеми, але підходить до їх вирішення інакше. Соціальна концепція православної церкви розуміє працю як органічний елемент людського життя. Однак після гріхопадіння людини змінився характер праці – як важка необхідність, праця стала здебільшого способом добування засобів до життя. Праця як творче розкриття людини ослабла. Удосконалення знарядь і методів праці, її узгодженість із цивілізаційними вимогами звичайно сприяють поліпшенню облаштування матеріальних умов життя людини, але вони є оманливими і віддаляють людей від Творця, ведуть лише до уявного тріумфу розуму [5].

Православ'я бачить свій етичний ідеал праці у монастирському укладі життя. Іноді це супроводжується тотальним запереченням мирського світу та мирських проблем. Кожний мирянин повинен бути «монахом у серці своїм». В результаті вся світська праця стає ніби другорядною у порівнянні з чернечим покликанням. Чернечий ідеал породив і концепцію простоти, обмеження потреб і бажань людини, цінності безкорисливої праці та негативного ставлення до багатства. Це принципово відрізняє православну етику від класичної ринкової економіки. Православ'я стверджує пріоритетне ставлення до внутрішнього світу людини, поряд із зовнішнім, а потойбічне, трансцендентне, духовне має набагато більшу цінність поряд з матеріальним. Тобто праця людини повинна бути зорієнтована на духовні перетворення, стимульована на самовдосконалення з метою наближення до християнських ідеалів.

Разом з тим значення та цінність праці повинні лежати поза самим процесом праці, адже «праця сама по собі не є безумовною цінністю» [5]. Вона благословляється церквою, коли здійснюється в угоду Богу і сприяє виконанню Його задуму про світ і людину. Праця не повинна спрямовуватись на служіння егоїстичним інтересам особистості або людських спільнот, а також на задоволення гріховних потреб духу і плоті. Людина у професійній трудовій діяльності не може проявити свою віру, довести успіхами та прибутком свій шлях до порятунку. Навпаки «сріблολюбство» засуджується як один з тяжких гріхів, а прагнення до багатства визнається потенційним шляхом до гріха [5; 6].

Безумовною вершиною християнського вчення про працю є заповідь про суботу. Цей день повинен бути присвячений Богу для того, щоб повсякденні турботи не могли відвернути людину від Творця. Субота дає можливість усім людям пригадати і пережити діяння Бога, щоб усвідомити себе Його творінням, не стати рабом праці, запобігає будь-якій формі експлуатації, нагадує про необхідність піклуватися про свою душу. Субота символізує не лише можливість брати участь у богослужінні, дякувати за життя своєму Творцеві, а й відпочинок від буденних турбот.

Очевидним є те, що найважливішою заповіддю сучасного господарського життя для всіх християн є благодійність. Вона становить собою символічну етичну межу між економічною та неекономічною діяльністю та виступає показником впливу релігійних цінностей на працю та її наслідки. Благодійність розуміється як прояв любові, причому не тільки до «ближнього», а й до «всіх нужденних», як «потаємна справа», тобто вона повинна бути непоказною тому, що нічого не варта, якщо здійснюється заради слави. Це свідчить про те, що дії, обумовлені релігійними етико-ціннісними приписами, можуть перевершувати матеріальні інтереси. Вимога безумовної допомоги бідним і немічним та справедливий розподіл суспільного продукту є ключовим пунктом соціальної вчення.

Сьогодні все більше поширюється суспільна думка про те, що церкви виконують роль не ретранслятора істини Христа, а стають досить помітним фактором у боротьбі за умови праці та вилучення користі з предметно-матеріального світу з метою забезпечення людини всілякими благами. Християни, крім виконання обрядів та настанов, долучаються до всіх сторін соціокультурної та соціально-економічної дійсності [11, с. 100–101]. Прагнення до вирішення повсякденних життєвих проблем, особливо в світі праці, пов'язане з розумінням християнського ідеалу як побудови на Землі більш справедливого і гуманного суспільства. Безсумнівним є те, що релігії відрізняються духовністю, якої так не вистачає сучасному ринку праці, капіталів, соціальних статусів тощо. Вони володіють системою етичних цінностей, які виходять за межі теоретичного богослов'я, комплексом моральних законів, що пов'язані з працею.



У цьому процесі відчувається однаковість церков, які вважають, що для виживання в хаосі сучасного світу буде корисним та необхідним спілкування з різними релігійними конфесіями для пошуку спільних цінностей праці, викликаних розвитком ринкової економіки. Разом з тим, богослови з обережністю ставляться до спроби теологічних порозумінь, визнаючи складність світоглядного синтезу і турбуючись про власну ідентичність [11, с. 102].

В сучасних умовах кризи ідентичності, переходу до нового покоління технологій перед світовою релігійною спільнотою постають нові виклики. Християнська релігія бере на себе відповідальність за розвиток господарської сфери не з точки зору її ефективності, а з морально-етичних принципів світу праці. Розмови в цьому плані зазвичай зводяться не лише до абстрактної ідеї індивідуального вибору складного шляху вдосконалення та спасіння, а й прийняття непопулярних економіко-політичних рішень для реалізації гуманітарних і соціальних завдань сьогодні і на перспективу. Праця людини є долею цього земного нинішнього світу і її майбутнє слід розуміти в контексті сталого розвитку економіки та низки взаємозумовлених проблем. Основи трудової діяльності християн повинні будуватися на етичних принципах, де визнаватиметься центральна роль людської особистості.

#### Список використаних джерел

1. Вебер Макс, 1990. 'Избранные произведения', Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко, М.: *Прогресс*, 808 с.
2. Коваль, ТБ., 2014. 'Религия и экономика: Труд, собственность, богатство', Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики», М.: *Изд. Дом Высшей школы экономики*, 349 с.
3. 'Компендіум соціальної доктрини Церкви', 2008, К.: *Кайрос*, 549 с.
4. Назаров, ИВ., 2008. 'Свобода против закона: цивилизация на весах Спасения. Монография', К.: *Изд. ПАРАПАН*, 224 с.
5. 'Основы социальной концепции Русской Православной Церкви'. [online] Доступно: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>
6. 'Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании'. [online] Доступно: <https://mospat.ru/archive/page/church-and-society/30427.html>
7. Симонов, ВВ. игумен Филипп, 2005. 'Церковь – общество – хозяйство', М.: *Наука*, 702 с.
8. Сомин, МВ. 'Основные парадигмы христианского ставления до экономико-социальной сферы'. [online] Доступно: <http://xic.com.ua/peredannja-pro/10-peredannja-pro/52-osnovni-paradygmy-hrystyjanskogo-stavlennja-do-ekonomiko-socialnoj-sfery>
9. Сомин, НВ., 2007. 'Учебно-методический комплекс по курсу: Экономические категории в Священном Писании и церковном предании', М., 146 с.
10. 'Социальная позиция протестантских церквей России'. [online] Доступно: <https://www.cef.ru/documents/docitem/article/1379387>
11. 'Социально-политические системы в сравнительном контексте: цивилизации и идентичности', 2013, Под редакцией А. С. Железнякова и Т. Н. Литвиновой, М.: *ИС РАН*, 350 с.

#### References

1. Veber Maks, 1990. 'Izbrannye proizvedenija (Selected Works)', Per. s nem. Sost., obshh. red. i poslesl. Ju. N. Davydova; Predisl. P. P. Gajdenko, M.: *Progress*, 808 s.

2. Koval', TB., 2014. 'Religija i jekonomika: Trud, sobstvennost', bogatstvo (Religion and economy: Labor, property, wealth)', Nac. issled. un-t «Vysshaja shkola jekonomiki», M.: *Izd. Dom Vysshej shkoly jekonomiki*, 349 s.

3. 'Kompēndium social'noi' doktryny Cerkvy (Compendium of the social doctrine of the Church)', 2008, K.: *Kajros*, 549 s.

4. Nazarov, IV., 2008. 'Svoboda protiv zakona: civilizacija na vesah Spasenija. Monografija (Freedom against the law: civilization on the scales of salvation. Monograph)', K.: *Izd. PARAPAN*, 224 s.

5. 'Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (Fundamentals of the social concept of the Russian Orthodox Church)'. [online] Dostupno: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>

6. 'Svod npravstvennyh principov i pravil v hozjajstvovanii (The code of moral principles and rules in economic management)'. [online] Dostupno: <https://mospat.ru/archive/page/church-and-society/30427.html>

7. Simonov, VV. igumen Filipp, 2005. 'Cerkov' – obshhestvo – hozjajstvo (Church – Society – Economy)', M.: *Nauka*, 702 s.

8. Somin, MV. 'Osnovni paradygmy hrystyjans'kogo stavlennja do ekonomiko-social'noi' sfery (The main paradigms of Christian attitude toward the economic and social sphere)'. [online] Dostupno: <http://xic.com.ua/peredannja-pro/10-peredannja-pro/52-osnovni-paradygmy-hrystyjanskogo-stavlennja-do-ekonomiko-socialnoj-sfery>

9. Somin, NV., 2007. 'Uchebno-metodicheskij kompleks po kursu: Jekonomicheskie kategorii v Svjashennom Pisanii i cerkovnom predanii (Educational and methodical complex at the rate: Economic categories in the Holy Scripture and church tradition)', M., 146 s.

10. 'Social'naja pozicija protestantskih cerkvej Rossii (The social position of the Protestant churches of Russia)'. [online] Dostupno: <https://www.cef.ru/documents/docitem/article/1379387>

11. 'Social'no-politicheskie sistemy v sravnitel'nom kontekste: civilizacii i identichnosti (Socio-political systems in a comparative context: civilization and identity)', 2013, Pod redakciej A. S. Zheleznyakova i T. N. Litvinovoj, M.: *IS RAN*, 350 s.

\* \* \*

УДК 141.7

**ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИНТЕРЕС  
В СИСТЕМЕ ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ  
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЛИЧНОСТИ**

**PUBLIC INTEREST IN THE SYSTEM  
OF COGNITIVE ACTIVITY OF AN INDIVIDUAL**

**СУСПІЛЬНИЙ ІНТЕРЕС В СИСТЕМІ  
ПІЗНАВАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ОСОБИСТОСТІ**

**Кошелев В. И.,**

доцент, кандидат философских наук,  
философ–аналитик общественных процессов  
(Нежин, Украина), e–mail: kama21@ukr.net

**Карпак А. М.,**

кандидат политических наук, доцент кафедры  
политологии, права та философии, Нежинский  
государственный университет им. Николая  
Гоголя (Нежин, Украина), e–mail: kama21@ukr.net

**Koshelev V. I.,**

candidate of philosopher sciences, associate  
professor, philosopher – analyst of social  
processes (Nizhyn, Ukraine), e–mail: kama21@ukr.net

**Карпук О. М.,**

candidate of political science, assistant professor  
of the chair of political science, laws and Philosophy of  
Nizhyn Gogol State University (Nizhyn, Ukraine),  
e–mail: kama21@ukr.net

**Кошелев В. И.,**

доцент, кандидат філософських наук,  
філософ–аналітик суспільних процесів  
(Ніжин, Україна), e–mail: kama21@ukr.net

**Карпак О. М.,**

кандидат політичних наук, доцент кафедри  
політології, права та філософії, Ніжинський  
державний університет ім. Миколи Гоголя  
(Ніжин, Україна), e–mail: kama21@ukr.net

В современных условиях трансформации общественного сознания необходимо формировать процесс познания и преобразования социальной практики, обращаясь непосредственно к изучению программных положений, содержащихся в общественном интересе. В первую очередь, он должен быть научно обоснованным и социально значимым, а, соответственно, и индивидуально осмысленным.

В данном случае следует рассматривать общественный интерес не только как реальную причину социальных действий, событий и т.д., как реализованную потребность, являющуюся побудительным мотивом действий индивидов, общественных групп, классов, но и как осознание этой потребности в сложной системе различного рода опосредований. Определяющая роль в этом процессе закрепляется за механизмами функционирования и взаимодействия общественных интересов и идеологии – важнейших составляющих элементов духовной жизни нашего общества.

Цель исследования – раскрыть социальное предназначение общественного интереса в системе познавательной деятельности личности.

Актуальность исследования обусловлена тем, что социальная практика как деятельность, предполагает изменения в системе общественных отношений и как следствие необходимость формирования субъекта духовного познания, тем самым нуждается сегодня не только в научном, но и в идеологическом обеспечении.

**Ключевые слова:** общественный интерес, социальная практика, социальные потребности, социальное познание.

*In the modern conditions of the transformation of social consciousness it is necessary to shape the process of cognition and transformation of social practice, referring directly to the study of policies contained in public interest. First of all, it should be scientifically grounded and contain social significance which presupposes its individual significance.*

*In this case, public interest should be considered not only as a real cause of social actions or events, or as a fulfilled need, which is an incentive for individuals' actions, or those of social groups or classes, but also as an awareness of this need in a complex system of various kinds of mediation. The decisive role in this process is assigned to the mechanisms of functioning and interaction of public interests and ideology, which are the constituent elements of the spiritual life of our society.*

*The purpose of the study is to reveal the social purpose of the public interest in the system of the cognitive activity of an individual or the society.*

*The relevance of the study is specified by the fact that, being an activity, social practice implies changes in the system of social relations and, therefore, the necessity of forming a subject of spiritual knowledge. Thus, nowadays social practice needs not only scientific but ideological support as well.*

**Keywords:** public interest, social practice, social needs, social cognition.

В сучасних умовах трансформації суспільної свідомості необхідно формувати процес пізнання і перетворення соціальної практики, звертаючись безпосередньо до вивчення програмних положень, що містяться в суспільному інтересі. В першу чергу, він повинен бути науково обґрунтованим і соціально значущим, а, відповідно, і індивідуально осмисленим.

В даному випадку слід розглядати суспільний інтерес не тільки як реальну причину соціальних дій, подій і т.д., як реалізовану потребу, що є спонукальним мотивом дій індивідів, суспільних груп, класів, але і як усвідомлення цієї потреби в складній системі різного роду опосередкування. Визначальна роль в цьому процесі закріплюється за механізмами функціонування і взаємодії суспільних інтересів і ідеології – найважливіших складових елементів духовного життя нашого суспільства.

Мета дослідження – розкрити соціальне призначення суспільного інтересу в системі пізнавальної діяльності особистості (суспільства).

Актуальність дослідження обумовлена тим, що соціальна практика як діяльність, передбачає зміни в системі суспільних відносин і як наслідок необхідність формування суб'єкта духовного пізнання, тим самим потребує сьогодні не тільки наукового, але і ідеологічного забезпечення.

**Ключові слова:** суспільний інтерес, соціальна практика, соціальні потреби, соціальне пізнання.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Вопросам формирования общественного интереса, как программы социального действия личности, уделяется еще недостаточно внимания в отечественной философской науке. По–прежнему сохраняется односторонний и не всегда научный подход к определению категории «интерес»: только как реализованная потребность или же, как внимание, возбуждение, мотив, и, в лучшем случае, как реальная причина социальных действий.

В данном случае, на наш взгляд, интересу отводятся сугубо механические функции в познании, – он устанавливает лишь механическую зависимость человеческой деятельности с человеческими потребностями.

По–прежнему сохраняется традиционный взгляд на интерес, как на нечто следующее за потребностями, но так и не достигшего своего относительно самостоятельного существования.

До сих пор остается неясным вопрос, в какой мере общественно–значимый интерес воздействует (прямо или косвенно) на процесс становления позиционных сущностных определений личности, и, в связи с этим насколько субъективированная объективность, воплотившаяся в тех или иных видах деятельности, творит отличный от себя мир – мир человеческой природы.

Несомненно, в философской науке осуществляется процесс осмысления диалектики взаимосвязи эпохальных (глобальных) потребностей и интересов с потребностями и интересами демократического общества, конкретной лич-

ности, а именно разрешение противоречий в отношениях между этими потребностями (на различных уровнях их развития и реализации), что нашло отражение в работах отечественных и зарубежных исследователей: В. Андрущенко, И. Бойченко, Л. Губерський, Н. Михальченко, В. Шинкарук, В. Табачковский, в представителях классической и постклассической социальной философии К. Маркс, Г. Гегель, Э. Дюркгейм, М. Вебер, Г. Зиммель, Р. Мертон, Г. Маркузе, Т. Адорно, К. Мангейм, М. Полани, М. Хайдеггер, Ю. Хабермас, М. Фуко и др.

Задача и состоит, по нашему мнению, в том, чтобы достичь подлинного единства человека с собственно обозначенными им потребностями и интересами. Но это станет возможным лишь тогда, когда мы за основу примем уже устоявшейся факт философской науки, что в человеческом способе бытия произошло перемещение интереса из сферы непосредственного потребления (удовлетворение физических потребностей) в сферу деятельности, самоудовлетворении этой деятельности, утверждение в ней и через нее своей свободы и своей власти. Такой взгляд на выявление функционально–содержательной направленности развития интереса с учетом специфики меняющихся условий бытия, определяет иную значимость интереса в системе духовно–практического освоения мира человеком.

Действительно, интерес детерминирует общую направленность познавательного отношения человека к окружающему миру (так как он есть мера практической реализации потребности). Но назначение интереса в системе познавательной деятельности личности (общества) состоит, на наш взгляд, не только в раскрытии содержания того или иного предмета удовлетворения потребности, но и в освещении социальных условий бытия, от которых зависит наличие или отсутствие возможностей для более полной реализации все тех же потребностей. В данном случае следует рассматривать общественный интерес не только как реальную причину социальных действий, событий и т.д., как реализованную потребность, являющуюся побудительным мотивом действий индивидов, общественных групп, классов, но и как осознание этой потребности в сложной системе различного рода опосредований.

Общественно значимый интерес должен содержать в себе программные установки на изменение материальных и идеологических отношений и, в первую очередь, в условиях базисных перераспределений отношений.

Особенно интерес, как результат отражения потребностей и как программа их реализации в сфересоциальнойпрактики, должен подготавливать общественное сознание на изменение внимания общества на иное восприятие и определение системы базисных отношений и положения в них личности. Общественный интерес призван очертить зарождающуюся идею общественного функционирования базисных отношений в иной системе исчисления социального времени. В

связи с этим, вопросы, направленные на развитие личности, как носителя этих отношений, не могут быть решены и определены только лишь с позиций рассмотрения интереса, как реализованной потребности. Общественно–значимый интерес должен приобрести свойства быть действенной программой преобразования материальных потребностей людей в факт их духовной определенности и значимости. В таком случае он существенным образом будет влиять на изменение характеристик и параметров функционирования содержания каждой конкретной личности в обществе. Социальная активность личности будет определена, в конечном счете, духовной ориентированностью общества, содержащей свои принципиально новые исходные посылки для изменения отношений в общественно значимом интересе. Именно в нем должно происходить преобразование всей совокупности программных требований по изменению движения и развития общества (будь то в сфере социальной практики или духовных начинаний) в сторону удовлетворения потребностей (особенно в сфере творческой деятельности) конкретно–исторической личности. И социальная практика и социальное время, как и социальное познание в целом, должны иметь своей социальной задачей, выраженной посредством интереса, изменение человека как творчески развивающейся личности. Формирование подлинно творческой личности – это формирование целостной, наделенной единством нравственных и общечеловеческих ценностей. В равной мере это будет, зависит и от осмысления личностью процесса и результатов идеологического анализа взаимосвязи познания и социальной практики.

И действительно, мир человека и очеловеченной природы (материальное производство) многообразное переплетение общественных отношений – составляют, в основном, содержание общественного строя, нашедшего свое выражение в идеологии.

Общественный интерес должен стать фокусом результата взаимодействия познания и социальной практики, аккумулирующим все многообразие идеологических требований, предъявляемых обществом к познавательной, практически преобразующей деятельности личности. При этом тот или иной вид деятельности только тогда может обрести более целенаправленный характер развития и строится в соответствии с требованиями общественной идеологии, когда найдет свое отражение в разнообразных формах реализации общественного интереса. В результате этого станет возможным принципиальное изменение направления развития сознания и деятельности индивидуума по пути качественно иного своего представления. В коренных интересах общества должно найти свое прямое выражение зависимость жизнедеятельности социальных субъектов (социальных групп и классов) от характера общественного строя. Осознание этой зависимости и составляет основное содержание идеологии. При этом мы вынуждены констатировать наличие

действительной опосредованной связи таких сложных социальных явлений, как общественная идеология и общественный интерес (к сожалению приходится только этим ограничиваться, так как еще не выявлены до конца возможные механизмы функционирования и взаимодействия общественных интересов и идеологии – важнейших составляющих элементов духовной жизни нашего общества).

Но все же бесспорно то, что именно идеологический аспект анализа взаимосвязи познания и социальной практики раскрывает перспективы более глубокого проникновения личности в сущность социальных явлений, процессов.

Однако процесс формирования сознательности и активности масс не приведет к достижению желаемых результатов, если ограничиться в познании только программными требованиями, содержащимися в общественном интересе.

То положение, что интерес тяготеет в основном к сфере общественного бытия, к настоящему моменту удовлетворения жизненных потребностей людей, – не позволяет использовать его в качестве необходимого условия по изучению отдаленных перспектив развития познания и социальной практики.

Иное значение приобретает общественный интерес в познании, когда неразрывно слит с общественным идеалом (хотя полного совпадения между ними нет и быть не может).

Действительно, если интерес – это мотив конкретной деятельности людей по реализации и преобразованию тех или иных сторон общественной жизни, то идеал – целеполагание этой деятельности, и, в первую очередь, в сфере духовной жизни, где соотносятся временные параметры ее протекания (прошлое, настоящее, будущее), оговаривается программа возможного изменения и развития явлений в будущем, прогнозируются критерии оценок. И, наконец, идеал (в определенном смысле слова) – это тот же интерес, но ориентирующий человеческую деятельность не на удовлетворение потребностей сегодняшнего дня, а организует волю, разум, практический и теоретический опыт на удовлетворение возможных потребностей общества в будущем. Искусственное разведение в разные стороны интереса и идеала, или недооценка значимости одного из них, ведет к ограничению познавательные возможности личности. В данном случае общественный интерес станет носить лишь локальный характер и будет, в основном, ограничен рамками опытного знания. Что касается общественного идеала, то его реализация как и конструирование) немислима без определенной заинтересованности масс (при этом вовсе не умаляется значение потребностей в реализации идеалов), в противном случае – это химера, нагромождение чуждого и неприемлемого обществу содержания. Именно принципиальные положения и требования, содержащиеся в общественных интересах и идеалах, должны, на наш взгляд, изначально определять направленность процесса

развития человеческой деятельности, не умаляя значения и примата социальной практики ко всему процессу познания человеком мира. И только, соблюдая данное требование, мы в состоянии более глубоко обогатить ее (социальной практики) основы духовным содержанием, придать ей поистине гуманистический характер развития.

В связи с этим возникает необходимость в ином, теоретическом обосновании концептуальных положений, тенденций и перспектив глубокой и всесторонней социализации личности, направленной на качественные преобразования ее сущностных характеристик. Сама же направленность познавательно–практического отношения человека (личности) к окружающему миру в целом должна быть поистине гуманистической, свободной и творчески заинтересованной в выборе конкретных путей собственной реализации. Для этого необходимо, чтобы личность характеризовалась:

- готовностью (в первую очередь, внутренней) и способностью к самовыражению в условиях жестко фиксируемого социального времени, в рамках которого происходит протекание ее практической деятельности;

- стремлением к самооценке социально значимых процессов и событий на основе установления диалектической зависимости личных и общественных потребностей и интересов;

- направленностью, в конечном счете, всей мыслительной и трудовой деятельности на реализацию общественных идеалов, которые не противоречили бы ее собственным идеалам (при этом должны быть использованы самые передовые, с учетом достижения современного развития цивилизации приемы, формы и методы по их осуществлению);

- потребностью в освоении культурологического фона и (культурных ценностей мирового сообщества людей, преломленных через призму национальных особенностей и общечеловеческих связей с последующим выходом на развитие мирового общественного прогресса и т.д.

Выше перечисленные характеристики личности, конечно, не могут исчерпывать всего круга проблем. Перед философской наукой, стоит задача более углубленного изучения вопроса о сущности личности, как методологической основы исследования познавательного процесса. Без этого немислим анализ сложных процессов взаимосвязи познания и социальной практики, неясным остается вопрос о роли и значении для этих процессов общественно–значимых форм идеологии, потребностей, интересов и идеалов. Особое значение приобретает при этом анализ сущностных характеристик личности со стороны рассмотрения и раскрытия творчески активных форм ее жизнедеятельности в условиях развития конкретной демократии.

Жизнедеятельность личности с необходимостью определена рядом одновременно действующих на нее биологических (природных) и социально–значимых потребностей. Они–то и

являются для познающего субъекта первоосновой в формировании отношений с породившей его социальной действительностью. Процесс становления человека, как личности, на современном этапе развития истории определяется не только наличными потребностями и интересами той или иной общественной организации людей, но и потребностями мировой цивилизации в целом (личный аспект остается по-прежнему основной и центральной проблемой). В связи с этим предстоит проанализировать и изучить все многообразие содержательных аспектов общественных потребностей и интересов, выявить механизмы их диалектической взаимосвязи, составить единую и четкую их классификацию уже не на сугубо абстрактной, ненаучной основе, а с учетом процесса преобразования самой личности в реальных условиях ее бытия.

#### Список использованных источников

1. Андрос, ЕІ., 2000. 'Криза людської самоідентифікації і проблема смислотворення', *Філософська антропология: екзистенціальні проблеми*, В. І. Шинкарук, В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко, Е. І. Андрос, Г. П. Ковadlo, К.: *Педагогічна думка*, 380 с.
2. Губернский, Л., Андрущенко, В., Михальченко, М., 2002. 'Культура. Идеология. Особистість: Методолого–світогляд. аналіз', К.: *Знання України*, 580 с.
3. 'Філософський словник соціальних термінів', 2005, В. П. Андрущенко, Т. В. Андрущенко, В. Г. Антонечко та ін.; За ред. Андрущенко В. П., К.; Х., 672 с.
4. Мертон, Роберт, 1996. 'Социальная теория и социальная структура (фрагменты)', Под общ. ред. В. В. Танчера; пер. В. Костинской, Киев: *Ин-т социол.*, 112 с.
5. Мід, Джордж Г., 2000. 'Дух, самість і суспільство. З точки зору соціального біхевіориста', Пер. з англ. Т. Корпало, К.: *Укр. Центр духовн. Культури*, 374 с.
6. Полани, М., 1985. 'Личностное знание. На пути к посткритической философии', Пер. с англ. под ред. В. А. Лекторского и В. И. Аршинови, М.: «*Прогресс*», 343 с.
7. Хабермас, Ю., 2007. 'Познание и интерес', Перевод с немецкого М. Л. Хорькова под редакцией О. В. Кильдюшова, Хабермас Ю. *Техника и наука как «идеология»*. *Сборник статей*, 29, М., *Центр гуманитарных технологий*. [online] Доступно: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/6261>
8. Хабермас, Ю., 2000. 'Моральное и коммуникативное действие', СПб.: *Наука*, 379 с.

#### References

1. Andros, EI., 2000. 'Kryza ljuds'koi' samoindetyfikacii' i problema smysloutvorenja (The crisis of human self-indifference and the problem of thinking)', *Filosofs'ka antropologija: ekzystencial'ni problemy*, V. I. Shynkaruk, V. G. Tabachkovs'kyj, G. I. Shalashenko, E. I. Andros, G. P. Kovadlo, K.: *Pedagogichna dumka*, 380 s.
2. Guberns'kyj, L., Andrushhenko, V., Myhal'chenko, M., 2002. 'Kul'tura. Ideologija. Osobystist': Metodologo–svitogljad. analiz (Culture. Ideology. Personality: Methodological and philosophical analysis)', K.: *Znannja Ukrai'ny*, 580 s.
3. 'Filosofs'kyj slovnyk social'nyh terminiv (Philosophical Dictionary of Social Terms)', 2005, V. P. Andrushhenko, T. V. Andrushhenko, V. G. Antonechko ta in.; Za red. Andrushhenka V. P., K.; H., 672 s.
4. Merton, Robert, 1996. 'Social'naja teorija i social'naja struktura (fragmenty) (Social theory and social structure (fragments))', Pod obshh. red. V. V. Tanchera; per. V. Kostinskoy, Kiev: *In-t sociol.*, 112 s.
5. Mid, Dzhordzh G., 2000. 'Duh, samist' i suspil'stvo. Z tochky zoru social'nogo bihaviorista (Spirit, self and society. In terms of social behavior)', Per. z angl. T. Korpalo, K.: *Ukr. Centr duhovn. Kul'tury*, 374 s.

6. Polani, M., 1985. 'Lichnostnoe znanie. Na puti k postkriticheskoj filosofii (Personal knowledge. Towards a postcritical philosophy)', Per. s angl. pod red. V. A. Lektors'kogo i V. I. Arshinovi, M.: «*Progress*», 343 s.

7. Habermas, Ju., 2007. 'Poznanie i interes (Cognition and interest)', Perevod s nemeckogo M. L. Hor'kova pod redakciej O. V. Kil'djushova, Habermas Ju. *Tehnika i nauka kak «ideologija»*. *Sbornik statej*, 29, M., *Centr gumanitarnyh tehnologij*. [online] Dostupno: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/6261>

8. Habermas, Ju., 2000. 'Moral'noe i kommunikativnoe dejstvie (Moral and communicative action)', SPb.: *Nauka*, 379 s.

\* \* \*

УДК 002.9+001.9

## НЕЕПІСТЕМІЧНА ГЕНЕРАТИВНА ЕСТЕТИКА NON-EPISTEMIC GENERATIVE AESTHETICS

Крутієнко А. В.,

кандидат філософських наук, доцент, доцент  
кафедри гуманітарних наук, Крижопільський  
державний педагогічний університет (Крижопіль,  
Україна), e-mail: krutyienko@ukr.net

Krutyienko A. V.,

Candidate of Philosophy, Associate Professor,  
Associate Professor of the Department of Humanities,  
Kryzhopil State Pedagogical University (Kryzhopol,  
Ukraine), e-mail: krutyienko@ukr.net

**Мета статті:** розгляд основних ідей неепістемічної генеративної естетики. Цей сучасний підхід до естетики невідомий вітчизняним філософам і, тим не мені, він містить багато цікавих і оригінальних думок. **Методи дослідження:** у дескриптивістсько-компаративному стилі аналізу висвітлено основні ідеї неепістемічної генеративної естетики. **Основні одержані висновки:** Мислителі, які працюють в межах цього напрямку, розглядають основні категорії естетики в постмодерністському стилі. У своєму описі естетичного досвіду вони відмовляються обмежуватись рамками класичної раціональності. Це дозволяє їм розробити оригінальну лексику, привабливу для читачів, які звикли до новітніх парадигм дискурсу. Також розглядається зв'язок ідей неепістемологічної генеративної естетики у зв'язку з позитивізмом і психоаналізом, і застосування у суспільній думці, особливо в період поширення віртуальної реальності. Подолання меж епістемічної практики може виявити нові аспекти естетичного досвіду. Архетипні проєкції бінарних смислів відкривають нові перспективи в естетичному полі, що призводить до вирівнювання встановлених семантичних цінностей. В епоху віртуалізації та глобалізації поширення симулякру стають нові виклики для естетичного мислення. Заперечення раціональності логоцентризму і залучення до інтуїтивного рівня рефлексії дозволяє відкривати нові можливості в області естетичної думки. Це може виявитися привабливим для деяких естетичних дослідників, чий текст виходить за межі жорстких норм наукової раціональності.

**Ключові слова:** естетика, постмодернізм, трансгенеративність, неепістемічність, метанаратив.

**Objectives:** This article is devoted to main ideas of non-epistemic generative aesthetics. This modern approach to aesthetics is unknown to Ukrainian philosophers, and nonetheless, it contains many interesting and original ideas. **Methods of research:** in the descriptivist-comparative analysis style, the main ideas of non-epistemic generative aesthetics are highlighted. **Conclusions:** the thinkers, working within this trend, speculate about the basic categories of aesthetics in postmodernist-style manner. In their description of aesthetical experience, they avoid clarity, certainty and go far beyond rationality. It allows them to elaborate an original lexicon, attractive to readers who are accustomed to the paradigm of discourse. The article also describe ideas of the non-epistemic generative aesthetics in connection with positivism and psychoanalysis. Also, at the article there is considered the manifestation of these ideas in social thought, especially at the time of the spread of virtual reality. Overcoming the limits of epistemic practice can reveal new aspects of aesthetic experience. Archetypal projections of binary meanings open up new perspectives in the aesthetic field, which leads to the leveling of the established semantic values. In the era of virtualization and globalization, the spread of simulacrum sets new challenges to aesthetic thinking. Denial of the rationality of logocentrism and appealing to the intuitive level of reflection allows us to discover new possibilities in the domain of aesthetic thought. This may prove to be appealing to some aesthetic researchers whose texts go beyond the rigid norms of scientific rationality.

**Keywords:** aesthetics, postmodernism, transgeneration, non-epistemic, metanarrative.

Наближення до європейської парадигми дискурсу ставить нові завдання, пов'язані з респіцією і адаптацією до глибин національної свідомості перспективних відрухів концептуальних теорій світової думки. Це зумовлює інтелектуальний інтерес і суспільний запит на рефлексію над напрацюваннями, що досі залишались поза фокусом

уваги основних дослідницьких концептуальних парадигм. Вхідження в поле досліджень нових надбань філософської рефлексії розширює інтелектуальні обрії і є актуальним завданням, яке стоїть перед мислителями сучасного світу. Таке завдання передбачає осмислення найширших імплікацій досі недостатньо вивчених напрацювань креативних зарубіжних течій. Серед невідомих вітчизняним дослідникам напрямків гуманітарної думки особливої уваги заслуговує неепістемічна генеративна естетика. Метою даної статті є дослідження і опис засадничих ідей цього напрямку, перспективного як у розумінні суто теоретичного аналізу, так і можливого практичного впливу на вітчизняну естетичну думку.

Належачи до царини досліджень, що виникли як ретроспективний аналіз класичного естетичного філософування шляхом відкидання когнітивно-епістемічної компоненти і генерування афективно-сміслового дискурсивного простору, неепістемічна генеративна естетика посідає гідне місце в симулякрально-траверсійному осмисленні постконцептуальних аналогій. Головні представники цієї течії унезасадничують натяки на раціонально-комунікативну визначеність, ставлячи під сумнів когнітивний апарат класичних епістем.

Витоки ідей цього напрямку можна простежити у концепції французького дослідника А. Пютуга, чий праці знайшли відображення у творчості А. Франса. Згодом засадничі категорії неепістемічної генеративної естетики були розглянуті в монографії П. Менара, який досліджував зв'язки або спорідненості між мисленням Р. Декарта, Г. Ляйбніца і Дж. Вілкінса. Для радянських читачів ідеї даної течії стали доступними в стислому огляді, поданому в праці албанського дослідника М. Темешвара. Однак задушливий клімат епохи холодної війни не сприяв засвоєнню перспективних новацій, яким складно було пробитись крізь залізну завісу радянської цензури. Хоча об'єктивно спорідненість підходів простежувалась у відмові від раціональної епістемі, заміни її на суб'єктивістсько-вербальну симуляцію визнаних когнітивних практик. На сучасному ж етапі неепістемічна генеративна естетика здобуває дедалі більше визнання як напрям, що відповідає пізнавальним настановам когнітивного плюралізму, релятивізації смислів і естетичної полідискурсивності.

У пошуках дослідницької новизни представники неепістемічної генеративної естетики виходять за межі раціональності. Естетичні максими дозволяють обійти ригідні межі засадничих категорій, а означена невизначеність відкриває горизонти трансепістемічності. Долаючи традиційні вербальні дистинкції, в яких комутативність означника вміщує в собі дигресію смислу, мислителі цього напрямку звертаються до позаментальних естетичних епіфеноменів, обґрунтовуючи підхід, за яким нові перспективи відкриваються насамперед із боку невербальних, докомунікативних рефлексій. Саме на емпірично-перцептуальному рівні виявляються домисленнєві конструкти, концептуалізація яких відбувається в рамках смислового поля

неепістемічних концептів. Естетичний досвід кваліа потрапляє в площину дослідницької уваги, і генерування позадискурсивних евідентно-кваліативних дефініцій стає однією з визначальних рис даних естетичних досліджень.

Аналізуючи усталені естетичні концепції через призму неепістемічної генеративної естетики, сучасні мислителі стверджують, що партикулярні епістемічні концептуальні рамки не спроможні вмістити трансгресійний характер естетичних об'єктів. Категоріальний апарат класичної естетики, розроблений Г. Гегелем в його «Критиці здатності судження», виявляє свою обмеженість перед біполярністю естетичної контрверсії. А мультимодальність понятійних очевидностей у сучасному естетичному просторі взагалі заперечує можливість класичних підходів.

До найзначніших теоретичних розробок в межах неепістемічної генеративної естетики належить концепція Дж. Лаерсона. Він стверджує, що засадничі епістемічні категорії за замовчуванням мають неепістемічний характер, оскільки естетика прекрасного спирається на трансчуттєві аспекти досвіду. Класичний гедонізм естетичних перцепцій допомагає відрефлексувати відображення креативної трансформації естетичного сприйняття. Звернення до раціонально-когнітивної сфери відбувається лише на стадії епістемологізації сенсорно-сміслового означення прекогнітивного досвіду. Лаерсон виходить з термінологічного апарату постмодерністського симулякривно-метанаративного вокабуляру, вважаючи його найпридатнішим для трансмісії допонятійно-субконцептуальних смислів. Етимологізуючи ноематичний характер герменевтики в питанні інтерпретації естетичних понять, мислитель відходить від нормативно-ціннісних уявлень класичної естетики. Звертаючись до метарелятивістського усвідомлення траверсивно-бриколажної чуттєвості, дослідник пропонує нове осмислення естетичних феноменів. Слід зауважити, що разом з тим у межах неепістемічної генеративної естетики відбувається використання напрацювань позитивістської суб'єктивності і доробку мовних ігор етноструктуралізму.

Відкидання спрощеної когнітивізації раціональних мотивів сигніфікує звуження площини естетичного дискурсу, оприявнюючи візію глибинних смислів. «Когнітивні засади епістемічного осмислення горизонтів рефлексії відображають лише зовнішньо-трансцендентальну сторону об'єктів, тоді як внутрішньо-феноменальне сприйняття основних естетичних категорій залишається поза межами іманентно досяжного, позначаючи ноуменальну перцептивну дискурсивність» [5, с. 60]. За таких умов транс генерація сенсуалістично-відчуттєвих перцепцій здатна об'єктивувати дистинкції, що досі не експлікувались у суб'єктивному досвіді.

Опозиція класичної й неепістемічної естетичних парадигм бінаризує синхронічно-діахронічні дискурси генерування перцептивних когніцій. Їм відповідають кваліативні властивості естетичних явищ, які через призму мовних ігор ніби заломлюються у свідомості сприйняття

естетичної реальності. Лаерсон підкреслює, що нова парадигма долає інтернальні перешкоди до створення загальної естетичної теорії, здатної концептуалізувати площину експлікованих смислів, а плюралістичність метадискурсивності слугує засобом конгруентної смислової аналітики. Таким чином, інтеграція естетичного поля відбувається в межах некогнітивістської матриці трансепістемічного суб'єкта.

Критикуючи позитивістський метааналітичний ідеал, з його прагненням до операціоналістської абсолютизації свідомості, представники неепістемічної генеративної естетики вказують, що саме у сфері естетичного проявляються нераціоналізовані даності безпосередніх перцепцій. Перед тим, як досягти формально-абстракціоністського рівня неуюкого осмислення, естетичні ідеї проходять крізь призму наративно-чуттєвої сенсуалізації. Саме на цьому рівні генералістичні категорії прекрасного та потворного трансформуються у свідомості реципієнта авторського задуму як образ мистецького твору. Досягаючи ж рівня абстракції, де ідеалізованість форми передбачає конкретизованість змісту, ці категорії нівелюються в процесі раціоналістсько-когнітивістської упередженості, характерної для позитивістських естетичних теорій. Так, Н. Слоупок зазначає, що попри всі намагання експлікувати кваліативно-фундаменталістські сприйняття за допомогою теоретико-пізнавального категоріального апарату, все одно залишається інтерналістський досвід, недоступний для експлікації у межах глибинних смислів [7, с. 173]. Тож із точки зору загального чуття естетичні явища виступають як редукаціоністські кореляти абстрактних теорій, операціоналізованих на рівні когнітивних дефініцій.

Хоча перцептивна верифікація виявів художнього образу неможлива без парадигмального ухилу, однак більшість естетичних виявів вже на допарадигмальному рівні маніфестують себе крізь сенсорні констатації. Тож відхід від раціональної концептуалізації на користь евідентно-очевидних властивостей сприйняття характеризує звернення нової естетики до генерування неепістемічних засобів осмислення естетичної царини. Ці засоби дозволяють зняти теоретичну навантаженість естетичних явищ, подану крізь призму когнітивної теорії. Всупереч аналітиці верифікаціоністських значень, естетичні феномени оприявнюються в безпосередньому досвіді, що постулює нові горизонти для естетичного аналізу.

Ідеї неепістемічної генеративної естетики знайшли свою рецепцію і в соціальній площині. Мабуть, найпомітніше вони втілились в теоретичній думці Т. Рентера. Відштовхуючись від постструктуралістсько-марксистських узагальнень ролі мистецько-естетичних ідей в надбудові свідомості, Рентер підкреслює соціальний характер основоположних естетичних засад. Популярні ідеї смерті автора виражаються у кризі естетичних симулякрів, пропущених крізь концептуальне сито актуальних формаційно-ідеологічних настанов. За таких умов епістемічні механізми свідомості колективного суб'єкта нездатні об'єктивно

відобразити буття засобами мислення. В естетичній площині це додатково означає принципову суб'єктивну неспрошуваність, неможливість зведення естетичних явищ до маніфестацій хибної свідомості індивідуальних суб'єктів. На естетичний досвід неминуче накладаються структури на рівні соціальності, і хоча естетичне буття, як означник естетичного мислення, продовжує функціонувати на суто феноменальному рівні, однак глибший аналіз виявляє ряд прихованих за соціальною структурою засновків, які, в кінцевому підсумку, і визначають ідеоматично–структурні настанови, що лежать на поверхні справжньої естетики. Таким чином, засадничі риси естетичного буття оприявнюються поза соціальною свідомістю, накладаючи відбиток на індивідуально–структурний естетичний досвід. Відмова від епістемологізації виявляється плідною у площині вербалізації неексплікованих мисленнєвих побудов, дозволяючи уникнути структурної визначеності.

Маніфестування соціального потенціалу естетичних осмислень, представлених у практиці буттєво–ідеологічних відображень, належить до найзначущіших досягнень неепістемічної генеративної естетики. Аналіз вплетеного у соціальну структуру естетичного досвіду накладає відбиток на теоретичне представлення основоположних категорій. Цікавим видається також потенціал аналізу естетично відчуженого суб'єкта за умов маскультури, коли пересічні споживачі естетичного продукту дедалі частіше стикаються із симулякрами одновимірності естетичного простору.

З появою віртуальної реальності перед неепістемічною генеративною естетикою відкрились нові горизонти. Найяскравіше вони відрефлексовані в концепції Л. Конмена. Зосередившись на плюралістичності й квалітативній непривненості досвіду, мислитель запропонував нове розуміння естетичної рефлексії, що не вимагає застосування категоріально–понятійного апарату не лише класичного філософування, а й посткласичного різномно–сингулярного вокабуляру. Плюралістичність віртуально–когнітивних світів означає естетичну децентралізацію смислів, ментальні репрезентації яких опосередковуються техноферно–артифікованими засобами антропосферної само–трансценденції. Це означає, що мінімальний естетичний концепт не передбачає смислової коннотації. Конмен постулює настання ери транскласичного філософування. За його висловом, «Неепістемічність сигніфікує дискурсивність естетичної модальності у способі віртуальної репрезентації, яка характерна для транскласичної філософської свідомості. Попередні парадигмально–верифікаційні критерії раціоналізували оприявлення когнітивно–смислової настанови, характерної для класичного філософування. З появою ж віртуальності не лише як естетичного, а й як практико–перцептуального явища транскласичність означає не завершення, а ревіталізацію класики через призму нової епохи» [3, с. 320].

Віртуальність оприявнює плюралістичність контекстів, у яких може розгортатись естетизація

техносферного дискурсу. Замість класичних дефініцій постмодерного філософування, нове генерування естетичних категоріяльних засад не виключає звернення до базових сенсуалістичних феноменів, відображених через призму естетичного смаку. Ці феномени є своєрідними квантами смислів, які набувають ширшого значення лише в межах подальшої системи віртуальних когніцій. Вихід на новий рівень концептуалізації охоплює і площину феноменально уприсутнених перцепцій, де здійснення естетичної евалюації відбувається поза когнітивно–дискурсивними механізмами. В результаті породжується принципово новий синергійний ефект спорадичності, яким характеризуються віртуальні явища, що постають для суб'єктів комунікації в ноуменально–фігуративному сенсі. Трансмсія значення з незмінного ноєзису до гнучких алітераційно–алетейних естетичних практик виявляє ноєматичну редукцію смислів свідомості, що генеруються на сублімінальному рівні сприйнятих перцепцій.

Цікава спроба осмислення неепістемічної генеративної естетики через призму психоаналітичної парадигми представлена в працях Б. Еддлхеда. Спираючись на неверифіковані паттерни раннього досвіду, що закладаються у сприйнятті естетичних явищ в дорефлексивний період онтогенезу, Еддлхед виявляє транзитивність ментальних кроскультурних архетипів. Конгруентно–підсвідома сублімація смислів означає перенесення візуального досвіду через раціоналізацію крізь призму супер–его до засадничих архетипів естетичного сприйняття. Виявлення цих архетипів у кроскультурному контексті уможливило трансперсональну комунікацію на глибинно–доаналітичному, сублевальному рівні. Естетичні доконцептуальні перцепції маніфестують себе через нейронно–трансмсійну ділянку свідомості, виявляючись у дорефлексивно–когнітивних механізмах. Спираючись на дослідження нейрокогнітивних механізмів, закладених на рівні стовбурових клітин, Еддлхед демонструє, що енграми естетичного сприйняття закодовані на ранніх стадіях онтогенезу, ще до формування когнітивних епістем. В процесі суцесивного розвитку ці епістемі впливають на перцептуально–білатеральні механізми, обумовлюючи диференціацію у сприйнятті й засвоєнні естетичних стимулів. На консієнтально–епістемічному ж рівні свідомості формується викривлена картина, опосередкована соціальним бекграундом. Як пише Еддлхед «Естетичні когніції, експліцитно засвоєні в процесі соціалізації, не відображають сублімінальних тонкощів дорефлексивного досвіду, закладеного в архетипально–сублімаційному аспекті мистецтва. Вони оприявнюються лише через лімітаційні стани свідомості, такі як гіпнотичний трансперсональний аналіз. Тому неепістемічна естетика здатна генерувати новий досвід рефлексії, недоступний для концептуально–раціональних рамок фундаменталістських категорій» [2, с. 110]. Таким чином, естетичні явища виходять



поза межі дискурсивних практик, що відкриває нові перспективи для когнітивного осмислення естетичної царини.

Певно, найтісніше неепістемічна генеративна естетика пов'язана з постмодернізмом, який забезпечує необхідний вокабуляр смислової плюралістичності. Відштовхуючись від постконцептуалізації метанаративу, з його критикою логоцентричності, представники цього напрямку шукають нових шляхів артикуляції естетичних ідей. Структурно-епістемічний характер естетичного досвіду відкривається через бриколажно-донаративний семіозис потоку відчуттів, де оприявлення моментів «тут-і-тепер» домінує над визначеністю усталених метакатегорій. Тож головним завданням естетичного сприйняття стає деконструктивізація апріорно визначених норм, означених через призму засвоєння мистецького канону. На рівні ж генерування естетичних смислів зникають усталені логоцентричні настанови, компілятивність зливається з креативністю, метафізичність розчиняється в трансепістемічності. Відбувається перехід до фоноцентризму метафоричного шару, який охоплює всі без винятку естетичні явища, надаючи їм трансструктурного вигляду в свідомості інтерпретатора.

У цьому руслі Д. Геблер, підкреслюючи недовизначеність інтерпретативних детермінацій, вказує на полідискурсивність ментальних наративів. Він стверджує, що аморфність невизначеності відкриває дорогу мультидисциплінарності в осмисленні естетичних явищ, і в результаті дозволяє уникнути бінарних дихотомій класичної суб'єктивності [4, с. 15]. У неепістемічній же естетиці неперсоналістична рефлексивність відображає імперсональний зміст естетичності, оприявленний через безпосередню даність сингулярного досвіду. Генерування дисконтинууму театральності естетичних маніфестацій знаходить своє втілення у нарації мовних ігор, однак денотативна прескрипція, накладаючись на естетичний досвід, веде до означника смислу, вкоріненого в метапрескрипції.

Концепт смерті автора веде до суб'єктивного дискурсу неепістемічності, де естетичні даності переживаються через структурно-самореферентну рефлексивність. Враховуючи бриколажно-деконструктивну настанову, що конститує зміст безпосередніх естетичних даностей, Д. Геблер пропонує відмовитись від концептуального наративу метадискурсивних категорій. Класичні опозиції прекрасного і потворного, пропущені через логоцентричний вокабуляр, трансгресують до гендерного конструктивізму, де завдяки екзосмислового забарвленню авторського письма відображаються в інтерпретації адресата, не обмеженій епістемічними рамками.

Моделювання симулякрів самореферентності в гіперпросторі естетичних коннотацій виводить об'єкти за межі сутності, приписаної їм традиційною культурою. Подвоєння присутності в наборі естетичних кодів веде до розчинення

соціальності естетичного сприйняття в деепістемізації суб'єкта, де раціональний модус здорового глузду відступає перед спонтанністю самоінтерпретативного досвіду. Інвентивна реконструкція автора позначається на контамінації естетичних категорій в позаепістемічній площині.

Загалом, відповідно до постмодерністських настанов, нівелюється ієрархія дискурсивних рівнів, унеможливаючи привілейовану позицію естетичного сприйняття. Реверсія у мистецькому творі високого-низького, прекрасного-потворного, автора-реципієнта означає вихід мистецьких явищ за межі формально-естетичних категорій, долання епістемічної навантаженості естетичного досвіду.

Таким чином, розгляд неепістемічної генеративної естетики підводить нас до ряду висновків. Дотримуючись пізнавальних настанов когнітивного плюралізму, релятивізації смислів і естетичної полідискурсивності, мислителі цього напрямку відкривають шляхи до трансепістемічного аналізу естетичного досвіду. На рівні безпосередньо-позадискурсивної рефлексії, якому відповідає концепт кваліа, відбувається розбудова концептуального апарату, який дозволяє по-новому підійти до площини естетичного.

Відкидаючи позитивістську аналітичність, мислителі цього напрямку звертаються до безпосереднього досвіду, який верифікує естетичне переживання. Цікаві також застосування ідей неепістемічної генеративної естетики в соціальній площині, особливо за умов поширення віртуальної реальності. За умов плюралістичності контекстів аналіз віртуального виміру звертається до базових естетичних феноменів, і в результаті утворюється принципово новий синергійний ефект спорадичності.

Загалом, неепістемічна генеративна естетика маніфестує себе як вартий уваги напрямок, який розвиває понятійний апарат у межах постмодерністського дискурсу, з його симулякрічності, відсутністю чітких означників і продукуванням позарефлексивних наративів. Тож цей напрямок виглядає досить привабливим для вітчизняної філософської культури.

#### Список використаних джерел

1. Темешвар, М., 1984. 'Эстетика говорящей невысказанности', *Новые современные течения в зарубежных общественных и социальных науках*, Москва, ЛГУ, с.86-97. // Temeshvar, M., 1984. 'Jestetika govornjashhej nevykazannosti (The aesthetics of speaking unspokenness)', *Novye sovremennye techenija v zarubezhnyh obshhestvennyh i social'nyh naukah*, Moskva, LGU, s.86-97.
2. Addehead, B. 2001. 'Subliminal aesthetic of furiously sleeping ideas', *The Papers of Psychological Chicanery*, Vol.9, No.4, p.107-131.
3. Conman, L., 2005. 'Trans classical approach as a leading trend in fictitious aesthetic theories', *Junk Science*, New York, 240 p.
4. Gabbler, D., 2003. 'Sense and sensibility of postmodern aesthetic', *Vanity Press, Washington, DC*, 298 p.
5. Liarson, J., 2004. 'Why we don't use our mind in aesthetic reasoning', *Predatory Journal of Philosophy*, No7 (36), p.58-99.
6. Ranter, T., 2008. 'Non-epistemological foundations of false aesthetic conscience', *Philosophical Litter*, Vol.1, No.12, p.24-48.
7. Slowpoke, N., 2010. 'Nagel's bat in the belfry', *The Journal of Analytical Flubdub*, Vol.28 (2), p.170-185.

\* \* \*

УДК 130.122:37.013

**КАТЕГОРІАЛЬНА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ  
ДУХОВНОГО В ЛЮДИНИ****CATEGORICAL REPRESENTATION  
OF THE SPIRITUAL IN MAN****Лаврова Л. В.,**

кандидат філософських наук, доцент,  
завідувач кафедри виховання, культури здоров'я,  
професійної та позашкільної освіти, Комунальний  
заклад вищої освіти «Дніпровська академія  
неперервної освіти» Дніпропетровської обласної  
ради (Дніпро, Україна), e-mail:  
lavrovalarisa0@gmail.com

**Різдвацька Л. О.,**

старший викладач кафедри виховання  
та культури здоров'я, Комунальний вищий  
навчальний заклад «Дніпропетровський  
обласний інститут післядипломної педагогічної  
освіти» (Дніпро, Україна), e-mail:  
doippo.zdorovo@gmail.com

**Lavrova L. V.,**

PhD, associate professor, Head of the Department  
of Education, Health Culture, Professional and Out-of-  
School Education of the Communal institution higher  
education «Dnipro academy of continuing education»  
of Dnipropetrovsk regional council» (Dnipro, Ukraine),  
e-mail: lavrovalarisa0@gmail.com

**Rizvannetska L. O.,**

Senior Lecturer of the Department of Education,  
Health Culture, Professional and Out-of-School  
Education of the Communal institution higher  
education «Dnipro academy of continuing education»  
of Dnipropetrovsk regional council» (Dnipro, Ukraine),  
e-mail: doippo.zdorovo@gmail.com

*Розглянуті питання духовного розвитку людини у контексті удосконалення методології дослідження та категоріального апарату філософії освіти. На основі використання системної та компаративістської методології, поєднання підходів соціальної філософії, філософії здоров'я та філософії освіти розкрито малодосліджений аспект проблеми, пов'язаний з визначенням методологічних засад розгляду та конкретних особливостей духовного модулю особистості. Показано неоднозначність взаємовідношень таких аспектів сутності людини як «духовне», «душевне», «психічне». Обґрунтовано пріоритетність духовного виміру розвитку людини у процесі її становлення по відношенню до психічного, душевного та тілесного.*

**Ключові слова:** філософія освіти, людина, духовне, душевне, психічне, тілесне, саморозвиток.

*The questions of spiritual development in the context of improving the human research methodology and philosophy of education categorical apparatus are considered. On the basis of systematic and comparative methodologies, approaches combining social philosophy, philosophy of health and philosophy of education reveals unexplored aspect of the problem associated with definition of review methodological principles and specific characteristics of individual spiritual mode. Its showing ambivalent nature of relationships such aspects of human nature as «spiritual», «emotional», «mental». Its grounded prioritize spiritual dimension of human development in the process of its formation in relation to the mental, emotional and physical.*

**Keywords:** philosophy of education, people, spiritual, emotional, mental, physical, self-development.

**Постановка проблеми.** Духовний світ людини є чи не найбільш досліджуваним предметом за всю історію філософської думки. При цьому для аналізу

даного феномена використовується низка понять, різних за своїм змістом та спрямованістю. У межах різноманітних підходів існує і термінологічна невизначеність відображення тих чи інших аспектів духовного світу людини у понятійному апараті. Це актуалізує проблему аналізу та розмежування філософських понять, що репрезентують зміст феномену духовного у людині.

Проблема понятійної визначеності духовного світу людини аналізується у роботах М. Бердяєва, Є. Казакова, С. Франка, В. Франклата багатьох інших вітчизняних і зарубіжних філософів. При цьому, як правило, акцентується проблематика власне категорії духовного у різноманітних іпостасях (дух, духовність, духовне тощо). Взаємозв'язок поняття духовного з іншими поняттями, які використовуються для відображення духовного життя людини, залишається поза належної уваги дослідників. Відтак постає проблема визначення взаємозалежності понять «духовне», «душевне», «психічне» у контексті відображення ними духовного світу людини.

Традиційно найбільш поширеним терміном для дослідження духовного світу людини є «духовність». Як вказує відомий дослідник проблеми В. Франкл, «духовність людини є не просто її характеристикою, а особливістю, що конститує: духовне не просто властиве людині поряд з тілесним і психічним, що властиві і тваринам. Духовне – це те, що відрізняє людину, що властиве тільки їй, і їй одній» [8, с. 93].

**Стан дослідження проблеми.** Сучасними вітчизняними вченими духовність отожднюється з розвитком інтелекту, формуванням світогляду, переконань, із принципом саморозвитку й самореалізації особистості. Видатний дослідник сучасних антропологічних проблем у контексті універсалістських підходів М. М. Моїсєєв вважає, що вищий ступінь духовності проявляє колективний інтелект Людства. При цьому «той феномен, який ми називаємо духовним світом, не може бути зрозумілим без синтезу власного «Я» людини і певної загальної абстрактної «високої» ідеї. Відсутність загальних ідей, єдиної мети або віри приводить до бездуховності й моральної деградації суспільства...» [6, с. 9]. Духовність не може бути вродженою, але, будучи родовою людською якістю, відтворюється у процесі життєдіяльності завдяки трансляції духовних цінностей і моральних норм попередніми поколіннями.

**Мета дослідження.** Найбільш акцентовано духовне характеризується як сутність людини, а духовність – як її родово риса у релігійно-трансцендентальних підходах. При цьому з теологічних позицій духовність найчастіше розглядається як внесення Духу в людину, що здійснюється завдяки її зв'язку з Творцем. Філософи релігійного спрямування наголошують на тому, що сама людина є носієм Духу. Так, М. А. Бердяєв підкреслював, що з духовністю пов'язане глибинне «я» людини. На його думку, дух виражає свою реальність через людину, вона є маніфестацією духу, і свідомість та самосвідомість

людини пов'язані з духом. Саме духовність, що йде із глибини, і є тією силою, що утворює й підтримує особистість у людині. Тобто об'єктивізація духу проявляється в духовності, а духовність є вищою якістю, цінністю, та досягненням людини [2]. У філософській і педагогічній літературі (М. Монтень, І. А. Ільїн, В. А. Сухомлинський, С. Франк, В. Франкл та інші) саме через термін духовності визначаються найвищі духовно-моральні якості людини. Це любов і добро як основа духовного; віра і надія як основа життєвих прагнень; мудрість і справедливість; краса й височина діянь і помислів; совість і сором; гідність і честь; працьовитість і безкорисливість; мужність і доблесть; жаль і милосердя; терпимість і служіння; відповідальність за себе й інших, відповідальність за природу; турбота про досягнення щастя й благополуччя не тільки для себе, але й для іншого.

**Виклад основного матеріалу.** У сучасних умовах трансцендентна інтерпретація духовності стає і складовою наукового аналізу духовної сфери людини внаслідок інтегративних процедур метапарадигмального характеру у межах постнекласичного раціоналізму. Відтак духовність постає і як «вищий рівень розвитку й саморегуляції зрілої особистості, коли основними орієнтирами її життєдіяльності стають неминущі людські цінності», і як «орієнтованість особистості на дії на благо навколишніх, пошук її моральних абсолютів», і як «спряженість людини у своїх вищих прагненнях з Богом» [4, с. 277]. Таким чином, у межах сучасних наукових, філософських та релігійних підходів формується певне синтетичне розуміння духовного, що поєднує як розуміння духовної сутності людини, так і її причетності до певного трансцендентного світу духовних цінностей та духовного абсолюту. Таку об'єктивізовану синтетичну духовність дуже часто розуміють як моральність, що вже безпосередньо визначає духовні якості людини.

Поряд з поняттям духовного для характеристики внутрішнього світу людини дуже часто використовується поняття душевного, що виводиться з поняття «душа». Сучасні філософські інтерпретації душевного безпосередньо кореняться у «філософії життя» і ґрунтуються на виділенні з родової категорії «життя» у дихотомічному взаємозв'язку з поняттям «світ». Гносеологічно взаємодія по лінії «душа–світ» визначається дихотомією «внутрішнє – зовнішнє», відтак категорія «душа» і відповідно «душевне» позначає внутрішнє буття людини на відміну від її зовнішнього буття – «світу». Відтак духовне набуває вигляду душевного, того, що становить внутрішній світ людини, відмежовуючи його від зовнішнього світу. Душевне становить власний суб'єктивний світ людини, відмінний від її зовнішнього буття, у духовному сенсі він є досить автономним, зовсім не будучи просто відображенням зовнішнього. Власне, людське буття і характеризується як таке тільки тоді, коли відбувається відокремлення внутрішнього душевного від зовнішнього світу.

Між духовним та душевним як вимірами внутрішнього світу людини є принципові відмінності. Духовне є внутрішньою стороною душевного життя, проте у абсолютно-трансцендентному вимірі духовне включає дух і душу як свої внутрішні розрізнення. Душа проявляється частиною абсолютно-духовного, у найбільш розвиненому своєму вимірі зливаючись із ним, проти у душевно-тілесних своїх аспектах відчужуючись від нього аж до протистояння. Духовне в душі утворює субстанціональну основу самого буття душі, і будь-які виміри душі є похідними цього первинного сполучного єдності, що задає його безперервність і цілісність. Духовне виступає як актуальність нескінченного буття, що має стосовно душевного сутнісно-направляючий характер. Душевний світ людини знаходиться у сьогоденні і обмежений просторово-часовими вимірами, у той час як духовне осягає суще і йому властиво іманентне собі буття.

Постнекласична інтерпретація сутності людини дає підстави стверджувати, що в основі її духовної іпостасі лежать трансцендентні сили, «трансцендентний життєвий процес». Трансцендентний вимір людини не просто відображає певну буттєву реальність, а сам є реальністю, тією частиною духовного, буття якого) розвертається з боку душі. Духовно-трансцендентне є іманентно життя для людини, і духовне виступає як абсолютне, щодо якого життя душі проявляється потенцією. Через звільнення від зовнішнього, душевний розвиток людини утверджується як рух від матеріально-відчуженого до себе духовного як «чистого» буття.

Піднесена своїм духовним змістом душа щодо життя людини виступає як сутнісне. Душа є внутрішня сторона життєвого потоку, «внутрішнє життя», сутність людського життя, та активна сторона людської сутності, що направляє її життя як процес вічного становлення, самотворення, самоактуалізації. Відтак душа й життя людини співвідносяться як «сутність» і «здійснення», і життя виступає як «вираження душі», її прояв. Усі людські утвори впливають із душевного життя і його зв'язку із зовнішнім світом. Життєвий потік проявляється як процес здійснення людини, спрямований до усе більш повного адекватного вираження душевного.

У зв'язку з цим у межах гуманістичних філософських підходів акцентується властива душі цілісність, прагнення до безперервної творчості; взаємозв'язок з тілесною й трансцендентною реальністю; існування її як однорідного процесу внутрішньо розрізненого й взаємозалежного. Душа розглядається як гранична, неподільна сутнісна основа людини, що виражає своєрідність людського життя в найбільш концентрованому вигляді, інтегрує її в єдине ціле, виходячи з того, що душевний світ – це і є ми самі.

Саме у межах душевного сфальцьований зв'язок неосяжної нескінченності, повноти, актуальної прозорості і єдності абсолютно-духовного буття з обмеженістю, роз'єднаністю

й мінливістю емпірично–матеріального буття. Будучи єдністю центральної духовно–формуючої інстанції душевного буття з формованою нею стихією душевного, душа виявляється суб'єктом не тільки щодо тілесного життя, але й щодо самого душевного життя як потенційного буття, що виступає в цьому випадку об'єктом.

Таке розуміння духовного ставить проблему взаємодії в людині душевного та психічного. Хоча у багатьох дослідженнях психічне дуже часто прирівнюється до душевного, між ними є істотна різниця. Звуження душевного до психічного є відображенням натуралістичного потягу до пояснення внутрішнього життя людини на основі певних тілесно–речових переживань і відносин. Психічне відображає душевне у його тілесних детермінантах, «душу без метафізичних атрибутів» [3, с. 86]. Ототожнення психічного та душевного є однопорядковим з ототожненням метафізичного до фізично–матеріального. Трансформована у межах психічного душа стає чинником адаптації до середовища, своєрідна матеріалізація душі перетворює її в одну з іпостасей існування тілесного.

Слід сказати, що в цілому подібна тенденція психічної інтерпретації душі з наростанням в ній фізично–тілесного компонента суперечить духовно детермінованій логіці саморозвитку людини що спирається на метафізацію душі і її перетворенні в самодостатнє ціле, наростання трансцендентності, автономності душі, що у граничному вигляді реалізується у різноманітних концепціях душевного безсмертя. Проте реально, очевидно, в один і той же час існує не лише різне розуміння рівня тілесної детермінованості душі «психікою», а й наявність людей з різним душевним розвитком. Одночасно живуть і люди з «тілесною душею», що повністю інтерпретується у межах психіки, і з душею метафізично–трансцендентальною.

На нашу думку, основна відмінність душевного від психічного полягає в універсальності першого. Душа людини є багатогранною, оскільки увесь зовнішній світ – як матеріальний так і нематеріальний, якщо він створений людиною, є втілення її душі. Душа людини лише у вузькому сенсі може розглядатися як її внутрішнє нематеріальне життя, у широкому сенсі, як об'єктивований феномен, душа представляє собою увесь продукований людиною зовнішній світ. Будь–яке життя людини, як духовне, так і матеріальне, є проявом життя її душі у тій чи іншій формі, тому душа включає в себе все людське за своєю суттю – як матеріальне, так і духовне, як внутрішнє, так і зовнішнє, і саме у цьому сенсі розумів її Аристотель, вказуючи, що «душа є все суще» [1, с. 439]. Тому, досліджуючи всі прояви людського життя, ми у будь–якому випадку маємо справу з душевним, що репрезентується у будь–якому феномені людської культури, на відміну від психічного, що явно не може вважатися однопорядковим культурі феноменом.

У широкому сенсі, людська душа – це увесь світ людського. Увесь світ людини є одним з вимірів

людської душі, і у цьому розумінні і тілесне, і психічне є вимірами людської душі. Саме душевне, а не психічне, слід розглядати як дихотомічну пару при аналізі буття людини стосовно його тілесно–матеріального виміру. Душа на відміну від тіла не обмежена просторово–часовими рамками, взаємодіє як із трансцендентним, так і іманентним; як з минулим, так і з вічним; як з реальним, так і з уявленим. Психічне не може розглядатися як певна опозиція матеріально–тілесному в силу його вузької функціональності, в основі якої лежить прагматично вмотивована оптимальна адаптація людини до умов, способу життя, самої себе. Психічне може розглядатися як частина душі, призначена для оптимального вибудовування людиною взаємодії із зовнішнім світом, рефлексії цієї взаємодії, її коректування. Відтак психіка є проявом достатньо матеріальних вимірів душевного, вона реалістична, доцільна, занурена в сьогодення, іманентна фізичному світу, у той час як душа у своїх вищих проявах є трансцендентною, і ґрунтується на рефлексуванні метафізичного.

Якщо говорити про взаємовідносини понять духовного, душевного, психічного, тілесного, у межах яких описується сутність людини, то найбільш поширеним сьогодні є саме ототожнення душевного та психічного. Деякі автори пов'язують це зі специфікою науково–матеріалістичного розвитку індустріального суспільства ХХ століття [7, с. 91] та прагненням учених «усе більш точно й строго підійти до дослідження душі» [3, с. 88]. Проте ми вважаємо, що редукція душі до психіки є явищем циклічним, пов'язаним з еволюцією людського суспільства і відповідно системою цінностей і розумінням сутності людини, мірою в ній духовного. Використання психологічних підходів для пояснення душевного життя людини є проявом матеріалістичної трансформації людського суспільства, домінування в його аксеологічній сфері матеріалістично–гедоністичних прагнень та споживацьких сенсожиттєвих пріоритетів. Певною мірою можна говорити про це як про циклічне явище, коли відбувається підміна високих духовних цінностей матеріальними і людина трансформує свою сутність з душевно–духовної на психічно–плотську. Низка дослідників аналізує цей процес як один з вимірів цивілізаційного розвитку, вважаючи, що «редукція душі до психіки є наслідок і вираження перетворення людини культури в людину цивілізації» [5, с. 209].

Найбільша небезпека при цьому полягає у тому, що процес життєдіяльності людини починає домінувати над визначенням сенсожиттєвих його основ. За засобами життя втрачається його мета, і людина концентрується не на цілях життя, а на формах його здійснення. І у цьому випадку життя людини втрачає своє вище призначення, моральні орієнтири буття.

**Висновки.** Таким чином, при визначенні понятійної репрезентації духовного життя людини найбільше значення має категорія «душа», яка відображає людську атрибутивність внутрішнього та зовнішнього світу. Матеріально–тілесне та

духовне є іпостасями душі, від їх співвідношення залежить характер душевного життя людини. Духовне надихає людину до саморозвитку, до зростання її можливостей, концентрація на матеріально-тілесному звужує можливості до реалізації сутності людини. Редукція душевного до психічного є однією з найбільш поширених форм конституювання тілесного як домінуючого начала в людині і веде до трансформації людини з трансцендентно-метафізичної сутності в матеріалістичну систему з антиентропійною функцією, що приводить до викривлення духовної сутності людини.

#### Список використаних джерел

1. Аристотель, 1975. 'Сочинения: в 4 т. Т.1', М.: Мысль, 550 с.
2. Бердяев, НА., 1993. 'О назначении человека', М.: Республика, 383 с.
3. Братусь, БС., 2000. 'Психология – наука о психике или учение о душе?', *Человек*, №4, с.81–93.
4. Закирова, АФ., 2006. 'Педагогическая герменевтика: монография', М.: Издательский дом Шалвы Амонашвили, 277 с.
5. Казаков, ЕФ., 2015. 'От души к психике', *Вестник Кемеровского государственного университета*, №2–4 (62), с.206–209.
6. Моисеев, НН., 1995. 'Восхождение к разуму: лекции по универсальному эволюционизму и его приложениям', М.: Международный независимый эколого-политологический университет, 176 с.
7. Франк, СЛ., 1995. 'Предмет знания. Душа человека', СПб.: Наука, 620 с.
8. Франкл, В., 1990. 'Человек в поисках смысла: сборник', пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша, Е. В. Эйдмана, М.: Прогресс, 368 с.

#### References

1. Aristotel', 1975. 'Sochinenija (Works): v 4 t. T.1', М.: Mysl', 550 s.
2. Berdjaev, NA., 1993. 'O naznachenii cheloveka (The Destiny of Man)', М.: Respublika, 383 s.
3. Bratus', BS., 2000. 'Psihologija – nauka o psihike ili uchenie o dushe? (Psychology – the science of the psyche or the doctrine of the soul?)', *Chelovek*, №4, s.81–93.
4. Zakirova, AF., 2006. 'Pedagogicheskaja germenevtika: monografija (Educational Hermeneutics)', М.: Izdatel'skij dom Shalvy Amonashvili, 277 s.
5. Kazakov, EF., 2015. 'Ot dushi k psihike (From the heart to the mind)', *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta*, №2–4 (62), s.206–209.
6. Moiseev, NN., 1995. 'Voshozhdenie k razumu: lekcii po universal'nomu jevoljucionizmu i ego prilozhenijam (Rise to mind: lectures on universal evolutionism and its applications)', М.: Mezhdunarodnyj nezavisimyj jekologo-politologicheskij universitet, 176 s.
7. Frank, SL., 1995. 'Predmet znaniya. Dusha cheloveka (Subject of knowledge. The human soul)', SPb.: Nauka, 620 s.
8. Frankl, V., 1990. 'Chelovek v poiskah smysla: sbornik (Man in search of meaning)', per. s angl. i nem. D. A. Leont'eva, M. P. Papusha, E. V. Jejdmana, М.: Progress, 368 s.

\* \* \*

УДК 161.201.3

**ВЗАЄМОБУМОВЛЕНІСТЬ  
ПОТРЕБ ТА ЛЮДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ****CROSS-CUTTING NEEDS  
AND HUMAN ACTIVITIES****Литвинчук О. В.,**кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри гуманітарних і соціальних  
наук, Державний університет «Житомирська  
політехніка» (Житомир, Україна),  
e-mail: oksana.litva@ukr.net**Lytvynchuk O. V.,**Ph. D., Associate Professor of the Department of  
Humanities and Social Sciences of State University  
«Zhytomyr Polytechnic» (Zhytomyr, Ukraine),  
e-mail: oksana.litva@ukr.net

*Розглянуто питання взаємозв'язку людських потреб та поведінки людини. Розкрито визначальний характер такого зв'язку у формуванні цілей і завдань, що ставить перед собою особистість. Визначено, що потреби та інтереси людини виступають основою активної діяльності. Обґрунтовано, що сформована потреба в самореалізації відіграє ключову роль у життєдіяльності будь-якої людини та збереженні її ідентичності. Розглянуто такі сутнісні властивості потреби особистості в самореалізації, як полівалентність, заміщення та кумуляція. З'ясовано, що саме потреби регулюють поведінку людини та визначають її спрямованість.*

*У процесі наукового дослідження було використано такі методи, як індукція, дедукція, аналогія, узагальнення та формалізація. Застосування структурно-функціонального підходу дозволило показати взаємобумовленість потреб та поведінки людини.*

**Ключові слова:** потреби людини, поведінка, діяльність, самореалізація, полівалентність, заміщення, кумуляція.

*The questions of the relationship between human needs and human behavior are considered. The decisive nature of such a connection is revealed in the formation of goals and tasks, which is posed by a person. It is determined that human needs and interests are the basis of active activity. It is substantiated that the formed need for self-realization plays a key role in the life of any person and in preserving its identity. The following essential properties of the individual's needs in self-realization, such as polyvalence, substitution and cumulation, are considered. It was found out that the needs regulate the behavior of a person and determine its orientation.*

*In the process of scientific research the method of induction, deduction, analogy, generalization and formalization is used. The application of the structural-functional approach has allowed to show the interdependence of the needs and human behavior.*

**Keywords:** human needs, behavior, activity, self-realization, polyvalence, substitution, cumulative.

**Актуальність теми.** Людина живе у складному, розмаїтому, швидкозмінюваному світі. На всі події, процеси, що відбуваються навколо неї вона реагує по-різному. Що ж виступає джерелом активності та вибірковості поведінки особистості? Перш за все, це людські потреби – переживання людиною прагнення до якогось об'єкта, умов середовища, необхідних для її існування та розвитку. Слід підкреслити, що досить велика кількість учених розглядають потребу як стан напруги. У житті можна спостерігати, як сама поява потреби змінює поведінку та настрій людини. Такий стан змушує шукати причину дискомфорту, спонукаючи особистість до дії. Саме потреби регулюють поведінку людини, визначають спрямованість її мислення та почуттів. Сутність людини як особистості розкривається лише тоді, коли ми намагаємося зрозуміти ті форми

людської активності, що реалізують її розумовий потенціал. Активність особистості проявляється в процесі задоволення потреб. Задовольняючи будь-яку потребу, досягаючи мети, людина прагне створити нові об'єкти, нові умови середовища, які у свою чергу породжують і нові потреби.

**Ступінь розробленості проблеми.** Дана тема має значний науковий інтерес, адже теорії матеріальних і духовних потреб людини мають комплексний характер і добре розроблені у філософії, психології, соціології, економіці, починаючи від Аристотеля, і включаючи, зокрема, Н. Бережного, А. Здравомислова, В. Князева, Н. Коноваленко, А. Леонтєва, А. Маслоу, І. Надольного та ін. Деякий розвиток отримали теорії суспільних потреб, можна вказати, зокрема, на роботу Сильвестрової Т. у соціальній філософії.

**Постановка завдання.** Основним джерелом активності в пізнавальній і практичній діяльності людини виступають її потреби. Задовольняючи власні потреби, особистість має віднайти для цього найоптимальніші шляхи і засоби, вона повинна вміти ставити перед собою цілі, а також вирішувати теоретичні і практичні завдання. Таким чином, мета нашого дослідження – показати, що саме потреби є основною спонукальною силою людської поведінки та діяльності.

**Основний матеріал.** За своєю природою потреби людини численні і різноманітні, проте для кожної особистості притаманна індивідуальна система потреб. З огляду на це людське мислення покликане забезпечувати пошук необхідних засобів і способів задоволення потреб, що виникають. Разом з тим за допомогою вольових зусиль, цілеспрямованості, наполегливості людина долає труднощі, перешкоди, що з'являються на шляху до реалізації потреб. Потреби стають основними причинами переживань людини. Залежно від того, як задовольняються потреби, особистість переживає радість або зазнає стресів, відчуває психологічний дискомфорт чи пригніченість діяльності.

П. М. Єршов у своїй праці «Потреби людини» стверджує, що потреба – першопричина життя, властивість всього живого. «Потребою я називаю специфічну властивість живої матерії, відрізняючи живу матерію від неживої матерії» [2, с. 59]. Зазначимо, що потреби людини є дуже важливими її мотивами. Це пояснюється тим, що будь-яка потреба – це завжди суперечність між тим, що людина має, і тим, до чого вона прагне. Зрозуміло, що друга частина вказаної суперечності ніби забігає наперед, сигналізуючи людині про нові перспективи її життєдіяльності. Цей процес характерний не тільки для людей, але й для тварин. Різниця ж полягає в питанні осмислення потреб, яке здійснюється лише людиною.

Потреби людини так само різноманітні, як і різноманітна її суспільна та індивідуальна діяльність, яка, власне, є відображенням тих різноманітних суспільних відносин, у яких перебуває людина. Разом з тим, на нашу думку, всі потреби людини, перебувають у певній кореляції

– координації та субординації. Одні потреби виступають базовими для людини, інші – ні. З цього приводу, один з перших дослідників потреби особистості в самореалізації, М. Михайлов писав: «Якщо вдатися до найпростішої аналогії, то структуру потреб особистості можна уявити у вигляді багатоповерхового будинку. «Нижній поверх» – це матеріальні потреби, які служать фундаментом, основою, на якій виростають духовні запити людини. Якби не було цього «фундаменту», будівля не могла б існувати: задоволення матеріальних потреб є необхідною передумовою, а також умовою духовного розвитку людини. Чим міцніший цей «фундамент», тим більше реальних можливостей є в людини для духовної діяльності.

«Верхні поверхи» в структурі потреб особистості займають духовні потреби – суспільно-політичні, пізнавальні, моральні, естетичні, потреби світогляду. Усі вони розглядаються як потреби в освоєнні відповідних цінностей і як потреби у створенні цих цінностей (потреби в духовній творчості).

«Каркасом» будинку потреб є потреба в праці – домінуюча потреба людини, задоволення якої служить умовою реалізації інших потреб людини... Праця – універсальна діяльність людини, у якій з найбільшою повнотою проявляються здібності, а отже, і основні потреби особистості... Діяльність особистості в такому випадку стає самодіяльністю, а реалізація її здібностей у даній діяльності набуває характеру самореалізації» [4, с. 162–163].

Якщо враховувати позицію М. Михайлова, то можна припустити, що потреба особистості в самореалізації не тільки реалізується завдяки буттєвій діяльності як визначальній частині всієї діяльності людини. Очевидно, що потреба в самореалізації – базова потреба, своєрідна вершина всієї складної структури потреб людського індивіда. Якщо вона сформована людиною, то тоді ця потреба обов'язково виступатиме найважливішою в системі людських мотивів.

Варто додати, що засновник теоретичного аналізу самореалізації особистості А. Маслоу мислив приблизно в такому ж напрямку. Усі потреби людини він розглядав як систему, у якій вирізняв певний порядок і послідовність. За твердженням А. Маслоу система потреб людини являє собою своєрідну «піраміду», що складається з п'яти поверхів. Кожен з таких поверхів характеризується базовою потребою. Основними принципами такої ієрархії потреб виступають, як вважав американський дослідник, пріоритет або домінування. Це означає, що пріоритетні потреби, розташовані внизу «піраміди» потреб, повинні бути більш або менш задоволеними до того, як людина зможе усвідомити наявність і бути мотивованою потребами, розташованими вище. Таким чином потреби одного типу повинні бути задоволені повністю перш, ніж інша, розташована вище потреба проявиться і стане діючою. Задоволення потреб, розташованих внизу ієрархії, робить можливим усвідомлення потреб, розташованих вище в ієрархії, та їх участь у мотивації [6, с. 487–488].

Перший поверх ієрархії потреб А. Маслоу віддав фізіологічним потребам. Їх він вважав найважливішими із усіх людських потреб. До другого рівня ієрархії потреб А. Маслоу відніс потреби безпеки і захисту. Сюди включені потреби в організації, стабільності, у законності і порядку, у передбачуваності подій та у свободі від таких загрозливих сил, як хвороба, страх і хаос. Ці потреби відображають зацікавленість людини в її тривалому виживанні.

Третій рівень, за твердженням А. Маслоу, займають потреби в належності та любові. Вони починають діяти тоді, коли фізіологічні потреби та потреби безпеки і захисту задоволені. Групова належність у такому випадку стає домінуючою для людини, а значить, людина буде гостро відчувати самотність, суспільний остракізм, відсутність дружби і відданості, особливо тоді, коли вони викликані відсутністю друзів та коханих.

Наступним рівнем ієрархії потреб людини є потреба самоповаги, яка актуалізується тоді, коли потреба любити інших і бути коханим достатньо задоволена. А. Маслоу відносив до цього блоку потреби в компетентності, упевненості, досягненні незалежності та свободи. З іншого боку, це потреба в престижі, визнанні, репутації, статусі, оцінці та сприйнятті.

І нарешті, якщо всі вищезгадані потреби людини задоволені, то першочерговою, за твердженням А. Маслоу, стає потреба в самоактуалізації, задоволення якої передбачає, що людина потенційно стає тою, ким вона може бути. Особистість досягає найвищої реалізації своїх талантів, особистісного потенціалу [6, с. 494].

Розглянемо найбільш важливі сутнісні властивості потреби особистості в самореалізації. До них віднесемо полівалентність, заміщення та кумуляцію. Полівалентність означає, що вказана потреба, на відміну від інших конкретних потреб людини, фактично не володіє об'єктом. З цього випливає, що потреба в самореалізації може бути задоволена багатьма шляхами, різноманітними об'єктами матеріальної та духовної дійсності в різній послідовності, адже людина – істота багатогранна, її само розгортання – це процес з багатьма складовими.

Феномен заміщення – важлива сутнісна властивість потреби в самореалізації. Заміщення означає те, що вказана потреба може проявлятися через будь-яку іншу потребу людини. Згадуваний вище М. Михайлов місце та роль потреби в самореалізації в структурі потреб людини визначив так: «Оскільки будь-яка діяльність – завжди спосіб задоволення якихось конкретних потреб (матеріальних, суспільно-політичних, пізнавальних, естетичних та ін.), то задоволення потреб у самореалізації є в той же час задоволенням цих конкретних потреб.

Як полівалентна в своїй сутності і здатна до постійного процесу заміщення, потреба в самореалізації особистості виявляє одночасно і свою кумулюючу суть. Потреба особистості в самореалізації – це певний синтез усіх потреб людини, інтегральна величина її як потенційних

мотивів, так і перспективних можливостей. Звідси випливає, що кожного разу, «зупиняючись» на конкретній потребі, здійснюючи процес заміщення і реалізуючи ознаку полівалентності, потреба в самореалізації мобілізує всю систему потреб на певний об'єкт матеріального або духовного світу. Як зазначає В. Муляр, «кумуляція пов'язана з багатогранністю мотивації будь-якого виду людської діяльності, де індивід задовольняє цілий ряд власних потреб. Домінантна серед них містить у собі основний зміст потреби в самоздійсненні особистості. Задоволення цієї важливої потреби одночасно «знімає» напруженість інших потреб індивіда. Відбувається своєрідне накопичення цілого ряду потреб у процесі певного виду діяльності та їх кумуляція в домінантну з них. Інші ж переходять у «прихований» стан. Таким чином з потреби-засобу вказана потреба переходить у ціль життєдіяльності особистості» [5, с. 135].

Наявність сформованої потреби в самореалізації дає можливість індивіду здійснювати гнучку життєдіяльність. Індивід, що володіє потребою самореалізації, обов'язково мобілізує всі свої потенції задля збереження власної ідентичності.

У «Філософському енциклопедичному словнику» визначення потреби тлумачиться таким чином: «Потреба – нестача або недолік чого-небудь необхідного для підтримки життєдіяльності організму, людської особистості, соціальної групи, суспільства в цілому; внутрішній стимул активності» [3, с. 17].

У цьому визначенні потреби є вказівка на те, що потреба – сегмент внутрішнього світу людини, неусвідомлений стимул активності. Тому потреба не є структурним елементом акту діяльності, вона не виходить за межі соматичного буття людини, відноситься до характеристики душевного світу суб'єкта діяльності. Звідси випливає, що потреба – компонент внутрішнього душевного світу людини, структурний елемент суб'єкта діяльності, але не самої діяльності. Це, однак, не означає, що потреба відділена від діяльності. Як стимул вона влітається і в саму діяльність, стимулюючи її до нових результатів. Маркс заперечував механічне тлумачення взаємодії потреби і діяльності. За механічною концепцією, індивід діє тільки тоді, коли його до цього спонукають потреби, коли немає потреб, індивід перебуває в бездіяльному стані. Коли потреби розглядаються в якості основної причини діяльності без урахування інших факторів, що знаходяться між потребою і результатом діяльності, без урахування рівня розвитку суспільства і конкретного індивіда, формується теоретична модель людини-споживача. «Кожен індивід в якості людини виходить за межі власної особливості потреби», – писав Маркс, і тільки тоді вони ставляться один до одного як люди ... «коли загальна їм родова сутність усвідомлюється усіма» [1, с. 119]. Оскільки процес задоволення потреб виступає як цілеспрямована діяльність, потреби є джерелом активності особистості. Для людини характерним є те, що навіть ті потреби, котрі пов'язані з завданнями

її фізичного існування, відмінні від аналогічних потреб тварин. Розвиток людських потреб реалізується за рахунок суспільно обумовленого розвитку. Суб'єктивно потреби репрезентуються у вигляді емоційно забарвлених бажань, потягів, прагнень, а їх задоволення – у вигляді оцінюючих емоцій. Потреби виявляються в мотивах, потягах, бажаннях, що спонукають людину до діяльності і стають формою прояву потреби. Якщо потреба в діяльності залежна від її предметно-суспільного змісту, то в мотивах ця залежність проявляється як власна активність суб'єкта. Виховання потреб – одна з центральних завдань формування особистості. На рівні суспільної діяльності прямого причинно-наслідкового зв'язку між потребою і діяльністю не існує, проте цей зв'язок існує в умовах індивідуальної діяльності.

Між природною потребою і потребою, яка формується суспільством (потреба в освіті, у всебічному розвитку особистості, у творчій діяльності), є велика різниця. Якщо природна потреба є внутрішньою і гомеостатичною, яка спонукає людину до діяльності для її негайного задоволення, то суспільно придбана потреба перестає бути лише її, в ній індивід не відокремлюється, а ідентифікується із загальною соціальною сутністю. Тому вона перестає бути потребою у власному розумінні цього слова і стає потребою до діяльності. Зміна функції потреб в органічній структурі особистості на рівні громадської (колективної) діяльності обумовлює «перевертання» на пряму детермінації. В антагоністичному суспільстві, де вся діяльність, у тому числі і діяльність індивіда в сфері громадської продуктивної праці, підпорядкована задоволенню найпростіших життєвих потреб, особистість знаходиться в стані універсальної відчуження від власної соціально-діяльної сутності. Таким чином у процесі індивідуального розвитку особистості змінюється не тільки характер потреб (з'являються визначальні потреби), але змінюється і роль потреб у структурі особистості, змінюється ставлення індивіда до власних потреб: з раба потреб він перетворюється на людину, яка здатна ними керувати.

Потреба спонукає людину до діяльності. А для адекватної оцінки діяльності або лінії поведінки важливо не просто кваліфікувати мотиви і результати з точки зору моральної цінності поза зв'язком їх один з одним, а виявити конкретне співвідношення цих цінностей і проаналізувати ті зовнішні умови, при яких дані мотиви переходять у певні результати.

Поняття «праця» і «діяльність» часто отожднюються, звісно відмінність між працею і діяльністю несуттєва. Можна сказати, що діяльність – це більш широке визначення праці, а праця один з видів діяльності, що визначає всі її інші види. Якщо праця – подолання опору природної матерії, то діяльність не вимагає такої витрати фізичних сил, а навпаки, акцентує увагу на задіяні розуму і нервових перевантажень. Завдяки праці ґрунтуються і визначаються такі форми активності, як діяльність і поведінка.



Поведінка детермінується, перш за все правовими і моральними нормами, рівнем свідомості та культурою особистості. Поведінка – це зовнішній прояв діяльності, розглянутий через призму громадської думки, інтересів і правових норм певного класу, громадського стану, соціальної групи. Діяльність і праця мають однотипну внутрішню структуру, будучи методологічною основою вивчення емпіричної суті природи людини і діяльнісного підходу до потреб.

Отже, роблячи **висновок**, зауважимо, що потреба є основною спонукальною силою людської діяльності. Для кожної особистості притаманна індивідуальна система потреб. Сформована потреба в самореалізації відіграє ключову роль у життєдіяльності будь-якої людини та збереженні її ідентичності.

Потреби виявляються в бажаннях, мотивах, потягах, що стимулюють людину до діяльності і стають формою прояву потреби. Саме завдяки вольовим зусиллям та наполегливості людина долає труднощі, переборює перешкоди, що виникають на шляху до реалізації її потреб. Людські потреби – основні причини переживань. У залежності від того, як задовольняються потреби, людина переживає піднесення або відчуває психологічний дискомфорт. Саме потреби регулюють поведінку людини та визначають її спрямованість.

#### Список використаних джерел

1. Бережной, НМ., 2000. 'Человек и его потребности', М.: Форум, 170 с.
2. Єршов, ПМ., 1990. 'Потреби людини', М.: Думка, 110 с.
3. Іллічов, ЛФ., 1983. 'Філософський енциклопедичний словник', М.: Думка, 752 с.
4. Михайлов, НН., 1982. 'Социализм и разумные потребности личности', М.: Политиздат, 191 с.
5. Муляр, ВІ., 1997. 'Самореалізація особистості як соціальна проблема (філософсько-культурологічний аналіз)', Житомир: ЖИТІ, 214 с.
6. Хьелл, Л., Зиглер, Д. 'Теории личности', СПб.: Питер, 608 с.

#### References

1. Berezhnoj, NM., 2000. 'Chelovek i ego potrebnosti (Man and his needs)', M.: Forum, 170 s.
2. Yerшов, PM., 1990. 'Potreby ljudyny (Human needs)', M.: Dumka, 110 s.
3. Illichov, LF., 1983. 'Filosofskiy encyklopedichnyj slovnyk (Philosophical Encyclopedia Dictionary)', M.: Dumka, 752 s.
4. Mihajlov, NN., 1982. 'Socializm i razumnye potrebnosti lichnosti (Socialism and reasonable individual needs)', M.: Politizdat, 191 s.
5. Muljar, VI., 1997. 'Samorealizacija osobystosti jak social'na problema (filosofsko-kul'turologichnyj analiz) (Self-realization of the person as a social problem (philosophical and cultural analysis))', Zhytomyr: ZhITI, 214 s.
6. H'ell, L., Zigler, D. 'Teorii lichnosti (Personality theory)', SPb.: Piter, 608 s.

\* \* \*

УДК 111.821

## МЕТАФІЗИКА НАЦІОНАЛЬНОГО ОБРАЗУ БУТТЯ

### METAPHYSICS OF NATIONAL WAY OF LIFE

Максюта М. Є.,

доктор філософських наук, професор,  
Національний університет біоресурсів і  
природокористування України (Київ, Україна),  
e-mail: sokolova9403@ukr.net

Maksiuta M. Ye.,

Doctor of Philosophy, Professor, National  
University of Life and Environmental Sciences of  
Ukraine (Kyiv, Ukraine), e-mail: sokolova9403@ukr.net

Актуалізуються положення, що можливості гідного статусу буття демонструє активність суб'єкта соціально-історичної творчості, освоєння своєї землі, що, вочевидь, завжди потребує належного відношення, але коли, водночас, також зміцнюється та поглиблюється на засадах високих моральних цінностей «вартість» національної людини, індивідуальної особистості. Закоріненість в історичному розвитку, відкритість етноспільноти до свого минулого, глибокою усвідомлення своїх зв'язків і зі своєю історією, і зі своєю землею індивідуальне та соціальне буття найсприятливіше відкриті до майбутнього, до того свого, що має бути як результат творчої діяльності соціуму, демонструючи, отже, «життєву відпорність» суб'єкта із відповідним йому статусом буття. Дійовими творчо-стверджувальними якостями володіє історично й природно закорінені спільнота, природоісторизм, що відображає послідовність, поетапність, ненасильницький характер суспільного розвитку, коли минулий досвід стверджується як передумова подальшого поступу – маєтєся на увазі все те, що відповідає поступові в екзистенційному відношенні.

**Ключові слова:** першоелементи, образ світу, людиностверджувальність, національний світогляд, добротстверджувальність.

The article actualizes the provisions that the possibilities of a decent being are demonstrated by a subject of social-and-historical creativity, reclaiming own land that, obviously, requires relevant attitude, but when, at the same time, the «value» of a national person, individual personality also changes and deepens on the basis of high moral values. By ethno-community's rootedness in historical development, openness to its past, depth of awareness of its ties and its history, and with its land, the individual and social being are open in the most favorable way to the future, to such its own, that has to be as a result of creative activities of the social medium, demonstrating, thus, «life rebuffness» of a subject with their appropriate status of being. Effective creative-and-asserting qualities are possessed by a historically and naturally rooted community and nature-historism reflecting the sequence, staging, nonviolent character of social development, when the past experience asserts itself as a background for further advance – all that is meant that meets the advance in the existential aspect.

**Keywords:** primary elements, world's image, human-assertability, national worldview, good-assertability.

Життєбуттійність нації і людини великою мірою визначаються історично сформованим досвідом утвердження у дійсності своїх можливостей, коли подолання суперечностей у відношенні до світу розгортається на засадах трансформованих його цінностей та здобутків. І тому національно-культурне буття на кожному новому етапі демонструє «розлиті» в сучасній дійсності можливості творчо-самотворчої активності людей, неповторність національного світу та прояви особистостей, активність яких тією чи іншою мірою спрямована і в майбутнє. Ідеали ж майбутнього для людини й нації є такими лише у співвідношенні із наявним національно-культурним досвідом, поєднуючись в системі етноментальнісних цінностей, норм світовідношення, духовно-інтелектуальної атмосфери, завдяки якій людські

починання є сприйнятними, зрозумілими, а відтак – і реально здійсненними. Тому визначальною й спрямовуючою упродовж історичного поступу, національно-культурного розвитку України була духовна субстанція. Скажімо, на думку І. В. Бичка: «Специфічними рисами української світоглядно-філософської ментальності є спрямованість на внутрішній емоційно-почуттєвий світ людини, в якому панує не холодний раціональний розрахунок «голови», але палкий поклик «серця» – у зв'язку з цим говорять про кордоцентризм...» [1, с. 59]. Історична тяглість української нації демонструвала можливості закоріненості в умовах природної дійсності та особливостях національно-культурного розвитку, синтезованих історичними трансформаціями національного образу буття. Порушені питання висвітлювалися, зокрема, у працях І. В. Бичка, В. С. Горського, В. Г. Табачковського, В. І. Шинкарука, С. Б. Кримського, М. В. Поповича, В. І. Шевченка та ін. За різними філософськими концепціями давньогрецьких мислителів – Фалеса, Анаксімена, Геракліта стихіями світу, відповідно, визнавалися вода, повітря, вогонь. Емпедокл же вважав, що «коренями» світу є усі чотири стихії, вони перебувають під впливом, аналогічних за статусом до вічних «коренів», Любові та Ворожнечі, утворюючи образ світу. За притаманного їм циклічності, «корені» у різних пропорціях або під впливом Любові перемішуються, з'єднуючись, або під впливом ворожнечі роз'єднуються, коли Любов, однак, їх поступово знов об'єднує. В цілому ж у взаємодії Необхідності та Випадковості мінливими є складні субстанції чотирьох «коренів», а останні у єдності з Любов'ю та Ворожнечею, як устрій світу, є вічними [9, с. 58–59].

Історичний розвиток, національно-культурні особливості буття кожної етнонаціональної спільноти відзначалися своїми особливостями «Космо-Психо-Логосу», синтезованими образами буття, що трансформувалися відповідними концептами національних образів буття. Скажімо, зазначає В. Г. Табачковський, «переконливим доказом того, що український Космо-Психо-Логос відповідає як реальній системі уявлень, є творчість Григорія Сковороди, де чітко протиставлено «доброродство» («вдячна воля» – джерело «світлого смислу») «недоброродству» ... [13, с. 46]. Роль «першоелементів» світу актуалізувалася завдяки художній та філософській творчості Г. Сковороди. Наприклад, вони представлені у «Саді божественних пісень». Епіграфом до пісні другої: «Що на землі ти зв'яжеш, те зв'язане буде на небі» обстоюється роль землі як одного з першоелементів, що є символом «дольного» світу, – на відміну від «горішнього». У пісні другій мислитель закликає: «Залиш, о дух мій, скоро всі земляній міста! // Зійди, мій душе, в гори, де правда живе свято, // Спокій де, тиша царюють з відвічних літ, // Країна де вабна, де неприступний є світ» [10, с. 51].

Крім того, епіграфом до пісні третьої «Нехай земля вродить траву, ярину» та: «І як трава молода,

розцвітуть ваші кості» (Книга пророка Ісаї) обстоюються положення, що джерелом розквіту є земля. Все умертвляюча «зима люта» нівечить «красні села», але вона мусить з приходом весни «повертати назад в пекло», натомість, коли мовиться про людину, «розцвітає душа», бо «щасний той і без утіх, хто подужав смертний гріх», і, відповідно, навесні «душа моя процвіла, радості мені дала», – подібно до того, що навесні розквітає вся земля. Життєбуття людини у поглядах Г. Сковороди представлене на засадах прагнення здійснювати перехід до вищих, істинно людських проявів протистояння смертним гріхам. Адже, зрештою, «зима люта – проходить», а «весна люба – приходить», коли, завдяки цьому: «Завжди родить сад квітки, завжди плід згина гілки, // І весною все пахтить, – листя тут не облетить» – подібно до цього й розквітла душа – «у радості», що може й повинно свідчити про життя «людини істинної». При цьому використовується поширений в Україні образ верби, як символу весняного відродження життя. «Бо душа моя верба, ти для неї, як вода, // Буду жить на тій воді, втіш мене у цій біді» [10, с. 51]. Отже, земля розглядається як необхідний простір життєздійснення людини та спільноти, а дослідницький пошук зніційовувався визначеннями особливостей та зв'язків «зі своєю землею» людини і нації. Так, за словами О. Кульчицького: «Усі, хто досліджували психологію українського народу (І. Мірчук, Д. Чижевський), підкреслювали, що саме українська література цілком винятково насичена і натхненна «духом землі», містичною пов'язаністю із землею» [6, с. 159]. А на передніх позиціях при цьому – хліборобський світогляд [2; 8], спосіб життя хлібороба. «Осередком української колективно підсвідомості можна вважати злеліану в переживаннях і життєвому досвіді хлібороба архетипову «*magnum mater*» – добру землю, Деметру (Мати – Природа у Івана Франка), що у променах її ласки навіть демони перетворюються на дрібних, із гумором змальованих, дещо комічних чортів (Ів. Мірчук)» [6, с. 159].

Напідвищену увагу заслуговує також «подвійне» тлумачення національно-ментальнісного значення стихії землі, як символу закорінення індивідуального та соціального буття. «Земля отримує в традиційній українській свідомості подвійне тлумачення: як оброблене селянське поле, що освячене працею та хліборобськими обрядами, і як «Дике Поле» – степовий край загрозливих навал, смертної темряви вторгнень нехристиянських сил» [5, с. 294]. Відношення української людини до світу упродовж багатьох століть зманіфестувало відношення українського хлібороба до землі, синтезовані життєстверджувальними цінностями національного світогляду [Див.: 8].

Філософська творчість Г. Сковороди, обстоювані ним філософсько-світоглядіві засади життєбуття спрямовані до людей щирих, відкритих, добродішних, життя й діяльність яких є важливішою складовою суспільного організму, але які, отже, закорінені в історичних і культурних умовах буття

суспільства. Мислитель наголошував, що вибір людиною свого, «сродного» життєвого шляху, сфери «природовідповідності» праці є вихідною і визначальною засадою уникнення можливої втрати себе. Розмаїте, надзвичайно складне суспільне буття може й повинно відображатися у світлі зазначених підходів як «годинниковий механізм», – але лише за умови, що й кожна людина у такому суспільстві за своєю життєвою позицією відповідна до особливостей його функціонування, закоренілий у сприятливих для суспільства і для неї самої витоках, дотримуючись гідних вимог та обов'язків. Адже не випадково Г. Сковорода постійно у своїх діалогах, трактатах та листуванні наголошує на наступному: «Моя розмова стосується лише людинолюбних душ, чесних станів і благословених видів промислів, які не суперечать Божому й людському законові, а складають плодоносний Церкви, ясніше кажучи, суспільства сад, як окремі частини складають годинниковий механізм» [12, с. 418].

«Епіцентром» впорядкованого суспільства розглядається характер праці, якій людина присвячує своє життя. Закономірно, що зростання кількості членів суспільства, зайнятих відповідною їхній природі працею, сприяє влаштуванню та зміцненню «суспільного механізму». Адже цей «механізм» є надійно налагодженим, «коли кожна людина не лише добра, а й споріднену собі, розлиту по всьому складу діла, відправляє роботу». Суспільна, «загальна» потреба «природовідповідного» виконання кожним *своєї* трудової діяльності, тобто здатність бути фахівцем за покликанням, є, по суті, життєвим практичним чинником реалізації прагнення людини бути щасливою на засадах самопізнання та засвоєння своєї «сродності». У світлі цих положень Г. Сковорода наголошує, що суспільна, «загальна» потреба у «спорідненій роботі» – це «благодійство і послуга. Не дивно, що в стародавніх римлян як потреба, так і благодійство означалося словом *officium*» (моральний обов'язок) [12, с. 418–419].

Щасливою, відтак, може бути лише глибоко закорінена завдяки своїй «сродній» праці людина на «механізмі» суспільного буття. Прикметно, що і «сутність нещастя» український мислитель прямо й безпосередньо пов'язує з тим, наскільки високу посаду, не відповідну їй за природою, посідає людина. Бо ж при цьому, по-перше, з необхідністю втрачається даний за природою «скарб», коли людина змушена працювати в зовсім іншій сфері, а, по-друге, неналежним виконанням своїх трудових обов'язків вона шкодить суспільству, «ображаючи друзів та родичів, співвітчизників та іноземців». Зайнятий «не сродною» роботою працює погано, позбавлений «завзятості» й невтомності, не має любові до своєї праці. «Звідки ж з'явиться працелюбність, коли немає бажання і старанності? Де ж візьметься бажання без природи?» [12, с. 419]. Якразтому визначальним екзистенційним чинником життєбуття «чесних станів і благословених видів промислів» і є закорінені в людській природі «бажання та старанність», як джерело

«працелюбності»: внутрішня природа людини, яка тому й повинна усебічно пізнаватися, синтезує й спрямовує, зміцнюючи, потреби «сродної» до праці. Відтак, наскрізно життєбуттійнісним, за Г. Сковородою, є послідовність: «природа» людини, як «матір бажання», на її основі «започаткування, схильність і рух» та бажання, «сильніше неволі», коли у підсумку вона «прагне до праці та радє з неї, як зі свого сина». Праця як чинник «природозакорінєності» людини, реалізації проявів її відповідності своїй природі, набуває високого морально-філософського статусу достойного життєздійснення. Тому в філософсько-антропологічних пошуках Г. Сковороди феномен «сродної праці» реалізується в статусі водночас і утвердження «істинної людини», і возз'єднання людини й суспільства умовами оптимального функціонування останнього – налагодженим «рухом суспільної машини». «Праця – живий і невмирущий рух усєї машини, доки не довершиться справа, що сплітає творцеві своєму вінець радості. Коротко кажучи, *природа* наснажує до діла і зміцнює до праці, роблячи її солодкою» [12, с. 419].

Так, Афанасій, один з персонажів діалогу «Розмова, названа алфавіт, або буквар миру» широко зізнається, що за своїми схильностями й почуттями з великою любов'ю відноситься до природного довкілля, але, наголошує він, «справжній землероб мій батько» [12, с. 438]. Тим самим також стверджується положення про закорінєність роду в хліборобському способі життя, про те, що хліборобство – *батьківська* справа, гідна високого пошанування та наслідування. Але ж любов до природи, до полів, садів і лісів вияскравлюють якості внутрішньої природи людини, – схильність до хліборобської праці, до якої вона народилася, адже, якщо «інші до іншого народжені, тому він до цього». Це, за Г. Сковородою, є внутрішній, «природний» розподіл ролей людей в суспільстві, непомилне визначення єдино спроможного сприяти щасливому й радісному життю, місце в суспільних процесах. «Не бійся, праця в самому своєму діянні буде тобі солодша, ніж запашне повітря, чисті потоки вод, пташиний спів, ніж навіть і самі плоди праці твоєї. Цього чекає від тебе твоя вітчизна». І тому, переконаний Г. Сковорода: «Це Боже Царство: не сперечайся. Берися орати землю, заготовлювати харч для людей і худоби, водити череди чи бджоли, чи що звелить тобі твій Господь» [12, с. 438].

Зв'язки між «стихіями» світу віддзеркалюють розвиток душевно-духовних процесів: «зв'язане» на засадах вищих вимірів на землі є реальною передумовою простування людини поза «земляні міста» та одночасного сходження до вищих світів. У «стихіях» світу дійсно ніби «розлиті» душевно-духовні відношення – як стихія душевного, внутрішнього життя, коли останнє набуває більш чіткої виразності, національно-ментальнісної упізнаваності та життєсміслової пріоритетності: прагненню до небесного, піднесеного відповідає прагнення людини «хоч на хвилину чистим стати»,

«бо серцем хто брудний, не може Бога уздріть // Й до місць отих земний не здолає долетіть». Адже ототожнюваний зі «стихією» повітря дух «до Бога зір рве», подібно до того, що «до гір вогонь тремтить», а «стихія» води – «як в море річка мчить». Бо ж «душу лиш тілесним не можна задовольнити, // Вона лише небесним смутком хоче наситити» [10, с. 50]. В атмосфері неперервності зв'язків між стихіями буття світу людина – гідна, самостійно здійснивши відповідний вибір, не повинна уникати свого покликання, а посідати належне місце у життєбутті. Тому мислитель закликає: «Спіши на вічну радєсть, крильми розуму вдягнись, // Ти там обновиш радєсть, як орел, підеш у вись. // Отриблженна стать! А найбільше словеса! // Їх–бо в розум може взяти, хто побув у небесах» [10, с. 51].

Так чи інак, але людина ніколи не втрачає потреби відчувати, переживати свою укорінєність, без цього вона позбавляється її життєвих координат, але що, вочевидь, не прослідковується безпосередньо. «Скільки разів чуємо ми [про воду й повітря]. Чи не на повітря спираються пташки? Воно твердіш од заліза. Однак дерев'яну стіну кожен швидше помітити може. А повітря вважають за порожнечу. Чому? Тому, що воно не таке примітне. Стіну швидше обмацаєш. Швидше різноманітні фарби вбачиш. А повітря не таке позначне, однак міцніше заліза й каменю. А потрібне настільки, що й дихнути без нього годі» [11, с. 170].

Аналізуючи людську потребу закорінюватися, «узвичаюватися» В. Г. Табачковський привертав увагу до положення Х. Ортеги-і-Гасети про «народ спокійного розуму». Як на наш погляд, дане твердження у першу чергу і головним чином репрезентує буттійність спрямування життєздійснєнь спільноти, як постійно відтворювані усе більшою мірою розширенням усталеності опосередковуючого зв'язку зі своєю дійсністю. Точніше – усе змістовнішу, смисложиттєво зманіфестовану *свою* дійсність, чим, так би мовити, гарантована смисложиттєвість активності соціального суб'єкта в узвичаєному світі життєздійснення. Адже характерною ознакою «народу спокійного розуму» є, зокрема, «маніакальна ощадливість в обходженні з власним минулим» [13, с. 44]. Ми можемо констатувати, що лише довершена стійкість «скарбниці минулого» здатна забезпечувати повноту «передчуттів майбутнього», завдяки чому якраз і гарантується буття народу закорінєного, або – «народу спокійного розуму». І такий народ – дійсно спрямований у своє майбутнє, а не на, скажімо, викорінєння інших народів – лише сам позбавлений коренів відбирає їх і в інших. «Укорінєний – не викорінєю» [3, с. 65], – наголошувала Сімона Вейль. Але «колоніальні умови» історичного існування кожного українця, коли «з покоління в покоління він «приймав на себе спільне всім мешканцям України – прокляття недержавности, прокляття колонії» «ще більше розклало та ослабляло їх», віддаляючи від свого минулого.

«Бо на дні їх свідомости лежало, деморалізуюче їх та ослабляюче їх життєву відпорність, почуття невиконання своїх панських обов'язків супроти свого народу і своєї землі, почуття незавойованого собі власною вартістю права на владу» [7, с. 442]. Влади – і як зманіфестування зобов'язальності принципу закоріненості індивідуального та суспільного буття. Так, на істотності для сучасної України процедури «коренізації» наголошує О. Забужко, зазначаючи, що нині «в європейських країнах цій процедурі відповідає екзамен на громадянство, куди входить обов'язковий пакет зі знання державної мови, історії, культури, політичного устрою і присяга на вірність своїй новій батьківщині» [4, с. 177]. Тому мовиться про те, аби «враховувать», а не «перековувать» людську природу – «не чинити насильства ні над людиною, ані над історією» [13, с. 44].

Тому трансформація мотивів укорінення та природісторизму, на наш погляд, може й повинно розглядатися як наскрізно визначальне спрямування, формування й утвердження національно-філософської культури другої половини ХІХ – перших десятиліть ХХ століття. Якісні прояви цієї філософії – у зманіфестуванні спорідності з процесами єдності національно-культурної, здійснюваним завдяки природісторизму суспільного буття. Національно-культурна визначеність та життєвість може й повинна бути представлена як вирішальна базова формація свого повноцінного, внутрішньо єдиного національного буття, несприятливого щодо широких соціальних проявів маргінесу, але які нейтралізуються в атмосфері єдності буття національного й індивідуального та утвердження національної особистості. Зміст, смисл і значення світоглядно-філософського розуміння образу світу можуть розглядатися як духовно синтезуючі спрямування визначення та вирішення головної проблеми філософських пошуків Г. Сковороди – проблеми людини, як істоти цілісної, та морально-філософських засад людського життєбуття.

#### Список використаних джерел

1. Бичко, І., 1993. 'Українська ментальність і проблеми гуманітаризації національної вищої школи', *Розбудова держави*, №3, с.57–63.
2. Білокінь, С., 1993. 'Календар передколгоспної України', В: Воролай О. *Звичай нашого народу: Етнографічний нарис*, К., с.57–584.
3. Вейль, С., 2000. 'Укоренение. Письмо клирику', К.: *Дух і Літера*, 350 с.
4. Забужко, О., 2016. '«І знов я влізаю в танк...» Вибрані тексти 2012–2016: Статті, есе, інтерв'ю, спогади', К.: *Вид-чий Дім «Комора»*, 414 с.
5. Кримський, С., 2008. 'Під сигнатурою Софії', К.: *Вид. дім «Киево-Могиланська академія»*, 367 с.
6. Кульчицький, О., 1995. 'Основи філософії і філософічних наук', Мюнхен – Львів, 164 с.
7. Липинський, В., 1995. 'Листи до братів-хліборобів', Київ – Філадельфія, 471 с.
8. Максютя, МЄ., 2003. 'Досвід філософії хліборобства: Соціально-філософські аспекти сільськогосподарського виробництва і селянського способу життя', К.: «Фенікс», 129 с.
9. Рассел, Б., 1995. 'Історія західної філософії', Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука, К.: *Основи*, 759 с.

10. Сковорода, Г., 1994. 'Сад божественних пісень', В: Сковорода Г. *Твори*, У 2-х т., Т.1, К.: «Обереги», с.49–100.
11. Сковорода, Г. 'Наркіс. Розмова про те: пізнай себе', В: Сковорода Г. *Твори*, Т.1, с.150–197.
12. Сковорода, Г. 'Розмова, названа алфавіт, або буквар миру', В: Сковорода Г. *Твори*, Т.1, с.413–463.
13. Табачковський, В., 1996. 'Людина, Екзистенція, Історія', К., 79 с.

#### References

1. Bychko, I., 1993. 'Ukrain's'ka mental'nist' i problemy gumanitaryzatsii' nacional'noi' vyshhoi' shkoly (Ukrainian mentality and problems of humanization of the national high school)', *Rozbudova derzhavy*, №3, s.57–63.
2. Bilokin', S., 1993. 'Kalendar peredkolgospnoi' Ukrainy (Calendar of pre-farm Ukraine)', V: Vorolaj O. *Zvychai' nashogo narodu: Etnografichnyj narys*, K., s.57–584.
3. Vejl', S., 2000. 'Ukorenenie. Pis'mo kliriku (Rooting. Letter to cleric)', K.: *Duh i Litera*, 350 s.
4. Zabuzhko, O., 2016. '«I znov ja vlezaju v tank...» Vybrani teksty 2012–2016: Statti, ese, interv'ju, spogady («And again I enter the tank...» Selected Texts 2012–2016: Articles, Essays, Interviews, Memoirs)', K.: *Vyd-чий Dim «Komora»*, 414 s.
5. Kryms'kyj, S., 2008. 'Pid sygnaturoju Sofii' (Under the signature of Sofia)', K.: *Vyd. dim «Kyjevo-Mogyljans'ka akademija»*, 367 s.
6. Kul'chyc'kyj, O., 1995. 'Osnovy filosofii' i filosofichnyh nauk (Fundamentals of Philosophy and Philosophy)', Mjunhen – L'viv, 164 s.
7. Lypyns'kyj, V., 1995. 'Lysty do brativ-hliborobiv (Letters to brothers-farmers)', Kyi'v – Filadel'fija, 471 s.
8. Maksjuta, MJe., 2003. 'Dosvid filosofii' hliborobstva: Social'no-filosofs'ki aspekty sil's'kogospodars'kogo vyrobnyctva i seljans'kogo sposobu zhyttja (Experience in the philosophy of farming: Socio-philosophical aspects of agricultural production and peasant way of life)', K.: «Feniks», 129 s.
9. Rassel, B., 1995. 'Istorija zahidnoi' filosofii' (History of Western Philosophy)', Per. z angl. Ju. Lisnjaka, P. Tarashhuka, K.: *Osnovy*, 759 s.
10. Skovoroda, G., 1994. 'Sad bozhestvennyh pisen' (Garden of Divine Songs)', V: Skovoroda G. *Tvory; U 2-h t.*, T.1, K.: «Oberegy», s.49–100.
11. Skovoroda, G. 'Narkis. Rozmova pro te: piznaj sebe (Narcissus Talk about: know yourself)', V: Skovoroda G. *Tvory*, T.1, s.150–197.
12. Skovoroda, G. 'Rozmova, nazvana alfavit, abo bukvar myru (A conversation, called the alphabet, or a primer of the world)', V: Skovoroda G. *Tvory*, T.1, s.413–463.
13. Tabachkovs'kyj, V., 1996. 'Ljudyna, Ekzystencija, Istorija (Man, Existence, History)', K., 79 s.

\* \* \*

УДК 141:172.1

**ДІАЛЕКТИКА ІНДИВІДУАЛЬНОГО  
ТА СОЦІАЛЬНОГО У ФІЛОСОФСЬКІЙ  
АНТРОПОЛОГІЇ ВАЦУДЗІ ТЕЦУРО**

**DIALECTICS OF INDIVIDUAL AND SOCIAL  
IN PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY  
OF WATSUJI TETSURO**

**Марченко А. О.,**

студент магістратури філософського факультету, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка (Київ, Україна),  
e-mail: march\_andre@ukr.net, ORCID:  
<https://orcid.org/0000-0001-7813-0786>

**Marchenko A. O.,**

student of the Faculty of Philosophy, Kyiv National Taras Shevchenko University (Kyiv, Ukraine),  
e-mail: march\_andre@ukr.net, ORCID:  
<https://orcid.org/0000-0001-7813-0786>

*Здійснено аналіз проблеми взаємин людини і суспільства в філософській антропології визначного представника сучасної японської філософії Вацудзі Тецуру. Використання герменевтичного методу та методу компаративного аналізу дало можливість розкрити зміст основних понять, які характеризують динамічну, внутрішньо суперечливу сутність людської особистості в її взаєминах з іншими індивідами та суспільством в цілому.*

**Ключові слова:** людина, суспільство, суб'єкт, індивідуальне, соціальне, нінген, сондай, айдагара, заперечення, порожнеча.

*The problem of mutual relations of man and society in philosophical anthropology of prominent representative of modern Japanese philosophy Watsuji Tetsuro was analyzed. The using of hermeneutics, comparative analyses methods gave an opportunity to clarify meaning of basic notions which characterize a dynamic, contradictory essence of human personality in her mutual relations with other individuals and society on the whole.*

**Keywords:** man, society, subject, individual, social, ningen, sonzai, aidagara, negation, emptiness.

Дослідження філософії Японії, її розвитку та особливостей дає можливість побачити цінності не-європейської культури, розкрити новий дискурс зі своєю раціональністю та логікою, вести мову про окремий, оригінальний стиль японського філософування. Процеси, що відбуваються в інтелектуальному просторі Японії, заслуговують на пильну увагу також і тому, що вони представляють собою пошуки філософських основ для власного шляху в сучасність через поєднання смислів національної традиції і науково-технічної цивілізації.

Одним із найвпливовіших філософів сучасної Японії вважається Вацудзі Тецуру (1889–1960), який створив оригінальне філософсько-етичне вчення, спираючись при аналізі специфіки взаємин індивіда і суспільства не тільки на традиційні філософські ідеї та духовні практики, а й на західну філософську думку.

Слід визнати, що японська філософія не є дослідженою належним чином, а при її аналізі протягом тривалого часу, як правило, превалювали однобічні підходи, коли її зміст зводився до медитативних практик дзен-буддизму та естетико-духовних основ японських єдиноборств. Проте з 90-х рр. ХХ ст. ситуація стала змінюватись. Вагомий внесок у формування більш адекватного

уявлення про японську філософію в останні десятиліття був зроблений американськими та англійськими філософами-сходознавцями, соціологами, антропологами і культурологами, такими як А. Барсенас, Р. Варго, Дж. Гейсіг, Х. Голо-Джоунс, Б. Девіс, Д. Ділворт, Т. Казуліс, Р. Картер, Дж. Маральдо, Дж. Піовесана та ін. Безпосередньо дослідженню творчого доробку Вацудзі Тецуру присвячено багато праць таких зарубіжних вчених, як Дж. Баек, Р. Н. Белла, Ч. Бривіо, Л. Дорсі, К. М. Джонсон, Ш. Інага, Р. Е. Картер, Л. В. Кеунг, П. Кото, Дж. Крюгер, Х. П. Лідербах, Г. Майєда, Е. Маккарті, Т. Мочізукі, І. Нагамі, К. Окуда, А. Е. Піке, Н. Сакаї, А. Л. Севілла, Т. Шінагава та ін. На пострадянському просторі дослідження філософії Вацудзі Тецуру тільки набирає обертів; його філософські погляди є предметом зацікавлення А. Дейкіної, Л. Карєлової, М. Корнєєва, О. Луцького, А. Міхальова, О. Скворцової, К. Солоніна. До справи дослідження особливостей традиції філософування на японських теренах долучаються й українські вчені: С. Капранов, Г. Васик, Т. Мозгова, З. Швед. Водночас, слід визнати практичну відсутність досліджень українських авторів, присвячених безпосередньо аналізу філософії та етики визначного представника японської філософії ХХ століття Вацудзі Тецуру.

Метою статті є аналіз діалектичного взаємозв'язку людини і суспільства у філософії Вацудзі Тецуру.

Однією з характерних рис японської філософії ХХ ст. є її увага до проблем людини загалом, людини як індивіда, проблем суб'єкта. Як відзначає відомий дослідник Дж. Піовесана, можливо тому, що в минулому функція індивіда заперечувалась і особистості не приділялось належної уваги, у філософських та культурологічних дослідженнях першої половини минулого століття помітною стає хвиля персоналістських тенденцій [5, р. 250]. Слід зауважити у цьому зв'язку, що в Японії розгляд цієї проблематики поставав у формі реакції на модерністську філософську парадигму й здійснювався з позицій національних традицій та світоглядних пріоритетів. В означений період мала місце також розбудова інтерсуб'єктивної моделі особистості, яка на японських теренах здійснювалась такими мислителями, як Нісіда Кітаро і Вацудзі Тецуру.

Своєрідним відправним пунктом в дослідженні вищеозначеної проблематики Вацудзі Тецуру є етимологічний, структурно-лінгвістичний аналіз ним японського слова нінген, 人間 («людина» або «людство», в залежності від контексту), який дозволяє мислителєві запропонувати модель людини, відмінну від тих, які пов'язані зі словами західних мов, такими як homo, anthropos, man, Mensch, що позначають сутність людини переважно як індивіда, при цьому, на думку японського мислителя, «виключаючи всі конотації Я, іншого та суспільства» [4, р. 11]. Вацудзі Тецуру наголошує на тому, що слова homo або anthropos «не містять в собі значення іншого... навіть коли вони вживаються у множині...» [4, р. 11]. Його не

влаштовує західне уявлення про людину як про незалежного атома, а декартівську тезу «*cogito ergo sum*» він вважає абсолютно неприйнятною.

Слово нінген зазвичай перекладається як людська істота, людина, особистість; цей термін призначений для позначення індивіда як родової істоти. Він складається з двох ієрогліфів: *нін* (人) – людина і *ген* (間) (інші варіанти прочитання – айда, нака) – проміжок (як просторовий, так і часовий), інтервал, або положення між. Саме це положення *між*, на думку знаного нині філософа й водночас колишнього студента Вацудзі Тецуро Юаса Ясуо «містить в собі розмаїття людських взаємодій нашого життєсвіту. Якщо просто, то це мережа, яка надає людському існуванню соціального значення... Жити як особа значить... існувати в такому положенні між» [9, р. 37]. Буквальний переклад слова нінген – «між людьми» – передбачає живе, динамічне знаходження між, як суб'єктивний взаємозв'язок дій індивідів. Цей компонент входить до складу слів, які позначають світ як сферу публічного в її історичному, соціальному та географічному аспектах – *секен*, або *йо-но нака*.

Отже, Вацудзі розробляє концепцію особистості, яка намагається подолати індивідуалізм, та акцентує увагу на тому, що два ієрогліфи, які утворюють слово «людина», виявляють подвійну структуру особистості, яка одночасно й індивідуальна і соціальна. Перша частина «людини» (*нін*, *дзін*) представляє індивідуальний характер, друга частина (*ген*, або *айда*) – суспільство, або «взаємозв'язок», «сферу взаємодії» індивідів. Важливо зазначити, що термін «нінген» не відноситься виключно до сфери індивідуального або суспільного життя, а відображає саме діалектичну єдність цих двох внутрішньо притаманних людській істоті вимірів. Нінген як індивідуальна людська істота цілковито відмінний від суспільства. З одного боку, кожна людина цілковито відокремлена від інших, з іншого, поняття «нінген» позначає також суспільство, точніше «поле взаємних відносин»: індивіди, по суті відмінні від суспільства, все ж перебувають в ньому. В своєму есе «Японський дух» Вацудзі підкреслює, що ізольована, незалежна, індивідуальна людська дія є неможливою. Всі дії з необхідністю існують в межах «сфери людських відносин», в межах «міжпокладеності» суспільства [7, р. 242]. Більше того, на його думку, «такої речі як індивідуальна свідомість взагалі не існує. Суспільна свідомість та індивідуальна свідомість є одним і тим же самим» [8, р. 30–31]. «Нінген» відображає єдність в людині двох її протилежностей і саме визнання діалектичної структури людського існування дає можливість зрозуміти сутність поняття «нінген». З точки зору Вацудзі, нінген відображає притаманний людині подвійний характер: сферу суспільного, публічного й водночас окремих індивідів, які її утворюють та живуть в її межах. Індивіди, зазначає японський філософ, хоч і відрізняються від суспільства, водночас розчиняються в ньому; нінген позначає

єдність цих протилежностей, даючи можливість збагнути складну діалектику існування індивіда в соціумі. Відповідно, поняття нінген містить в собі не тільки смисл людини як індивіда, якому завжди протистоїть іший, а й спільний простір взаємозв'язків, який розділяє й водночас з'єднує окремих індивідів між собою.

Отже, філософ констатує подвійний характер людського існування: «...ми не можемо спочатку припустити існування індивідів, а потім пояснити встановлення соціальних взаємин між ними. Так само ми не можемо припустити існування суспільства і з нього пояснити появу індивідів. Ні одне ні інше не має «переваги»» [8, р. 102]. Вацудзі Тецуро наголошує на тому, що нам слід вважати постійну взаємодію людей в суспільстві вираженням індивідуальності, специфічності кожної людської особистості. Власне, в терміні «нінген», який є одним з головних у філософії японського дослідника, знаходить своє вираження фундаментальний подвійний характер людини як індивідуальної й водночас суспільної істоти; людина бачиться тут і відокремленою, відмінною від спільноти, й зв'язаною суттєвими динамічними відносинами з іншими членами суспільного цілого.

Вибудовуючи концепцію людини як нінген, Вацудзі приділяє особливу увагу проблемі буття, яке розглядається ним в антропологічному ключі як буття людини. Підходячи до проблеми буття, він насамперед зупиняється на аналізі японського слова *сондзай*, яке позначає буття, або існування. «Сондзай має справу з тим як нінген виявляє себе в сфері людських відносин, сондзай є саме шляхом існування нінген» [8, р. 21]. При цьому Вацудзі вказує на відмінність між японським розумінням буття, що міститься в цьому слові, і розумінням, яке виражається словами *Sein, esse, einaí*, а також підкреслює, що його дослідження буття не має нічого спільного з онтологією. Згідно з Вацудзі, названі слова в західній філософській традиції використовувались як логічна зв'язка, що з'єднує суб'єкт і предикат, та виражали не тільки існування, а й сутність. Японське слово сондзай (буття, існування) корінним чином від них відрізняється й немислиме в якості логічної зв'язки. «Воно складається з компоненту *сон* (存), який означає наявність на протигагу відсутності, причому наявність, яка будь-якої миті може перетворитись на відсутність. Первісний смисл другого компонента *дзай* (在) – залишатись в якомусь місці на протигагу переміщенню» [2, с. 39]. Цей смисл очевидно носить антропологічний характер. Адже навіть коли цей смисловий компонент застосовується стосовно речей оточуючого світу, то при цьому акцентується увага насамперед на зумовленості їх існування й трансформації певними людськими діями, їх залежності від характеру і динаміки взаємин між людьми. У зв'язку з цим Вацудзі дає таке тлумачення поняття буття–існування в японській мові: «Сон означає самодостатність «я», а *дзай* – залишатись всередині людських відносин... Тому,

строго кажучи, сондзай може бути застосованим тільки до нінген. Сондзай – це саме людське існування. Поняття нінген сондзай покликане описати суб'єктивну, практичну і динамічну структуру людського буття» [8, р. 21]. Людське існування (нінген сондзай) – «це не існування окремих індивідуумів, а існування «поля довіри» між ними» [3].

Одна з найважливіших проблем, обговорюваних Вацудзі у зв'язку з подвійною структурою людського буття, – це проблема заперечення, яке, на його думку, «завжди присутнє в процесі ствердження індивідів і суспільства та не існує окремо від них... взаємні дії як окремих індивідів так і груп виявляють свою справжню природу тільки в запереченні» [8, р. 102]. Аналізуючи різні концепції індивіда, запропоновані західними філософами, він приходить до висновку, що пошуки витоків індивідуальності всередині свідомості «я» є марними і що ці витoki можуть знаходитись тільки за її межами: «Індивіди є порожніми самі по собі: тільки заперечення тієї спільності, до якої вони належать, створює їх» [8, р. 115]. Індивід є індивідом тільки завдяки наявності певного співтовариства як цілого і через його заперечення. Індивід заперечує ціле, потім заперече самого себе і повертається до цілого, потім знову заперече ціле, і так далі. Вацудзі зазначає, що «індивідуальність сама по собі не має власної сутності. Її сутністю є заперечення, тобто, порожнеча» [8, р. 80]. Індивід не існує незалежно, а лише як частина руху заперечення. «Порожнеча» і дає, згідно з Вацудзі, можливість зрозуміти динамічну сутність індивіда і суспільства. І подвійна структура людського буття, на його думку, представляє собою динаміку заперечення. З одного боку, існування індивіда передбачає, містить в собі заперечення спільноти, як єдності нінген; японський філософ не мислить існування людини саме як нінген без такого заперечення. Але з іншого боку, єдність нінген, суспільне ціле, конститується шляхом заперечення індивідуальності; реальність соціальної цілокупності передбачає включення індивідуального саме через його заперечення. Ці два заперечення, подвійне заперечення або заперечення заперечення знаходять своє відображення в людській істоті, зумовлюючи її дуальний характер й водночас забезпечуючи її внутрішню суперечливу динамічну єдність.

Вацудзі Тецууро визначає індивіда як заперечення суспільства: індивід приходить в буття тільки через бунт проти спільноти. Відповідно, індивідуальність сама по собі не володіє незалежним існуванням. Її сутність – негація, яка є «порожнеча». Наокі Сакаї вважає, що «негативне визначення індивіда Вацудзі Тецууро завершується конструкцією спільноти як іманентної й водночас такої, що належить індивідуальній свідомості» [6, р. 250]. Проте слід зауважити, що спільність також обґрунтовується філософом шляхом заперечення, особливо заперечення індивідуального. Іншими словами, гранична властивість цільності будь-якого виду серед людей – це «порожнеча», і, відповідно,

ціле не існує в самому собі, а проявляється тільки в формі обмеження або заперечення індивіда. «Спільнота гине без самоусвідомлюючих індивідів, які підлягають запереченню, а індивід не може існувати незалежно від спільноти, яка теж піддається процедурі заперечення» [1, с. 96]. Рух подвійного заперечення не повинен завершуватись запереченням індивіда і ствердженням суспільства; він має продовжуватись, щоб знову заперечити суспільство й ствердити індивіда. Вацудзі пише, що «якщо індивід розчиняє себе в цілому і відмовляється знову ставати індивідом, то ціле гине в цей момент» [8, р. 118]. Тому в певний час рух подвійного заперечення вимагає від індивіда повстати проти тоталізуючої спільноти в ім'я індивідуальної свободи, навіть якщо недавня свобода має бути у свою чергу знову заперечена заради повернення до суспільства.

Слід зазначити, що Вацудзі особливо виділяє другий компонент поняття нінген і вводить похідне від нього окреме поняття, яке представляє собою своєрідну альтернативу поняттям «інтенціональність» у Гуссерля і «турбота» у Гайдеггера та яке характеризує форму й спосіб людського існування в контексті оточуючого світу. Це «поняття-айдагара (間柄), яке означає як взаємну орієнтацію і взаємну трансформацію окремих «я», так і саме поле, середовище їх взаємодій; може бути перекладене як взаємопокладеність, взаємонаправленість, інтерсуб'єктивність тощо» [2, с. 100]. Вацудзі зазначає, що людські відносини є «взаємодіями між однією особою та іншою на кшталт комунікації або асоціації, в яких особи як суб'єкти турбуються один про одного. Ми не можемо ствердити себе у будь-якому айда або нака без наших дій як суб'єктів. Водночас, ми не можемо діяти без нашого ствердження в певному айда або нака. Тому, айда або нака передбачають живу і динамічну міжпокладеність, як суб'єктивний взаємозв'язок дій» [8, р. 18]. Як пише Казухіко Окуда, айда або нака у Вацудзі «означають просторовість, яка асоціюється з міжлюдськими відносинами» [4, р. 12].

На переконання Вацудзі Тецууро, айдагара це коли моє усвідомлення тебе взаємопов'язане з твоїм усвідомленням мене, а моє бачення тебе уже передвизначене твоїм баченням мене; це коли активність, що міститься в свідомості «я», визначається не тільки цим «я», а також й іншими; це коли кожна індивідуальна свідомість взаємопроникає в іншу та є нею взаємообумовленою. Звідси слідує, що свідомість людини задається ззовні, передвизначається її оточенням; її свідомість не може існувати інакше як в мережі взаємозв'язків. Як підкреслює Вацудзі Тецууро, те, що робить людину людиною, людину такою, якою вона є, людську істоту людською істотою, є не чим іншим, як простором між людиною і людиною, або «взаємопокладеністю» (айдагара). Це стосується і персони як маски, і персони як особистості.

Означуючи діалектику індивідуального та соціального Вацудзі Тецууро зазначає, що



спільнота, так само як і індивід, є тільки одним аспектом людського буття, а суспільство є суспільством лише в тому випадку, коли воно складається з багатьох індивідів. Ні індивід, ні спільнота не можуть існувати незалежно одне від одного. Більше того, людський індивід є таким, підкреслює японський філософ, тільки в рамках соціальних зв'язків спільноти. Якщо ж особа є незалежною від суспільства та його соціальних ролей, тоді вона є просто «матеріальним тілом», позбавленим будь-якої «характерної для людини індивідуальності» [8, р. 67]. Іншими словами, щоб бути людиною особа повинна з необхідністю мати здатність до міжособистісних зв'язків і реалізовувати їх на практиці. Цілком незалежна людина не є людиною взагалі.

Таким чином, Вацудзі розглядає людське буття як «самосуперечливу тотожність» (нінген), яка є єдністю протилежностей, що перебувають у взаємному запереченні: ми заперечуємо нашу індивідуальність, розчиняючись в численних соціальних зв'язках, разом з тим ми заперечуємо свою соціальність заради прояву своєї індивідуальності. Подібну подвійну самозаперечуючу структуру людського буття японський мислитель називає «фундаментальним законом людського буття», який наділяє людську істоту здатністю безперервно формувати саму себе, і одночасно основним принципом етики. Відповідно до філософської антропології Вацудзі, люди існують тільки між суспільством та індивідуальністю, людськість утворюється ні індивідами ні суспільством, а скоріше в діалектичному русі між ними. Основа етики японського мислителя базується на цьому принципі «міжпокладеності». А природа етики виявляється у відповіді на питання про те, що кожна людина представляє собою у своїй «конкретності»; Вацудзі Тецуру вважає, що це нінген.

#### Список використаних джерел

1. Дейкина, АР., 2009. «Этическая философия Вацудзи Тэцуро», *Человек и культура Востока*, М.: *Институт Дальнего Востока РАН*, с.79–101.
2. Карелова, ЛБ., 2017. «Ключевые мировоззренческие проблемы в японской философии XX века (историко-философские очерки)», М.: *ИФ РАН*, 163 с.
3. Скворцова, ЕЛ., 2015. «Человек и общество в воззрениях японского философа Вацудзи Тэцуро», *Вопросы философии*, №6, с.179–188.
4. Okuda, Kazuhiko, 1997. «Watsuji Tetsuro's Contributions to Political Philosophy», *Working paper No.1 of the XVIIth World Congress of International Political Science Association (IPSA)*, Seoul, Korea, August 17–21, p.1–18.
5. Piovesana, Gino K., 2016. «Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1994: A Survey», London and New York: *Routledge*, 322 p.
6. Sakai, N., 1991. «Return to the West/Return to the East: Watsuji Tetsuro's Anthropology and Discussions of Authenticity», *Boundary 2*, Vol. 8, No.3, p.157–190.
7. Watsuji, Tetsuro, 1998. «The Japanese Spirit», *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*, Westport, Conn. and London: *Greenwood Press*, p.231–261.
8. Watsuji, Tetsuro, 1996. «Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan», Albany: *State University of New York Press*, xii, 381 p.
9. Yuasa, Yasuo, 1987. «The Body: Toward an Eastern Mind–Body Theory», Albany: *State University Press of New York*, 256 p.

#### References

1. Dejkina, AR., 2009. «Jetcheskaja filosofija Vacudzi Tjecuro (Ethic philosophy of Watsuji Tetsuro)», *Chelovek i kul'tura Vostoka*, M.: *Institut Dal'nego Vostoka RAN*, s.79–101.
2. Karelova, LB., 2017. «Ključevye mirovozzrencheskie problemy v japonskoj filosofii XX veka (istoriko-filosofskie ocherki) (Key world view problems in Japanese philosophy of the XX century (historical and philosophical essays))», M.: *IF RAN*, 163 s.
3. Ckvorcova, EL., 2015. «Chelovek i obshhestvo v vozzrenijah japonskogo filosofa Vacudzi Tjecuro (Man and society in the views of Japanese philosopher Watsuji Tetsuro)», *Voprosy filosofii*, №6, s.179–188.
4. Okuda, Kazuhiko, 1997. «Watsuji Tetsuro's Contributions to Political Philosophy», *Working paper No.1 of the XVIIth World Congress of International Political Science Association (IPSA)*, Seoul, Korea, August 17–21, p.1–18.
5. Piovesana, Gino K., 2016. «Recent Japanese Philosophical Thought 1862–1994: A Survey», London and New York: *Routledge*, 322 p.
6. Sakai, N., 1991. «Return to the West/Return to the East: Watsuji Tetsuro's Anthropology and Discussions of Authenticity», *Boundary 2*, Vol. 8, No.3, p.157–190.
7. Watsuji, Tetsuro, 1998. «The Japanese Spirit», *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents*, Westport, Conn. and London: *Greenwood Press*, p.231–261.
8. Watsuji, Tetsuro, 1996. «Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan», Albany: *State University of New York Press*, xii, 381 p.
9. Yuasa, Yasuo, 1987. «The Body: Toward an Eastern Mind–Body Theory», Albany: *State University Press of New York*, 256 p.

\* \* \*

УДК 316.74

**РЕФЛЕКСІЯ ІДЕЇ РОСІЙСЬКОГО  
МЕСІАНІЗМУ В ПРОГРАМІ НОВОГО  
ЕВАНГЕЛЬСЬКОГО ЖИТТЯ  
І. С. ПРОХАНОВА**

**REFLECTION OF THE IDEAS OF RUSSIAN  
MESSIANISM IN THE PROGRAM OF THE NEW  
EVANGELICAL LIFE OF I. S. PROKHANOV**

**Недзельський К. К.,**

доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін, Вищий духовний навчальний заклад «Таврійський християнський інститут» (Херсон, Україна), e-mail: k.nedzelsk@gmail.com

**Марюхно Н. М.,**

старший викладач, Вищий духовний навчальний заклад «Таврійський християнський інститут» (Херсон, Україна), e-mail: n-maryukhno10@ukr.net

**Nedzelsky K. K.,**

Associate Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Higher Spiritual Educational Institution «Tavrishesky Christian Institute» (Kherson, Ukraine), e-mail: k.nedzelsk@gmail.com

**Maryukhno N. M.,**

Senior Lecturer, Higher Spiritual Educational Institution «Tavrishesky Christian Institute» (Kherson, Ukraine), e-mail: n-maryukhno10@ukr.net

*Експліковано й проведено змістовний та порівняльний аналіз ідеї російського месіанізму в соціально-політичному богослов'ї І. С. Проханова (1869–1935) – видатного діяча євангельського руху, голови Всеросійської спілки євангельських християн, з'ясовано актуальність її наукового дослідження в контексті відродження релігійно-церковного життя на пострадянському просторі.*

**Ключові слова:** месіанізм, християнський месіанізм, Євангеліє, євангелічний рух, цезаропатизм, духовна реформа, слов'янофільство.

*A meaningful and comparative analysis of the idea of Russian messianism in sociopolitical theology of I. S. Prokhanov (1869–1935), an outstanding figure in the gospel movement, the chairman of the All-Russian Union of Evangelical Christians, was discovered and the relevance of her scientific research in the context of religious revival was clarified – Church life in the post-Soviet space.*

**Keywords:** messianism, Christian messianism, gospel, evangelical movement, cesaropatism, spiritual reform, Slavophilism.

**Постановка проблеми.** Приблизно столітній період, початком якого були 30–ті роки XIX ст., в російській історії був багатим на виникнення різного роду месіанських концепцій, автори яких намагалися визначити місце і роль Росії в світовому історичному процесі, її місці як православної держави серед християнських народів світу. Серед російських філософів і богословів, які так чи інакше торкалися теми історичної долі Росії, своїм оригінальним баченням російської месіанської ідеї вирізнявся видатний діяч євангельського руху, голова Всеросійської ради євангельських християн, полум'яний проповідник Євангелія Іван Степанович Проханов (1869–1935).

Слід зазначити, що тема російського месіанізму була започаткована ще на початку XVI ст. старцем

Філофеєм, автором концепції «Москва–третій Рим», згідно з якою на Росію покладалась місія рятівниці православної гілки християнської віри з огляду на загибель «другого Риму» – Константинополя, захопленого мусульманами у 1453 р. На час, коли з 1890–х років І. С. Проханов активно включився в євангельський рух, найбільш популярними в Росії були історіософські концепції слов'янофільів і панславівців, яких гостро критикував В. Соловйов за надмірне звеличування російського народу й проповідь ідеї зверхності російського православ'я відносно західноєвропейських християнських церков. Зважаючи на те, що І. Проханов закликав Росію до проведення реформи духовного життя шляхом євангелізації, його месіанське бачення майбутньої ролі в світовій історії заслуговує на наукове дослідження.

**Метою написання статті** є експлікація сутнісних ознак російського месіанізму в концепції нового євангельського життя І. С. Проханова й визначення на цій основі його відношення до найбільш типових концептів месіанства, що з'являлись в російській історіографії та історіософії протягом XIX – XX ст.

**Висвітлення проблеми іншими авторами.** З огляду на те, що богословська спадщина І. С. Проханова стала об'єктом наукового зацікавлення філософів і богословів відносно недавно, після краху комуністичної ідеології, дана проблема досі ще не дістала ґрунтовного вивчення, незважаючи на те, що актуальність її є очевидною. Відтак стаття була написана, по-перше, на основі аналізу праць самого І. С. Проханова та його біографів. Найбільш важливим інформативним джерелом є його унікальний автобіографічний твір «У коглі Росії», в якому кристалізовано його багатий досвід подвижника євангельського руху в Росії. По-друге, це літературні джерела найбільш відомих представників російської релігійної філософії, які розробляли російську національну ідею з урахуванням християнського варіанту месіанізму: В. С. Соловйова, М. Бердяєва. Як протилежність християнському месіанізму є панславівська його пропозиція М. Я. Данилевського. Нарешті, цінну інформацію можна було віднайти в монографіях та статтях сучасних російських і українських дослідників, що виявляють зацікавлення до теми російського месіанізму, зв'язаної з ідеологемами «Москва – третій Рим» та «Русский мир».

**Виклад основного матеріалу.** Становлення І. С. Проханова як богослова, видатного діяча російського євангельського руху, невтомного проповідника Євангелія відбувалося в період поширення різного роду пророцтв й бурхливих дискусій, в яких представники російської інтелігенції, зокрема релігійні філософи і богослови піднімали проблему месіанського призначення Росії в світовій історії. Таке пошкваллення історичної і месіанської свідомості російського суспільства було викликано насамперед духовним пробудженням його низів з приводу відміни кріпосного права у Росії (1861 р.) та ознайомлення освічених верхів з європейськими соціально-

політичними вченнями й напрямками філософської думки. Було відчуття необхідності грандіозної перебудови усїєї архітектоники суспільного життя європейської спільноти й Росії пророкували особливу роль у її реалізації.

Однією з тасмниць сучасної російської історії є загадка приходу до влади в православній Росії «безбожної» комуністичної влади, – влади, яка власне стала на перешкоді реалізації будь-яких християнських пропозицій оновлення духовного життя російського народу. А передусім Проханівського проекту, який на початковому етапі довів свою творчу силу. Те, що у ХХ ст. стала помітною секуляризація християнської Європи не може бути достатньою відповіддю на питання про те, чому в Росії перемогли безбожники.

Російський релігійний нігілізм не є вигадкою адептів комуністичної ідеології. Його початок треба слід шукати ще в відомій концепції «Третього Риму» псковського старця Філофея, сформульованій ним на початку 20-х років ХVІ ст. і яка несла у собі дві інтенції: християнську есхатологічну та великодержавно-імперську. В цій ідеологемі, яка в процесі її освоєння російської месіанською свідомістю врешті решт набуде сучасного виразу «Москва – третій Рим», містяться дві конкуруючі між собою ідеї – ідея Царства Божого та ідея царства кесаря.

Після втрати Візантією політичної незалежності у 1453 р., а відтак, грецькою церквою Константинополя (другого Риму) – як її оплоту, московське «царство кесаря» перебирає на себе обов'язок захистити «Царство Боже», тобто візантійське православ'я й стати цитаделлю усього світового православ'я. Відомо як ця проблема вирішується в Євангелії: «Тож віддайте кесарево – кесареві, а Богові – Боже» (Мт. 22:21).

Хоча Філофей у своєму посланні до князя Василя не лише покладав на нього величну місію захищати православ'я силами світської держави, але й нагадував на його обов'язки як охоронця християнства, проте, «досить швидко московські государі узрїли в ідеях старця й дещо більше того: новий релігійний статус Москви робив її політичним центром усього християнського світу» [6]. Фактично йдеться про узурпацію духовної, церковної влади владою політичною, світською, що не припустимо з точки зору християнського принципу розподілу двох гілок влади й неминуче призводить до аномалії цезаропапізму, від якого потерпав й «другий Рим» – Візантія. Коли І. С. Проханов закликає до того, щоб відокремити церкву від держави, то у такий спосіб він виступає проти цезаропапізму, який заганяє російську православну церкву в політичну неволю з тяжкими для неї наслідками.

Щоб краще зрозуміти суперечливу суть трансформації й еволюції Філофеевської ідеї «третього Риму», наведемо слова відомої російської дослідниці Н. В. Сініциної, що присвятила спеціальну аналізу початкового змісту ідеї, її витоків і контексту: «Два образи «Третього Риму», що з'являються на зорі виникнення ідеї,

в майбутньому перетворяться в історіографічні й історіософські трактування, що мають не тільки різний, але й протилежний сенс» [9 с. 6]. Й кінець ХІХ століття засвідчує правоту цього ствердження Н. В. Сініциної.

На час формування месіанської свідомості І. Проханова найбільш впливовими у Росії були історіософські концепції слов'янофілів та панславистів, в яких підкреслювалась винятковість російського православ'я. Можливо є якась символіка у тому, що саме в рік народження І. Проханова виходить друком книга головного ідеолога панславизму М. Я. Данилевського «Росія і Європа», в якій він виступає проти «європоцентричної» зарозумілості європейських мислителів, але навзаєм пропонує не принцип рівності усіх народів і національних культур, як можна було б очікувати, а зверхність російської душевної організації. Його рефлексії щодо історичної ролі Росії в світовій цивілізації варто навести як свого роду приклад месіанської ідеї, яка є діаметральною протилежністю її євангелічно спрямованій Проханівській рецепції.

В радянському Філософському енциклопедичному словнику (1983 р.) М. Я. Данилевський презентований як «російський публіцист, соціолог і природодослідник, ідеолог панславизму». Зазначається, що «Слов'янофільську ідею протистояння «месіанської» культури Росії культурам Заходу, Данилевський вульгаризує, убираючи її в проповідь боротьби російської державності з іншими народами». Виявляючи свою відданість російській імперії, він «санкціонує політичні устремління царизму, виправдовує його великодержавний шовінізм й політику національної ворожнечі». Цілком природно, що М. Данилевського про «вороже протистояння культурно-історичних типів усього оточуючому світу» було критично сприйнято ліберально мислячими істориками і філософами, зокрема В. Соловйовим і М. І. Карєєвим, «як відхід від гуманістичних традицій російської культури».

Вже одного цього достатньо, щоб зробити висновок про несумісність панславистського погляду на месіанське призначення Росії із справжніми християнськими духовними і моральними цінностями. А відтак панславистська історіософська концепція М. Я. Данилевського ставить його месіанізм «по той бік» власне християнського месіанізму.

Однак звернемося до його головної праці «Росія і Європа», в якій пророкується перемога у ХХІ столітті найдосконалішого «чотирьохосновного» слов'янського культурно-історичного типу, в якому, за прикладом Малоросії, що об'єдналась з Росією після отримання незалежності від Польщі, й інші слов'яни мають визнати її гегемонію в слов'янському союзі. Цікаво, що обґрунтування російської гегемонії в слов'янському союзі, який формується на основі виявлення «політичного такту», усіх слов'янських народів потрапляючи «під руку» Москви, як це зробила Україна у ХVІІ ст. М. Данилевський вбачає в унікальних властивостях психічного устрою російського народу, що дали

йому вірне чуття обрати єдино правильну, істинно християнську, «лагідну» православну віру.

В розділі «Різниця в психічному устрої» даної книги М. Я. Данилевський стверджує, що романо–германським народам (до яких він виявляє неприховану ворожість передусім через те, що «спотворили» православну віру й вчинили її розкол) притаманна така загальна для їхнього психічного складу риса як насильництво [5, с. 179]. Оскільки протягом тривалого часу їхній інтерес до релігійної сфери був дуже високим, постільки перші прояви насильництва європейського характеру знайшли своє вираження у формі релігійної нетерпимості [5, с. 180]. Релігійній нетерпимості європейців М. Данилевський протиставляє «терпимість», як відмітну рису російського характеру, що проявляла себе вже «в найгрубіші часи», тобто ще до Володимирового хрещення Русі. Далі ідеолог панславізму вдається до софістики й «дводить», що терпимість як прикметна риса російського характеру дозволила сприйняти християнську віру без її спотворення у найчистішій православній формі. «Те ж православ'я було спочатку й релігією Заходу, проте, як ми бачимо, воно зазнало спотворення власне під впливом насильства романо–германського характеру. «А те, що воно не зазнало подібного спотворення у російського й взагалі у слов'янських народів, то це означає, що в їхніх природних властивостях не було передумов для такого спотворення, або, в крайньому випадку, вони були настільки слабкими, що не змогли пересилити того лагідного духу, яким віяло від християнства, й напроти, засвоївши його собі, цілковито йому підкорились» [5, с. 187]. В цій слов'янофільській софістиці, зітканий із суцільних протиріч, Данилевський намагається довести зверхність слов'янського характеру над романо–германським. На його переконання, завдячуючи специфічній рисі слов'янства – лагідності (терпимості) – вдалося зберегти християнську віру у її православній первозданній чистоті. Але автор «Росії і Європи» не помічає, що вже сама констатація такої зверхності є свідченням релігійної нетерпимості. Тобто, на словах виступаючи проти «європоцентризму», на ділі він воліє встановити принцип «слов'яноцентризму», а в самому слов'янстві – гегемонію «москвоцентризму». За цими міркуваннями Данилевського стоїть його крайній етатизм: «Якщо... із усіх слов'ян один російський народ зумів облаштуватися міцною державою», то передусім зобов'язаний цим «внутрішнім властивостям своїм», але також й тому, що народи, які входять у склад цієї держави не зазнали «деструктивного впливу чужого західного життя». Висновок з цього напрошується.

Тож навіть цього, далеко не повного аналізу слов'янофільсько–панславістського варіанту месіанізму, який в найбільш характерній його формі знаходимо в ідеолога панславізму М. Данилевського достатньо, щоб констатувати його протилежність Проханівській месіанській ідеї, яка признає універсальний характер для усіх народів вселенського християнства, а не його

націоналізованої версії. Доктрина Євангельських християн, біля витоків якої стояв Проханов, чітко вказує на несумісність панславістській ідеї винятковості російського народу з огляду на євангелічний принцип у рівності усіх людей і народів перед Богом: «Ми віримо, що особливості народів повинні слугувати для кінцевого блага усього людства й не повинні слугувати причиною роздорів або війн» (див. «Вірвання Євангельських християн», розд. XVI). Для Проханова зовсім не характерно звеличування пасивного, споглядального способу життя християнина, тобто того, що Данилевський називає «лагідним» (рос. «кротким») православ'ям. Для лідера Євангелічного руху нього християнство є войовничим, активно наступальним, воно не повинно закликати людину до пасивного смирення, соціального індуферентизму. «Хоча споглядальний стан душі є необхідним, хоча ми повинні зігрівати наші почуття молитвою й спілкуванням з Богом, та все ж таки головне призначення нашого життя є не спокій, а наполеглива й незупинна праця в Його розбудові» [8, с. 10]. Констатуючи вагомий успіх місіонерів Євангельських християн, він зазначає: «Фактично ми розпочали духовне захоплення Росії, й підкорили б усю територію, якби не втручання атеїзму» [7, с. 141]. Це звіт радше військового генерала, аніж християнського проповідника. Однак для російського православ'я смиренність є чеснотою. Очевидно, що цезаропапізм російської православної церкви воліє мати слухняний у своїй неосвіченій покірливості народ, звідси й прагнення її ієрархів «оберігати» його від впливу войовничого Євангелія.

Оцінюючи релігійну і духовну ситуацію в Росії шістдесятих років XIX ст., Проханов звертає увагу на поширення різних пророцтв щодо виконання Росією якоїсь надто важливої місії в житті цілого людства. Він констатує, що американські та європейські «релігійні мислителі» намагались розкрити таємницю Росії звертаючись до пророцтв із книг Єзекіїля, Даниїла та Одкровення Іоанна Богослова. Й дійшли до висновку, що Росія має відіграти таку визначну доленосну роль в історії людства, яка буде незрівнянно вагомішою, від участі в ній інших народів. Вказуючи на це, Проханов намагається вияснити, що означає «ця роль» й зводить усі існуючі месіанські пророцтва щодо Росії до трьох основних напрямів. Одна група пророків з песимізмом говорить про антихристиянську роль Росії, нагадуючи про Гога і Магога в Одкровенні Іоанна Богослова (20:7). Друга група перебуває у стані невирішеності, як, зокрема В. Соловйов, відомий філософ і теолог, яку він висловлює в одному із своїх віршів: «В що перетвориться Росія! / В рать Артаксерса / Чи в край Христа?». Третя група – оптимістів – тих, хто ідеалізує роль Росії й передрікає їй вічне і славне майбуття. І. Проханов явно на їх стороні. Головним з цих «оптимістів» він називає «письменника–пророка» Ф. Достоєвського, який заявляв, що «вбогість російського народу є виявом його наближеності до Бога» [7, с. 17].

Неважко зрозуміти чому І. Проханов так зворушливо сприйняв ці слова Достоевського. Виховуючись в родині молочан, він з дитинства потерпав від ідких прискіпувань і насмішок однолітків і з цієї причини почав ідентифікувати себе з переслідуваною християнською меншиною, проводячи паралель між своїми стражданнями за віру та стражданнями Христа. Він вважав, що Федір Достоевський справив на нього величезний вплив, позаяк був «найвизначнішим із письменників, які описували страждання людей». Тому не дивно, що месіанське висловлювання Ф. Достоевського стосовно Росії зацікавило його: «Як Христос в перше пришестья був народжений у яслах, так само Він буде народжений знову у душах російського народу, тобто врешті решт буде явлений усьому світові через російський народ» [7, с. 17].

Знаходячись під впливом месіанських пророцтв своєї епохи, І. С. Проханов виносить з них й своє особисте переконання у тому, що в майбутньому Росія відіграє винятково важливу роль в світовій історії, яка «переважатиме усі відомі в світовій історії прецеденти». Щоб пророцтва справдилися, переконаний він, Росія «має прийняти Христа і Його Євангеліє, як основу життя й відновити первісне Апостольське християнство» [7, с. 17]. Тож з самого початку прийняття російської ідеї месіанізму І. Проханов надає їй принципово христосентричного спрямування, й це радикально відрізняє її від поширених у його час панславистських та слов'янофільських месіанських концепцій, що будувались на апіорному визнанні якихось виняткових душевних властивостей, притаманних тільки російському народу й відповідно, особливій наближеності через це до духу християнської віри. Тому варто розглянути особливості месіанської концепції І. С. Проханова в світлі критичного розгляду позицій панславізму та слов'янофільства, до якого вдавались такі представники російської релігійної філософії, як В. Соловйов та його послідовник, М. Бердяєв.

Відомо, що В. Соловйов гостро критикував слов'янофілів передусім за їхню «віру» у російський народ, що спотворювало саму суть християнської віри: «Для слов'янофілів православ'я є атрибутом російської народності; воно є істинна релігія, врешті решт, лише тому, що його сповідує російський народ» [10, с. 437]. Тому, зважаючи на те, – пояснює філософ, – що в свідомості російських людей, починаючи з московської епохи, саме «християнство втратило притаманне йому універсальне значення й перетворилось в атрибут російської народності», то, ясна річ, що й «церква перестала бути незалежною соціальною спільністю, злилася в єдине нероздільне ціле з національною державою, засвоїла властиву їй політичну задачу й історичне призначення» [10, с. 418]. Подібного роду критику слов'янофільства можна знайти у В. Соловйова в різних його статтях та філософських трактатах, але й наведених висловлювань цілком достатньо для розуміння того, що слов'янофільство з його переконаченим уявленням про сутність християнства було нездоланною перешкодою

для втілення у реальне життя Проханівського проекту духовного реформування Росії. Далі проведемо порівняння історіософських поглядів І. Проханова та М. Данилевського, як ідеолога панславізму, які у відношенні до християнського віровчення є протилежностями. Якщо свою історіософію Проханов вибудовував на християнському месіанізмі, то панславист Данилевський був близьким до духу юдейського месіанізму. Щоб краще зрозуміти позицію лідера євангелічного руху в Росії, звернемося до роз'яснення М. Бердяєва суті самого поняття «месіанізм».

Передусім М. Бердяєв застерігав від змішування двох різновидів месіанізму – юдейського та християнського. Юдейська месіанська свідомість як така, – пояснює філософ в статті «Душа Росії», – є світовою і наднаціональною й нею може володіти лише один народ, так само може бути лише один Месія. Проте, після явлення Христа, месіанізм в давньоєврейському сенсі стає вже неможливим, позаяк для християнського світу не може існувати якийсь один обраний народ, адже «Христос прийшов для всіх народів й усі народи мають перед судом християнської свідомості свою долю й своє призначення». Християнство є остаточне утвердження єдності людства, духа уселюдності й всесвітності. Тож, наголошує М. Бердяєв, «месіанська свідомість не є націоналістичною свідомістю, навпаки, вона глибоко протилежна націоналізму, позаяк ця свідомість універсальна». Отже, приходиться до висновку філософ: «Християнська месіанська свідомість не може бути ствердженням того, що один лише російський народ має величне релігійне покликання, що він єдиний – християнський народ, що він обраний для християнської долі й християнської справи, а усі інші народи – нижчі, не християнські й позбавлені релігійного покликання» [3, с. 20].

Цілком очевидно, що ці роз'яснення Бердяєва спрямовані насамперед проти слов'янофільської та панславистської зарозумілості стосовно ролі і місця російського православ'я в світовому християнстві. «Християнська месіанська свідомість може бути лише усвідомленням того, що в прийдешню світову епоху Росія покликана промовити нове слово світові, як сказав його вже світ латинський та світ германський» [3, с. 21]. Однак, це не виключає того, що в «християнському світі можливий пророчий месіанізм як усвідомлення виключно релігійного покликання якогось народу», однак, якщо очистити його від «усього нехристиянського, від національної гордині й зарозуміння, від збивання на шлях старого єврейського месіанізму з одного боку та нового виняткового націоналізму з іншого» [3, с. 20].

З огляду на Бердяєвську вимогу стосовно очищення російської месіанської ідеї «від усього нехристиянського», можна стверджувати, що І. С. Проханов в своєму соціально-політичному богослов'ї дотримується її апіорі, позаяк сповнений твердого переконання у тому, що духовне реформування Росії можливе лише на основі

Євангелія, а відтак сприймає ключову християнську ідею рівності усіх людей і народів перед Богом як керівний принцип утілення її у реальний процес євангелічного оновлення російського релігійно–церковного життя. Невипадково в його працях немає жодного натяку на те, що російський народ має якісь привілеї в християнському світі з огляду на винятковість його душевних якостей, адже це неминуче поставило б його за межі самого християнства, яке визнає гріховність усіх людей без винятку. В процесі Євангелізації усієї Росії Проханов росіян, «братів інших національностей: осетинів, кабардинців, вірменів, грузинів, циганів та інших. Сила Євангелія справила великий ефект, навіть, на ці неосвічені племена» [7, с. 226].

Послідовно дотримуючись християнського принципу рівності усіх людей перед Богом, І. Проханов далекий від того, щоб підтримувати панславістську та слов'янофільську ідею унікальної винятковості російського народу, що ставить його понад усіма іншими християнськими народами, а відтак звільнює від обов'язку звіряти свої думки і учинки згідно з Євангелієм. В XVI розділі євангельської доктрини «Віровчення євангельських християн», основу якої розробив сам Проханов, на це чітко вказано: «Любячи свій народ й будучи готовими віддати задля його блага наше життя (Рим. 9:1–4), ми не можемо, заради цієї любові, ненавидіти будь–який інший народ» (Лк. 10:25–37). Водночас визнається, що кожен народ має свою владу, своє покликання перед Господом: «Ми віримо, що особливості народів повинні слугувати для кінцевого блага всього людства і не повинні слугувати причиною розбрату та війн». Й, керуючись такою настановою, Проханов вважає, що залучати до Євангелізації слід усі народності Росії, як росіян, так і «братів інших національностей: осетинів, кабардинців, вірменів, грузинів, циганів та ін.» [7, с. 226].

М. Бердяєв ґрунтовно розробляв типологію месіанічних концепцій, що може бути використаним з методологічної точки зору до програми Євангелічного пробудження Росії. Окрім змістовного відокремлення християнського та єврейського типів месіанізму у М. Бердяєва знаходимо й інші підходи до поділу цього поняття за різними підставами. Використовуючи дихотомічний принцип поділу поняття, М. Бердяєв зазначає: «Є месіанізм національний і месіанізм універсальний, месіанізм індивідуальний і месіанізм колективний, месіанізм переможний і месіанізм страждальницький, месіанізм поцейбічний і месіанізм потойбічний» [1, с. 526]. Окрім цього Бердяєв поділяв усі види месіанізму на «істинні або хибні, відкриті або приховані» [1, с. 525]. Що стосується месіанської концепції Проханова то в ній найвиразніше заявляє про себе тема страждання за віру й оптимістичної віри в кінцеву Євангелія.

Так само, як Христос страждав задля спасіння роду людського, який повинен був загинути через гріх, й російський народ страждає через втрату Євангелія, як головної істини християнського

віровчення. В великих духовних негараздах, неймовірних стражданнях російського народу Проханов бачить позитив, співвідносячи їх із стражданнями самого Христа. «Через великі страждання в Світовій війні і від голоду, серця людей були підготовлені до прийняття Євангелія» [7, с. 228]. Росію лідер євангельських християн уявляє собі як «величезну похмуру тюрму, в якій гнітяться мільйони людей», і про це напише він у своєму Заклику до воскресіння усім церквам від 1928 року [7, с. 261]. Багато настраждався за свою віру у Євангеліє й сам Проханов, проте його це не тільки не змусило його зрадити своїй вірі, а навпаки, лише зміцнили її. Й він глибоко вірить у те, що духовний досвід перенесених страждань за віру є необхідною передумовою відродження і повернення в істинне християнство.

В своїй позитивній оцінці «страждальницького етапу» на шляху до перемоги істини Святого Писання, І. Проханов виходить із християнської есхатології. Ще в старозавітному профетизмі виявлена в пророчих передбаченнях страждальницька передумова месіанічних очікувань, – шлях до щасливого життя Божого народу пролягає через низку важких й жорстоких випробувань та політичних негараздів [4]. Й так само як ветхозавітні пророки, Проханов переконаний, що бідування мають лише тимчасовий, перехідний характер й слугують свого роду сильним очищувальним вогнем. Тож, неймовірно важкі страждання російського народу в його розумінні мають глибокий месіанічний сенс – привести зневірених народ до Євангелія, щоб вже через нього перейти від песимізму до життєдайного оптимізму.

Завдячуючи оптимістичній настанові свого духа І. Проханов у російському православ'ї бачить не свого лютого ворога, який воліє будь–що знищити його дітище – російську євангелічну церкву, а християнську конфесію, яка «втратила Євангеліє» через нехтування Словом Божим й через це конче потребує сторонньої підтримки, щоб наблизитись до Христа. «Якщо судити безпристрасно, то, у всякому випадку, в історії народів прийняття християнства навіть в спотвореній формі, завжди було кроком уперед» [6, с. 5]. Навіть, саме по собі формальне обрання християнської віри, без глибокого його сприйняття розумом і серцем дає шанс не лише власного Євангелічного пробудження, але й готовності взяти на себе місію євангелічного оновлення усіх християнських церков і деномінацій у світі. Розуміючи, що корінь усіляких негараздів в релігійно–церковному житті Росії йде від перетворення православної церкви в підручний засіб державної влади, тобто, від цезаропаїзму, І. Проханов з оптимізмом сприйняв декрет нової влади про відокремлення церкви від держави, вбачаючи у цьому встановлення довгоочікуваного в Росії принципу свободи совісті, як необхідної умови духовного реформування Росії.

Маючи на увазі месіанське покликання Росії, яке неминуче здійсниться в майбутньому, І. Проханов

сприймав утиски і переслідування як тимчасове явище. Й досвід раннях християн–мученів лише укріплювали його месіанську надію на Росії. Й коли православна церква після прийняття декрету про відокремленні церкви і держави втратила державну підтримку, І. С. Проханов як голова Євангельських християн складає «Відозву до російських православних ієрархів» з тим, що допоїти їм вийти із цієї скрути. В цьому документі І. Проханов насамперед зазначає, що євангельські християни вибачають своїх православних гонителів («в ім'я Того, Котрий вибачає нас»).

Таким чином, можемо стверджувати, що ідея російського месіанізму І. С. Проханова відповідає принципам вселенського християнства, а відтак немає нічого спільного з «націоналізованою церквою», конфесійно обмеженою національною зарозумілістю, позаяк він в сприйнятті його істин звертається до Біблії, як до чистого духовного джерела «вічного Євангелія». Про універсальний характер християнства І. Проханова свідчить його прагнення здійснити широкомасштабну реформу духовного життя усіх християнських народів. Готуючись відвідати деякі західноєвропейські країни та Америку у 1928 році І. Проханов підготував спеціальний заклик–звернення до усіх деномінацій й церков світу від «страждаючої церкви євангельських християн». Його «Заклик до воскресіння» був адресований також і до Православної церкви Росії, незважаючи її «традиції, ритуалізм та фанатизм».

Визнання великої месіанської ролі Росії пов'язується ним з особливостями історичного моменту, в якому вона знаходиться: «Російські християни мали унікальний досвід у гоніннях від уряду. Нині Росія стала полем дуже гарячого зіткнення між атеїзмом та християнством й тому: «Ми в Росії маємо глибоке переконання, що разом з нами усі християнські церкви і деномінації переживають жахливу кризу. З одного боку, очевидно, що причина цієї кризи – зневіра, яка невпинно зростає повсюди, ми маємо схилитися у смиренні перед відкриттям того, що невіра як така існує» [7, с. 255].

Основною причиною сучасного зневір'я і бездуховності серед християнських народів, на думку Проханова, є перешкоди у вивченні Євангелія. «Треба запитати себе, чи могло Євангеліє виявити свій вплив на народи тією мірою, як це необхідно, за тих умов, у яких існували народи протягом століть?» [8, с. 5]. Для нього це питання є риторичним, адже відповідь на нього напрошується сама собою: «Виявляється, що протягом цілих століть уряди різних держав і духовенство, католицьке і православне, ретельно приховували Євангеліє (Біблію) від народів. Католицьке духовенство доходило до того, що забороняло, навіть, читання Біблії, а в нас, в Росії, багато років *гальмувався* и *затримувався* переклад Біблії зі старої незрозумілої слов'янської мови на зрозумілу російську мову» [8, с. 5]. А тому й не дивно, що «рідко хто з мільйонів російського народу у наш час може пояснити значення слова

Євангелія, а тим паче – сутність християнства» [8, с. 5]. Відтак, ясна річ, що за таких умов Євангеліє не могло здійснити належного впливу на життя російського народу. І він абсолютно переконаний у тому, що ситуація з духовністю російського православного загалу була б радикально іншою, якби Євангеліє безперешкодно проникало у життя народів й люди належним чином прийняли вчення Христа й виховувались у ньому від початку й до кінця. «Без сумніву, воно б творило ті чудеса, які мали місце у перші віки християнства, й загалом життя народів Європи й усього світу виглядало б у наш час зовсім по–іншому» [8, с. 5]. «Євангельський рух в Росії має на меті зняття духовних затворів з людських душ й широке розкриття сердець людських для сприйняття животворних променів ніколи не старіючого духовного сонця – Євангелія, що творить «усе нове» [6, с. 6].

Він категоричний у тому, що «Новий стиль життя російського народу має вибудовуватись тільки на основі Євангелія» [7, с. 259–260]. І ця категоричність є цілком зрозумілою, адже саме на Росію покладається велика місія бути прикладом у розбудові нового життя на євангелічних засадах. Й тут Проханов безперечно має рацію, якщо брати до уваги повну поразку комуністичної ідеології наприкінці ХХ ст. і яка виголосила чи не найголовнішим своїм завданням боротьбу з релігією, щоб шукати скарбів щасливого життя «не на небі, а на землі». Не в останню чергу саме комуністичний експеримент у найбільшій країні світу став завадою на шляху утілення Проханівського месіанічного проекту в реальну життєву практику.

Однак поки що залишається без задовільної відповіді питання про те, чому не вдалося хоча б у цілому реалізувати Проханівський проект духовного реформування Росії, який давав можливість вийти її православній «націоналізованій церкві» на шлях Євангелічного християнства.

Якоюсь мірою відповідь на нього підказує нам М. Бердяєв, який, знаходячись у вимушеній еміграції через свою релігійно спрямовану філософію, намагався дошукатися до причин тієї лютої ненависті комуністів до християнства та релігії як такої, що зрештою вилилася в бузувірську ідеологію і практику так званого «войовничого атеїзму». Довівши, що знищуючи християнську релігію, комуністична ідеологія прагнула сама стати релігією для народу, філософ констатує, що це їй власне і вдалося. Коли у листопаді 1917 року більшовики прийшли до влади в Росії, то їх влада не потребувала сакралізації: комуністична ідеологія успішно зайняла те місце, яке до цього часу посідала православна церква. Однак не можна звільняти від каяття і саму православну церкву: «Християни, які звинувачують комуністів за їхнє безбожжя і за антирелігійні гоніння, не повинні були усю провину покладати винятково на цих комуністів–безбожників, вони мали б і на себе взяти частину провини, і чималу частину. Вони повинні були бути не лише обвинувачами і суддями, але й каятися» [2, с. 139].

Й далі М. Бердяев просто конкретизує проблему з точки зору її християнської основи: «зрада заповідям Христа, перетворення християнської церкви у засіб для підтримання пануючих класів не могло не викликати з огляду на людську слабкість відпадиння від християнства тих, котрі змушені страждати від цієї зради і від цього спотворення християнства» [2, с. 139]. Власне під цими словами міг би підписатися й вимушений російський емігрант І. С. Проханов.

Перші майже два десятиліття вже третього тисячоліття християнської ери засвідчують, що Росія ніяк не вийде з під солодко-націоналістичного туману Філофеївської концепції «Третього Риму». Запущена в російський політичний дискурс пострадянська ідеологема «Русского мира» виявилась його модернізованою реінкарнацією. «Нині замість проповіді Бога Патріарх Кирило сповіщає про високі цінності «Русского мира», у цій проповіді кожний другий звук є фальшивим, позаяк від рівності народів «Русского мира» Патріарх переходить до примату загальноросійського». Незважаючи на те, що в ХХ ст. Росія пережила велику трагедію саме через спотворення, або й повне заперечення головних істин Євангелія, пропонується в «демократичній» обгортці все та ж ідея російського великодержавного шовінізму: «Замість Христа, Живого Бога, нам пропонують поклонитися ідолу: Російській Церкві, Російському Світу, Російській культурі. Проте ідоли – завжди ідоли. Навіть якщо вони не з дерева і срібла» [11].

Переходячи до висновку, зазначимо, що коли І. С. Проханов активно включився в російський євангелічний рух, то не в останню чергу надихався ідеєю російського месіанізму у виробленні своєї програми проведення духовної реформи релігійно-церковного життя у Росії шляхом Євангелізації. Його відомий автобіографічний твір «В котлі Росії» наскрізь просякнутий оптимізмом месіанської надії на здатність російського православного народу самому відродитись, пройшовши через євангелічне очищення і відродження своєї християнської віри й подати приклад у цьому європейським народам, які переживають наступ зневіри. Навіть сама титульна назва його головної праці «В котлі Росії» словнена «месіанської напруги»: термін «котел» в даному випадку може символізувати напружений зцілюваний духовний процес «переварювання», або «переплавлення» усіх відхилень російського православного народу від істинно християнської віри, його очищення й відродження в «одвічно новій» правді Євангелія. Відтак, його біографія може бути зрозумілою лише у зв'язку з історією Всеросійського союзу Євангелістських християн.

Те, що таке очищення-реформування необхідне говорилося й до І. С. Проханова, але він був чи не першим, хто не тільки констатував негаразди в російській православній церкві, але й розробив програму їх подолання й робив усе можливе і неможливе особисто для її практичного впровадження у життя. Закликав соратників і палкою проповіддю, і особистим прикладом включитися в справу духовного відродження Росії

й щиро радів, коли бачив як під його проводом зростає чисельно й поширюється на усю територію російський рух Євангелістських християн. Й не його, мабуть провина, що грандіозну роботу з успішно розпочатої євангелізації російської церкви було згорнуто, адже Проханівській програмі протистояв підтримуваний диктатурою більшовицької держави російський комуністичний месіанізм, що відкидав усю християнську есхатологію й самого Христа, а на його місце ставив людську абстракцію «російський пролетаріат» з його місією «порятунку» людства, шляхом його тотальної атеїзації.

На жаль в нинішній Росії у більшому запиті є месіанські очікування ідеолога панславизму М. Я. Данилевського, з його звеличенням російської «незбагненої» душі й проповіддю релігійної та національної ворожнечі. По суті це шлях входження у християнство через «широкі двері», що не вимагають глибокого проникнення у його суть. Натомість своєрідним епіграфом до Проханівського Євангелічного оновлення російської православної церкви могла б бути настанова Христа з Нагірної проповіді: «Увійходьте тісними ворітьми, бо просторі ворота й широка дорога що веде до погібелі, – і нею багато-хто ходять. Бо тісні ті ворота, і вузька дорога, що веде до життя, – і мало таких, що знаходять її!» (Мт. 7:13–14).

**Висновок.** Із викладу основного матеріалу по темі статті, можна зробити наступний висновок. У Проханова месіанська ідея не лише «присутня», а вона може розглядатися однією з центротворюючих ідей усього його соціально-політичного богослов'я, якщо взагалі не провідною. Він розуміє, що прагнення врятуватися в сучасному світі (земному світі) якомусь одному християнському народові – це шлях у нікуди. Звідси й його есхатологічність – «всехристиянська» масштабність проекту Євангелічного оновлення. Й звідси його розуміння історичної долі Росії як такої, що стоїть «не над усіма іншими християнськими народами», як повелитель і законодавець, «власниця» християнських таїн, а яка знаходиться «серед них» згідно з євангелічним принципом рівності. Й найголовніше: виконання християнською Росією своєї глобальної місії неможливе без реформування релігійно-церковного життя, яка давно вже очікує на зміни. Тобто ця місія має бути християнською, що визнає християнський принцип рівності усіх народів, а не скалькованою з юдаїзму, який несе у собі ідею національної винятковості обраного народу.

#### Список використаних джерел

1. Бердяев, НА., 2006. 'Дух и реальность', М.: АСТ; Харьков: Фолио, 679 с.
2. Бердяев, НА., 1990. 'Истоки и смысл русского коммунизма', М.: Наука, 224 с.
3. Бердяев, НА., 1990. 'Судьба России', М.: Изд-во МГУ, 256 с.
4. Покровский, АИ., 1908. 'Ветхозаветный профетизм как основная, типичная черта библейской истории Израиля', Журнал «Богословский вестник», Москва, №4, с.764–793. [online] Доступно: [http://www.odinblago.ru/profetizm\\_osnova](http://www.odinblago.ru/profetizm_osnova)



5. Данилевский, НЯ., 1991. 'Россия и Европа', М.: Книга, 574 с.
6. Новикова, Л., Сиземская, И. 'Идеи мессианизма в русской философии'. [online] Доступно: [http://ecsocman.hse.ru/data/310/863/1216/006\\_Novikova.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/310/863/1216/006_Novikova.pdf)
7. Проханов, ИС., 1993. 'В котле России', М.: Протестант, 255 с.
8. Проханов, ИС., 1925. 'Новая, или Евангельская жизнь', Журнал «Христианин», Ленинград, №1, с.4–23.
9. Синицына, НВ., 1998. 'Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV – XVI вв.)', М.: «Индрик», 416 с.
10. Соловьёв, ВС., 1989. 'Сочинения в двух томах. Т.1. Философская публицистика', М.: «Правда», 687 с.
11. Чорноморець, ЮП. 'Російський світ патріарха Кирила (із боєм за долю РПЦ і особисто патріарха)'. [online] Доступно: <http://arhiv.orthodoxy.org.ua/uk/2009/11/10/27713.html>

### References

1. Berdjaev, NA., 2006. 'Duh i real'nost' (Spirit and reality)', М.: АСТ; Хар'ков: Folio, 679 s.
2. Berdjaev, NA., 1990. 'Istoki i smysl russkogo kommunizma (The origins and meaning of Russian communism)', М.: Nauka, 224 s.
3. Berdjaev, NA., 1990. 'Sud'ba Rossii (Fate of Russia)', М.: Izd-vo MGU, 256 s.
4. Pokrovskij, AI., 1908. 'Vethozavetnyj profetizm kak osnovnaja, tipichnaja čerta biblejskoj istorii Izrailja (Old Testament prophetism as the main, typical feature of the biblical history of Israel)', Zhurnal «Bogoslovskij vestnik», Moskva, №4, s.764–793. [online] Dostupno: [http://www.odinblago.ru/profetizm\\_osnova](http://www.odinblago.ru/profetizm_osnova)
5. Danilevskij, NJa., 1991. 'Rossija i Evropa (Russia and Europe)', М.: Книга, 574 s.
6. Novikova, L., Sizemskaja, I. 'Idei messianizma v russkoj filosofii (The ideas of messianism in Russian philosophy)'. [online] Dostupno: [http://ecsocman.hse.ru/data/310/863/1216/006\\_Novikova.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/310/863/1216/006_Novikova.pdf)
7. Prohanov, IS., 1993. 'V kotle Rossii (In the boiler of Russia)', М.: Protestant, 255 s.
8. Prohanov, IS., 1925. 'Novaja, ili Evangel'skaja zhizn' (New or Gospel Life)', Zhurnal «Hristianin», Leningrad, №1, s.4–23.
9. Sinicyna, NV., 1998. 'Tretij Rim. Istoki i jevoljucija russkoj srednevekovoj koncepcii (XV – XVI vv.) (Third Rome. The origins and evolution of the Russian medieval concept (XV – XVI centuries))', М.: «Индрик», 416 с.
10. Solov'jov, VS., 1989. 'Sochinenija v dvuh tomah. T.1. Filosofskaja publicistika (Works in two volumes. T.1. Philosophical journalism)', М.: «Pravda», 687 s.
11. Chornomorec', JuP. 'Rosijs'kyj svit patriarha Kyryla (iz bolem za dolju RPC i osobysto patriarha) (Russian world of Patriarch Kirill (with pain for the fate of the Russian Orthodox Church and personally the patriarch))'. [online] Dostupno: <http://arhiv.orthodoxy.org.ua/uk/2009/11/10/27713.html>

\* \* \*

УДК 316.74: 2

**БОГОРОДИЧНИЙ ЦЕНТР (ПРАВОСЛАВНА  
ЦЕРКВА ДЕРЖАВНОЇ ІКОНИ БОЖОЇ  
МАТЕРІ): ОСОБЛИВОСТІ ВІРОВЧЕННЯ  
THEOLOGICAL CHURCH (ORTHODOX CHURCH  
OF THE STATE ICON OF THE MOTHER OF GOD):  
PECULIARITIES OF THE DOCTRINE**

**Мельник Л. М.,**

кандидат політичних наук, доцент, завідувач  
кафедри теоретико-правових та соціально-  
гуманітарних дисциплін, Білоцерківський  
національний аграрний університет (Біла Церква,  
Україна), e-mail: milam2015@ukr.net

**Melnyk L. M.,**

PhD (political science), Head of the Department of  
Theoretical Legal and Social Humanitarian Disciplines  
in Bila Tserkva National Agrarian University  
(Bila Tserkva Ukraine), e-mail: milam2015@ukr.net

*Стаття присвячена аналізу особливостей віровчення Богородичного Центру. Розглянуто становлення, тенденції розвитку, засади віросповідання та релігійна практика Богородичного Центру, як такої, що на основі християнської доктрини формує свою віру.*

**Ключові слова:** Богородичний Центр, І. Береславський, «Третій Заповіт», Богородиця, Маріанська церква.

*The article is devoted to the analysis of peculiarities of the faith of the Theotokion Center. Considered formation, trends of development, principles of religion and religious practice of the Theotokion Center, as forming on the basis of Christian doctrine their faith.*

**Keywords:** Center of the Virgin Mary, I. Bereslavsky, «Third Testament», Mother of God, Marian Church.

Сучасний етап історії – це період глибокої культурної трансформації людства, яка охоплює як матеріальні, так і духовні сторони життя.

У пострадянських державах 90-ті роки минулого століття стали часом загального інтересу до нетрадиційної релігійності і основну частину зацікавлених, не кажучи вже про адептів, становила молодь. Рухнула ідеологічна система Радянського Союзу, що вже стала на той час чимось на зразок офіційної державної релігії. Ідеологія, що довгий час вибудовувала в суспільстві духовні цінності зі своїми орієнтирами на добро і зло. На той час мільйони людей колишнього Радянського Союзу були дезорієнтовані, звичні моральні цінності змінилися.

Традиційні релігійні цінності, насамперед, православні церкви, не змогли стати для суспільства духовними орієнтирами, так як, були слабо розвинуті, оскільки, протягом тривалого часу знищувалися. Тому простір, що утворився, став швидко заповнюватися нетрадиційними релігійними культурами.

В умовах економічної катастрофи, соціальних проблем і розриву зв'язків між поколіннями більшість виникаючих релігійних організацій пропонують проекти радикальної перебудови світу в реальності, на відміну, від традиційних релігій, в яких винагорода за земні страждання настане в потойбічному житті.

У їхніх вченнях можна знайти обіцянки матеріального процвітання прилучившогося до

віри, більше того, в цілому витворити суспільство гуманним та справедливим.

Одним із нетрадиційних культів з російським корінням є Богородичний Центр (Православна церква Державної ікони Божої Матері (Російська Маріанська Церква, Церква Божої Матері Преображаючої) – засновником, якої є Веніамін Якович Янкельман (Іоанн Береславський) народився у 1946 році в Москві. Із біографії представленої на ІНТЕРНЕТ-сайті дізнаємося, що він випускник Московського державного інституту іноземних мов імені Моріса Тореза у 1970 році. У 80-х роках В. Янкельман охрестився в православній церкві, отримавши при хрещенні ім'я Іоанн, взяв дівоче прізвище матері, тому і став Береславським.

Серед зарубіжних та вітчизняних науковців які досліджували діяльність Богородичного Центру В. Лубський, А. Дворкін, А. Щипков, А. Лещинський, Л. Шугаєва, М. Штерін та інші.

Мета дослідження – проаналізувати особливості становлення та засади віровчення Богородичного Центру.

Першою створеною організацією І. Береславського була «Російська автокефальна Православна Церква». У 1991 р. ця група зареєструвалася в Москві під складною назвою «Московська міська профспілкова організація священиків і ченців». У 1991 р. профспілкова організація була перетворена в суспільно-просвітницький фонд «Богородичний центр» (іменований з 27 квітня 1993 р. «Фонд Нової Святої Русі») і зареєстрована Управлінням юстиції Мосміськвиконкому 4 червня 1991 р. (реєстраційне свідоцтво №169). А от у 1992 р. І. Береславський створив ще одну структуру, яка дістала назву «Церква Божої Матері Преображаючої» (реєстраційний номер 268 від 31.07.92 р.), однак попередня назва «Богородичний центр» назавжди закріпилося за організацією. У лютому 1997 р. Мін'юстом РФ зареєстровано централізоване релігійне об'єднання «Православна Церква Божої Матері Державна» (реєстраційний номер 388 від 4.02.97). 16 грудня 1998 р. Управління Юстиції Москви переєструвало (відповідно до Закonom РФ «Про свободу совісті і про релігійні об'єднання») місцеву релігійну організацію: «Громаду Православної Церкви Божої Матері Державна м. Москви» (реєстраційний номер 747) [3]. Таким чином, закріплена назва «Православна церква Божої Матері «Державна» впливає із кінцевої мети нетрадиційного релігійного культу, якою є формування «Російської федеративної теократичної держави». Із офіційного сайту Богородичного сайту дізнаємося, що «вона («Православна церква Божої Матері «Державна» – Л. М.) постає з надр Істинно-Православної Церкви (катакомбної) і легалізувалася на початку 90-х рр.» [1].

В Україні функціонують осередки Богородичного Центру у Донецькій, Луганській, та Миколаївській, Одеській областях та у місті Києві.

І. Береславський переконує, що у 1984 р. йому перед іконою Одиґітрії у місті Смоленську

було видіння, що нібито перед ним предстала Богородиця. З того часу І. Береславський стверджує, що він став пророком і саме видіння Божої матері спонукало його на заснування цієї релігійної організації. Своє вчення (диктовки Богоматері) новоявлений «боговидець» занотовує у праці під назвою «Третій Заповіт». На думку «пророка», два Заповіти, які надав Господь, не відповідають вимогам часу і тому з'явилася нагальна потреба дати людству третій заповіт перед приходом 1000-літнього царства. І. Береславський надиктований «Третій Заповіт» ставить вище Біблії і вбачає джерело спасіння лише в ньому.

Більше того, виходять періодичні видання, назва яких час від часу змінюється. Серед них «Вісник богоцивілізації», «Вічна газета Блаженного Іоанна», «Оазис світу», «Рицар віри». Також Богородичний центр має декілька ІНТЕРНЕТ-сайтів та власну аудіо та відео студію. Активно видаються численні праці з проповідями та організовуються Всеросійські та помісні собори.

Богородці стверджують, що «у своєму вченні і житті Православна Церква Божої Матері Державна слідує традиції живої віри і святості, що успадковується від св. Апостолів і св. Отців Церкви через св. старців–некористолобців, подвижників Святої Русі. Таємні громади істинного духу християн створювалися на Русі силою і свідченням Животворящого Хреста Христового апостолом Андрієм Первозванним і його сподвижниками ще в I-му столітті, а не авторитарним примусом і силою меча княжих дружинників у X-му столітті при великому князі Володимирі» [6]. Новою Святою Русю сподвижники Богородичного Центру іменують Росію, якій, зі слів Івана Береславського, відведено світле майбутнє під егідою Богоматері. У віроченні та культурній практиці Богородичний центр звертається до трудів афонських ісихастів, Серафима Саровського, з метою відродити російський ісихазм та діяльність подвижництва.

За словами богородців, ні комунізм, ані капіталізм, ні диктатура – жодна з колишніх соціальних форм не має перспективи. Тільки любов має майбутнє на Святій Русі, передорученій Божій Матері. Вона запобіжить військовим, цивільним та іншим конфліктам. Росія прийме світлий образ і буде посвячена, звернена і врятована. Прийдешній образ Росії настільки прекрасний, що західні держави опиняться в числі відстаючих [6].

Вір'яни переконані, що спробою сформувати комунізм – цю «дияволоподську цивілізацію» Росія завинила перед Господом, проте покаяння і шанування Богоматері врятує Росію. Більше того, Росії відомиться месіанська роль у світі з можливістю утвердження на її землях російської цивілізації, аналогічної апостольському буттю «Духовного Ізраїлю III Заповіту». На тверде переконання adeptів І. Береславського Російська православна церква є не що не будь інше як «притулок Сатани», а патріарх «червоний дракон». В богородичній літературі прослідковується думку про те, що для остаточної перемоги над комунізмом необхідно відрубати три його

основи. Дві вже відрубані, зокрема, це КПСС і КГБ, залишилося зруйнувати третю основу – це Російську православну церкву.

Аналіз текстів «Третього заповіту» показує, що з першого видіння І. Береславського, Богородиці засвоюються ті якості, якими Святе Письмо наділяє Втіленого Сина Божого, здійснюючи тим самим підміну Христа. У Священному Писанні, де йдеться про події Першої та Другої Божественних Іпостасей, а також про посередництво Ісуса Христа між Богом і людьми в справі людського спасіння, перефразується таким чином, що замість імен Бога Отця і Втіленого Сина Божого підставляють імена Господа і Богородиці. Отже, посередництво між Богом і людьми втілюється відтепер через Марію: «Царствена Марія подає три вінця, увінчуючих християнську церкву в останні часи: бачення Господа через Її Непорочне Серце» [1]. У доктрині Богородичної церкви явно присутні так звані «маріологічні ересі», що виражаються в тенденції до обожнювання Богоматері. Більше того, «в Своїх останніх словах – як заповіт і наслідок – Розп'ятий Господь доручив Своїй Матері Церкву і все людство землі в особі ап. Іоанна» [1]. Вірочення І. Береславського також запозичило ідеї маріології С. Булгакова, що проявляються в його двозначності про Богородицю як прояв як би двохіпостатності Христа, про ототожнення її із Святим Духом та ототожнення Діви Марії і Христової Церкви.

Божа матір наділена особливим джерелом містичної благодаті, тому евхаристична благодать, що йде від Христа, надалі недійсна. Спокутна місія Христа поступово обмінюється спокутною місією Богоматері. Серце Діви Марії страждає при вигляді морального занепаду людства: «Царствена Діва бере на Себе гріхи людства, розділяючи Хрест понині розп'ятого Господа, що страждає за нашими гріхами. Її Непорочне, Найсвятіше Серце... вміщує всі скорботи світу» [1]. Богородиця захищується до Трійці як четверта іпостась і наділяється божественними якостями, вона всюдисуща, дух, вічна і саме їй надається влада прощати гріхи людства і відмінити Страшний Суд. Зазначимо, що вищезазначений богородський догмат фактично запозичується із софіології П. Флоренського. Із софіології абсорбована ідея про тотожність Божої Матері і Софії, по суті вводить чотирьохіпостатне уявлення про Бога.

Проте за віроченням І. Береславського Страшного Суду можна уникнути в тому випадку, якщо 201 мільйон людей повернуться до віри Богородичної Церкви. Есхатологія маріанського вірочення обіцяє не кінець, а своєрідну трансформацію світу. Отже, якщо відбудеться покаяння і світ повернеться у віру, що проповідують богородці, тоді Марія замінить Страшний Суд на «тихий сон преображення».

Богородиця являлася в Лурді, Фатімі, Каїрі з метою допомогти людству врятуватися. Порятунком світу лежить у перетворенні Церкви. Воно має відбутися через 5 містичних віх, по-перше, явище ікони Божої Матері «Державна», що відбулося у 1917 році, по-друге, перемога над комунізмом,

що сталася у 1991 році і ознаменувалася розпадом СРСР і нарешті, по–третє, створення Богородичної Церкви, два останні віхи очікуються – це явище образу Божої Матері на все небо і вилив «Сонячної П'ятидесятниці».

На тверде переконання засновників Богородичного центру, їхня віра втілює істину християнства в цілому. Дослідник діяльності Богородичного Центру А. Лещинський підкреслює: «У своєму вченні і житті послідовники сучасного богородичного руху продовжують, як вони вважають, традиції живої віри і святості, успадковані від апостолів і Отців Церкви через св. старців–некористолюбців подвижників Святої Русі. Це спадкоємство вони також пов'язують з апостолом Андрієм Первозванним. Він передавав дари віри, як кажуть, від серця до серця, за волею Святого Духа, а не за указами князів, на основі яких згодом насаджувалася офіційна віра» [5]. Однак, фундаментальні положення їхнього вчення істотно різняться з віровченням як православ'я так і католицизму. Проте з католицизму богородці перейняли богослов'я і практику, де особливо слід виділити догмати про непорочне зачаття, воскресіння і вознесення Богородиці, поклоніння серцю Ісусовому і серцю Пресвятої Діви Марії, а також дисциплінарну практику єзуїтів і спотворили певні положення православного віровчення. Цікавий той факт, що адепти Богородичної церкви вважають себе православними, доводять що сповідують цілком ортодоксальне вчення, яке основане на Святому Письмі та Переказі, визнають традиційні для Православної церкви таїнства, однак відкидають таїнство шлюбу. Дійсно, богородичні духовні лідери вживають і православну лексику, проте присутні елементи як окультно–теософські так і католицькі. Одяг богородців має православний елемент, але все ж символіка храму та одяг священника відображає вшанування саме Діви Марії.

Поруч із запозиченими ідеями вирізняються і характерні особливості віри Богородичної церкви. Розділяємо думку російського науковця О. Щіпкіна, що засновник нетрадиційного культу релігійно сприймає світ через проблеми сексуальності. Так за ствердженням І. Береславського все світове зло втілює в собі жінка. Ряд російських науковців вказують на те, що духовні лідери вводять у своє віровчення містичний образ «б... (скорочення наше – Л. М.)» (нецензурне слово) – збірний образ жіночого начала в світі. Богородичне вчення вказує на те, що Христа розіп'яли оті, що зовуться збірним образом жіночого начала в світі, а потім обмовили, що то євреї [8]. Дослідник О. Дворкін підкреслює, що «саме лайливе слово «Богородичного центру» – мати, а ще більше лайливе – мама. І взагалі матері – це «родові упирі». Згідно з вченням БЦ, на людині лежать гріхи всього його роду – «родова чаша», – які передаються через жінку статевим шляхом, тобто так само, як і венеричні хвороби. Для боротьби з цим злом в БЦ існує таємний чин зречення від матері. Жінки в секті перебувають на становищі людей другого сорту» [3]. Статті та інші матеріали,

що відносяться до аналізованої секти, буквально просякнуті ненавистю до жінки. Крім того, вчення Богородичної церкви повчає, що чоловікові для того, щоб стати вільним необхідно зректися культури жінки, тобто дружини чи матері, який тримається на генітальному рівні. Жінка теж може врятуватися, але для цього їй необхідно відмовитися від всякої індивідуальності і прислужувати чоловікові.

Таким чином, віровчення Богородичної церкви вибрало в себе ідеї софіології і православ'я, окремі католицькі практики, ідеї гностицизму, а саме ототожнення Богородиці і Першу Іпостась в ідеї «андрогіна», оккультизм О. Блаватської.

У повсякденній діяльності за свідченнями adeptів крім здійснення культової практики Богородична церква займається благодійницькою діяльністю. Російський релігієзнавець О. Лещинській у праці «О Богородичном движении в России: некоторые вопросы изучения истоков, современного состояния и социального служения» констатує, що в різних містах Росії були проведені сотні тематичних лекцій, виставок, семінарів та бесід з розповсюдження духовно–морального способу життя, неприпустимість розпалювання релігійної та міжнаціональної ворожнечі. Зусиллями членів Церкви були проведені десятки благодійних акцій, концертів, круглих столів. «Сестри милосердя» із прихожанин доглядають за важкохворими [4].

Більше того, в період розвалу СРСР Богородичний центр активно приймав участь в політичних акціях, виступаючи проти комуністичного режиму та з цілю побудувати Нову Святу Русь на теренах колишнього Радянського Союзу. В праці «Ковчег на горах: Божия Матерь говорит блаженному Иоанну, Хорватия – Италия – Франция» І. Береславський сучасну Росію характеризує «імперією світового зла» [2].

Особливі надії у формуванні теократичної держави – Нової Святої Русі псевдопророк покладає на російську армію. Богородична церква неодноразово проникала під виглядом православних священників у військові частини з проповідями та хрещенням, з пропозицією офіцерам стати священниками, стверджуючи, що лише офіцери врятують Росію.

І. Береславський намагався налагодити контакт із маріанськими організаціями, у 1994 р. він узяв участь у «І Соборі маріанських єпископів усього світу» в Японії, на якому було проголошено створення «Вселенської Маріанської Церкви», а вже у 1994–1995 роках Богородична церква об'єдналася із невизнаною Ватиканом Вселенською Маріанською церквою.

Отже, у ряді офіційних заяв Російської православної церкви і дослідників Богородична церква характеризується як псевдо християнська або деструктивна релігійна організація.

А от на переконання російського релігієзнавця М. Штеріна: «Церква Божої Матері представляє собою видатний приклад російського релігійного оновлення як відповідь на ті зміни, які супроводжують перехідний період в Росії. У

відомому сенсі, створена релігійна духовна міфологія російського посткомуністичного суспільства на основі російської традиційної релігійної культури та тих аспектів російської культури, які були до і залишилися після краху комунізму» [7].

Таким чином, виходячи з аналізу віровчення та діяльності Богородичної церкви, можна віднести її до новітніх неохристиянських течій.

#### Список використаних джерел

1. 'Богородичний Центр'. [online] Доступно: <http://www.bc.theosis.ru/bc.htm>. [10 березня 2019].
2. Давыдов, В., Попов, И. (ред.) 2004. 'Ковчег на горах: Божия Матерь говорит блаженному Иоанну, Хорватия – Италия – Франция, 1–26.02.03', *Мир Софии*, Москва.
3. Дворкин, А.Л. 'Сектоведение'. [online] Доступно: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=925>
4. Лещинский, АН. 'О Богородичном движении в России: некоторые вопросы изучения истоков, современного состояния и социального служения'. [online] Доступно: <http://www.rusoir.ru/news/23-03-2005-8.html>
5. Лещинский, АН., 2005. '«Особенности богородичного движения в России» (Из опыта социально-философского анализа)', М.: *Издательство РОИР*, 220 с.
6. 'Централизованная религиозная организация Православная Церковь Божией Матери Державная'. [online] Доступно: [http://user.transit.ru/~maria/pcbmd\\_1.htm#1](http://user.transit.ru/~maria/pcbmd_1.htm#1)
7. Штерин, М., 2000. 'Новые религиозные движения России 1990-х годов', СПб., М.: *Издательство Летний сад*, с.150–181.
8. Шипков, А. 'Политические инверсии религиозного сознания'. [online] Доступно: [http://www.religare.ru/2\\_26727.html](http://www.religare.ru/2_26727.html)

#### References

1. 'Bogorodichnij Centr (Theological Center)'. [online] Dostupno: <http://www.bc.theosis.ru/bc.htm>. [10 bereznja 2019].
2. Davydov, V., Popov, I. (red.) 2004. 'Kovcheg na gorah: Bozhija Mater' govorit blazhennomu Ioannu, Horvatija – Italija – Francija, 1–26.02.03 (The Ark on the Mountains: Our Lady speaks to Blessed John, Croatia – Italy – France, February 1–26.03.03)', *Mir Sofii*, Moskva.
3. Dvorkin, A.L. 'Sektovedenie (Sectology)'. [online] Dostupno: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=925>
4. Leshhinskij, AN. 'O Bogorodichnom dvizhenii v Rossii: nekotorye voprosy izuchenija istokov, sovremennogo sostojanija i social'nogo sluzhenija (On the Mother of God Movement in Russia: Some Issues of Studying the Origins, Current State and Social Service)'. [online] Dostupno: <http://www.rusoir.ru/news/23-03-2005-8.html>
5. Leshhinskij, AN., 2005. 'Osobennosti bogorodichnogo dvizhenija v Rossii» (Iz opyta social'no-filosofskogo analiza) («Features of the Mother of God Movement in Russia» (From the Experience of Socio-Philosophical Analysis))', М.: *Izdatel'stvo ROIR*, 220 s.
6. 'Centralizovannaja religioznaja organizacija Pravoslavnaja Cerkov' Bozhiej Materi Derzhavnaja (Centralized religious organization Orthodox Church of the Mother of God)'. [online] Dostupno: [http://user.transit.ru/~maria/pcbmd\\_1.htm#1](http://user.transit.ru/~maria/pcbmd_1.htm#1)
7. Shterin, M., 2000. 'Novye religioznye dvizhenija Rossii 1990-h godov (New Religious Movements of Russia of the 1990)', SPb., М.: *Izdatel'stvo Letnij sad*, s.150–181.
8. Shhipkov, A. 'Politicheskie inversii religioznogo soznanija (Political inversions of religious consciousness)'. [online] Dostupno: [http://www.religare.ru/2\\_26727.html](http://www.religare.ru/2_26727.html)

\* \* \*

УДК 141.7:141.319.8:1(091):316.6

**РІЗНОВИДИ СТРАХУ В СОЦІАЛЬНОМУ  
СЕРЕДОВИЩІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС****TYPES OF FEAR IN THE SOCIAL  
ENVIRONMENT: PHILOSOPHICAL DISCOURSE****Мовчан М. М.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри педагогіки та суспільних наук, ВНЗ Укоопспілки «Полтавський університет економіки і торгівлі» (Полтава, Україна), e-mail: movchan.momm@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5359-0428

**Movchan M. N.,**

Ph.D., candidate of philosophical sciences, Associate Professor at Chair of Education and Social Sciences at Poltava University of Economics and Trade (Poltava, Ukraine), e-mail: movchan.momm@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5359-0428

Розглядається проблема страху, як важливого феномена буття людини в соціальному середовищі. Увага зосереджена на вагомих різновидах страху – страху смерті, страху самотності, страху старості, страху майбутнього. У кожного з них – своя специфіка. Страх визначається, як стан, який виражає невпевненість у пошуках надійності, що зумовлений дійсною чи уявною загрозою біологічному або соціальному існуванню і благополуччю людини, забезпечуючи при цьому, на певний час, самозбереження індивіда. Страх смерті є кардинальним, екзистенціальним страхом, він закладений в основах існування людини. Від нього походять всі інші страхи. Цей страх допомагає зберегти життя, але при цьому може викликати й максимальні страждання. Серед ефективних засобів, які застосовуються сьогодні для боротьби зі страхом смерті є сила думок; глибокий контакт з людьми; ідея «хвилеподібного ефекту» (термін І. Ялома); прагнення запобігти відчуття «непрожитого життя». Страх самотності бере початок з дитинства і особливо гостро проявляється не в старості а в підлітковому і юнацькому віці. Причинами цього страху є: стереотипи; низька самооцінка окремих людей; боязнь відповідальності за самих себе; обмаль якісного спілкування або його відсутність; боязнь самотньої старості тощо. Страх старості переслідує більшість людей світу. Причинами страху старості є очікування людьми (в майбутньому): втрати привабливості, самотності, погіршення пам'яті, незатребуваності, зміни соціального статусу, бідності, погіршення фізичного і психічного здоров'я, великої залежності від інших, сексуальної неспроможності, немічності, дряхлості, смерті. Страх майбутнього пов'язаний в особистості з невизначеним і незаним прийдешнім. Індивід, незважаючи на відчуття страху, безперервно бореться з ним. Він хоче здолати думки про невідоме майбутнє та власну скінченність і мати повноцінне життя. Людський страх неможливо оцінити однозначно. Потрібно продовжувати дослідження даного екзистенціалу на філософському і міждисциплінарному рівні для того, щоб наблизитись до розгадки таємниці людського буття.

**Ключові слова:** страх, страх смерті, страх самотності, страх старості, страх майбутнього.

The article deals with the problem of fear as an important phenomenon of human existence in a social environment. Attention focused on the important kinds of fear – fear of death, fear of loneliness, fear of aging, fear of the future. Each of them has its own specifics. Fear is defined as a state that expresses uncertainty in the search for reliability, which is caused by a real or imaginary threat to the biological or social existence and well-being of a person, while at the same time ensuring self-preservation of the individual for a certain time. The fear of death is a cardinal, existential fear, it is laid in the foundations of human existence. All other fears are derived from it. This fear helps save to lives, but it can also cause the maximal suffering. Among the effective remedies that are used today to combat the fear of death is the power of thought; deep contact with people; the idea of «wave-like effect» (the term coined by I. Yalom); the desire to prevent the feeling of «unlived life». The fear of loneliness originates from childhood and it manifests especially acute not in old age but in adolescence. The causes of this fear are: stereotypes; low self-esteem of individuals; fear of responsibility for oneself; lack of quality communication; fear of being lonely in the old age and so on. The fear of old age haunts most people in the world. The causes of the fear of old age are the expectations by people of future: loss of attractiveness, loneliness, memory impairment, change in social status, poverty, deterioration of physical and

mental health, high dependence on others, sexual insecurity, infirmity, dullness, death. The fear of the future is linked with an indefinite and unknown future in the personality. The individual, despite the feeling of fear, continuously fights it. He wants to overcome the thoughts about the unfamiliar future and his own finality and have a full life. Human fear cannot be estimated unequivocally. It is necessary to continue the study of this existential at the philosophical and interdisciplinary level in order to get closer to the mystery of human existence.

**Keywords:** fear, fear of death, fear of loneliness, fear of old age, fear of the future.

Наособливу увагу в сучасному світі заслуговують ті аспекти проблеми людини, що впливають на її становлення, соціалізацію і духовний розвиток. Поміж них виразно вирізняється проблема страху, яка впливає на конструктивну складову особи, її життя, взаємовідносини із природним і соціальним середовищем та духовний і фізичний стан.

Дана проблема була немаловажною в усі часи (починаючи з прадавніх епох), а втім стала неабияк актуальною саме тепер, у період перетворення суспільства, коли разом з позитивними змінами, на жаль, має місце і нищення уселюдських морально-етичних норм, а матеріальні цінності робляться першорядними. Дуже недосконала захищеність населення від негативних подій викликала у багатьох людей страхи за своє майбутнє. Страх відноситься до тих понять, що можуть яскраво характеризувати зміст і суть початку ХХІ століття.

Великого значення проблемі страху надавали філософи і психологи М. Бердяєв, І. Бичко, А. Гагарін, М. Гайдеггер, А. Камю, С. К'єркегор, Р. Мей, Ф. Ріман, Ж.-П. Сартр, П. Тілліх, О. Туренко, З. Фрейд, О. Фролова, Е. Фромм, Н. Хамітов, І. Ялом та ін. Але не дивлячись на досить немалі напрацювання з означеної теми у філософській думці проблема страху потребує подальшого дослідження. Зараз важливо осмислити багато питань. Серед немаловажних питань виділимо наступні: різновиди страху, онтологія та феноменологія страху, філософсько-антропологічні та інші вкрай значущі аспекти цього феномена.

Мета нашої статті – філософсько-антропологічний аналіз таких різновидів страху, як страх смерті, страх самотності, страх старості та страх майбутнього, що суттєво впливають на життя і діяльність людини.

Ми вважаємо що страх – це «стан, який виражає невпевненість у пошуках надійності, який зумовлений дійсною чи уявною загрозою біологічному або соціальному існуванню і благополуччю людини, забезпечуючи при цьому, на певний час, самозбереження індивіда» [5, с. 96].

**1. Страх смерті [4].**

Чимало дослідників відзначають, що «всі релігії світу і філософські системи були породжені страхом людини перед смертю» [2, с. 7]. Страх смерті є екзистенціальним страхом, він закладений в основах існування людини. Смерті бояться не лише люди, а й усе живе. Страх смерті допомагає зберегти життя, але при цьому може викликати й максимальні страждання. Це почуття неминуче в житті людини, і всім нам, як це не гірко доведеться пережити його. Смерть, це – «символічна подорож від себе до себе. Завдячуючи майбутній смерті

особа розпочинає скорботний шлях до себе по спіралі життя, і як тільки це повернення відбудеться, особа стане власним образом, виступить у обличчі трупного зліпка» (В. Подорога) [2, с. 4].

У відношенні до смерті, на думку А. Демічева, є дивна двоякість: з одного боку, ми відчуваємо страх смерті, з іншого – є відчуття, що ми будемо жити вічно. Ми завжди розглядаємо смерть як те, що відноситься до інших, а не до нас, плануємо наше життя, поїздки, зустрічі, справи, але в наші плани чомусь не входить смерть, хоча це самий неспростовний факт. Напевно, причина такого парадоксу в тому, що, будучи частинкою Вічного розуму, ми помилково переносимо відчуття безсмертя на своє тлінне тіло. Ми боїмося смерті, але разом з цим нам надзвичайно цікаво – а що ж буде після неї? [2, с. 9].

Страх смерті, як вважає І. Ялом, викликають певні життєві ситуації. Серед них слід виділити наступні: 1) горе від втрати коханої людини; 2) смертельна хвороба; 3) розрив любовних стосунків; 4) життєві віхи – наприклад, 50-, 60-, 70-річчя; 5) тяжке потрясіння – пожежа, звалтування, пограбування; 6) залишення дому дорослими дітьми (ситуація «порожнього гнізда»); 7) втрата роботи, зміна сфери діяльності; 8) вихід на пенсію; 9) переїзд у будинок престарілих; 10) незвичайні за силою сновидіння, що передають послання з глибин нашого «Я» [10, с. 52].

Чи існують способи послаблення страху смерті чи бодай пояснення, бо те, що ми змогли пояснити і зрозуміти стає не таким страшним. А, може, краще нічого і не роз'яснювати і не думати про те, що коли-небудь нам доведеться вмирати? «Однак, смерть від того, що про неї не думають, не зникне і страх смерті також не зникне, а піде глибше, у підсвідомість. Там він буде небезпечнішим і шкідливішим, ніж будучи усвідомленим; його прихована отрута буде весь час отруювати радість життя, а в кінці його прорветься назовні тяжкими стражданнями» [3, с. 120]. Думати, про прийдешню смерть зовсім не означає боятися її. Пам'ять про смерть потрібна для повноцінного людського буття.

Серед досить ефективних засобів, які нині застосовуються для боротьби зі страхом смерті є сила ідей і глибокий контакт з людьми. В цьому плані науковці виділяють аргументи давньогрецького мислителя Епікура, який наполягав, що мета філософії – це полегшення людських нещастя. Коріння їх у страху смерті. Серед аргументів Епікура, що допомагають долати такий страх, акцент зробимо на трьох: *смертність душі, смерть – це ніщо, аргумент симетрії*. Філософ вважав, що душа смертна і зникає разом з тілом. Якщо ми смертні, говорив Епікур, а душа не переживає тіло, тоді нам непотрібно боятися. Він підкреслював, що ми не будемо нічого відчувати і жаліти про втрачене життя. Розглядаючи другий аргумент, мислитель запевняв, що коли ми існуємо, смерті ще нема, а коли смерть є, нас вже нема. В такому випадку, навіщо боятися смерті, якщо ми не можемо відчувати її. Найбільш переконливим є

третій аргумент великого афінянина – це аргумент симетрії. Стан небуття, в який ми попадаємо після смерті, – це той же самий стан, в якому ми перебували до народження. Ця думка дає нам велику втіху. Виявляється, що два стани небуття – до нашого народження і після смерті – абсолютно однакові, але ми боїмося другого небуття (вічності), а про перше майже не думаємо [9, с. 107].

Серед других способів для боротьби зі страхом смерті важливо виділити такі: ідея «хвилеподібного ефекту» (термін І. Ялома [10]); прагнення запобігти відчуття «непрожитого життя»; засоби, що є в афоризмах тощо. В ідеї «хвилеподібного ефекту» мова йде про те, що кожна людина, не знаючи і не думаючи про це, поширює навколо себе «концентричні кола» впливу, який може зачіпати інших людей на протязі багатьох років, з покоління в покоління. Певним чином ми можемо продовжуватися у своїх дітях, онуках, правнуках тощо. «Хвилеподібний ефект» зовсім не обов'язково означає, що після нас залишиться ім'я чи образ. Даний феномен означає, що з нашого життєвого досвіду залишаться «якісь особливості, крупинки мудрості, досвіду, втіхи, які перейдуть іншим людям – не має значення знайомим чи ні» *Прагнення запобігти відчуття «непрожитого життя»* також допомагає долати страх смерті. Людина мусить змінити щось у своєму житті, щоб потім, через певний час, не переживати подібної муки і жалю, які були в недалекому минулому. Дуже погано, коли індивід не зміг реалізувати себе в житті. Чим менша ступінь самореалізації, тим сильнішим може бути страх смерті [10, с. 109].

#### 2. Страх самотності [4].

Страх самотності властивий всім етапам розвитку особистості. На кожному етапі він має своєрідну специфіку. Початки людських страхів потрібно шукати в дитинстві. Ми народжуємося з певними емоціями і почуттями, коли виходимо з материнського лона. Першими важливими відчуттями дитини є невдоволення і страх самотності. Це виражається, насамперед, у плачі.

Страх самотності особливо сильно переживається особистістю в підлітковому і юнацькому віці, а не в старості (коли людина вимушена залишати діяльність, втрачає певний соціальний статус, а також рідних і близьких тощо). Позаяк у середній і пізній дорослості особа вже має необхідні навички узгоджувати рівень своїх домагань і можливостей, дістає солідну комунікативну практику, що дає можливість успішно долати життєві труднощі.

Виділимо дві форми вияву цього страху (використовуючи терміни Н. Хамітова – «зовнішня самотність» і «внутрішня самотність» [8]): 1) страх зовнішньої самотності і 2) страх внутрішньої самотності. Зауважимо, що особистість може відчувати, як зовнішню, так і внутрішню самотність. У страху зовнішньої самотності акцент робиться, насамперед, на зовнішніх чинниках, які пов'язані із втратою зв'язків із сім'єю, суспільством тощо. Цей страх, згідно за Н. Хамітовим, є результатом випадкової суперечності людини

і соціального середовища. Страх внутрішньої самотності, головну увагу акцентує на внутрішніх чинниках. Він (страх) немовби виростає з середини особистості, а зовнішні обставини життя не мають вирішального значення, бо «внутрішня самотність є результатом суперечності людини з собою, яка приводить до втрати та пошуку самототожності і вже на цій основі – до суперечності людини та суспільства» [8, с. 19].

Варто сказати про причини страху самотності. Це: 1) стереотипи. В багатьох культурах світу існує думка про те, що бути самотнім – погано. Самотні люди – неповноцінні; 2) самооцінка. У багатьох індивідів цей страх пов'язаний з дуже заниженою самооцінкою. Особа з такою самооцінкою не може правильно оцінювати себе, і як наслідок, песимістичний настрої, надмірне почуття жалості до себе, очікування від багатьох людей лише прикостей, а від прийдешнього – лише поганого; 3) боязнь відповідальності за самих себе (вихід на певний рівень свободи, при якому треба самому встановлювати доцільність власної діяльності і поведінки). Проте значно легше перекладати відповідальність на інших. Таким чином має місце втеча від свободи; 4) недостатньо якісного спілкування (завдячуючи іншим особистість може знаходити підтвердження свого існування у світі та своєї значущості тощо); 5) боязнь самотньої старості (де настає слабкість, немічність), з характерними їй відчуттями – непотрібності, даремності, нікчемності.

### 3. Страх старості [4].

Доречно наголосити, що з давніх часів західна культура (передусім грецька) не була толерантною до старості, тому й було чимало причин для означеного страху. Але важливо зауважити – у давньогрецькій цивілізації гостроти страху старості не існувало тому що мало хто доживав до цього віку.

Видатний представник доби Відродження – Данте Аліґ'єрі, напевно чи ненайперший у світовій культурі назвав старість «третім віком» (цей термін зараз широко використовується у світовій практиці). Найдосконалішим етапом людського життя, згідно за Данте, є зрілість, а старість – це період регресу [1]. Мислитель цієї ж епохи М. Монтень повідомляв, що старість не є періодом розквіту душі, вона перемагає і тіло, і душу людини. Він підкреслював, що найбільше досягнень людина робить до 30 років, а відпочивати вона повинна вже з 55–60 років: «Щодо мене, то я з повною впевненістю можу сказати, що з цього віку (30 років) мій дух і моє тіло більше втратили, ніж набули, більше рухались назад, ніж уперед...» [6, с. 162].

Новоєвропейський філософ, засновник емпіризму Ф. Бекон, наголошував на шляхах подовження людського життя і виступав за науковий підхід у цьому питанні та вважав за потрібне попереджати появу старіння. Не дивлячись на такі думки мислителя (його геронтократичні симпатії) в тогочасному суспільстві існував неабиякий страх старості.

Німецький філософ А. Шопенгауер вважав старість особливим періодом життя. На його думку, характерними рисами цього періоду життя є хвороби, смуток, самотність. Очікування їх і виступає основним джерелом страху старості [9].

Відомий німецько–американський філософ, психолог і соціолог Е. Фромм [7] засвідчує, що страх старості переживає переважна більшість людей у світі, оскільки він пов'язаний з кардинальним страхом – зі страхом смерті. Страх старості, вважає цей неофрейдист є безпідставним, бо, якщо індивід жив продуктивно і творчо в молоді літа, то і в старості він буде бадьорим, продовжуватиме самовдосконалюватися, незважаючи на послаблення фізичних сил. Яскравим свідченням того, що людина жила непродуктивно, є деградація особистості в старості.

Таким чином головними причинами страху старості є очікування людьми (в майбутньому): втрати привабливості, самотності, погіршення пам'яті, незатребуваності, зміни соціального статусу, бідності, погіршення фізичного і психічного здоров'я, великої залежності від інших, сексуальної неспроможності, немічності, дряхлості, смерті [4].

Для позбавлення чи бодай мінімізації цього страху людина, насамперед повинна визнати, що він властивий соціальному середовищу і конкретно їй. Важливо навчитися жити зі страхом старості. Особистість повинна заспокоїтись і надмірно не переживати, оскільки кожна людина при нормальному ході подій може дожити до старості, а вже потім піти у засвіти. Для особистості означений страх може свідчити про завершальну стадію життя і наближення часу відходу в небуття. Особа, яка вельми переймається страхом старості і разом з цим страхом смерті у всьому, до чого вона має пряме або непряме відношення бачитиме лише смерть. Від цього життя її буде нестерпним і перетвориться на суцільні страждання. Вона (старість) на превеликий жаль, у більшості випадків спотворює тілесність особистості (зовнішній вигляд). Старість, як говорить народна мудрість – не радість. Тому потрібно людину, починаючи з дитячого періоду становлення і розвитку особистості (так вважають багато західних філософів і психологів), толерантно і спокійно готувати (навчати) до того, що в майбутньому її очікує поважний вік (старість), а також смерть, якої не потрібно боятися. Для того, щоб у людини в подальшому, у більш зрілому віці не виникало тяжких депресивних станів, які часто призводять особистість до втрати сенсу життя і навіть до суїциду назріла нагальна потреба залучати до цієї надзвичайно важливої справи фахівців з практичної філософії, філософської антропології, психології тощо.

### 4. Страх майбутнього.

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 чує страх. Людина, незважаючи на відчуття



страху, безперервно бореться з ним. Вона хоче здолати думки про незнайоме 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 незаним майбутнім глибоко укорінена у людське мислення. Людина зі страхіттям може ставитися до минувшини, її часто не задовольняє нинішнє, одначе справжній страх особистість 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 навчилися 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.

Підсумовуючи вищесказане зробимо наступні висновки:

Страх відіграє важливу роль у бутті людини. Він може як захищати особу від руйнації, так і навпаки – руйнувати і знищувати. Буття без цього феномена не є повним.

Сьогодні відношення до смерті не має належного високого рівня (а смерть заслуговує на це). В цьому питанні є надзвичайно багато невідомого

(адже народження і смерть є найбільшими таїнами людського існування), але вже зараз немало представників філософії, психології й інших окремих наук піднімають питання про те, що доки ми не будемо знати про смерть, доки ми не прийматимемо її, як явище властиве нашому життю (яке не проходить десь поза нами) то будемо постійно страждати і переживати не просто страх, а його граничну точку – жах.

Проблема страху самотності сьогодні загострюється, адже особистості необхідно входити у різноманітні соціальні підструктури. Завданням для кожної людини стає не просто навчитися жити у суспільстві, але й гармонізувати стосунки з іншими людьми й головне – досягти гармонії свого внутрішнього світу.

Страх старості пов'язаний з очікуваннями особистості в майбутньому тілесної потворності, бідності, сексуальної неспроможності, самотності, хвороб, великої залежності від інших, немічності, дряхлості, смерті. Негативне відношення до старості існує сьогодні на Заході, яке має певне підґрунтя ще з античних часів.

Людину лякає незнайоме, невизначене майбутнє. Вона хоче здолати думки про таке майбуття і мати повноцінне життя. Особистості потрібно зрозуміти, що життя – це тільки сьогодення. Треба прийняти своє життя таким, яким воно є, а труднощі необхідно сприймати як тимчасове явище, яке може принести не лише негативні проблеми, а й користь. Не варто боятися помилок на шляху самореалізації і не потрібно придумувати майбутні небезпеки, бо це призводить до того, що людина починає вірити в них і надмірно переживати.

Для успішного вивчення таємниці людини, для нормального становлення, функціонування і розвитку особистості в соціальному середовищі необхідно проводити подальші дослідження екзистенціалу страху, використовуючи при цьому теоретичні та емпіричні напрацювання вітчизняних і зарубіжних дослідників.

#### Список використаних джерел

1. Данте, Алігьери, 1968. 'Малые произведения', М.: Наука, 652 с.
2. Демичев, АВ. 'Мастерская Платона'. [online] Доступно: <http://www.smertey.net/index.php/uk/satt/psikhologija-smert/122-strakh-smerti>.
3. Калиновский, ПП., 1993. 'Переход: Последняя болезнь, смерть и после', Запорожье: М.П. «Берегиня», 184 с.
4. Мовчан, ММ., 2014. 'Інтерпретація різновидів страху в соціальному середовищі', *Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал Національного університету «Одеська юридична академія»*, Одеса, Вип.2, с.47–52.
5. Мовчан, ММ., 2012. 'Феномен страху в сучасному світі', *Філософські обрії. Науково-теоретичний журнал Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України та Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка*, Київ–Полтава, Вип.28, с.94–102.
6. Монтень, М., 2007. 'Опыт: Судьбы и нравы', пер. с фр., СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 288 с.
7. Фромм, Э., 2010. 'Человек для самого себя', М.: АСТ: АСТ Москва, 350 с.
8. Хамітов, НВ., 1998. 'Самотність як феномен людського буття': Автореф. дис. ... д-ра філос. наук, К., 34 с.

9. Шопенгауэр, А., 2011. 'Афоризмы житейской мудрости', пер. с нем., СПб.: *Азбука, Азбука-Аттикус*, 256 с.

10. Ялом, И., 2008. 'Вглядываясь в солнце. Жизнь без страха смерти', пер. с англ. А. Петренко, М.: *Эксмо*, 352 с.

#### References

1. Dante, Alig'eri, 1968. 'Malye proizvedenija (Small pieces)', М.: *Nauka*, 652 s.

2. Demichev, AV. 'Masterskaja Platona (Plato's workshop)'. [online] Dostupno: <http://www.smerety.net/index.php/uk/satt/psikhologja-smert/122-strakh-smerti>.

3. Kalinovskij, PP., 1993. 'Perehod: Poslednjaja bolezn', smert' i posle (Transition: Last illness, death and after)', Zaporozh'e: *M.P. «Bereginja»*, 184 s.

4. Movchan, MM., 2014. 'Interpretacija riznovydiv strahu v social'nomu seredovyshhi (Interpretation of varieties of fear in the social environment)', *Aktual'ni problemy filosofii' ta sociologii'*. *Naukovo-praktychnyj zhurnal Nacional'nogo universytetu «Odes'ka jurydychna akademija»*, Odesa, Vyp.2, s.47–52.

5. Movchan, MM., 2012. 'Fenomen strahu v suchasnomu sviti (The phenomenon of fear in the modern world)', *Filosofs'ki obrii'*. *Naukovo-teoretychnyj zhurnal Instytutu filosofii' imeni G. S. Skovorody NAN Ukrainy ta Poltavskogo nacional'nogo pedagogichnogo universytetu imeni V. G. Korolenka*, Kyi'v–Poltava, Vyp.28, s.94–102.

6. Monten', M., 2007. 'Opyty: Sud'by i nrawy (Experiences: Fate and morals)', per. s fr., SPb.: *Izdatel'skij Dom «Azбука-klassika»*, 288 s.

7. Fromm, Je., 2010. 'Chelovek dlja samogo sebja (Man for himself)', М.: *AST: AST Moskva*, 350 s.

8. Hamitov, NV., 1998. 'Samotnist' jak fenomen ljuds'kogo buttja (Loneliness as a phenomenon of human being)': Avtoref. dys. ... d-ra filos. nauk, K., 34 s.

9. Shopengaujer, A., 2011. 'Aforizmy zhitejskoj mudrosti (Aphorisms of worldly wisdom)', per. s nem., SPb.: *Azбука, Azбука-Attikus*, 256 s.

10. Jalom, I., 2008. 'Vgljadyvajasy' v solnce. Zhizn' bez straha smerti (Peering into the sun. Life without fear of death)', per. s angl. A. Petренко, М.: *Jeksmo*, 352 s.

\* \* \*

УДК 26/27–182:171

**ГЕНЕЗА ІДЕЇ ПОКЛИКАННЯ  
В ЮДЕО–ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ****GENESIS OF THE IDEA OF CALLING  
IN JUDAIC–CHRISTIAN TRADITION****Мулярчук Є. І.,**

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (Київ, Україна), e-mail: muliarchuk.yevhen@gmail.com, ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

**Muliarchuk Ye. I.,**

Candidate of Sciences in Philosophy, Senior research fellow of H. Skovoroda Institute of Philosophy National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine), e-mail: muliarchuk.yevhen@gmail.com, ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3053-0451>

*Досліджено появу ідеї покликання в юдейській та християнській традиціях та її трансформацію від початкового релігійного, обмеженого завданнями та призначенням спільноти священиків до загальнолюдської релігійної настанови, з одного боку, і до появи мирського мотиву до продуктивної діяльності у світі, з іншого боку. Проведено аналіз формування протестантської ідеї покликання у працях М. Вебера, лінгвістичний аналіз давньоєврейських понять та їх інтерпретацій у перекладах Біблії. Проаналізовано загальні соціальні тенденції до поширення релігійних ідей на повсякденний світ у Європі на прикладах хасидських та протестантських спільнот 13–18 ст. Доведено, що секуляризація ідеї покликання зумовлена загальними процесами раціоналізації світу та соціально–економічними чинниками, що підтверджується сучасними дослідниками трудової етики мігрантів зі Сходу в країни Заходу. Зроблено висновок про важливе значення ідеї покликання для соціалізації людини у сучасному світі.*

**Ключові слова:** покликання, призначення людини, хасидизм, протестантизм, повсякденність, трудова етика, секуляризація, раціоналізація світу, соціалізація.

*In this article is researched the genesis of the idea of calling in Judaic–Christian tradition. The author has analysed the transformation of originally narrow meaning of calling concerning only clergymen to the common calling of laity, from the one hand, and to the formation of secular motivation for productive work, from the other hand. Was undertaken the analysis of the Protestant idea of calling in the works of M. Weber; the linguistic analysis of ancient Judaic notions and of their interpretations in the translations of the Bible. The main social tendencies of spreading of religious ideas on the everyday world in Europe were illustrated by the examples of Hasidic and Protestant communities in 13th – 18th centuries. It is proved that the secularization of the idea of calling was stipulated by the general processes of rationalization of the world and by social and economic factors which is confirmed by the contemporary researches of work ethics of migrants from the East in the Western countries. The conclusion is made about the importance of the idea of calling for socialization of the person in the contemporary world.*

**Keywords:** calling, mission of a person, Hasidism, Protestantism, everyday life, work ethics, secularization, rationalization of the world, socialization.

Сучасний соціальний та науковий контекст дослідження теми покликання не може бути зрозумілим поза увагою до генези цього поняття в історії культури. У цій статті ми маємо на меті дослідити появу самої ідеї покликання в юдейській та християнській традиціях та трансформацію її розуміння від початкового релігійного до мирського розуміння. Ми ставимо завдання показати її поширення від обмеженого спільнотою священиків уявлення про їхнє призначення до загальнолюдської релігійної настанови, яка стосується всіх вірян. Також ми маємо прослідкувати появу в контексті ідеї покликання мирського мотиву до продуктивної діяльності у світі.

Відразу відзначимо, що сам феномен покликання, як певний досвід чуття та розуміння людиною себе у світі, спосіб осмислення мети її буття та поява безпосередньо поняття покликання можуть не співпадати у часі. Покликання екзистенційне, його ідея освітлює шлях, спонукає людину відповідати на буттєвий поклик вже там і тоді, коли ще не фіксується у мові вживання самого слова «покликання». У цій ситуації дослідник має широкі рамки інтерпретації. Ми беремо до аналізу світоглядні обрії від культур Давнього Середземномор'я й античності до Нового часу та розуміння покликання в новітньому європейському та американському цивілізаційному просторі.

Перші згадки про покликання людини прослідковуються в юдейських релігійних текстах, які почали формуватися на межі 2 та 1 тисячоліть до н.е. Згодом ці уявлення перейшли до християнства та європейської культури в цілому. Генезу цього процесу прослідкував видатний німецький соціолог, філософ, історик Макс Вебер. Зокрема, це зроблено у праці «Протестантська етика і дух капіталізму», де дослідник мав на меті показати роль релігійних та етичних ідей у формуванні світогляду капіталістичного суспільства в Західній Європі [2]. Вебер доводив, що повага до індивідуальної ініціативи, ідеали самореалізації людини у її праці спиралися на релігійні переконання, зокрема ідею покликання, які стали складовою життя західного суспільства, орієнтованого на особисту свободу та ринкову економіку.

Звертаючись до біблійних текстів та історії їх перекладу М. Лютером, Вебер доводив, «що у німецькому слові «Beruf» і можливо ще більшою мірою у англійському слові «calling» звучить, поряд з іншими, певний релігійний мотив; уявлення про поставлене Богом перед людиною завдання...» [2, с. 69]. Взагалі те, що людина сприймає як своє життєве «завдання», може являти для неї різну силу належного: «від добровільної роботи за внутрішнім «покликом» до священного обов'язку перед Богом» [7, с. 116]. Вебер виходив з того, що первинно думка про покликання людини мала на увазі зовнішнє джерело обов'язку, релігійний авторитет та відзначав її «іраціональний елемент».

Проте, аналізуючи генезу «духу капіталізму», німецький вчений показує процес секуляризації релігійної ідеї покликання та її поширення у світській культурі західного світу, що по суті відкриває можливість появи «внутрішнього поклику» в особистісному вимірі існування людини. Це не означає, що ідея покликання перетворюється на ціле–раціональний мотив людської діяльності. По–перше, Вебер також впровадив у соціальну науку поняття ціннісної раціональності. По–друге, у своїх подальших аналізах покликання у різних сферах життя, зокрема такій, як політика, він твердив, що переконання та цінності, які зрештою неможливо раціонально обґрунтувати, неодмінно присутні у людській діяльності поряд з мотивами відповідальності та з усвідомленням необхідності раціонального врахування наслідків дій [1, с. 704–

706]. І тільки тоді, коли є пристрасть досягнути мети, і разом з тим тверді моральні переконання щодо засобів, можливо говорити про покликання людини. Тож для Вебера покликання є етичною проблемою в ширшому, ніж релігійний, сенсі.

Підстави для розуміння покликання поза його початковим релігійним сенсом Вебер вбачає вже у свідченнях з давньоєврейських текстів. Дослідник здійснив лінгвістичний аналіз слів, які у німецьких протестантських перекладах набули значення «покликання». Перший з таких лексичних феноменів це слово מַלְאָךְ (мел'аха), яке вживалося для позначення функцій священнослужителя, службових обов'язків царського чиновника, наглядача, виконавця польових робіт, функцій ремісника, торгівця, а зрештою й «будь-якої професійної діяльності» [2, с. 98, 99]. На думку Вебера, це поняття запозичене «з літургійно-бюрократичного кола понять давньоєгипетської держави та організованої за її зразком держави царя Соломона» [1, с. 123]. Поза сумнівом. його смислове осердя було у релігійних обов'язках, в перебуванні у сані священнослужителя або в інших важливих соціальних станах. Тобто мати покликання – це бути посланим, поставленим «згори». Однак корінь слова מַלְאָךְ (мел'аха) – לָאָח (ла'х) з сенсом «посилати, відправляти; отже первісне його значення – «завдання», за твердженням Вебера, «був повністю забутий уже в давнину і воно почало означати будь-яку роботу, перетворившись на таке ж стерте слово, як і німецьке «Beruf»» [2, с. 99].

Звертаючись до словника давньоєврейської лексики М. Ястрова [8], знаходимо переклад слова מַלְאָךְ (мел'аха) як «робота, торгівля, покликання; завдання». Відповідно його корінь לָאָח (ла'х) в означає «працювати, гарувати» (to labour (in vain); to be tired). Тобто, в лінгвістичному сенсі ми не знаходимо у слові מַלְאָךְ (мел'аха) якогось «священного», втаємниченого звучання. Виключенням є похіднез לָאָח (ла'х) слово מַלְאָךְ (мел'ах), яке означає «посланник» – той, хто виконав своє доручення, яке стосується, наприклад, ангелів (малахім).

Друге близьке за сенсом до «покликання» – давньоєврейське слово פָּרַח (фок) – Вебер перекладає його як «доля», «покладена на когось робота» [2, с. 103]. У згаданому нами словнику воно подане як «закон, правило, звичай; призначена частка, знак». Важливо відзначити, що в літературі мідраша це слово використовується в значенні «закон або заповідь, яка не підлягає раціональному поясненню» на протигагу «мішпат» – «зрозуміла, раціональна заповідь». Таким чином, нескладно зробити перехід до тлумачення сенсу покликання як «вказування» та «призначення», якому відповідає й релігійна настанова «перебувати у своєму покликанні (законі)» – як це звучить у книзі Ісуса сина Сираха «Стій при завіті твердо, перебувай у ньому і виконуй його аж до постаріння» [5, 11. 20].

Отже, поняття покликання, яким його сприйняла Європа часів Реформації, почало формуватися ще до нашої ери в юдейських текстах, і вже у вигляді

слова מַלְאָךְ (мел'аха) мало не лише релігійний зміст та позначало функції священнослужителя, але, як це видно з вказаного словника давньоєврейської літератури, воно стосувалося і фізичної роботи та професійної діяльності людини.

Беручись до перекладу Біблії німецькою мовою, Лютер мав певні лінгвістичні підстави для вживання поняття «покликання» (Beruf) в сенсі в близькому до «професія». Однак Вебер вважав, що «відповідає воно більше духові перекладу, а не духові оригіналу» [2, с. 69]. Річ у тім, що саме це слово «Beruf» було свідомо «сконструйоване» Лютером, не відразу і не без вагань потрапило до його текстів. У тих фрагментах Старого Заповіту, де Лютерові йшлося про покликання (Beruf), в інших перекладах (грецькою, латиною, романськими, слов'янськими мовами і в німецьких долютерівських перекладах) зберігається значення «закон», «заповідь» або й «справа», «праця». Зокрема, у книзі Сираха українською бачимо «стій при завіті», «тримайся праці твоєї» [5, 11. 21]. Відомо, що Лютер обирав між словами «Ruf» та «Beruf». Слово «Ruf» (поклик) у стосунку до занять мирян вживав уже монах-домініканець Таулер у 14 ст., який, сміливо критикуючи духовенство, виголошував, зокрема в одній із проповідей, що селяни «чинять краще, слідуючи своєму покликанню (Ruf), аніж ті духовні особи, котрі цим нехтують» [2, с. 103]. Однак не існує доказів значного впливу його ідей на Лютера. Сам Таулер застосовував слово «Ruf» в суто мирському значенні, натомість Лютер використовує «Beruf» у теологічних працях та в релігійних проповідях.

В ідеї покликання, яку обґрунтував Лютер, йшлося про духовне служіння кожної людини на своєму місці у світі. Він бажав надати покликанню універсальне релігійно-етичне значення на протигагу тому, що в католицьких текстах його часу і більш ранніх, це поняття стосувалося або виключно осіб духовного сану, або лише загальної настанови до досягнення вічного життя. Натомість, згідно переконання Лютера, кожна людина покликана (Богом) в тому стані, в тій професії, у якій перебуває. Таким чином, два сенси поняття покликання – до вічного життя і до мирської справи (професії) у нього поєднуються, принаймні перестають суперечити один одному.

Лютер стверджує святість існуючих порядків та водночас відкидає зневажливе ставлення сучасного йому католицизму до мирської моральності. Відповідно, як відзначає Вебер, коли «vocatio» у Середньовіччі означало «Боже покликання до святого життя, насамперед в монастирі або в якості священнослужителя», у Лютера це стосувалося вже й поняття «мирської «професійної» діяльності» [2, с. 105]. Суттєвим є наголосити, що така позиція Лютера була есхатологічно мотивованою. Час людини обмежений, світ не вічний, і суть не в тому, ким людині стати, але як їй бути в тому становищі, в якому вона вже є. Лютер жодним чином не відкидав у покликанні сенс релігійного служіння та виконання Божого заповіту, але

застосовував це поняття в кількох значеннях – і в «провиденційному» (від Божого передбачення), і в соціально–становому та професійному.

Вебер пише, що «створене Лютером» слово «Beruf» спочатку не виходило за межі самого лютеранства, але згодом, як поняття професійного покликання, воно було сприйняте кальвіністами в контексті їхньої ідеї випробування обраності людини до спасіння [2, с. 105]. Тоді ж, у 16 ст., в англійські тексти Біблії це поняття входить як слово «calling», заміщаючи «стан» (state) і стаючи в інших вжитках синонімом професії (trade). Таким чином, поняття покликання «швидко набуло свого сьогоденного значення у повсякденних мовах всіх протестантських народів» та «міцно вкорінилося і в позацерковній літературі» [2, с. 69, 105]. Слово «Beruf» стало означати не лише «покликання Богом до вічного життя» [2, с. 102], тобто єдину для всіх християн трансцендентну мету людського буття, але й особистий шлях її досягнення через виконання людиною повсякденної роботи, мирської справи.

Вебер наголошує, що у його аналізі розкривається не просто історія формування поняття «покликання», але йдеться про ідею покликання, яка змінила повсякденне існування людей в сенсі розуміння ними «виконання свого обов'язку у рамках світської професії як найвищої мети людського морального життя взагалі» [2, с. 70]. Звісно, ще довгий час, у протестантських спільнотах передусім, ця мета трималася «уявлення про релігійне значення мирської буденної праці», коли «єдиним засобом догодити Богові проголошувалось лише виконання своїх повсякденних обов'язків так, як вони визначені для кожної людини її місцем у житті, складаючи її «покликання»» [2, с. 70]. Тобто це була релігійна ідея, яка охопила й економічну діяльність людини.

Лютер не лише бажав надати людській праці значення релігійного покликання й підняти важливість світської професійної діяльності до рівня виконання релігійного обов'язку, він знайшов у Святому Писанні опертя для соціальної ідеї – думки про те, що покликання стосується кожної людини, незалежно від її суспільного становища. Лютерівська інтерпретація біблійних настанов була успішною антикатолицькою стратегією – зробити людей повсякденності виконавцями релігійної справи, носіями і суб'єктами покликання, позбавивши такого привілею вибраного кола посвячених. Соціальним результатом Реформації стало те, що кожна людина могла сподіватися, що її життя має свій особливий сенс і намагатися його втілити на практиці. Звичайна віруюча людина вже не відчувала себе далі від царства небесного, ніж священники і ченці у їхньому привілейованому становищі. Покликання поширилося на справи земного життя і повсякденну працю, звісно коли вони натхненні вірою. В такий спосіб це поняття набуло особистісного значення, а згодом вже не обов'язково потребувало релігійного обґрунтування.

Сама можливість розповсюдження ідеї мирського покликання поза протестантськими

спільнотами, свідчить про її відповідність загальним світоглядним змінам, зокрема у культурі народів Європи та Америки. Поняття покликання знаходило ґрунт у життєвому світі людей, який поступово набував дедалі більш секуляризованих значень. Цей процес йшов також і всередині інших конфесій та релігій. В юдействі, у католицтві та православ'ї в різний час виявлялися можливості для переорієнтування людей на їх самовизначення та свідому участь, як вірян, у соціальному житті.

Варто, відзначити, що явище мирської аскези, про яку писав Вебер стосовно протестантизму, мало місце у різних віросповіданнях. Прикладом, зокрема, є визнання повсякденності та мирського життя як сфери можливого досягнення релігійних та моральних ідеалів серед юдейського населення у Європі. Так, у 12–13 ст. н.е. в Німеччині виник і поширювався рух хасидизму, який став народним, на відміну, наприклад, від замкненої ученості священників та аристократичних містиків–кабалістів. «Хасид» перекладається як «благочестивий». А сам цей релігійний рух встановив певний моральний ідеал та зразки поведінки, гідні наслідування кожною людиною, незалежно від її суспільного стану. Благочестивий єврей, розвиваючи свої особисті духовні якості, не мав зовні вирізнятися серед людей у мирському житті. Він плекав у собі «внутрішню славу», «голос Божий» як одкровення, не зазіхаючи на безпосередній зв'язок з Богом та не вдаючи із себе знавця містичних таємниць [6, с. 160, 161]. Пригадаймо також, що у християнстві до Реформації були «мирські» ченці, зокрема серед послідовників Франциска Ассізького.

Щодо порівняння середньовічного єврейського руху з більш пізнім хасидизмом в Україні, наведемо таку думку Г. Шолема: «Не багато об'єднує цей ранній хасидизм 13 століття з однойменним рухом, який розвивався у Польщі та в Україні у 18 столітті... Однойменність – не доказ реального спадкового зв'язку... Однак між ними є певна подібність. Обидва вони прагнули виховати великі національні колективи в дусі містичного моралізму. Істинний благочестивий та цадик пізнього хасидизму – споріднені фігури. І перший, і другий – це ідеальні прототипи містичного способу життя, які тяжіли до соціальної активності навіть у тому випадку, коли їх носіїв представляють як хранителів всіх таємниць Божества» [6, с. 168]. Важливо додати, що приклад хасидизму показує на загальну тенденцію у Європі до зміни уявлення про покликання людини – від колективного, національного до особистісного. Зокрема, також В. Малахов пише в цьому сенсі про хасидів в Україні та східній Європі, що «сприймаючи ідею покликання в екзистенційній напрузі, хасиди водночас чітко розрізнили індивідуальний і загальнонародний аспекти спасіння... В зв'язку з цим покликання виявляється сумірним конкретній особистості, цілком досяжним у її реальному житті» [3, с. 317, 318]. Що ж до протестантизму в Україні, то його ідеї отримали деякий розголос лише з поширенням реформатської релігійності

у 19 ст., яку принесли переселенці, зокрема німецького походження. Втім, як відзначав з цього приводу О. Погорілий, вони в той час не набули «національного характеру» [4, с. 17].

Отже, ми робимо висновок, що до і після Реформації та поза охопленими ідейним впливом цього руху територіями у Європі відбувалися світоглядні зміни, які поступово готували ґрунт для сприйняття ідеї покликання людини у її повсякденному житті. Ми не стверджуємо, що у католицькій, православної та юдейській середньовічній і в новочасній релігійній думці поняття покликання однаково широко використовувалося стосовно повсякденного існування і традиційно мирських сфер людської активності. На авторитетну думку Вебера, «у народів, які схилиються у більшості до католицизму, так як і народів класичної античності, відсутнє поняття, яке було б аналогічне йому (в розумінні певного життєвого становища, чітко визначеної сфери діяльності), тоді як в усіх протестантських (переважно) народів воно існує» [2, с. 69]. Але розвинена у протестантизмі ідея покликання, як такого, що має здійснюватися людиною у її безпосередній діяльності та соціальному середовищі, все ж мала корені у спільній для багатьох народів іудео-християнській релігійній традиції і саме тому могла з часом поширитися у масовій свідомості поза спільнотами представників окремої гілки християнства.

Таким чином, ідея покликання людини в аналізі Вебера виявляється релевантною в контексті загальноєвропейської культури, якій притаманне спрямування до діяльного перетворення світу на раціональних та етичних засадах. Як підсумовує напевно найбільш ґрунтовний в новітній Україні дослідник його творчості О. Погорілий, у своїх працях Вебер показав, що «духовні корені пуританської аскези сягають ще ветхозавітних часів, коли давньопалестинські пророки обґрунтували і практично втілили в життя вимоги раціональної етики, котра вимагала не втечі від світу і не пристосування до його порядків, а вселяла надію на майбутню радикальну зміну цих порядків і вимагала активного сприяння прискоренню цієї події». Священні книги раннього іудаїзму та християнства, давали людям переконання, що вони «послані Господом у світ, аби поліпшити його», тому «носії цих двох релігій... вважали за допустиме активно і водночас раціонально діяти у найрізноманітніших сферах – господарській, політичній, культурній і т. ін. Така раціонально-активістська установка властива також мусульманству, однак тут вона не набула повного розвитку» [4, с. 13, 14].

Західна цивілізація створила ті суспільні відносини, в які могли вписатися навіть далекі від раціоналізму етичні настанови інших релігій. Коли сам Вебер аналізував господарську етику світових релігій, він підкреслював пасивно-споглядале ставлення до світу індуїзму, конфуціанства та буддизму, яке спонукало або до пристосування існуючої системи соціальних взаємин (конфу-

ціанство), або до втечі від світу (індуїзм та буддизм). Проте сучасні дослідження, зокрема, щодо емігрантів у США з країн Азії, показують, як вони сприйняли «дух капіталізму». Наприклад, цілком адаптувалися в західні економічні відносини японські буддисти секти шиншу (Shinshu), які переселилися у Північну Америку ще у 17 ст., а також цілком вписалися у трудову етику капіталістичного зразка релігійні цінності конфуціанства, поширені у Китаї та в Південно-Східній Азії [9, с. 3]. Однак таке пристосування не свідчить про повне прийняття ідей та цінностей західної культури народами з інших регіонів світу, що, власне, й не може бути предметом вимоги. Попри зовнішні ознаки асиміляції незахідних громад та меншин залишаються ризики непорозуміння у суспільстві щодо кінцевих цілей діяльності їх представників, можливі конфлікти життєвих світів. Тому світоглядно-релігійні орієнтири різних народів щодо суспільного життя в багатонаціональних державах та в глобальному світовому просторі, є і мають бути темою вивчення та обговорення в практичних аспектах.

Зокрема, важливо поставити й таке запитання: куди призведе цей глобальний цивілізаційний рух в річищі раціоналізації відносин, в якому поєднуються різні мотиви та інтереси особистостей і націй незалежно від їх світоглядів, якщо у ньому знівелюється суттєва для західної цивілізації ідея покликання людини, чим буде визначатися мета людського розвитку, яка етика буде задавати його орієнтири та обереги? Західна раціоналізація світу, як показав Вебер, мала свій ідейний ґрунт, де багато важила здатність людини до самообмеження та бачення її завдань у світі з погляду етичних ідеалів та трансцендентної мети її буття. Новітній час 20 та 21 ст. відзначається усвідомленням реальності мультикультуралізму і необхідності комунікувати з питань вироблення норм та цінностей співжиття. Але великі наративи, до яких відноситься й тема покликання людини, продовжують бути потрібними. На нашу думку, в сучасному пошуку світоглядних орієнтирів, критеріїв обґрунтування норм, цінностей і мети людської діяльності ідея покликання людини зберігає свою вагу, а власне етичне осмислення людського покликання має наукову і практичну актуальність.

#### Список використаних джерел

1. Вебер, М., 1990. 'Избранные произведения', М.: *Прогресс*.
2. Вебер, М., 1994. 'Протестантська етика і дух капіталізму', Перекл. з німецької О. Погорілого, К.: *Основи*.
3. Малахов, ВА., 1999. '«Тягар мій легкий»'. Над сторінками Євангелія', *Дух і Літера*, №5–6, 311–320.
4. Погорілий, О., 1994. 'Макс Вебер і його класична праця', Вебер М. *Протестантська етика і дух капіталізму*, Перекл. з німецької О. Погорілого, К.: *Основи*, 3–18.
5. 'Книга Ісуса сина Сираха'. <http://bible-lessons.in.ua/bible/old/book28/g111.html>
6. Шолем, Г., 1989. 'Основные течения в еврейской мистике', Т.1, Іерусалим: *Библиотека-Алия*.
7. Шутова, ЕА., 2009. 'Феномен призвания в работах М. Вебера', *Вестник Челябинского государственного университета*, 2009, №18 (156). *Философия. Социология. Культурология*, Вып.12, с.116–118.

8. Jastrow, M., 2006. 'Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature (English and Hebrew Edition)', (first published London, NewYork, 1903).

9. Miller, D, Ewest, T., 2013. 'Rethinking the impact of religion on business values: understanding its reemergence and measuring its manifestations', *Dimensions of Teaching Business Ethics in Asia*, New York: *Springer*, p.29–38: [https://www.researchgate.net/publication/288262367\\_Rethinking\\_the\\_Impact\\_of\\_Religion\\_on\\_Business\\_Values\\_Understanding\\_Its\\_Reemergence\\_and\\_Measuring\\_Its\\_Manifestations](https://www.researchgate.net/publication/288262367_Rethinking_the_Impact_of_Religion_on_Business_Values_Understanding_Its_Reemergence_and_Measuring_Its_Manifestations)

### References

1. Veber, M., 1990. 'Izbrannye proizvedenija (Selected works)', M.: *Progress*.

2. Veber, M., 1994. 'Protestants'ka etyka i duh kapitalizmu (The Protestant Ethics and the spirit of capitalism)', Perekl. z nimec'koi' O. Pogorilogo, K.: *Osnovy*.

3. Malahov, VA., 1999. '«Tjagar mij legkyj». Nad storinkamy Jevangelija («My burden is light». Over the pages of the Gospels)', *Duh i Litera*, №5–6, 311–320.

4. Pogorilyj, O., 1994. 'Maks Veber i jogo klasychna pracja (Max Weber and his classical work)', Veber M. *Protestants'ka etyka i duh kapitalizmu*, Perekl. z nimec'koi' O. Pogorilogo, K.: *Osnovy*, 3–18.

5. 'Knyga Isusa syna Syraha (The book of Jesus the son of Sirach)'. <http://bible-lessons.in.ua/bible/old/book28/gl11.html>

6. Sholem, G., 1989. 'Osnovnye techenija v evrejskoj mistike (The main currents of Judaic mystics)', T.1, Ierusalim: *Biblioteka–Alija*.

7. Shutova, EA., 2009. 'Fenomen prizvanija v rabotah M. Vebera (The phenomenon of calling in the works of M. Weber)', *Vestnik Cheljabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2009, №18 (156). *Filosofija. Sociologija. Kul'turologija*, Vyp.12, s.116–118.

8. Jastrow, M., 2006. 'Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature (English and Hebrew Edition)', (first published London, NewYork, 1903).

9. Miller, D, Ewest, T., 2013. 'Rethinking the impact of religion on business values: understanding its reemergence and measuring its manifestations', *Dimensions of Teaching Business Ethics in Asia*, New York: *Springer*, p.29–38: [https://www.researchgate.net/publication/288262367\\_Rethinking\\_the\\_Impact\\_of\\_Religion\\_on\\_Business\\_Values\\_Understanding\\_Its\\_Reemergence\\_and\\_Measuring\\_Its\\_Manifestations](https://www.researchgate.net/publication/288262367_Rethinking_the_Impact_of_Religion_on_Business_Values_Understanding_Its_Reemergence_and_Measuring_Its_Manifestations)

\* \* \*

УДК 39:316.4

**СВОБОДА ОСОБИСТОСТІ  
В ІНТЕРНЕТ ПРОСТОРІ**  
**FREEDOM OF A PERSONALITY IN WEB**

**Паньків О. В.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри  
філософії, НУ «Львівська політехніка»  
(Львів, Україна), e-mail: olesya.pankiv@ukr.net,  
ORCID: 0000-0003-2081-4792

**Саноцька Н. Я.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри  
філософії, НУ «Львівська політехніка»  
(Львів, Україна), e-mail: sannata@ukr.net,  
ORCID: 0000-0002-8624-7201

**Pankiv O. V.,**

PhD, associate professor, chair of Philosophy,  
National University «Politechnik of Lviv»  
(Lviv, Ukraine), e-mail: olesya.pankiv@ukr.net,  
ORCID: 0000-0003-2081-4792

**Sanotska N. Ya.,**

PhD, associate professor, chair of Philosophy,  
National University «Politechnik of Lviv»  
(Lviv, Ukraine), e-mail: sannata@ukr.net, ORCID:  
0000-0002-8624-7201

*Досліджено нове комунікаційне середовище породжене появою Інтернету. Виявлено суттєву трансформацію поняття свободи. Наголошено на багатовекторності та неоднозначності представлення свободи в Мережі. Увага зосереджена на двох протилежних вимірах свободи: перший, постулює надання повної свободи людині, інший пов'язаний з обмеженням, а то й втратою особистої свободи.*

**Ключові слова:** свобода, комунікація, самореалізація, безпека.

*A new communication environment, which appeared with the introduction of the Internet, is investigated. It is claimed that the concept of freedom has undergone significant changes. The emphasis is made on the multi-vector and ambiguity of the presentation of freedom in the web. The two opposite dimensions of freedom are under analysis: the first one stands for giving full freedom to the person, another one is about limitation, or even a complete loss of personal freedom.*

**Keywords:** freedom, communication, self-realization, information.

Інтернет середовище займає одну з ключових сфер самореалізації сучасної людини. Поява Інтернету змінила не лише спосіб життя, а й спосіб сприйняття реальності. Мережа, стаючи основою комунікації, поступово зв'язує між собою велику кількість людей, усуває відстані, стирає кордони між державами, створює умови для формування віртуальних спільнот, змінюючи стереотипи їх світосприйняття і спосіб життя. Нове комунікаційне середовище формує нові орієнтири, надає широкий спектр можливостей та способів самореалізації. Однак, Інтернет не лише розширює можливості сучасної людини, а й породжує безліч протиріч, неоднозначних соціальних та етичних оцінок зокрема у питанні свободи особистості та її самореалізації в Інтернет просторі.

**Метою даної статті** є аналіз вимірів свободи особистості в новому комунікаційному середовищі (Інтернет).

Проблема свободи була актуальною протягом всього історичного поступу людини. Складність та неоднозначність згаданого питання зумовлена

тим, що воно пройшло ряд трансформацій разом із самим людством. Нова інформаційна епоха, представлена через призму розвитку науки і техніки, актуалізує питання свободи. Велику увагу проблемі свободи в сучасному інформаційному суспільстві приділяють Е. Фром [14], М. Маклюєн, Д. Белл [4], Е. Тофлер [13], М. Кастельс [9], Н. Луман [10], М. Фуко, У. Еко [17], З. Бауман [3] та ін. Не обминули увагою це питання і провідні вітчизняні дослідники: В. Лях [11], О. Дзьобань [7] тощо. Однак, враховуючи стрімкий розвиток Інтернет-комунікації, котра кидає виклик сучасній людині, дана проблема потребує більш ґрунтовних досліджень.

В науковому дискурсі, на сьогоднішній день, представлені два протилежні виміри свободи особистості в Інтернет просторі: перший, постулює надання повної свободи людині, інший пов'язаний з обмеженням, а то й втратою, особистої свободи індивіда.

Перший вимір репрезентований надзвичайно яскраво та привабливо для учасника інтернет-комунікації. Знаменита «Декларація незалежності кіберпростору» Джона Перрі Барлоу надає впевненості в представлені свободи в новому комунікаційному середовищі: «Ми створюємо світ, до якого можуть приєднатися усі, без привілеїв або упереджень, породжених расовими відмінностями, економічною владою, військовою силою або місцем народження. Ми створюємо світ, де кожен і всюди, може висловлювати переконання, незалежно від того, наскільки він незвичайний, без страху вимушеного мовчання і конформізму. ...Ми поширюємо себе скрізь Планету так, щоб ніхто не міг зупинити нашої думки [2]. Ця Декларація вказує на те, що в новому просторі вихідним принципом культурного життя людини стає принцип трансформації, і свобода особистості виступає гарантом безпеки самого індивіда.

Значна кількість інформаційних ресурсів представлених в Інтернеті справді надає людині відчуття необмежених можливостей. Тут можна знайти інформацію різного виду та призначення: від вдосконалення професійної діяльності до порад вдалого відпочинку; яка змушує думати або розслабитися; яка дається нам в готовому вигляді, яку ми створюємо самостійно; що надходить із офіційних або неофіційних джерел; відображає факти або ж містить домисли. Здавалося б, в мережі представлена повна свобода вибору: на будь-який смак і для будь-яких цілей. Вислів «Google все знає» стає початком процесу пізнання та отримання інформації. Однак лавинний потік інформації може людині надавати не тільки впевненість, а й стати причиною інформаційної дезадаптації. На цей процес звернув увагу О. Тофлер, котрий вважав, що сучасна людина під впливом інформаційних потоків «може страждати не від відсутності вибору, а від його паралізуючого надлишку» [13].

Віртуальне середовище мережі Інтернет прийнято вважати «простором свободи», де можливо все: не лише здійснити «нездійснене», а й висловити «невимовне». Тому в контексті



потенціалу Інтернету, як потужного глобального засобу спілкування, набула великого значення свобода слова. У межах нового комунікаційного простору свобода виражається у формах звільнення від будь-яких форм як зовнішнього так і внутрішнього примусу, наявних соціальних ролей та соціальних стереотипів. Завдяки Мережі людина може спілкуватися поза межами власної тілесності, уникаючи ідентифікації за класовими, національними й навіть статевими ознаками. Інтернет-комунікації усувають як об'єктивні (наприклад, просторові), так і суб'єктивні (наприклад, сором'язливість) перешкоди для спілкування. Здійснюючись на засадах анонімного спілкування, вони мінімізують загрози упередженого або «нерівного» спілкування, тим самим вивільняючи найпотаємніші прагнення людини. Співбесідник психологічно звільняється від необхідності представити в процесі комунікації самого себе, конструюючи той образ, який йому заманеться. Важливим постає питання, що є причиною створення таких «віртуальних особистостей» в Інтернет-комунікації: незадоволення реальною соціальною ідентичністю, бажанням отримати новий досвід, нові враження, реалізувати щось нереалізоване в реальному житті? Ця проблема стає предметом сучасних психологічних досліджень. Дослідники відзначають ряд мотивів, серед яких, з одного боку, самопрезентація в інтернет-просторі, сконструйоване «Я», як вираз нереалізованих бажань, незадоволених потреб, з іншого – як вираз пригнічених в реальності агресивних тенденцій, задоволення заборонених в соціумі потягів. Відбувається свого роду створення «віртуальної проекції ідентичності». Як зазначає Н. В. Зудиліна, «у віртуальному просторі Інтернету в людини є спокуса думати, що вона виходить за межі себе, створює відокремленні від себе творіння – ідентичності, які з нею не зв'язані і за які вона відповідальності не несе. Насправді у віртуальних проекціях ідентичності людина розкриває себе, свої можливості, про які навіть не знала» [8].

Відчуття максимальної можливості самореалізації особистості яскраво представлена в Інтернеті. Як відзначає Д. Белл, «сучасна культура визначається екстраординарною свободою вишукування у світовій скарбниці і поглинанням будь-якого стилю, на який наштовхується. Така свобода походить з того факту, що осьовим принципом сучасної культури є вираження і перетворення «Я» заради досягнення самореалізації та самоздійснення. Це вихід за рамки всього досвіду, немає нічого забороненого, усе повинно досліджуватися» [4, с. 260]. Це дає підстави розглядати Інтернет мережу як певну соціальну лабораторію по створенню і перебудові особистості.

Доволі далекоглядні ідеї висловив японський дослідник інформаційного суспільства Й. Масуда, який сформулював ідеї майбутнього суспільства і свободи людини. Він звертає увагу на ідею свободи самореалізації особистості. На думку дослідника,

майбутнє суспільство не зможе відбутися, якщо не буде реалізована свобода кожного задовольняти потребу в самореалізації. «Інформаційне суспільство відкриває нове поняття свободи і рівності, що втілюватиме свободу прийняття рішень і рівність можливостей. Найбажанішою свободою буде та, яка передбачає вільний вибір людиною напрямку реалізації цінності часу в процесі використання доступного для неї майбутнього часу. Назвемо це «свободою рішення». Йдеться про вибір цілеспрямованої дії і право кожного вільно визначати, як використовувати майбутній час для досягнення мети» [12, с. 43]. Таким чином, під самореалізацією дослідник розуміє потребу визначити та реалізувати цінність часу. Однак сучасні технології привносять суттєві зміни у відчутті перебігу часу. Швидкість, темпи життя, зумовлені розвитком сучасного суспільства, вимагають «блискавичної реакції», здатності швидко змінюватись, адаптуватись, переорієнтовуватись. Е. Тофлер у творі «Шок майбутнього», зазначав, що всі соціальні структури похитнуло прискорення – важлива і в той же час не зрозуміла соціальна сила. Мислитель підкреслює, що це не лише збільшення швидкості змін, які існували завжди, а свого роду виклик, з яким стикається людство, наслідки якого передбачити важко: «Адже прискорення змін – це також і психологічний фактор. ...швидкість змін, котра збільшується порушує нашу внутрішню рівновагу, перетворюючи спосіб переживання життя. Зовнішнє прискорення перетворюється у внутрішнє прискорення» [13].

Сама людина сьогодні дуже зацікавлена в прискоренні часу. В його динаміці вона хоче більше споживати та встигнути, більше побачити і зробити, а для цього колишні темпи життя в жодному випадку не відповідають її сучасним вимогам, потребам і запитам, котрі випереджають навіть стандарти сьогодення. Вислів «Мені вже дев'ять років, а я й досі не була в Європі» [13], стає маркером життя. Швидкість особливо представлена в Інтернет-спілкуванні. Особливо популярним у Мережі є листування, для якого характерним є миттєве реагування на події. Такий тип комунікації є значно коротшим: записи з'являються, виправляються, зберігаються й зникають. Це надає спілкуванню миттєвості, швидкості і дозволяє увійти в стан «аптайм» (тут і сьогодні), повніше сприймати комунікативну функцію. Масовому користувачу Інтернету важливо не збільшити прохідність інформації, перевірити її істинність. Важливо, «зробити гранично видимою свою присутність в Мережі» [5]. Мережеве спілкування зумовлює вироблення нових форм спілкування. Зміна формату і способу комунікації трансформує мову, продукуючи видозміну значень слова, появу нових лексем, зміну граматичної структури, спричиняє появу певних особливостей у стилях і жанрах. Сучасні технічні можливості дають змогу реалізувати такі форми текстових повідомлень, які раніше ніхто не міг передбачити. Нові форми комунікації орієнтуються на швидкість, простоту,

ненормативне спілкування. Питання грамотності далеко не поширене явище в ньому. І, здавалося, було б дивно почути від лінгвіста думку, що «зادля простоти і природності комунікації можна і потрібно порушувати мовну норму» [18]. Однак в Мережі ми дійсно фіксуємо таку закономірність. М. Кронгауз вважає, що люди, котрі у розмові виправляють співбесідника, надзвичайно ускладнюють комунікацію. «Освічена грамотна людина – це не та, яка володіє літературною мовою, а та, котра вміє переключатися на різні коди і підказки». «Для мене важлива комунікація» [18]. Слід відзначити, що відвідувачі Мережі не тільки адаптують власну комунікативну практику до мережевого спілкування та досягають специфіку нової культури, а і є повноправними суб'єктами її створення. Оскільки «світ бачиться таким, яким його подає образна комунікація» [10]. Глобальна мережа створює універсальні площадки, соціальні мережі, форуми, де будь-яка людина може відшукати найбільш комфортні умови для спілкування. Можна знайти людей з якими давно не спілкувалися, віднайти нових друзів, здійснити покупку, залишити коментар з приводу якоїсь події, при цьому маючи можливість завершити комунікацію у будь-який зручний для вас час. Це звісно надає відчуття свободи слова, дії в мережі. Однак чи можна говорити про свободу слова в мережі, в її класичному розумінні. Усно або ж письмово е промовлене слово підтверджується автором. Для електронного слова не існує фізичної автентичності ні автора, ні слова: якщо не підписаний текст, не можливо встановити, хто розмістив те чи інше висловлювання у Мережі. Більше того, саме слово може бути зміненим, знищеним, закриті паролем, переміщене в інше місце. Будь-які копії не гарантія автентичності, адже важко встановити чи це копія чи оригінал. «Тому електронне слово – не факт» [6].

Новий комунікаційний простір, котрий прийнято вважати простором свободи, може бути представлений та визначений і з іншої сторони, як простір «рабства», «коли всі дії людини повністю відслідковуються та контролюються» [11]. Даний підхід може навіяти спогад про роман Дж. Орвела «1984»: місто де в кожній людині був власний телевізор, який нагадував камеру спостереження. Це може нагадувати «Паноптікон» М. Фуко де принцип «бачити не будучи видимим» робить інспекторів вільними по відношенню до ув'язнених, за котрими вони спостерігають. Марк Постер трактує електронні бази як вдосконалений кіберпросторовий варіант Паноптікона – «суперпаноптікона». Але ця система носить інший характер: ті, за ким спостерігають, надаючи дані для збереження, стають головним фактором в процесі спостереження, і виконують цю роль добровільно [3]. Подорож, як прояв свободи, є більш насиченою і вдалою, коли представлена к Мережі. У новому комунікативному просторі людина стала більш відкритою і не боїться викладати в мережу інформацію про себе і своїх близьких. «Вони діляться своїми думками,

коментують ті чи інші події, залишають відгуки і все це відкрито для інших користувачів мережі Інтернет, які, вже можна сказати, утворюють нове суспільство, в якому немає поняття «чужий» [16].

Однак така відкритість несе в собі небезпеки. В книзі «Шифропанки: свобода і майбутнє Інтернету» автори застерігають: «Ми ідемо до транснаціональної держави тотального нагляду. Вся інформація потрапить під контроль, її стануть безперервно відслідковувати і записувати, в результаті кожна людина буде ідентифікована, і новий істеблшмент отримає про вас повну інформацію – від дати народження до смерті. Як наслідок, нас чекає всезагальний контроль». Чи можлива свобода у такому випадку? Автори вважають, що ні. Звісно, що в кожній системі існують ті чи інші обмеження, однак у даному випадку людина втратить свободу. «Вільною буде бунтарська еліта, котра обізнана в технологіях» [1]. Вирішення даної проблеми автори вбачають у криптографії – закодованій комунікації.

Сучасна інформаційна епоха принесла нову цінність – «свободу інформації». Її не потрібно ототожнювати зі свободою слова, вважає сучасний мислитель Н. Харрарі [15]. Свобода слова була надана людині і захищала її право думати і говорити що забажає, а також право тримати язик за зубами, думати мовчки. Свобода інформації, навпаки, надана не людині. Вона надана самій інформації. Більше того, ця новоявлена цінність здатна зіткнутися з традиційною людською свободою слова, поставивши право інформації безперешкодно поширюватися вище права людей володіти даними і обмежувати їх поширення. Автор згадує А. Шварца, котрий вважав, що інформація хоче і повинна бути вільною, за що поплатився власним життям.

Таким чином, розглянувши специфіку нового комунікаційного середовища, можна ствердити, що на сьогодні відкритим та не вирішеним залишається питання: в який же спосіб можливий захист прав та свобод особистості в інформаційному просторі. Адже в погоні за невпинним технологічним прогресом важливо не втратити особистість, її право на свободу дій та безпеку. Можливості, представлені новим комунікаційним простором, потребують відповідального користування, адже відкривають не лише нові шляхи до реалізації свободи (свободу слова, дії, самовираження, рівності, доступу до інформації тощо), а й шляхи зловживань правами людини: поширення висловлювань, що розпалюють ненависть та ворожнечу, жорстокого поводження з дітьми та підбурювання до тероризму. Виникають проблеми регулювання вираження поглядів та інформації у контексті захисту свободи та прав людини. Слушними постають слова М. Кастельса «Якщо ви не потурбуєтеся про мережі, вони потурбуються про вас. Адже поки ви бажаєте жити в суспільстві, в даний час і в даному місці, вам доведеться мати справу з мережевим суспільством. Оскільки ми живемо в Галактиці Інтернету» [9].

## Список використаних джерел

1. Аппельбаум, Д., Ассанж, Д., Мюллер–Магун, Э., Циммерман, Ж., 2014. 'Шифропанки: Свобода и будущее Интернета'. [online] Доступно: <https://www.dropbox.com/s/hw4vuv2kf75qyzn/%D0%94%D0%B6%D1%83%D0%BB%D0%B8%D0%B0%D0%BD%20%D0%90%D1%81%D1%81%D0%B0%D0%BD%20%D0%A8%D0%B8%D1%84%D1%80%D0%BE%D0%BF%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D0%B8.pdf?dl=0>
2. Барлоу, Дж., 1996. 'Декларация независимости Кибберпространства'. [online] Доступно: <http://www.uis.kiev.ua/~xyz/declare.rus.html>
3. Бауман, З., 2006. 'Свобода'. [online] Доступно: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/6616/6618>
4. Белл, Д., 1996. 'Культурні суперечності капіталізму', *Сучасна зарубіжна соціальна філософія*.
5. Гусейнов, АА., 1998. 'Этика: учебник'. [online] Доступно: [http://zinref.ru/000\\_uchebniki/02700kultura/000\\_00\\_etika\\_gusseinov\\_2000/034.htm](http://zinref.ru/000_uchebniki/02700kultura/000_00_etika_gusseinov_2000/034.htm)
6. Дацюк, С., 1997. 'Парадоксальная интенция свободы в Internet'. [online] Доступно: [http://www.uis.kiev.ua/~xyz/par\\_int.html](http://www.uis.kiev.ua/~xyz/par_int.html)
7. Дзьобань, ОП., 2015. 'Виртуальні комунікації: до проблеми філософського осмислення сутності'. [online] Доступно: [http://file:///C:/Users/%D0%BB%D0%B5%D1%81%D1%87/Downloads/Vnyua\\_2015\\_3\\_3%20\(1\).pdf](http://file:///C:/Users/%D0%BB%D0%B5%D1%81%D1%87/Downloads/Vnyua_2015_3_3%20(1).pdf)
8. Зудилина, НВ., 2012. 'Манифестация идентичности в Интернете: виртуальные проекции'. [online] Доступно: <http://www.kpi.kharkov.ua/.../Наукова...1/Zudil.pdf>
9. Кастельс, М., 2001. 'Галактика Интернет'. [online] Доступно: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001024/st000.shtml>
10. Луман, Н., 2005. 'Медиа коммуникации', Москва: *Логос*.
11. Лях, В., 2004. 'Соціальні, особистісні та екзистенційні виміри свободи', *Мультіверсум. Філософський альманах*, №44, с.1–14.
12. Масуда, Й., 1993. 'Комп'ютопія', *Філософська і соціологічна думка*, №6, с.36–50.
13. Тоффлер, Э., 2002. 'Шок будущего', М.: *Издательство АСТ*. [online] Доступно: <https://www.rulit.me/books/shok-budushchego-read-195240-1.html>
14. Фромм, Э., 2017. 'Бегство от свободы'. [online] Доступно: <http://pramen.io/wp-content/uploads/2016/04/%D0%AD%D1%80%D0%B8%D1%85-%D0%A4%D1%80%D0%BE%D0%BC%D0%BC.-%D0%91%D0%B5%D0%B3%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE-%D0%BE%D1%82-%D1%81%D0%B2%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D0%B4%D1%8B.pdf>
15. Харари, Ю., 2018 'Homo Deus Краткая история будущего'. [online] Доступно: <http://maxima-library.org/izbrannoe/b/428076?format=read>
16. Штанько, ВІ., 2010. 'Интернет в комунікативному просторі сучасної культури'. [online] Доступно: [http://file:///C:/Users/%D0%BB%D0%B5%D1%81%D1%87/Downloads/VKHITK\\_2012\\_1029\(1\)\\_47\\_3.pdf](http://file:///C:/Users/%D0%BB%D0%B5%D1%81%D1%87/Downloads/VKHITK_2012_1029(1)_47_3.pdf)
17. Эко, У., 2007. 'Утраченная укромность частной жизни', *Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ*, М.: *Эксмо*, 592 с.
18. 'Язык и коммуникация: новые тенденции. Лекция Максима Кронгауза', 2009. *Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий*. [online] Доступно: <http://gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2009/1980>

## References

1. Appel'baum, D., Assanzh, D., Mjuller–Magun, Je, Cimmerman, Zh., 2014. 'Shifropanki: Svoboda i budushhee Interneta (Shifropanki: Freedom and the future of the Internet)'. [online] Dostupno: <https://www.dropbox.com/s/hw4vuv2kf75qyzn/%D0%94%D0%B6%D1%83%D0%BB%D0%B8%D0%B0%D0%BD%20%D0%90%D1%81%D1%81%D0%B0%D0%BD%20%D0%A8%D0%B8%D1%84%D1%80%D0%BE%D0%BF%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D0%B8.pdf?dl=0>
2. Barlou, Dzh., 1996. 'Deklaracija nezavisimosti Kiberprostranstva (Declaration of Independence Cyberspace)'. [online] Dostupno: <http://www.uis.kiev.ua/~xyz/declare.rus.html>

3. Bauman, Z., 2006. 'Svoboda (Freedom)'. [online] Dostupno: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/6616/6618>
4. Bell, D., 1996. 'Kul'turni superechnosti kapitalizmu (Cultural contradictions of capitalism)', *Suchasna zarubizhna social'na filofsija*.
5. Gusejnov, AA., 1998. 'Jetika: uchebnik (Ethics: textbook)'. [online] Dostupno: [http://zinref.ru/000\\_uchebniki/02700kultura/000\\_00\\_etika\\_gusseinov\\_2000/034.htm](http://zinref.ru/000_uchebniki/02700kultura/000_00_etika_gusseinov_2000/034.htm)
6. Dacjuk, S., 1997. 'Paradoksal'naja intencija svobody v Internet (The paradoxical intention of freedom on the Internet)'. [online] Dostupno: [http://www.uis.kiev.ua/~xyz/par\\_int.html](http://www.uis.kiev.ua/~xyz/par_int.html)
7. Dz'oban', OP., 2015. 'Virtual'ni komunikacii: do problemi filofs'kogo osmislennja sutnosti (Virtual communication: to the problem of philosophical comprehension of the essence)'. [online] Dostupno: [http://file:///C:/Users/%D0%BB%D0%B5%D1%81%D1%87/Downloads/Vnyua\\_2015\\_3\\_3%20\(1\).pdf](http://file:///C:/Users/%D0%BB%D0%B5%D1%81%D1%87/Downloads/Vnyua_2015_3_3%20(1).pdf)
8. Zudilina, NV., 2012. 'Manifestacija identichnosti v Internete: virtual'nie proekcii (Identity manifestation on the Internet: virtual projections)'. [online] Dostupno: <http://www.kpi.kharkov.ua/.../Наукова...1/Zudil.pdf>
9. Kastel's, M., 2001. 'Galaktika Internet (Galaxy Internet)'. [online] Dostupno: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001024/st000.shtml>
10. Luman, N., 2005. 'Media komunikacii (Media communications)', Moskva: *Logos*.
11. Ljah, V., 2004. 'Social'ni, osobistisni ta ekzistencijni vimiri svobody (Social, personal and existential dimensions of freedom)', *Mul'tiversum. Filofs'kij al'manah*, №44, s.1–14.
12. Masuda, J., 1993. 'Komp'jutopija (Computer science)', *Filofs'ka i sociologichna dumka*, №6, s.36–50.
13. Toffler, Je., 2002. 'Shok budushhego (Shock of the future)', М.: *Izdatel'stvo AST*. [online] Dostupno: <https://www.rulit.me/books/shok-budushchego-read-195240-1.html>
14. Fromm, Je., 2017. 'Begstvo ot svobody (Escape from freedom)'. [online] Dostupno: <http://pramen.io/wp-content/uploads/2016/04/%D0%AD%D1%80%D0%B8%D1%85-%D0%A4%D1%80%D0%BE%D0%BC%D0%BC.-%D0%91%D0%B5%D0%B3%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE-%D0%BE%D1%82-%D1%81%D0%B2%D0%BE%D0%B1%D0%BE%D0%B4%D1%8B.pdf>
15. Harari, Ju., 2018 'Nomo Deus Kratkaja istorija budushhego (Butmo Deus A brief history of the future)'. [online] Dostupno: <http://maxima-library.org/izbrannoe/b/428076?format=read>
16. Shtan'ko, VI., 2010. 'Internet v komunikativnomu prostori suchasnoj kul'turi (Internet in the communicative space of modern culture)'. [online] Dostupno: [http://file:///C:/Users/%D0%BB%D0%B5%D1%81%D1%87/Downloads/VKHITK\\_2012\\_1029\(1\)\\_47\\_3.pdf](http://file:///C:/Users/%D0%BB%D0%B5%D1%81%D1%87/Downloads/VKHITK_2012_1029(1)_47_3.pdf)
17. Jeko, U., 2007. 'Utrachennaja ukromnost' chastnoj zhizni (Lost privacy)', *Polnyj nazad! «Gorjachie vojny» i populizm v SMI*, М.: *Jeksmo*, 592 s.
18. 'Jazyk i komunikacija: novye tendencii. Lekcija Maksima Krongauza (Language and communication: new trends. Lecture by Maxim Krongauz)', 2009. *Jelektronnaja publikacija: Centr gumanitarnyh tehnologij*. [online] Dostupno: <http://gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2009/1980>

\* \* \*

УДК 378.4:811.111:159.9

**КЛІПОВА СВІДОМІСТЬ ЯК ФАКТОР  
ВИКОРИСТАННЯ ПРЕЗЕНТАЦІЙ  
CLIP CONSCIOUSNESS AS A FACTOR  
IN USING PRESENTATIONS****Савченко О. Г.,**аспірант, Одеський національний  
політехнічний університет (Одеса, Україна),  
e-mail: savchenkov.alexey@gmail.com**Savchenkov O. G.,**graduate student of Odessa National Polytechnic  
University (Odessa, Ukraine), e-mail:  
savchenkov.alexey@gmail.com

*Розглянуто презентації як метод подання інформації в форматі кліпового мислення. Презентація втілює потреби швидкого реагування та яскравої кліпової візуалізації через зростання обсягу інформації, що надходить з соціальних мереж, інтернету, зростаючих можливостей для віддаленого спілкування з людьми, постійного збільшення необхідного рівня знань в процесі освіти і подальшої роботи. За допомогою презентацій, ми перетворюємо лінійну інформацію в аудіовізуальну послідовність. Ми можемо подавати її більш яскравими та незабутніми порціями, кліпами, що дає нам можливість концентрувати і акцентувати увагу аудиторії в потрібні моменти протягом усього процесу презентації. В умовах панування кліпової свідомості серед молоді, що виражається у дефіциті уваги, зниженні концентрації і поступовій втраті можливості сприймати інформацію лінійним методом, саме презентація дозволяє зробити повідомлення яскравими, та водночас зберегти лінійну послідовність.*

**Ключові слова:** кліпова свідомість, кліпове мислення, презентація, сприйняття інформації.

*The article considers presentations as a method for presenting information in the format of clip-thinking. The presentation embodies the needs of quick response and bright clip visualization due to the growing volume of information, coming from social networks, the internet, growing opportunities for remote communication with people and continuous increase in the required level of knowledge in education and further work. With the help of presentations, we turn linear information into an audiovisual sequence, which we can present in more vivid and unforgettable portions, clips, which gives us the opportunity to concentrate and focus the audience at the right moments throughout the presentation process. In context of clip consciousness domination among young people, which is expressed in the lack of attention, reduced concentration and gradual loss of the ability to perceive information linearly, it is the presentation that allows the study to be bright and simultaneously maintain a linear sequence.*

**Keywords:** clip consciousness, clip thinking, presentation, perception of information.

**Постановка проблеми.** Сучасні дослідження філософів, психологів та соціологів наголошують на зміні способів переробки та зберігання інформації, які притаманні людській свідомості. З одного боку це пов'язано зі зміною поколінь, та трансформацію технічних можливостей передавати та зберігати великі обсяги інформації. Але сутність трансформації є набагато складнішою, пов'язана з багатьма феноменами культури та потребує всебічного дослідження. Одним із проявів трансформації стали презентації, що за останні десятиліття від прикрашення освітнього процесу або ділових переговорів перетворились на невід'ємну їхню частину.

**Аналіз останніх досліджень.** Класичними дослідженнями вважаються роботи Е. Тоффлера та Ф. Гіренка, а серед останніх досліджень слід відмітити роботи Т. Землинського, Н.Г. Ферсман, Удовицьку Т. А., Схалова В. В. та інших.

**Мета** визначити роль фактору використання презентації для представників кліпової свідомості.

Що саме спричинило таку шалену популярність презентацій у останньому часі? Свідомість сучасної людини суттєво змінилась, нас оточують надвеликі обсяги інформації, тому з класичного завдання – пошуку та аналізу текстів, сучасні фахівці перейшли до режиму швидкісної обробки надвеликих баз даних.

Вперше таку тенденцію описав Е. Тоффлер у терміні «блїп-культура» [8], а потім з'явився термін «клїпова свідомість», що позначає не тільки розвиток самої культури, але і здатність нашої свідомості змінюватись згідно еволюції культури. Один з відоміших дослідників кліпової свідомості, К. Г. Фрумкін [10] визначає що цей новий тип свідомості є «вектором у розвитку відносин людини з інформацією, здатність швидко перемикається між розрізненими смисловими фрагментами, але нездатність до сприйняття тривалої лінійної послідовності – однорідної і одностільної інформації».

Сучасні дослідники виділяють декілька факторів, що породили феномен «клїпового мислення»:

- 1) прискорення темпів життя і безпосередньо пов'язане з ним зростання обсягу інформаційного потоку, що породжує проблематику відбору і скорочення інформації, виділення головного і фільтрації зайвого;
- 2) потреба в більшій актуальності інформації та швидкості її надходження;
- 3) збільшення різноманітності інформації, що надходить;
- 4) збільшення кількості справ, якими одна людина займається одночасно;
- 5) зростання демократії та діалогічності на різних рівнях соціальної системи.

Тобто головним чинником трансформації є зміна інформаційного рівня розвитку суспільства, що призвела до сильних інформаційних перевантажень у всіх сферах життя людей, що впливає також на працездатність і швидкість прийняття рішень. Такі серйозні трансформації змусили до себе пристосовуватися: міняти ставлення до даних і методів роботи з інформаційним потоком, особливих змін зазнала також система освіти, яка суттєво трансформувалась у світі віртуальних освітніх технологій [2]. Завдяки своїй гнучкості, людське мислення стало працювати швидше за рахунок більшої вибірковості, пропускаючи тільки необхідну інформацію і блокуючи непотрібну. Як зазначають Т. Землинська та Н. Ферсман: «Суть кліпового мислення полягає в вихоплюванні окремих фрагментів реальності і сенсу, не пов'язаних одна з одною, але яскравих» [5]. Також важливим фактором є прагматизм, що є характерним для представників кліпової свідомості – їм завжди потрібно відчувати кінцеву мету завдання та її практичну корисність [4].

Як зазначає Т. А. Удовицька, ми можемо спостерігати певну послідовність: «Кліпове мислення» формує процес і спосіб отримання

інформації, на його підставі виникає «кліпова свідомість», що формується як мозаїчне, фрагментарне, надто різноманітне (деколи протилежне) відображення дійсності в головах сучасних молодих людей. І на цій підставі ми, напевно, можемо говорити й про «кліпову поведінку» як специфічну соціальну діяльність, яка теж характеризується різноманітністю, частою зміною форм, незавершеністю початого і, у деяких випадках, нелогічністю. Але термін «кліпова поведінка» практично не присутній у міркуваннях про феномен «кліповості» в структурі соціальної діяльності сучасної людини й потребує глибокого наукового осмислення не теоретичному та емпіричному рівнях» [9].

Зміна типу свідомості, засобу мислення та, навіть, поведінки спричинила вагому трансформацію також і засобів передачі інформації та технологій освіти. Останні дослідження показують, що класичні текстові масиви інформації становляться важкими та неефективними для сприйняття і навчання. Як зазначає Д. Горлач «Ай-трекінг, який використовують компанії у процесі розробки дизайну та структури сайту, свідчать про чітку спрямованість уваги на візуальних динамічних об'єктах. Об'ємний текст сприймається тільки людьми старшого покоління, які виховані книжковою культурою. Сайт із розширеними текстовими описами просто приречений на низький показник відвідувань. Сучасна аудиторія потребує динаміки, постійного мерехтіння, зміни інформаційних об'єктів, графічних образів» [3, с. 18].

Саме такі яскраві фрагменти, графічні образи та динаміку дозволяє нам репрезентувати презентація.

Історичне впровадження презентацій передувало розвиток друкарських та комп'ютерних технологій: спочатку презентації подавали інформацію за допомогою плакатів, які або робилися самим презентатором, або замовлялися у художників. Це був досить трудомісткий і дорогий процес, а необхідність внесення будь-яких змін в плакати вимагав їх фактичного повного перероблення. З розвитком технологій люди стали застосовувати проєктори на плівкових носіях для спрощення та здешевлення процесу, але незважаючи на те, що технічно вони існували ще з XIX сторіччя, перший виток розвитку почався з винаходом Едісоном лампи в XX сторіччі. Проєктори із застосуванням лампи як джерела світла були набагато компактніше і безпечніше, хоча сам процес виготовлення застосованих в них слайдів все ще вимагав залучення професійних художників до створення презентацій.

Тільки розвиток комп'ютерної ери дав можливість кожній людині стати «презентатором», причому використання презентацій було тільки одним з багатьох засобів впровадження мультимедійних технологій: «Мультимедійні технології роблять навчання більш насиченим, враховують індивідуальні особливості користувачів, сприяють розвитку особистісних якостей

осіб. Така інтенсифікація пізнавальних здібностей особливо необхідна на лекційних заняттях, оскільки лекція, незважаючи на постійну критику, залишається важливою формою навчання у ВНЗ» [5].

Але згодом презентації почали займати все більше місце, перетворившись з засобу прикрасення речень на засіб зробити їхне функціонування більше ефективним. Тут можна згадати відому цитату С. Джебса: «Дизайн – це не те, як речі виглядають, а те, як вони функціонують» [цит. за 6].

Презентація стає домінуючим засобом передачі інформації, що ідеально співпадає з настановами представників кліпової свідомості. Візуальні історії, які є основою презентацій, дозволяють поділити інформацію на короткі яскраві фрагменти, тобто адаптувати до особливих освітніх проблем, що мають представники кліпової свідомості.

Згідно дослідженням Де Боно, сучасна молодь більш швидко сприймає інформацію, навіть може виконувати декілька аналітичних процесів одночасно, але їм більш важко працювати з великими обсягами текстів без візуального або аудіального супроводу [1]. Презентації стають зарядом, що допомагає фахівцям з економіки активізувати економічні процеси, допомагає лідерам думок запалювати своїми промовами серця тисяч.

Але робота з презентаціями у сучасному форматі повинна відрізнитись від просто ілюстративного матеріалу.

Деякі автори презентацій вважають, що завдання презентації – скопіювати текст їхньої промови, доповнивши їх гарною відповідною картинкою. Але ні, якщо «меседж» презентації повторює текст виступу, аудиторія втрачає інтерес, тому що представникам кліпової свідомості взагалі важче сконцентруватись на чомось, лінійне послідовне розгортання інформації є для них заважкою, а коротке мультитаскове напруження аналітичних процесів дається їм значно краще.

Д. Новаківська радить тим, хто дійсно хоче створити таку презентацію, що буде зрозуміла представникам будь-якого типу свідомості: «Ми починаємо «креаторію» з прописання ідеї, яку б ви хотіли донести до аудиторії. Одразу скажу, що це не тема, яка потім з'явиться на титульному слайді. Це ваше обґрунтування собі, а потім і вашим слухачам, що ваш виступ вартий проінвестованого часу. Ідея стане точкою опори в презентації та фільтром у вашій підготовці до неї. В чому суть вашої промови? Що важливе хотіли б донести? Яке коротке резюме ви хотіли б залишити в головах людей, до яких звертаєтесь?» [7].

Далі, існує серйозна і важка проблема: яким повинно бути співвідношення тексту та графіки у презентаціях? Скільки слайдів повинно бути щоб представники кліпової свідомості, все ж таки змогли тримати у увазі головну лінію розгортання ідеї презентації?

Слід зазначити, що одна з основних проблем кліпової свідомості – відсутність здібності

сприймати і будувати контекст. Контекст (від лат. «Contextus» – тісний зв'язок, з'єднання) – усна або письмова мова, що володіє смисловою завершеною, яка дозволяє з'ясувати сенс і значення окремих вхідних в її склад фрагментів.

При сприйнятті будь-якого пов'язаного тексту формується якийсь контекст – набір положень і припущень, які вже були розглянуті в зв'язку зі справжніми питаннями, і будь-яке нове положення з тексту людина розглядає як в сформованому контексті, так і в контексті власних знань і досвіду. Чим довше текст, тим складніший буде його контекст, тим простіше усвідомлювати семантичні зв'язки між явищами, так як вони фактично існують перед очима – в контексті.

При КС розуміння контексту утруднено і в результаті кліп не залишає слідів в пов'язаній семантиці явищ. І, незважаючи на те, що кліп – це форма репрезентації інформації, всі проблеми, пов'язані з цим підходом, виникають виключно при інтерпретації. Так, людина, яка захоплюється політикою і розуміє, що насправді відбувається в політичному світі, абсолютно спокійно може об'єднати новітні кліпи в єдину картину завдяки наявного у ній контексту. Для людини ж незацікавленої, інформація, подана в такому вигляді, швидше за все, буде набором розрізаних положень, вона не здатна зрозуміти причини і наслідки явищ, тому що не бачить між ними зв'язків, а зв'язків вона не бачить в силу того, що сам формат подачі інформації не дає шансів утворитися їм мимовільно, тобто у неї недостатньо досвіду для їх утворення [11].

Презентація повинна все ж таки відтворити контекст – тобто показати не тільки саму ідею, але й системні зв'язки, яких так не вистачає представникам кліпової свідомості. За для цього ми повинні поєднувати графічні та вербальні компоненти презентації, але потрібно розуміти, що перш за все потрібна вербальна ідея (у лаконічно тезисному вигляді), а потім вже ілюстративний матеріал.

Д. Новаківська розповідає: «Якось моя знайома графічний дизайнер розповіла мені про цікавий конфуз з клієнтом. Він прийшов з проханням створити оформлення для його книжки. Тільки от був один нюанс – книжка ще не була написана. Були деякі ідеї щодо того про що вона має бути. Дизайнер відмовилась сказавши «Картинки створюються, щоб робити ваші слова і думки наглядними і зрозумілими для інших. Оформляючи ненаписану книгу я ілюструю власні думки, а не ваші» [7].

Через цей приклад ми бачимо, що візуалізація, яка там необхідна представникам кліпової свідомості пов'язана не тільки з картиною, слова – це теж уява, це також певна візуалізація ідеї. Жодні ілюстрації, іконки, діаграми та графіки – не спроможні виправити ефект заплутаних слів, або слів, що невірні репрезентують ідею. Їх появі має передувати якісна робота на рівні смислів. Візуалізація покаже або системність та глибину вашого розуміння теми, яку комунікуєте. Або

забезпечить вам провал невміння схематично та асоціативно донести свій меседж, який свідчить, що до звертання до аудиторії ви самі не дуже розібрались в темі.

Іноді фахівці вважають, що якщо представникам сучасної кліпової свідомості важко зосередитись, то краще викласти одразу всю ідею презентації на початку. Але останні дослідження стверджують, що важкі задачі потрібно вирішувати за принципом поїдання слона – по частинах. Тому і ідею варто презентувати за таким принципом, розгортаючи її поступово. Те ж стосується вивчення складної теми чи предмету, освоєння нової навички.

Викладання фрагментами-частинками – це єдиний вихід у світі, що перенавантажений інформацією. New York Times ще в 2010 році писала, що людина у 18 столітті отримувала такий же об'єм інформації, який містить одна їх газета. Сучасна інформаційна ера змушує нас виробляти звичку відфільтровувати, уникати зайвої інформації. Д. Новаківська пропонує: «Уявіть, що люди, для яких ви почали презентацію, сидять в коробках. Це спеціальний захисний костюм придуманий нашим мозком для вберігання нас від інформаційного та емоційного перевантаження. Вони на початку вашої розмови ще в своїх думках і телефонах. І в них свій світ знань, переконань і бачень, які допомогли їм сформувати стабільну персональну модель світу. Якщо символічно уявити ефект запальної промови зі страту про всі нюанси і переваги вашої ідеї чи проекту, то це наче ви починаєте фугувати з пожежного шлангу по цій коробці. Не дивно, якщо після такого початку спілкування людина втікати від вас чи включити оборону з нападом» [7].

Дослідник лідерських промов Саймон Сайнек вивів модель «Золоте коло», яка допоможе вам заволодіти увагою людей і надихати на взаємодію з вами та реалізацію задуманих проектів. Ці запитання він піддивився у кращих промовців, яким довіряють і які мають великий вплив. Саме відповідь на три питання дає можливість у вашій промові досягнути якісного і передбачуваного впливу на аудиторію: «Чому–Що–Як» [12].

Що? Це найбільш очевидне питання. Кожна компанія чи організація на планеті знає що вона робить. Не залежно від рівня фаховості кожен працівник може назвати, що компанія чи організація пропонує іншим. Що є продуктом чи послугою? Більшість зможуть описати вигляд та вказати основні якості.

Як: деякі компанії та особистості знають, як створюється продукт, послуга чи проект. Які дії в компанії та організації передують появі продукту чи послуги на ринку. Дехто може розповісти про комплексний підхід, маркетингову стратегію чи описати унікальну пропозицію компанії чи організації (чим ми відрізняємось від конкурентів). У навчанні важливо відобразити, як саме ми отримаємо нові данні, та як функціонує теорія, що ми наразі вивчаємо.

Чому? (Заради чого?) – найменш окреслене питання. Але важливість його ми вже оцінили на

етапі створення опор для нашої презентації. Дуже мало людей можуть сформулювати ЧОМУ вони роблять те, ЩО вони роблять. У чому полягає мета ваша і вашої компанії чи організації? Віра в що надихає людей працювати разом по вашій темі?

У навчання важливо окреслити, чому саме дана парадигма була обрана для того, щоб репрезентувати наші погляди на наукове відображення світу.

Саме якісне осмислення того, що є важливим і цінним для вас особисто і для вашої компанії чи організації, (або для науки, якщо це освітній процес), допомагає знаходити «своїх» серед аудиторії.

Але це не повинна бути реклама. В епоху «Зепінга»(перемикання каналів)сучасна аудиторія з кліповою свідомістю чітко бачить маніпулятивні технології. Це повинна бути візуальна історія – і саме це головна мета презентації, в цій історії той, хто переглядає презентацію є не тільки переглядачем, але і учасником створення історії, якщо презентація буде супроводжуватись діалоговим форматом доповіді.

Щоб створити саме інтерактивну презентацію–діалог, що найкраще відповідає очікуванням молоді з кліповою свідомістю, Д. Новаківська пропонує використати методику «монтажний стіл» [7]. Для цього вам знадобиться листок фліпчарт паперу і стікери трьох кольорів. Ваше завдання полягає в тому, щоб вивантажити усі знання та дані з вашої голови. Випишіть їх на стікери, щоб ви нарешті побачили інформацію, якою володієте. Це дасть зрозуміти об'єми вашої бази знань, яку доведеться потім відфільтрувати для презентації (а в майбутньому це й основа для оперативної підготовки презентацію за тією ж темою, але для іншої аудиторії чи з іншою ціллю). Водночас, така виставка інформації допоможе побачити «сліпі зони». Адже часто ми лише думаємо, що ми володіємо якимись знаннями, а в реальності це лиш назва пустої по змісту коробки.

Важливий принцип для виставки ваших фондів знань – порядок відповіді на запитання по моделі «Золотого кола». Якщо в промові вам варто починати з відповіді на питання «Чому», то в підготовці варто йти по золотому колу в зворотньому напрямку. Спершу вивантажить інформації, що відповідає на питання «що», тоді «як», а лише тоді «заради чого».

Після того, як виставка з фонду знань готова, візьміть великі стікери і випишіть ключові меседжі презентації. Для цього поверніться до ваших опор – опису ідеї та цілей ваших та потенційної аудиторії. А тепер вам потрібно вибрати з них лише три.

Необхідність такої вибіркової лежить у суті функціонування свідомості у представників кліпової свідомості. Аналітичне та аналогове мислення застаріло, бо не справляється з задачами оперативної обробки терабайтів інформації. Кожну секунду головний мозок переробляє понад 400 мільйонів бітів інформації, але до знання доходять лише 2000 з них. Іншими словами, 99,9999% інформації, що виливається на вас кожен день, проходить непоміченою.

Важливо пам'ятати, що кліпова свідомість – це не тільки прерогатива молоді, але схожі трансформації сприйняття відбулися і з людьми старшого покоління. Завеликий обсяг інформації змушує мозок виробити нову систему запам'ятовування, навіть якщо вам 30 років та ви звикли до друкованих засобів отримання інформації. Окрім молодих представників кліпової свідомості, мозок навіть «не кліпової людини» також починає працювати в схожому форматі: він робить нарізку «слайдів» для картотеки пам'яті, які логічно зв'язані поміж собою за у певний маленький ролик. Кожен слайд нагадує «карту пам'яті», де є асоціативна картинка та її описова назва. Залежно від важливості теми, цей ролик може складатись від кліпу з трьох до десяти слайдів.

Для створення з презентації саме зручного кліпу для формату кліпової свідомості, важливо обрати 3–4 меседжі з огляду на ідею та цілі, які дуже цінно донести до аудиторії в першу чергу, щоб вони були включені в їх «кліп» про вашу презентацію. Один з них має починати вашу спілкування, а значить має бути в зрізі «ага» комунікації. Тобто чимось, з чим аудиторія радше погодиться і не матиме заперечень чи власних трактувань.

Презентація повинна бути мультимедійним сторібордом, що допомагає нам цілісно і водночас структурно побачити матеріал презентації. Він передбачає, що по центру є ідея, яка розгортається в меседжі. А кожен з них отримує в підсилення, пояснення чи аргументацію інші слайди з графіками, ілюстраціями, історіями, кейсами чи алгоритмами.

Це дає змогу будувати презентацію дотримуючись логічної структури з центральною темою–ідеєю, підтемами меседжами та аргументацією у вигляді слайдів–фактів та слайдів–історій. І така послідовність нагадує природню модель, яку ми використовуємо при спілкуванні навіть з друзями.

**Висновки.** Використання презентацій свого часу викликало багато нарікань щодо спрощення інформації. Але сучасна молодь, що структурує інформацію згідно принципам кліпової свідомості, робить це не краще і не гірше за попередників, її засіб просто інший. Презентації дозволяють зберегти основні ідеї–меседжі лекції, якщо структурувати їх у формі саме змішаного комплексного викладу основних цілей матеріалу, а не просто спростити до графічного зображення.

#### Список використаних джерел

1. Бано, Э., 2007. 'Параллельное мышление', Минск: *Попурри*, 320 с.
2. Бородин, Н., 2016. 'Философия у мережі віртуальних освітніх технологій', *Філософія та гуманізм*, с.24–35.
3. Горлач, Д. 'Кліпове мислення як фактор впливу на організацію мережевих видань', *Видавничі справа та мережеві видання*. [online] Доступно: [http://ijimv.knukim.edu.ua/zbirnyk/4\\_1/2-Horlach.pdf](http://ijimv.knukim.edu.ua/zbirnyk/4_1/2-Horlach.pdf)
4. Жарких, В.Ю., 2018. 'Еволюція кліпової свідомості з погляду філософії прагматизму', *Гуманітарний часопис*, №3, с.21–29.
5. Землинський, НГ., Ферсман 'Методики навчання у ВНЗ в контексті кліпового мислення сучасного студента'. [online]

Доступно: [https://human.spbstu.ru/userfiles/files/articles/2016/4/zemlinskaya\\_fersman.pdf](https://human.spbstu.ru/userfiles/files/articles/2016/4/zemlinskaya_fersman.pdf)

6. Єхалов, ВВ., Седінкін, ВА., Бараннік «Кліпове мислення» та сучасна вища медична освіта. [online] Доступно: [http://culturehealth.org/hogokz\\_knigi/Arhiv\\_DOI/09\\_10.11.2017.HOGOKZ/26.pdf](http://culturehealth.org/hogokz_knigi/Arhiv_DOI/09_10.11.2017.HOGOKZ/26.pdf)

7. Новаківська, Д. «Ефективні презентації». <http://gohigher.org/course-presentations>

8. Тоффлер, Э., 1999. «Третья волна», Москва: АСТ, 261 с.

9. Удовицька, ТА., 2013. «Кліпове мислення» молоді: особливості прояву в процесі навчання (до постановки проблеми)», *Вища освіта України: теорет. та наук.-метод. часопис*, Дод.1, Вип.31, Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського простору, Ін-т вищої освіти НАПН України, К., Том VIII (50), с.407–416.

10. Фрумкін, КГ., 2010. «Кліпове мислення і судьба лінійного тексту», *Топос літературно-філософський журнал*. [online] Доступно: [http://nounivers.narod.ru/pub/kf\\_clip.htm](http://nounivers.narod.ru/pub/kf_clip.htm)<http://www.topos.ru/article/7371>

11. Чаплак, ЯВ., Чуйко, ГВ. «Кліпова хаотичність як маніпулятивна технологія соціально-психологічного впливу в кіберпросторі», *DOI (Article)*: <https://doi.org/10.31108/2018vol13iss3pp21-40>

12. Sinek, Simon, 2009. «Start With Why: How Great Leaders Inspire Everyone to Take Action», ISBN 978–1591846444

### References

1. Bono, Je., 2007. «Parallel» noe myshlenie (Parallel thinking)», Minsk: *Popurri*, 320 s.

2. Borodina, N., 2016. «Filosofija u mrezi virtual'nih osvitnih tehnologij (Philosophy in the network of virtual educational technologies)», *Filosofija ta gumanizm*, s.24–35.

3. Gorlach, D. «Klipove mislennja jak faktor vplivu na organizaciju mrezevidan' (Clip thinking as a factor influencing the organization of network editions)», *Vidavnicha sprava ta mrezevidannja*. [online] Dostupno: [http://ijimv.knukim.edu.ua/zbirnyk/4\\_1/2-Horlach.pdf](http://ijimv.knukim.edu.ua/zbirnyk/4_1/2-Horlach.pdf)

4. Zharkyh, VJu., 2018. «Evolucija klipovoi» svidomosti z pogljadu filosofii» pragmatyzmu (Evolution of the clip consciousness from the point of view of the philosophy of pragmatism)», *Gumanitarnij chasopis*, №3, c.21–29.

5. Zemlins'kij, NG., Fersman «Metodiki navchannja u VNZ v konteksti klipovogo mislennja suchasnogo studenta (Methods of studying at higher educational institutions in the context of contemporary student's video thinking)». [online] Dostupno: [https://human.spbstu.ru/userfiles/files/articles/2016/4/zemlinskaya\\_fersman.pdf](https://human.spbstu.ru/userfiles/files/articles/2016/4/zemlinskaya_fersman.pdf)

6. Jehalov, VV., Sedinkin, VA., Barannik ««Klipove myslennja» ta suchasna vyshha medychna osvita («Clip thinking» and modern higher medical education)». [online] Dostupno: [http://culturehealth.org/hogokz\\_knigi/Arhiv\\_DOI/09\\_10.11.2017.HOGOKZ/26.pdf](http://culturehealth.org/hogokz_knigi/Arhiv_DOI/09_10.11.2017.HOGOKZ/26.pdf)

7. Novakivs'ka, D. «Efektyvni prezentacii» (Effective presentations)». <http://gohigher.org/course-presentations>

8. Toffler, Je., 1999. «Tret'ja volna (Third wave)», Moskva: АСТ, 261 s.

9. Udovyc'ka, TA., 2013. «Klipove myslennja» molodi: osoblyvosti projavu v procesi navchannja (do postanovky problemy) («Clip thinking» of youth: peculiarities of manifestation in the process of learning (before the problem is raised)», *Vyshha osvita Ukrainy: teoret. ta nauk.-metod. chasopys*, Dod.1, Vyp.31, Vyshha osvita Ukrainy u konteksti integracii» do jevropejs'kogo prostoru, Ін-т вищої освіти НАПН України, К., Том VIII (50), с.407–416.

10. Frumkin, KG., 2010. «Klipovoe myshlenie i sud'ba linejnogo teksta (Clip Thinking and the Fate of Linear Text)», *Topos literaturno-filosofskij zhurnal*. [online] Dostupno: [http://nounivers.narod.ru/pub/kf\\_clip.htm](http://nounivers.narod.ru/pub/kf_clip.htm)<http://www.topos.ru/article/7371>

11. Chaplak, JaV., Chujko, GV. «Klipova haotichnist' jak manipulativna tehnologija social'no-psihologichnogo vplivu v kiberspace» (Clip chaos as manipulative technology of socio-psychological influence in cyberspace)», *DOI (Article)*: <https://doi.org/10.31108/2018vol13iss3pp21-40>

12. Sinek, Simon, 2009. «Start With Why: How Great Leaders Inspire Everyone to Take Action», ISBN 978–1591846444

\* \* \*



УДК 111.11:159.923

**АНТРОПОЛОГО–ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ  
ВИМІРИ СОЦІАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ:  
ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ І ТВОРЧИСТЬ  
ОСОБИСТОСТІ****ANTHROPOLOGICAL–AND–EXISTENTIAL  
MEASUREMENTS OF SOCIAL KNOWLEDGE:  
PERSONALITY'S RESPONSIBILITY AND  
CREATIVITY****Соколова О. М.,**аспірантка, Національний університет  
біоресурсів і природокористування України  
(Київ, Україна), e-mail: sokolova9403@ukr.net**Sokolova O. M.,**postgraduate student, National University of Life  
and Environmental Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine),  
e-mail: sokolova9403@ukr.net

*Наголошується, що сучасні дослідники вважають центральною соціальною проблемою соціальну антропологію. Порушуються морально–етичні питання, зокрема, відповідальності та зобов'язальності соціального суб'єкта. Також наголошується, що екзистенціально–антропологічна спрямованість соціального пізнання є необхідним «способом» проникнення у специфічну сферу взаємодії соціального та індивідуального буття. Аналізується співмірність питань самопізнання суспільства і самопізнання людини, як соціального суб'єкта.*

**Ключові слова:** зобов'язальність, відповідальність, самоздійснення, соціальне пізнання, особистісність буття.

*The article emphasizes that modern researchers consider social anthropology to be a central social issue. Moral-and-ethical matters, in particular, of responsibility and obligingness of a social subject are covered. It is also noted that the existential-anthropological orientation of social cognition is a necessary «way» of penetrating into a specific sphere of interaction between social and individual being. The proportional issues of self-knowledge of society and self-knowledge of a person as a social subject are analyzed.*

**Keywords:** obligingness, responsibility, self-fulfillment, social cognition, personalization of being.

*Де поставить кого доля,  
Там і стій!  
Іван Франко*

Як і будь–яке інше, соціальне пізнання – процес творчий, адже, чи не в першу чергу, спрямоване на осмислення визначальних тенденцій і процесів суспільного розвитку, воно не може не бути водночас і демонстрацією бачення людиною себе в сучасній, особливо ж майбутній, соціальній дійсності, а за нинішніх умов ці аспекти є надзвичайно злободенними для людини. Екзистенціально–антропологічна спрямованість соціального пізнання є, у певному аспекті, свідченням, що більшою чи меншою мірою воно може бути успішним, залежно від ступеня проникнення в специфіку буття людини, тенденцій і можливостей її самореалізації в умовах і перспективах буття соціального, а зрештою – як вираження тенденцій утвердження людини гідної. Зазначені тенденції за сучасних умов розвитку соціально–філософського пізнання відповідають «змінам парадигми філософствування – від традиційної, сконцентрованої на співвідношенні «свідомість–буття», до іншої, у якій в епіцентрі

співвідношення «людина–буття» [3, с. 32]. По суті, самопізнання людини формує загальні контури самопізнання суспільства. «Мова йде про освоєння людини не у якійсь одній визначеності, але в усій універсальності, пов'язаній із відкритістю світу, з інтенціональністю, спектр якої дуже широкий» [3, с. 32].

На наш погляд, антрополого–екзистенціальні орієнтації соціально–філософського пізнання і формування відповідних знань сприяють його об'єктивності у розумінні наближення до потреб, інтересів людини, зосередженості на умовах особистісності людського життєздійснення. Ігнорування ж зазначених орієнтацій його розвитку є не чим іншим як проявами деградації самопізнання суспільства, бо, відволікаючи від визначальних тенденцій суспільних процесів, супроводжується загостренням суперечностей, що призводять до трагічних наслідків. За виразом Н. Думанського: «...всюди, де відбувались великі трагедії і руйнації, їм передувало, їх обумовило помилкове самопізнання суспільства» [2, с. 65]. Типовий приклад – обмежені, спотворені і уявлення західноєвропейських країн про наміри тоталітарних режимів та їх вождів, і розуміння перспектив та ситуації в Європі після Першої світової війни самими вождями тоталітаризму. Адже «в обох імперіях – і в коричневій, і в червоній суспільне самопізнання було деформоване; вирішальна, навіть абсолютна роль в осмисленні стану суспільства і його мети належала окремим людям, які узурпували, привласнили цю роль, не маючи ніяких даних для її виконання» [2, с. 66; див. також: 6]. По суті, узурпація соціально–пізнавальної діяльності завжди з необхідністю не може не бути спотворенням дійсного стану суспільного життя, тенденцій суспільного розвитку, позаяк служить способом утвердження однобічного бачення суспільства.

Причини інтенсифікації соціально–філософського пізнання, самопізнання суспільства пов'язані із цілою низкою суспільно–політичних, господарсько–економічних та духовно–культурних процесів. Скажімо, все глибше усвідомлення неефективності командно–адміністративної політичної системи в останні десятиліття ХХ століття в СРСР, більшовицькі злочини проти людяності, голодомор та відсутність реальних перспектив подальшого суспільного поступу, а разом з тим і розширення та поглиблення міжнародних зв'язків в умовах все більш глобалізованого світу – все це переконливо засвідчувало прожиттєву необхідність усунення комуністичної системи, актуалізуючи висновок: «Об'єктом самопізнання суспільства є осмислення суспільної драми, її причин, її колізій, її внутрішніх пружин і пошуки розв'язання, виходу з драматичної ситуації» [2, с. 68].

Особистісність же життєздійснення людини синтезує різноспрямованість її проявів, коли в якості істотних чинників виокремлюються розвиненість потреб та інтересів, здатність вільного, незаангажованого підходу до соціальних явищ і процесів, рівень критичного сприймання

дійсності, прагнення постійної самоосвіти, самовиховання та самотворчості [4]. Причому якраз самоосвіта та самовиховання, самовизначення, самопізнання та самотворчість в зазначених процесах виконують істотно самостимулюючу і самостверджувальну роль, коли, зокрема, усе більш дійовий чинник самовідповідальності та соціальної відповідальності. Соціальні проблеми та завдання удосконалення чи кардинальних змін соціальної дійсності, у певному сенсі, завжди є узагальненням розуміння особистістю соціальної діяльності як такої, що потребує її участі, але вона, отже, має бути представлена в даній дійсності, утверджуватись як результат внутрішнього інтелектуально-духовного, світоглядного збагачення та зміцнення життєбуттійнісного закорінення. В умовах якраз останнього, соціальна відповідальність і соціальна творчість постають як внутрішньо взаємозініційовуючі процеси самоудосконалення та самореалізації особистості, для якої зазначені спрямування життєздійснення сприймаються та утверджуються як самозрозуміло пріоритетні. Повсякдення свідомість, життєві вчинки та міжлюдські стосунки при цьому слід розглядати в якості передумови життєздійснення, як підпорядковані стратегічним життєвими цілям і планам особистості. Бо ж смисл її життя, самовідповідальність та самооцінка якої з тими чи іншими відмінностями значень, але, зрештою, завжди синтезуються проявами її соціальної творчості, відповідальності та пізнання. «Ініціатива та відповідальність, відчуття своєї корисності і навіть необхідності – життєві потреби людської душі» [1, с. 39].

Отже, як в життєбуттійнісному ракурсі, так і в морально-етичному аспекті феномен відповідальності демонструє рівень внутрішньої розвиненості, коли, разом з тим, індивід безпосередньо засвідчує про це своєю життєвою позицією, вчинками відповідаючи на ті чи інші суспільні події та процеси. А тому безвідповідальність у першу чергу має розглядатися як соціальна неправомочність, невизначеність індивіда, як прояви байдужості, незацікавленості щодо громадсько-політичного життя, як безініціативність. Тому цілком справедливою є думка, що безініціативність та безвідповідальність «рівнозначні зі становищем безробітного. Навіть якщо допомоги, яка йому надається й вистачає для прожитку, в економічному житті він – ніхто, а виборчий бюлетень як підтвердження його участі в політичному житті, для нього не має сенсу» [1, с. 39].

Але ж це засвідчує, що завдяки проявам, зміцненню та поглибленню ініціативи й відповідальності все дійовіше можуть і повинні проявлятися особистісні якості – людина як активний учасник соціально-творчих процесів. Ініціативна й відповідальна особистість – морально розвинена, а переживаючи та усвідомлюючи свою причетність до громадського життя, вона сприймає свої інтереси як суспільні, і навпаки. «Реалізація потреби у відповідальності вимагає від людини постійного ухвалення рішень з приводу як важливих, так і дургорядних проблем, діяти заради

як чужих, так і власних інтересів, але за тієї умови, що вона відчуває себе до цього зобов'язаною» [1, с. 39–40]. Відтак, на наш погляд, відповідальною не стільки вже є людина, скільки особистість, котра постійно стає нею, докладаючи відповідні власні зусилля заради «відповіді» з приводу конкретних подій, процесів суспільного життя чи феноменів духовної творчості. І тому, якщо відповідально утверджується життєво активна особистість, то для зміцнення першої «необхідно, аби їй доводилось постійно докладати нові зусилля» [1, с. 40] заради досягнення визначених загальнозначущих цілей.

Визначальним орієнтиром реалізації нині соціально-філософського пізнання є виявлення, переосмислення істотних аспектів взаємодії суспільного та індивідуального буття на засадах визначальних тенденцій та перспектив збагачення особистісного буття. Змістовність раціональних компонентів пізнавальної діяльності, форм мислення, знання суспільства поєднані із особистісно-екзистенціальними озаріннями, переживаннями почуттів очікування, невдоволення та страждання. Як зреалізоване проявами творчопізнавальної активності особистості, соціально-філософське пізнання зманіфестує відповідні екзистенціальні спрямування смислу та значення «людського», чим позначені соціальні явища, потреби, цілі та завдання. На підвищену увагу в зазначеному ракурсі заслуговують такі феномени суспільного буття як рух, діяльність, розвиток, зміни, свобода, відповідальність, зобов'язальність, право вибору, критицизм.

І, на наш погляд, якраз на цьому шляху соціально-філософське пізнання утверджується в статусі все вагомішого чинника духовного життя суспільства. З одного боку, воно покликане концентрувати, завдяки відповідній переорієнтації категорійно-поняттійної системи важливіші проблеми духовного життя людини, як епіцентру життя суспільства. А з іншого боку, духовне життя суспільства завдяки у даному ракурсі реалізованому соціально-філософському пізнанню віднаходить нові перспективи вирішення завдань поглиблення своїх процесів, форм буття, напрямків розвитку. Це також свідчить, що соціально-філософське пізнання покликане бути діяловою формою реалізації інтересів та запитів творчої особистості, як «епіцентру» взаємодії індивідуального та суспільного буття. Нежиттєвість, а з часом і консервативність та антигуманність цінностей та ідеалів духовного життя суспільства супроводжується внутрішнім «переміщенням» вагомості суспільних духовних феноменів в індивідуально-особистісні внутрішні прояви, видозмінюючи як інтереси, потреби і прагнення особистості, так і мотиваційну сферу. А разом з тим, зазначають дослідники, і в духовному житті суспільства поступово зароджуються відповідні зміни, нові громадські рухи та об'єднання, потреби обстоювання якісно нових суспільно-політичних ідей, національно-культурних ідеалів і т.д. «За умов загострення конфлікту між панівними у суспільстві, але застарілими, ідеологічними й психологічними стереотипами та зростаючою напругою масової

свідомості (ще не чітко усвідомлюваною, але такою, що все частіше дається взнаки у формі різних соціальних деформацій) особливо драматично складається доля людей із загостреним почуттям соціальної відповідальності, які відчувають суспільні протиріччя свого часу глибше і трагічніше» [5, с. 102]. Феномен відповідальності передбачає життєві, громадсько-політичні прояви активності творчої особистості, це – необхідні складові суспільного розвитку, їх «взаємодоповняльність» особливо актуальна за умов загострення суспільних суперечностей, неспроможності віджилих соціальних інституцій, форм економічного, культурного розвитку відповідати потребам часу.

Потреба ж у творчості є глибинною, внутрішньою потребою ініціативної особистості, служить психологічною засадою зміцнення відповідальності, зорієнтовує на подолання перешкод на шляху реалізації творчих ідей. Для відповідальної, морально розвиненої особистості прагнення до творчої самореалізації, коли в суспільстві панівними є застарілі інституції й форми господарювання та відносини, завжди супроводжувалися драматичними колізіями, а нерідко й трагічними наслідками.

Хоча творчо-самотворчі прагнення особистості в умовах соціальних змін надзвичайно складні, неоднозначні за наслідками як для неї самої, так і для суспільства. Адже останнє на кожному новому етапі відтворює й попередні здобутки, але й породжує розмаїття нових потреб, інтересів та ідеалів, що, у підсумку, позначене власною інерцією розвитку. До того ж зазначена інерція інтегрується результатами діяльності відповідно зацікавлених суб'єктів, спрямовуючих свої зусилля на захист віджилих, але все ще існуючих суспільних цінностей. Доцільно при цьому зацентрувати, що у деякому сенсі суспільне буття – парадоксальне: воно завжди, хоча й лиш тією чи іншою мірою, зорієнтоване у майбутнє і, разом з тим, також до певної міри, всіляко прагне, зберігаючи здобутки, залишатися на рівні усталених форм, демонструючи стабільність та узвичаєність відносин. Тому для відповідальної творчої особистості *свобода* постає відповідним способом творчо-самотворчого життєздійснення – як вільного перебування у суспільному часопросторі, у стані вільного переходу «на бік» максимально «наперед заданих» принципів, ідей, ідеалів та форм суспільного буття, водночас відповідаючи потребам майбутнього, залишаючись особистісно відповідальною. Соціально відповідальна, творча особистість тому й демонструє готовність прийняття нових ідей та форм буття, бо сама ініціює їх появу: це – особистість, яка мислено *вже* у нових для усіх інших, а для неї визначальних форм буття та подальшої життєтворчості і тому *покликана* практично їх стверджувати, критично і з розумінням відносячись до застарілих та віджилих форм буття. А її любов та вірність до того, що залишилось позаду, трансформуються її людськими якостями у прагнення до більш досконалого, гідного людського буття. Адже сама

по собі «усяка вірність тому, що залишилось позаду, – це вже, напевне, любов до себе» [5, с. 104]. Бо соціально відповідальна і творча – це особистість, вільна у своєму мисленні та життєвих започаткуваннях, мета і завдання яких тією чи іншою мірою є формою реалізації суспільних інтересів та потреб, і *саме тому* яка, дотримуючись послідовно критичної позиції щодо існуючої дійсності, не лише не виходить з «режиму» діалогу з цією дійсністю, а навпаки, постійно поглиблює його. У тому числі – і як форму зманіфестування віри, надії та любові в якості засадничих норм зміцнення й розвитку нових суспільних відносин, інституцій та ідеалів, лише в атмосфері єдності яких і отримує можливості самопроявів соціально відповідальна творча особистість.

Так, істотну синтезуючу роль у філософсько-антропологічному вченні І. Я. Франка виконує морально-філософський ідеал «цілого чоловіка», до якого він звертається у багатьох своїх поетичних, прозових творах та літературно-критичних і соціально-філософських розвідках. «Цілий чоловік» – людина, життєбуттійнісно поєднана зі своєю землею, і тому до своєї землі звертається поет, як до джерела життєвої наснаги та активної праці, як найважливішого засобу достойного людини життя. Земля – «всеплодющая мати», джерело сили, чистоти, джерело «до людей безграничної чистої любові», наснаги «правді служити, неправду палити», джерела «сили рукам» і «ясності думкам». Аби активною трудовою діяльністю людина могла б виконувати свою місію на землі: «Дай працювать, працювать, працювати, // В праці сконать!» [7, с. 36]. «Цілий чоловік» позначений високими морально-етичними якостями – любові, надії, терпіння, співчуття. За словами І. Я. Франка: «Лиш хто любить, терпить, // В кім кров живо кипить, // В кім надія ще лік, // Кого бій ще манить, // Людське горе смутить, // А добро веселить, – // Той цілий чоловік» [8, с. 37]. «Цілий чоловік» – людина соціально активна і відповідальна. І. Я. Франко наголошує: «Ти слуга нещасних! // Працой для них словами і руками // Без бажань власних, без вдоволень власних». Особистість високої соціальної відповідальності звертається до себе із закликом: «Не покидай мене, пекучий болю, // Не покидай, важкая думоуко // Над людським горем, людською журбою» [9, с. 50]. Якраз глибоке відчуття, особисте переживання та адекватне розуміння соціальної проблематики, необхідності вирішення надскладних соціальних завдань, поєднаних із національним визволенням, у творчості І. Я. Франка позначені високим гуманізмом, демонструють глибоку переконаність, що *не сама по собі людина*, але антилюдські соціальні умови є першим і основним ворогом.

Таким чином, соціальне пізнання – процес суперечливий. З одного боку, зацікавлене в освоєнні визначальних тенденцій свого поступу, суспільство прагне, синтезуючи максимально вичерпні знання минулого та спираючись на них, виробити адекватну картину свого буття та створити більш-менш прийнятну модель майбутнього. Але,

з іншого боку, при цьому доволі проблемним є ціннісно визначальний, світоглядно зорієнтований вибір підходу до сучасних суспільних проблем, як і вибір напрямів їх подолання. Історичний розвиток соціально-філософських ідей і вчень засвідчує, що за усієї можливої їх об'єктивності, незрідка з цієї ж причини й абсолютизованих, дане пізнання може мати негативний вплив на процеси розвитку як суспільства, так і суспільствознавства.

Соціально-філософські знання і пізнання можуть і повинні відзначатися все більшою об'єктивністю, послідовністю, вичерпністю за умови комплементарності його підходів, внутрішнього поєднання вивчення і загальних вимірів суспільного розвитку, створення загальної картини суспільства, і найбільш істотних, максимально значимих на тому чи іншому етапі чинників суспільного буття. Тому відсутність соціальної свободи – це неефективність, спотвореність суспільних сфер, антигуманність і, зрештою, безперспективність і суспільного розвитку, і соціального пізнання.

#### Список використаних джерел

1. Вейль, С., 2000. 'Укоренение', В: Вейль С. *Укоренение. Письмо клирику*, К.: *Дух і Літера*, с.27–268.
2. Думанський, Н., 1992. 'Самопізнання суспільства', *Сучасність*, №10, с.65–70.
3. Заиченко, ГВ., 1999. 'В. И. Шинкарук и антрополого-экзистенциальные озарения в философии', *Філософсько-антропологічні читання '98*, К.: «Стилос», с.31–42.
4. Максютя, МЄ., 2013. 'Онтологія особистісності', К.: *ПАТ «Віпол»*, 256 с.
5. Моторина, ЛЕ., 1989. 'Диалектика общественного и индивидуального сознания и развитие личности', *Филос. науки*, №3, с.101–105.
6. Попович, МВ., 2017. 'Кровавый век', Пер. с укр. яз. В. В. Целищева, Харьков: *Фолио*, 991 с.
7. Франко, І., 1981. '«Земле, моя всеплодная мати»', В: Франко І. *Твори, V 2-х т.*, Т.1, К.: «Дніпро», с.36.
8. Франко, І. '«Не забудь, не забудь, юних днів, днів весни»', с.37.
9. Франко І. '«Не покидай мене, пекучий болю...»', с.50.

#### References

1. Vejl', S., 2000. 'Ukorenenie (Rooting)', V: Vejl' S. *Ukorenenie. Pis'mo kliriku*, K.: *Duh i Litera*, s.27–268.
2. Dumans'kyj, N., 1992. 'Samopiznannja suspil'stva (Self-knowledge of society)', *Suchasnist'*, №10, s.65–70.
3. Zaichenko, GV., 1999. 'V. I. Shinkaruk i antropologo-ekzistencijal'nye ozarenija v filosofii (V. I. Shinkaruk and anthropological – existential insights in philosophy)', *Filosofs'ko-antropologichni chytannja '98*, K.: «Stylos», s.31–42.
4. Maksjuta, MJe., 2013. 'Ontologija osobystisnosti (Ontology of personality)', K.: *PAT «Vipol»*, 256 s.
5. Motorina, LE., 1989. 'Dialektika obshhestvennogo i individual'nogo soznaniya i razvitie lichnosti (Dialectics of social and individual consciousness and personality development)', *Filos. nauki*, №3, s.101–105.
6. Popovich, MV., 2017. 'Krovavyy vek (Bloody age)', Per. s ukr. jaz. V. V. Celishheva, Har'kov: *Folio*, 991 s.
7. Franko, I., 1981. '«Zemle, moja vseplodjushhaja maty» («Earth, my all-breeding mother»)', V: Franko I. *Tvory, U 2-h t.*, T.1, K.: «Dnipro», s.36.
8. Franko, I. '«Ne zabud', ne zabud', junyh dniv, dniv vesny» («Do not forget, do not forget the young days, the days of spring»)', s.37.
9. Franko I. '«Ne pokydaj mene, pekuchyj bolju...» («Do not leave me, burning pain...»)', s.50.

\* \* \*

УДК 316.77:316.774:316.472.45:77+111.1

**СОЦІАЛЬНО-ОНТОЛОГІЧНІ  
ДЕТЕРМІНАНТИ ПОЯВИ КОНТЕНТУ  
В ОСОБИСТОМУ ПРОФІЛІ ФЕЙСБУКУ**  
**SOCIAL AND ONTOLOGICAL DETERMINANTS  
OF CONTENT APPEARANCE ON FACEBOOK  
PERSONAL PROFILE**

**Страшко І. В.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри романо-германської філології, Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна), e-mail: iryna.strashko@gmail.com, ORCID 0000-0001-5137-991X

**Strashko I. V.,**

PhD of Philosophy, Associate Professor, Department of Romance and Germanic Philology, National Pedagogical Dragomanov University (Kyiv, Ukraine), e-mail: iryna.strashko@gmail.com, ORCID 0000-0001-5137-991X

*Персональний профіль користувача соціальної мережі є цифровим об'єктом, особливості створення якого залежать від ціннісних орієнтацій і інтенцій його власника. Метою статті є розгляд соціальних та онтологічних факторів контентного наповнення особистого профілю Фейсбуку. Від самого початку розрахований на публічне сприйняття, персональний профіль наповнюється вмістом, який є результатом цілеспрямованої діяльності самого власника профілю і його взаємодії з Іншим. Презентація себе на стіні профілю створює умови для виникнення цифрового Я, яке формується з візуальних і нарративних елементів, що пов'язані з самооцінкою власника профілю і бажаним сприйняттям зі сторони Іншого. Вона стає маніфестованим процесом, заснованим на відтворенні, поширенні, тиражуванні цифрового Я користувача. Тому «межами» профілю є реальне і цифрове Я, первинним значенням якого є образ – те, що схоже на реальне і сприймається Іншим як таке, але є інакшим в сенсі його штучності.*

**Ключові слова:** соціальна мережа, Фейсбук, профіль, контент, селфі, самопрезентація, цифрове Я.

*A personal profile of a social networking user is a digital object, which creation peculiarities depend on its owner values and intentions. The purpose of the article is to consider the social and ontological content-filling factors for a personal Facebook profile. Initially being designed for public perception, a profile is filled with content, which reflects the results of a profile owner activity and his/her interaction with the Other. Self-presentation on the profile wall creates conditions for the emergence of digital Self, formed from visual and narrative components, which are related to the self-esteem of a profile owner and the desired perception from the Other. Self-presentation becomes a manifested process based on the reproduction, distribution, replication of the user's digital Self. Therefore, profile «boundaries» are created from real and digital Self, which primary meaning is an image, that looks like real and is perceived by the Other as such, but is different in the sense of its artificiality.*

**Keywords:** social networking, Facebook, profile, content, selfie, self-presentation, digital Self.

Соціальні мережі стають суттєвим фактором конструювання соціальної взаємодії, самопрезентації, формування і підтримки відносин [18; 21]. Як соціально-технічний засіб самовираження [6] вони дають можливість позиціонувати себе в контексті, який суб'єктивно і соціально значимий, мобілізувати свою присутність і значення в часі та просторі [10].

Серед **останніх досліджень**, релевантних для даної розвідки, слід виділити роботи науковців, в яких проводиться описовий аналіз користувачів соціальної мережі Фейсбук, аналізується мотивація її використання [14; 18], способи презентації ідентичності [5; 15], роль Фейсбуку у соціальних взаємодіях та його вплив на соціальне

життя [8]. Окремо варто відзначити рев'ю Роберта Уілсона, Самуеля Гослінга і Ліндсея Грехема (Robert E. Wilson, Samuel D. Gosling, Lindsay T. Graham), в якому здійснено огляд досліджень соціальної мережі Фейсбук в суспільних науках [21]. Необхідно також назвати роботи, в яких вивчаються психологічні особливості наповнення персонального профілю [7; 15], розглядається взаємозв'язок нарцисизму та екстраверсії з самопредставленням підлітків на стіні профілю [16]. Емпіричну базу даного дослідження становлять спостереження за функціонуванням особистих профілів користувачів українського сегменту Фейсбуку, на основі яких пропонуються певні теоретичні узагальнення.

**Актуальність** дослідження визначається необхідністю заповнення лакун в уявленнях про формування контенту особистих профілів користувачів Фейсбуку. Його **метою** є розгляд соціально-онтологічних факторів у виборі елементів і засобів вибудовування контенту особистого профілю у Фейсбуці.

**Виклад основного матеріалу.** Для забезпечення можливості контактування в мережі необхідно зареєструватись і створити свій профіль (інакше – обліковий запис або акаунт). З огляду на те, що він є життєписом реальної людини, її «висловлюванням» про сьогоднішню, транслятором і сховищем інформації про неї, він важливий не тільки як певний спосіб відображення дійсності, але і як комплекс гносеологічних питань. Саме профіль стає «наріжним каменем» процесу комунікації в соціальній мережі: завдяки йому та через нього розкривається буття людини в соціальній реальності. Він є дієвим засобом прояву Я користувача і відкриває *Іншому* доступ до його сприйняття.

Кожен особистий профіль є унікальним, оскільки розміщений на ньому контент неоднорідний не тільки за обсягом, але й за структурними і типологічними характеристиками. По-перше, він є особливим видом життєпису: це свідчення часу людини інформаційного суспільства, що фіксує найважливіші прикмети свого життя. Він є зібранням основних досягнень користувача, розподілених і систематизованих за категоріями. І хоч його наповнення націлене на створення образу самого себе, цей образ завжди конструюється з урахуванням *Іншого*. По-друге, персональний профіль – цифровий об'єкт, «документ», особливості створення якого залежать від світосприйняття, світовідчуття, креативності користувача, емоційних і ситуаційних факторів. Він є поєднанням унікального і звичайного, суб'єктивного і об'єктивного та підлягає інтерпретації і «прочитанню» в тій мірі, в якій цим процедурам піддається будь-який особистий документ. Його розуміння як цифрового об'єкта знаходиться між відтворювальними трактуваннями представленого вмісту, який покликаний показати користувача, і абстрактними міркуваннями, що намагаються вхопити його сутність. В цілому, він слугує «сценою, на якій користувачі можуть робити

публічні або напівпублічні самопрезентації» (тут і далі переклад наш – І. С.) [21, с. 210].

Визначеність власника індивідуального профілю виявляється у зв'язку з його активністю щодо самого профілю, «життєздатність» якого залежить від потенції автора наповнити його контентом. Від самого початку розрахований на публічне сприйняття, особистий профіль у Фейсбуці наповнюється вмістом, що задається ціннісними орієнтаціями і інтенціями його власника: він виявляє його соціально-онтологічну значимість, передає його можливості самовираження. Профіль може включати контент, для якого важлива змістовно-фактуальна інформативність, направленість на відображення реальної дійсності (новинна, довідкова, документальна, навчальна, науково-технічна інформація), так і той, що не несе суттєвого змістового навантаження (анекдоти, жарти, малюнки, гороскопи, психологічні тести, музика, відео тощо). Добірка зображень, фотографій, селфі, коментарів на стіні профілю теж різняться, оскільки «[...] кожен робить акценти і певним чином моделює власне «Я» і власний життєвий універсум» [2, с. 27].

Медіа-сторона соціальної мережі дозволяє залучати до створення профілю всю сукупність налаштувань і інструментів та передбачає різноспрямовані форми активності і різні способи представленості. Вона виступає в якості тієї основи, яка забезпечує взаємодію з *Іншим*, надає можливість імітації соціальних зв'язків (додавання в «друзі», в «групи», в «список контактів», підключення до інших), висловлення уподобань, відстеження дій членів певної спільноти та перевірки осіб, які можуть додавати або переглядати вміст.

Профіль маніфестує свою сутність з різною мірою інтенсивності залежно від активності його власника. Вона ритмізується коментарями, розміщенням і поширенням фотографій, селфі, картинок, малюнків, жартів, неодмінним «маркером» яких є дата їх створення. Саме активність, за твердженням Ф. Жорж (F. Georges), відображає поведінку користувача, його стратегії представлення, прояву і приховування щодо стану і буття: якщо він не діє, він невидимий для *Іншого*, бо не створює свого існування, своєї спостережуваної присутності. Вона підкреслює, що на відміну від реального життя, в якому присутність тіла є «абсолютним індексом» існування, тільки введення інформації вписує користувача у віртуальний світ мережі. Отже, для того щоб продовжувати існувати, потрібно залишатись соціально активним і постійно проявляти себе [9]. Як зауважує Д. Вольф, якщо людина протягом тривалого часу не розміщує контент у соціальній мережі, вона зникає в уявленні інших, оскільки найважливішим доказом її життя в реальності є її віртуальні сліди [2, с. 26].

Оскільки сьогодні активність/діяльність власника облікового запису в соціальній мережі затверджує примат його візуальних представлень, він розміщує ті фото, селфі, картинки, які не тільки органічно вбудовуються в його індивідуальну картину світу, а й найбільш вдало представляють

*Іншому* бажаний образ. Фотографія, розміщена на стіні особистого профілю, дає онтологічну підставу присутності його власника в світі: вона підтверджує і відображає його тілесне існування в реальному житті – офлайн. Як підкреслює А. Базен, ми змушені вірити в існування сфотографованого, оскільки завдяки фотографії воно присутнє в часі і в просторі [1, с. 43]. Справді, оскільки фотографія використовується для розпізнавання людини, її ідентифікації, вона сприймається як така, що зображає об'єктивно існуюче та достовірне.

Сьогоднішні тенденції візуального представлення себе *Іншому* для найбільш вдалого відображення власної унікальності зумовлюють розміщення селфі на стіні профілю. У наукових дослідженнях існує декілька підходів до експлікації неймовірної поширеності селфі серед різних вікових груп населення. Зокрема, за К. Орех і О. Сергєєвою, наявні розвідки про соціальні підстави поширення практик візуальної самопрезентації за допомогою селфі можна поділити на дві групи. До першої вони відносять теорії, що пояснюють феномен селфі через психологічні особливості людини (концепція нарцисизму, концепція гуманізації технологій та ідеї про саморегування сформованого внутрішнього образу *Я*). До другої належать концепції, пов'язані з розвитком технологій як причини виникнення селфі-буму. Ілюстрацією зазначених думок слугують погляди О. Шварца на техносціальну динаміку в поширенні і споживанні цифрових знімків, що пов'язана з переходом від фотографування інших для власного користування до документування себе для *Іншого*. До цієї групи дослідниць також включають концепцію, яка розглядає селфі як фотозображення, що діє як новина про самого себе та ідею про успішність візуальних форматів комунікації [4, с. 139].

Д. Вольф пов'язує популярність селфі з можливістю щосекунди «самостійно вихоплювати візуальні образи свого «Я» з потоку реальності і представляти їх в соціальних медіа» [2, с. 25]. На думку деяких дослідників (Yongjun Sung, Jung-Ah Lee, Eunice Kim, Sejung Marina Choid), затребуваність селфі пояснюється ще й пошуком уваги з боку *Іншого*. Повсюдна розповсюдженість селфі-постингу експлікується також створенням приводу порозважатися, нагоди поспілкуватися та можливостями архівування [20]. Оскільки за допомогою селфі користувач переносить на екран гаджету свою повсякденність і особисті контакти, він дублює тим самим своє суспільне життя у соціальній мережі. Така фіксація власного повсякденного буття створює потужний ефект здійснення, легітимізує реальність і певним чином сприяє зникненню розділовальної межі між світом онлайн і офлайн, частково їх інтегруючи. Можна вважати, що таким чином кожен «[...] вибудовує свою візуальну траєкторію повсякденного життя. Множинні життєві форми повсякденного досвіду людини транслуються не анонімно, а через історію власного життя, створену множинними акторами, чие життя до недавнього часу було невідоме широкому колу глядачів» [3, с. 120].

Разом з тим, програми обробки цифрової фотографії, що закладають основу для вільного самопроекування, допомагають формувати образ, покликаний відобразити неповторність буття користувача. У прагненні показати себе і бути побаченим *Іншим*, він розміщує змінене фото, орієнтуючись, переважно, на споживачку систему взаємин з «друзями» з мережі. У результаті, в презентованому *Іншому* тілі бачиться образ, спрямований на нього, який свідчить про те, що людина як *Я* не становить абсолютної тотожності зі своїм тілом. Стверджуючи існування користувача втіленим в реальному житті, цей образ відображає його в іншому ракурсі, дає інше бачення, що поступово починає сприйматися як відповідне, належне. Таке уявлення ґрунтується на тому, що профіль включає сутнісні характеристики буття його власника. Саме технічно забезпечена відкритість *Іншому* в соціальній мережі слугує підставою бажання користувача модифікувати представлені у профілі цифрові «частини» свого буття в *буття-для-Іншого* (*être-pour-autrui*). Він робить доступним «узагальненому» *Іншому* (Дж. Мід) ці дигіталізовані «шматочки» власного життя, наповнюючи їх смислами, що ґрунтуються на результатах сприйняття зовнішнього світу. Демонструючи у такий спосіб свою повсякденність, користувач представляє її в такій формі, яка набуває екстенціональності трактування і нового змісту через процеси споживання, збереження, поширення, поновлення і тиражування з боку *Іншого*. За обсягом і за змістом така маніфестація є одностороннім проявом сутності користувача, оскільки він сприймається так, як відображається у взаємодії з *Іншим* залежно від обумовленості комунікації.

Тиражування себе усіма можливими засобами у соціальній мережі досягає найвищої точки, а профіль стає місцем, де відображаються сучасні тенденції самовиявлення. Можна помітити, що превалює суперечливий спосіб свого представлення *Іншому*: по-перше, це демонстрація своєї винятковості, непересічності та нестандартності свого буття, в якій поєднується власна суб'єктивність і самодокументація. По-друге, існує й інша презентація себе, що виводить на екран гаджету тіло дивне, незвичне, яке притягує увагу і вражає. Таке самовиявлення стає «меш-апом, швидкоплинним колажем, що [...] відтворює стратегії самохвальства і утаємнення користувача щодо дій і буття» [17, с. 92]. Таке представлення себе, яке хоч і відбувається на рівні, що конституює сучасну культуру, вже неможливо звести до естетичного феномена, оскільки воно ґрунтується на нестандартних способах демонстрації свого тіла або його частин (коли фотографується тільки рука, нога або, наприклад, ступня тощо), інколи навіть свідомої його «деформації» з однією метою – отримати «лайк». К. Орех і О. Сергеева, розглядаючи селфі як дію, обстоюють ідею про те, що селфі – це тільки «[...] фіксація себе для аудиторії в соціально схвалюваних видах для подальшого визнання, включення, схвалення»

[4, с. 139]. Андре Гюнтерт (André Gunthert) говорить про те, що селфі, як прикріплена цифрова фотографія, стає засобом комунікації особливого типу – це миттєве повідомлення про ситуацію, що є навмисне призначеним для *Іншого*. На його думку, зображення в соціальній мережі стає візуальним посланням, інтерпретація якого безпосередньо залежить від трикутника, утвореного автором, представленою можливістю і цільовим одержувачем. Селфі створює повідомлення, яке характеризується ситуацією місця, темпоральністю дії і звітом про неї. «Селфі реагує на колапс контексту гіперконтекстуалізацією, яка виправляє невизначеність обмінів і одночасно стає діалогічним ресурсом. Всупереч егоцентричному баченню онлайн-спілкування, останнє включає в себе мало самодостатніх повідомлень кінцевого характеру», – стверджує А. Гюнтерт. Він зазначає, що цифрова розмова, навпаки, сприяє пошуку та відновленню взаємодії. Необхідно тільки надати співрозмовнику матеріал, який дозволяє або викликає відповідь. «Взаємодія в селфі привабливіша тим, що має особистий вимір і виходить з інформації, відомої співрозмовникам, чинників залученості в розмову», – наголошує дослідник. [12, с. 7]. Схожу думку висловлює Д. Вольф. «Візуальний текст дає можливість непрямого висловлювання. Не обов'язково писати, де ти знаходишся і чим займаєшся, досить просто завантажити фото», – зазначає дослідник [2, с. 28]. Дійсно, селфі є повідомленням, призначеним для *Іншого*, націленим на *Іншого*, відкритим йому: користувач тілесно пред'являє себе мережеві спільноті. Його тіло, як феномен вираження і джерело невербальної експресії, виконує маніфестативну функцію і створює певне послання, що проявляється в жестах, виразі обличчя, погляді, позі, міміці. Потреба у схваленні і спрямованість користувача на самопроекування реалізується на стіні особистого профілю, орієнтуючись на «значущого» *Іншого* (А. Халлер). Тобто таке створене, соціально схвалене *Я*, що сприймається як унормоване, спирається на *Іншого*, в світлі якого воно оформляється як належне.

Відкритість можливості взаємодії з *Іншим*, заданої технічними параметрами соціальної мережі, формує спільність, що утворює феномен інтерсуб'єктивності *спів-буття*, в якому існування *Я* є вписаним в загальну ситуацію комунікації. Оскільки *спів-буття* людини як користувача соціальної мережі закріплюється на рівні способів її комунікації з *Іншим*, їх взаємне сприйняття ґрунтується на видимій, декларативній вираженості за допомогою доступних засобів (селфі, фото, коментар, блог, мікроблог, «лайк»). У ситуації взаємодії ця створена видимість фіксується в погляді *Іншого* (Ж.–П. Сартр) і завдяки «лайкам» та коментарям як оцінці й виразу власного ставлення наділяється певними характеристиками, які лише частково співвідносяться з реальною людиною, зареєстрованою під певним акаунтом. Тобто завдяки інструментарію Фейсбуку, що «присвячений» конструюванню себе та передбачає

різноманіття видимої оформленості *Я*, різні форми опосередкованої присутності й прояву, взаємодія з *Іншим* здійснюється в такий спосіб, який вносить зміни і дає варіацію того, ким користувач є, «[...] як концептуально, так і з точки зору його неконцептуальної присутності та «способу буття»» [19, с. 366]. Як наслідок *Я*, що поширюється через соціальну мережу, лише частково пов'язане з втіленням існування користувача в реальному житті і відтворює більш не релевантне дійсності *Я*. Це «ідеальний» образ, який не має власної антропологічної розмірності. Це «оцифрований» проєкт самого себе, який реалізується й поширюється через форми самопрезентації в цифровому вигляді, що виступають його конститутивними елементами.

Разом з тим, з точки зору деяких дослідників (С. Graham, M. Gibbs, L. Aceti), множинні форми присутності у їх зв'язку з фізичним тілом, що все більше поширюються в цифровому середовищі, допомагають уявити й зрозуміти людину, тісно зв'язуючи її тілесне й цифрове *Я* [11]. Можна сказати, що наповнення профілю Фейсбуку створює умови для виникнення дигітального *Я*, яке формується з візуальних і нарративних компонентів представленості користувача. Цифрове *Я*, презентоване таким способом на стіні профілю, пов'язане з рефлексивною самооцінкою користувача і бажаним сприйняттям зі сторони *Іншого*.

Будь-який пост (написаний коментар, поставлений «лайк», прикріплена фотографія, розміщене селфі, поширений малюнок чи вставлене посилання) є ситуацією комунікації, а отже, інструментальним виразом буття, за допомогою якого користувач контактує з *Іншим*. Звертаючись таким способом до *Іншого*, він виділяє той аспект буття, який знаходиться в центрі осмислення, тобто є суперечливим або неоднозначним. Тим самим власник профілю виявляє свою соціально-онтологічну значимість, отримує можливість розкритися, проявляє свої особистісні орієнтації (моральні, громадські, естетичні). Тематика постів, їхня кількість і частотність появи, з точки зору Е. Циховської, відображають мотивацію користувачів та свідчать про переважання тих чи інших бажань і потреб [5, с. 199]. Структурно і лінгвістично оформивши допис, власник профілю пропонує свій спосіб осмислення того фрагмента буття, який зумовив його виникнення. Через узуальне вживання одиниць мови він створює оригінальне мовне полотно допису, що виступає в якості засобу актуалізації смислу. Таке авторське оформлення допису визначає його гносеологічні й комунікативні потенції, які направляють процес смислопородження і передбачають неоднозначність його сприйняття.

Ціннісно-експресивне ставлення до представленої на стіні профілю контенту реалізується у «лайках». Вони, як носії певного смислу, дозволяють обумовлювати сприйняття і впливають на ступінь виразності мережевої взаємодії. Їх емоційний вплив пов'язаний зі ставленням *Іншого*

до розміщеного матеріалу: ставлячи «лайк», він наділяє його певним змістом, схвалює, підтверджує, і, тим самим, визнає його в загальноприйнятій «системі координат».

Отже, розгляд соціальних та онтологічних чинників у підборі складових компонентів і засобів створення контенту в особистому профілі соціальної мережі Фейсбук дозволяє зробити наступні **висновки**: контентне наповнення персонального профілю користувача Фейсбуку постає як результат цілеспрямованої діяльності самого власника профілю і його взаємодії з *Іншим*. Презентація себе на стіні особистого профілю створює умови для виникнення цифрового *Я*, яке формується з візуальних і нарративних компонентів, що пов'язані з рефлексивною самооцінкою власника профілю і бажаним сприйняттям зі сторони *Іншого*. Вона стає маніфестованим процесом, заснованим на відтворенні, поширенні, тиражуванні цифрового *Я*, що, в підсумку, позбавляє користувача його субстанціональної основи. Це технічно забезпечена «проекція» *Я*, що заміняє собою відтворену сутність і формується на основі існуючих комунікативних зв'язків згідно з очікуваннями й уявленнями *Іншого*. Тобто «межами» профілю є реальне і цифрове *Я*, первинним значенням якого є образ – те, що схоже на реальне і сприймається *Іншим* як таке, але є інакшим в сенсі його штучності.

Перспективним напрямком майбутніх досліджень видається аналіз виникнення й існування пам'ятних профілів у Фейсбуці.

#### Список використаних джерел

1. Базен, А., 1972. «Что такое кино?»: *Сборник статей: Пер. с фр. Искусство*, М.: Искусство, 384 с. // Bazen, A., 1972. «Chto takoe kino? (What is a movie?)»: *Sbornik statei: Per. s fr. Iskustvo*, М.: Iskustvo, 384 s.
2. Вольф, ДВ., 2015. «Селфи» как социокультурная практика в контексте DIY, *Обсерватория культуры*, (1), с.24–29. // Volf, DV., 2015. «Selfi» kak sociokulturnaya praktika v kontekste DIY («Selfie» as a sociocultural practice in the context of DIY), *Observatoriya kul'tury*, (1), s.24–29.
3. Дроздова, АВ., 2017. «Визуальные способы представления повседневности в новых медиа», *Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»*, (6), с.114–124. // Drozdova, AV., 2017. «Vizualnye sposoby predstavleniya povsednevnosti v novykh media (Visual representation of the everyday in new media)», *Vestnik RGGU. Seriya «Istoriya. Filologiya. Kulturologiya. Vostokovedenie»*, (6), s.114–124.
4. Орех, ЕА., Сергеева, ОВ., 2015. «Цифровое лицо и цифровое тело: новые явления в визуальном контенте социальных сетей», *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12. Социология*, (2), с.137–145. // Orekh, EA., & Sergeeva, OV., 2015. «Cifrovoe lico i cifrovoe telo: novye yavleniya v vizualnom kontente socialnykh setey (Digital face and digital body: new phenomena in the visual content of social networks)», *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 12. Sociologiya*, (2), s.137–145.
5. Циховська, ЕД., 2018. «Самопрезентація у Facebook: пости як виявлення потреб власника акаунту», *Супільство і особистість у сучасному комунікаційному дискурсі: матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, 9–10 квітня 2018 р., Д.: ЛІРА*, с.198–202. // Tsykhovska, ED., 2018. «Samoprezentatsiia u Facebook: posty yak vyjavlennia potreb vlasnyka akauntu (Self-presentation on Facebook: posts as identifying the needs of an account owner)», *Suspilstvo i*



osobystist u suchasnomu komunikatsynomu dyskursi: materialy Vseukrayinskoyi naukovopraktychnoyi konferentsiyi, 9–10 kvitnya 2018 r., D.: LIRA, s.198–202.

6. Allard, L., 2005. 'Express yourself 2.0!', *Maigret, E. & Macé, E.: Penser les médiacultures. Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde*, Paris (Colin), p.145–172.

7. Back, MD., Stopfer, JM., Vazire, S., Gaddis, S., Schmukle, SC., Egloff, B., and Gosling, SD., 2010. 'Facebook profiles reflect actual personality, not self-idealization', *Psychological science*, 21 (3), p.372–374.

8. Binder, J., Howes, A., and Sutcliffe, A., 2009. 'April. The problem of conflicting social spheres: effects of network structure on experienced tension in social network sites', *In Proceedings of the SIGCHI conference on human factors in computing systems* (p.965–974). ACM.

9. Georges, F., 2008. 'May. Les composantes de l'identité dans le web 2.0, une étude sémiotique et statistique. Hypostase de l'immédiateté', *In Communication au 76ème congrès de l'ACEFAS: Web participatif: mutation de la communication?, 6 et 7 mai 2008, Centre des congrès, Québec*, (p.12).

10. Gibbs, M., Meese, J., Arnold, M., Nansen, B., and Carter, M., 2015. 'Funeral and Instagram: death, social media, and platform vernacular', *Information, Communication & Society*, 18 (3), p.255–268.

11. Graham, C., Gibbs, M., and Aceti, L., 2013. 'Introduction to the special issue on the death, afterlife, and immortality of bodies and data', *The Information Society*, 29 (3), p.133–141.

12. Gunthert, A., 2015. 'La consécration du selfie. Une histoire culturelle', *Etudes photographiques*, (32).

13. Facebook.com., 2019. 'Your Profile and Settings | Facebook Help Centre | Facebook'. [online] Available at: [https://www.facebook.com/help/239070709801747/?helpref=hc\\_fnav](https://www.facebook.com/help/239070709801747/?helpref=hc_fnav) [Accessed 27 Jan. 2019].

14. Joinson, AN., 2008. 'April. Looking at, looking up or keeping up with people?: motives and use of facebook', *In Proceedings of the SIGCHI conference on Human Factors in Computing Systems* (p.1027–1036). ACM.

15. Krämer, NC., Winter, S., 2008. 'Impression management 2.0: The relationship of self-esteem, extraversion, self-efficacy, and self-presentation within social networking sites', *Journal of media psychology*, 20 (3), p.106–116.

16. Ong, EY., Ang, RP., Ho, JC., Lim, JC., Goh, DH., Lee, CS., and Chua, AY., 2011. 'Narcissism, extraversion and adolescents' self-presentation on Facebook', *Personality and individual differences*, 50 (2), p.180–185.

17. Pène, S., 2011. 'Facebook mort ou vif. Deuils intimes et causes communes', *Questions de communication*, (19), p.91–112.

18. Seidman, G., 2013. 'Self-presentation and belonging on Facebook: How personality influences social media use and motivations', *Personality and Individual Differences*, 54 (3), p.402–407.

19. Stokes, P., 2012. 'Ghosts in the machine: do the dead live on in Facebook?', *Philosophy & Technology*, 25 (3), p.363–379.

20. Sung, Y., Lee, JA., Kim, E., and Choi, SM., 2016. 'Why we post selfies: Understanding motivations for posting pictures of oneself', *Personality and Individual Differences*, 97, p.260–265.

21. Wilson, RE., Gosling, SD., and Graham, LT., 2012. 'A review of Facebook research in the social sciences', *Perspectives on psychological science*, 7 (3), p.203–220.

\* \* \*

УДК 1.316.3

**ROLE OF MUSICAL COMMUNITIES  
IN YOUTH SOCIALIZATION****РОЛЬ МУЗИЧНИХ СПІЛЬНОТ  
У СОЦІАЛІЗАЦІЇ МОЛОДІ****Ткаченко К. В.,**

postgraduate of philosophy sociology and  
management of sociocultural activities department,  
State Institution «South Ukrainian National  
Pedagogical University named after K. D. Ushynsky»  
(Odessa, Ukraine), e-mail: volegov.pa@yandex.ru,  
ORCID: 0000-0002-4028-7347

**Ткаченко К. В.,**

аспірантка кафедри філософської соціології  
та управління соціокультурною діяльністю,  
ДУ «Південноукраїнський національний  
педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського»  
(Одеса, Україна), e-mail: volegov.pa@yandex.ru,  
ORCID:0000-0002-4028-7347

*The article examines the concepts of «subculture», «society» and «community», and their correlation; the concept of «musical community» is determined as a means of youth socialization; the influence of such musical communities as a reggae, hip hop, rock, hipsters on the development of a young personality is analyzed.*

**Keywords:** subculture, society, community, musical community, reggae, hip hop, rock, hipsters.

*Розглядаються поняття «субкультура», «суспільство» і «спільнота» і їх співвідношення; поняття «музичне співтовариство» визначається як засіб соціалізації молоді; аналізується вплив таких музичних спільнот як реггі, хіп-хоп, рок, хіпстери на розвиток особистості.*

**Ключові слова:** субкультура, суспільство, спільнота, музичне співтовариство, реггі, хіп-хоп, рок, хіпстери.

*(стаття друкується мовою оригіналу)*

Wherever music is studied, no matter what field of science it is, human is always a subject who comprehends it. Music forces us to get into symbolic images as signs of spiritual reality decoded in an individual inner experience. Music affects the collective consciousness of certain micro-society, development of personality, and serves as its accelerant of identification in the space of cultural meanings.

Youth movements, which are called «subcultures», are the prime example of visual «declassification» of commitment to certain musical genre. Musical component of youth subcultural activity, which has a variety of expressive means (by which information about interests is spotted), has a major influence on psychological and motivational-behavioral mechanisms of socialization of youth.

The objective of the study is to identify the features of self-expression of the young generation in musical communities as forms of socialization of young people through cognition of cultural values that are being developed in the modern music genres. To achieve this objective, it is necessary to clarify the concept of «subculture» in the context of social philosophy, to substantiate and explain theoretically the concepts of «community» and «society», to specify musical associations among them, to identify representatives of

the youth subcultures according to their commitment to certain musical communities, to characterize musical genres and analyze philosophy of «reggae», «hip hop», «rock», «hipsters» subcultures.

An influence of music on personality was analyzed in detail by T. Adorno, A. N. Sokhor, V. N. Kholopova and T. W. Cherednichenko. Music was explored in context of mass culture by D. Berger & H. Peterson, C. Wilenski, L. Lowenthal, D. McDonald, A. Houser. The research focus was moved to youth music and subcultures from the end of 1970s (M. Abrams, E. Brown, M. O'Donnell, C. Pilkinton, P. Stewart, J. Fornas and co-writers D. Habidge, W. Handy). Under the influence of P. Bourdieu's social space theory music begins to be considered as a reflection of certain lifestyle and interpreted as a criterion of stratification. Musical preferences relate to one or another stratum of society or a subculture.

Youth subcultures had been perceived as a presence of «enemy element» of society. As D. Habidge points out, the process whereby objects are made to mean and mean again as 'style' in subculture «...begins with a crime against the natural order, though in this case the deviation may seem slight indeed – the cultivation of a quiff, the acquisition of a scooter or a record or a certain type of suit. But it ends in the construction of a style, in a gesture of defiance or contempt, in a smile or a sneer. It signals a Refusal. I would like to think that this Refusal is worth making, that these gestures have a meaning, that the smiles and the sneers have some subversive value...» [12, p. 3]. There wasn't any idea how to study and whether there is a sense to study those «strangers», who were trying to find their place in the world in different, sometimes «strange» ways, till the end of 1980s. Their deviations are determined by variety of social, psychological and cultural reasons, because transformation from cultural phenomena of past centuries to youth subcultures is happening in last decade, which has lifestyle, ideology and music changed.

Youth subcultures are one of the most important kinds of subcultures and special parts of the society culture. The first signs of youth subcultures appear in early age, when young people feel so much power and energy, but can't find any kind of activity to materialize it. That is why youth is united by common problems and interests. These problems have their own «microworld», where there is no entry for adults. They, as a rule, deny «adult» culture. Members of subcultures are often guided by ideas of their subculture, rather than by adult advice and views. Therefore it is so important to study subculture's influence on youth today.

The term «subculture» is perceived mostly with negative relation, despite it is a significant factor of personality development. Generally, society perceives prefix «sub» [lat. «sub» – «under»] as a sign of marginal identification (self-identification) in society. As D. Hebdige poignantly notes, «The word 'subculture' is loaded down with mystery. It suggests secrecy, masonic oaths, an Underworld. It also invokes the larger and no less difficult concept 'culture'» [12, p. 4]. Definition of «subculture», which was explicated by American sociologist David Riesman, describes a

group of people, who choose intentionally values and style preferred by minority. Social majority uses stereotypical markings, cliches for those who like or represent «subcultural» music styles and genres, despite they have conscious and articulate (although it is often unwonted for academic ear) attitude. In fact, youth subcultures don't broadcast any programmed negative contents or meanings. But the way they «apply» for self-realization, for acceptance of their community, as a special socio-cultural unit, which goes beyond the usual set of registration indicators of random association of individuals, is unusual.

There is no single definition of «community». This term is still being explicated. Generally, community is a multitude of people who are in communicative interaction. The definition of «community», within sociology science, has been edited for over forty years. The term had been tightly bound with people's geographic location, before modern vehicles and telecommunication technologies appeared. The word «community» had been used to define people, who lived on common territory, until XVII century.

In modern sense, community is a union of people, who are connected by common interests and purposes [5, p. 445]. In the context of this research we can detect and fix existence of «union of people» connected with «common interests» – music through which cultural and social preferences are broadcasted, certain values are actualized.

Subculture is rather motley and blurry phenomenon, its influence, as a rule, is temporary (search for something new; change of teenagers' hobbies till complete abandonment of former cultural priorities are inherent at this age). For the purpose of analysis of self expression of young people in context of musical preferences, we used musical genres and directions, which have articulated visually and ideologically «applications» for defining this communities as socio-cultural units.

#### 1. Musical community of «reggae».

Reggae is a didactic music, filled with consciousness of high service. A reggae musician despises pop-music, where artists only earn money and entertain people. He preaches, «carries out the mission», «discovers the truth». Bob Marley sang «I've been instructing people all my life, opening their eyes for those, who didn't see the truth». The representatives of this musical community are following the truths, which are laid into lyrics of songs they listen to, they are concentrated on creativity as a spiritual catharsis of consciousness. For them, spiritual food is the opportunity to escape from body poverty and paranoiac consciousness caused by social rules and laws. «Rastafari movement is an emergence of creative personalities who transform the world among the authoritarian mass of people tied with traditions» [1, p. 47].

The origin of the Reggae community lies in the post-colonial experience of the black people of Jamaica and Great Britain. This African heritage is reflected in the kind of music these communities produced: «It [Reggae] is cast in a unique style, in a language of its own – Jamaican patois, that shadow-form, 'stolen' from the Master and mysteriously inflected,

'decomposed' and reassembled in the passage from Africa to the West Indies. It moves to more ponderous and moody rhythms. It 'rocks steady' around a bass-line which is both more prominent and more austere. Its rhetoric is more densely constructed, and less diverse in origin; emanating in large part from two related sources – a distinctively Jamaican oral culture and an equally distinctive appropriation of the Bible. There are strong elements of Jamaican pentecostal, of 'possession by the Word', and the call and response pattern which binds the preacher to his congregation, is reproduced in reggae. Reggae addresses a community in transit through a series of retrospective frames, [...] which reverse the historical sequence of migrations (Africa–Jamaica–Great Britain). It is the living record of a people's journey – of the passage from slavery to servitude – and that journey can be mapped along the lines of reggae's unique structure» [12, p. 31].

The representatives of «rastafarian» musical community are completely safe for society. They have a negative attitude towards opiates, amphetamine and alcohol usage, which they call «dark» narcotics, as well as psychotropic substances, it distinguishes them from the «hippie» subculture. As a rule, they are religious personalities. External message, which they send to the society, is, generally, rather simple, but at the same time, very catchy – simple colourful T-shirts, hand-knitted caps or hoodies, dreadlocks. Colour spectrum in clothes, attributes and symbols include three colours: red, yellow and green. This combination of colours is widespread throughout the world. Most rastafarians wear long dreadlocks, emphasizing their relation to their community.

«The language of youth, who participate in this musical community, is full of cliches from reggae songs, sometimes it, more than a half, consists of quotes from reggae: an argument weighs more in disputes if it's been taken from the lyrics of Bob Marley. Socialization of youth in this musical community is conducted in the way of listening of reggae lyrics – and when a young man joins the community of people who share his interests, he already knows the language, the behaviour code, the rules and values of this community. They value not a performance skill, virtuosity or melodic perfection in reggae, but «the Message» [4, p. 10].

Reggae, perhaps, is the most authentic musical community, which have been keeping its «covenants» till today. Although, reggae was displaced in 80s by new musical community – more vivid and ironic genre of «hip hop».

#### 2. Musical community of «hip-hop».

«I love beats and rhymes, and I love the fact that you can express yourself in a rhyme and lay it down and it can be therapeutic, and you've got it off your chest, and then you could go on to the next thing», – the most controversial representative of this musical community said, known to many as a «white rapper» – Eminem [8]. Some kind of a credo of hip-hop community sounds in these words. «Freedom of speech» is the main appeal of theirs. The main factor of their vital activity, the guarantor of strength and tenacious positions of this genre is its masculine

connotation, which is expressed in performance and quality of music and lyrics. Performers of this musical genre are mostly men, as well as the fan audience of this community.

Boys, as a rule, are more often exposed to youth deviation in youth environment. Lyrics meaning of hip-hop helps to reduce aggression and crime level, sense of songs propose an alternative in embodiment of activity in artistic and social self-realization. Generally, these are social lyrics or self-centered ballads, where an artist is positioning himself as an important and active chain of the society, and, without his songs, listener's existence would be exposed to immoral acts from the artist himself and his audience. All in all, young people, members of this community, often try themselves in this genre and thereby shape their personalities as a creative, not a marginal one.

Hip-hop communities are widespread all over the world and the main part of their ideology is anti-racism. Hip-hop is a positive alternative to drug addiction and gangsterism. Ideology of the hip-hop community is based on the ideas of equality of all nations and religions.

«This culture has become the one that represents life of urban most completely and reminds about the roots which unite every man on the planet. It is expressed in the belief in one God, in different interpretations, from belief in Elohim in Ancient Egypt to belief in Allah and Jah. Notion of ideology is considered as the fifth element of hip-hop» [7].

Hip-hop became the factor stimulating the formation of positive ideological attitudes and ideological modes of modern youth.

One of the most stable musical communities is rock which proposes its provocative style of music, songs and clothes to the world.

### 3. Musical community of «rock».

«Imagine an alien landed outside and you have to tell him that the earth is a nice place to be. What would you say?» «If you listen to some rock you will hear, to me, the height of creative expression. So I'd give them a couple of albums and say go and listen to those and take them to your own world», – it's a quote from an interview with Roger Glover, a member of «Deep Purple».

Musical community of rock is remarkable in its «underground pathos» for a reason. I. S. Kon wrote, that rock is a nonconformist movement, declaring its opposition to entertaining, commercial music and «well-fed» lifestyle, denial of everything, especially all of the canons. Rock, as an art form, is a kind of version of a special act, combining music, theater, people's feast etc. This is a particular kind of direct connection between the artist and the audience [2, p. 165].

Rock contains in its basis countercultural perception, which is being received by society as a protest against morals. This kind of attitude to this community is due to the fact that self-expression of rock-music representatives still carries heat of riot and opposition to society. The subjects of this community, same way as the «artists», perceive social and cultural environment as a danger, which is determined by

unstable social and cultural and economic situation. Members of the rock community choose this position for a reason. Frequently, in the eyes of others, the representatives of this movement are introverted, inactive youth.

Rocker's attributes, behaviour, riot spirit have strengthened the stereotype in people's minds about their danger and asociality.

In our opinion, countercultural basis makes rock a special kind of moral protest, the fact of opposition in which causes the phenomenon of rock reproduction. Rock music is on the border of confrontation between artistic aspirations and standardization requirements. British researcher, sociologist S. Frith expresses his point of view on problems of rock music. The difference between popularity of rock and popularity of pop music lies in the choice of audience itself and their activity. It is this feature of rock music that distinguishes rock from the mass commercial genres of «pop» [3, p. 35].

Researcher of musical influence on youth consciousness Adrian North said after the experiment he conducted: «One of the most surprising things is the similarities between fans of classical music and heavy metal. Metal fans, like classical listeners, tend to be creative, gentle people, at ease with themselves». The research also showed that fans of classical and rock music had the highest intelligence level [6].

Rock music has a specific function to form the values, patterns of behaviour through symbols on clothes, way of talking, confirming special lifestyle of certain group of youth. Lifestyle is a certain pattern of everyday life, which characterizes an individual as an intellectually developed personality.

### 4. Musical community of «hipsters».

The youth subculture of «hipsters» is not strictly musical. It is also based on specific lifestyle and views, no matter what music you listen to. This subculture is the one which does not require members to listen to certain music. Hipsters are a complex subculture which has taken many parts of its system from other subcultures. But there are some musical genres which are considered as music from and for hipsters and, at least for a decade, serve as an «entrance door» to this subculture.

Subculture of «hipsters» throws back to the 1930s–1940s jazz audience, where they were «existentialists, living a life surrounded by death – annihilated by atomic war or strangled by social conformity – and electing instead to «divorce oneself from society, to exist without roots, to set out on that uncharted journey into the rebellious imperatives of the self» [9; 10]. Nowadays, considering different political situation, hipsters have different views but with some echoes from the middle of 20th century.

Contemporary hipsters appeared in the early 1990s–2000s, and this word «was reborn...to describe a generation of middle-class youths interested in an alternative art and music scene. But instead of creating a culture of their own, hipsters proved content to borrow from trends long past» [9]. Under the influence of MTV and new age of Internet, those people realized all the diversity of alternative music groups and genres

which are very different from all those pop-stars from TV. This idea of alternative and non-conformism became the basis of hipsters' community ideology.

Hipsters today are not a subculture in accustomed sense. There are two reasons for that. Firstly, the term «hipsters» is not the endonym for them. «Ask a person matching these descriptions if they are hipster, and they will likely deny the label. It has become a term of stigmatization, used by those outside the subgroup» [11, p. 31]. «Hipster» is quite an offensive word, meaning «poser», «trend-hunter», someone, who shares their views because it is trendy. Secondly, which depends on the first, hipsters don't have a self-name at all, so they don't identify themselves as a unified subculture. It distinguishes this community from other musical communities – hipsters don't emphasize the «unity» of community members, like rap or reggae communities do. Every hipster is an independent personality who has the same views as other hipsters have, but they are not pushed to be a cohesive community. This approach stimulates creativity, which is reflected in their start-ups, hand-crafting business, art etc.

Indie, rock, pop, any independent music, are considered by society as hipsters' music. Generally, it isn't far from truth. As far as their ideology is based on the idea of non-conformism and alternative views, most of hipsters listen to independent, little-known artists who present another look on music which is not dictated by music labels or old and rare artists. And if they are the only ones who know this artist – it is the reason to be proud of themselves, because it is so alternative.

Although such kind of approach is a pretentious way to feed an ego, it is also a way of broadening horizons, cognition of different music, literature, movies, a way of cultural enrichment.

An ambition to find something rare and exclusive in music leads to new online and offline communities of hipsters where you can become a new member. Important role of music in vitality and expansion of this community makes «hipsters» one of the most popular musical subcultures of 2000–2010s.

Alternate views of hipsters appear in other distinctive features of their subculture: behaviour standards, lifestyle, clothes. A stereotypical hipster wears a rare sweatshirt or T-shirt with post-modern print, skinny jeans and old-styled sneakers, and full beard, for boys. Such kind of style is rather neutral, although it contains hipsters' message, universal and accessible for every person who wants to be a member of the community.

This youth community connects passion to rareness and modernity surprisingly. While in art hipsters prefer rareness (music sound from 60s, movies from 50s), in their everyday life they are really modern. They support veganism, environmental protection, globalism, eco-transport, liberal values, etc.

Alternative independent music, specific meeting places, progressive and useful for society behaviour and habits are pretentious, from the point of view of society, but at that time very beneficial for it. Thus, the subculture of hipsters is completely beneficial in youth personality development. New members of this

community, under its influence, become culturally more aware, more tolerant and less dangerous for environment. Despite hipsters differ from other musical community, they are probably the most helpful for modern social affairs.

Analyzing the problem of youth socialization in context of subcultures, which is expressed in the lack of ways of interiorization of social norms by the subjects of informal youth movements (which have specific external features, ideology and musical preferences, different from conventional ones), we have emphasized the musical communities (the most significant and famous in subcultural formations, as reggae, hiphop, rock, hipsters). Potentially, music contains socializing opportunities because of specific concentration and transmission of emotionality, especially those genres that are closer to youth emotionally and stylistically; music performs communicative and group forming functions, intended to unite and rally people. A socializing function of music consists in meeting the basic social needs of a modern young man: communication with peers, looking for like-minded people, self-identification with their own kind, looking for new ideals and values, compensation of social uncertainty about their position in society: «... the styles with which they [subcultures] are identified cannot be adequately or usefully described as 'art of high degree'. Rather they manifest culture in the broader sense, as systems of communication, forms of expression and representation. They conform to the structural anthropologists' definition of culture as 'coded exchanges of reciprocal messages'. In the same way, subcultural styles do indeed qualify as art but as art in (and out of) particular contexts; not as timeless objects, judged by the immutable criteria of traditional aesthetics, but as appropriations', 'thefts', subversive transformations, as *movement*» [12, p. 129].

The features of the ways of musical socialization are their emotional coloring and colorfulness, feeling of unity during musical interactions which correspond to psycho-age features of youth age and determine efficiency of applying the musical resources in the process of youth socialization.

#### References

1. Bowen, W., 1971. 'Ras Tafarism and the New Society', Savacou: Kingston, June №5, p.47.
2. Кон, ИС., 1989. 'Психология ранней юности: Кн. Для учителя', Москва, с.165.
3. Кнабе, ГС., 2006. 'Рок-музыка и рок-среда как формы контркультуры. Избранные труды. Теория и история культуры', Москва; СПб.
4. Сосновский, Н., 2016. 'Культура растафари', Москва, с.195.
5. 'Словарь русского языка: В 4-х т.', 1999, РАН, Ин-т лингвистич. исследований; Под ред. А. П. Евгеньевой, 4-е изд., стер., М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, Т.IV. Статья, 797 с.
6. 'Рок полезен для ума...'. [online] Доступно: [http://www.pravda.ru/science/planet/humanbeing/11-07-2012/1121597-rock\\_popsa-0/](http://www.pravda.ru/science/planet/humanbeing/11-07-2012/1121597-rock_popsa-0/).
7. 'Zulu Nation – идеология хип-хопа'. [online] Доступно: <http://ibboy.ru/bboywiki/interesting/item/150-zulu-nation-ideologiya-hip-hop.html>.
8. Eminem. Zane Lowe. Part 2. [online] Available at: <https://youtu.be/tK9jX91XuT8?t=199>
9. 'Hipsters'. [online] Available at: <http://content.time.com/time/arts/article/0,8599,1913220,00.html>

10. 'The White Negro (Fall 1957): Norman Mailer's inflammatory 1957 essay on the original «hipsters»'. [online] Available at: [https://www.dissentmagazine.org/online\\_articles/the-white-negro-fall-1957](https://www.dissentmagazine.org/online_articles/the-white-negro-fall-1957)

11. Lauren, M., 2010. 'The Search For Authenticity: 'How Hipsters Transformed From A Local Subculture To A Global Consumption Collective'', *Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University: Washington DC*. [online] Available at: <https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/552895/alfreyLauren.pdf?sequence>

12. Hebdige, Dick, 1979. 'Subculture: The Meaning of Style', London: *Routledge*.

#### References (transliteration)

1. Bowen, W., 1971. 'Ras Tafarism and the New Society', *Savacou: Kingston*, June №5, p.47.

2. Kon, IS., 1989. 'Psihologija rannej junosti: Kn. Dlja uchitelja (Psychology of early adolescence: Textbook: For teacher)', Moskva, s.165.

3. Knabe, GS., 2006. 'Rok-muzyka i rok-sreda kak formy kontrkul'tury. Izbrannye trudy. Teorija i istorija kul'tury (Rock music and rock environment as a form of counterculture. Selected works. Theory and history of culture)', Moskva; SPb.

4. Sosnovskij, N., 2016. 'Kul'tura rastafari (Rastafarian culture)', Moskva, s.195.

5. 'Slovar' russkogo jazyka (Russian dictionary): V 4-h t.', 1999, RAN, In-t lingvistich. issledovanij; Pod red. A. P. Evgen'evoj, 4-e izd., ster., M.: *Rus. jaz.; Poligrafresursy*, T.IV. Stat'ja, 797 s.

6. 'Rok polezen dlja uma... (Rock is good for the mind)'. [online] Dostupno: [http://www.pravda.ru/science/planet/humanbeing/11-07-2012/1121597-rock\\_popsa-0/](http://www.pravda.ru/science/planet/humanbeing/11-07-2012/1121597-rock_popsa-0/).

7. 'Zulu Nation – ideologija hip-hopa (Zulu Nation – the ideology of hip-hop)'. [online] Dostupno: <http://ibboy.ru/bboywiki/interesting/item/150-zulu-nation-ideologiya-hip-hop.html>.

8. Eminem. Zane Lowe. Part 2. [online] Available at: <https://youtu.be/tK9jX9lXuT8?t=199>

9. 'Hipsters'. [online] Available at: <http://content.time.com/time/arts/article/0,8599,1913220,00.html>

10. 'The White Negro (Fall 1957): Norman Mailer's inflammatory 1957 essay on the original «hipsters»'. [online] Available at: [https://www.dissentmagazine.org/online\\_articles/the-white-negro-fall-1957](https://www.dissentmagazine.org/online_articles/the-white-negro-fall-1957)

11. Lauren, M., 2010. 'The Search For Authenticity: 'How Hipsters Transformed From A Local Subculture To A Global Consumption Collective'', *Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University: Washington DC*. [online] Available at: <https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/552895/alfreyLauren.pdf?sequence>

12. Hebdige, Dick, 1979. 'Subculture: The Meaning of Style', London: *Routledge*.

\* \* \*

УДК 1:004:316.324.8

**ЕКСПЛІКАЦІЯ КОНЦЕПТОСФЕРИ  
ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ ФЕНОМЕНА  
«ІНФОРМАЦІЙНЕ СУСПІЛЬСТВО»**

**EXPLICATION OF THE CONCEPTSPHERE OF  
THE PHILOSOPHICAL DISCOURSE OF THE  
PHENOMENON «INFORMATION SOCIETY»**

**Шмиголь М. Ф.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри  
філософії, історії та політології, Одеський  
національний економічний університет  
(Одеса, Україна), e-mail: 1950.09.02m@gmail.  
com, ORCID: 0000-0003-1268-2582

**Юшкевич Ю. С.,**

кандидат філософських наук, старший  
викладач кафедри філософії, історії та політології,  
Одеський національний економічний університет  
(Одеса, Україна), e-mail: gjs030680@gmail.com,  
ORCID: 0000-0002-8295-0346

**Shmigol M. F.,**

PhD in philosophy, associate professor, the head  
of the department of philosophy, history and political  
science, Odessa National Economic University  
(Odessa, Ukraine), e-mail: 1950.09.02m@gmail.  
com, ORCID: 0000-0003-1268-2582

**Yushkevych Y. S.,**

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the  
department of philosophy, history and political  
science, Odessa National Economic University  
(Odessa, Ukraine), e-mail: gjs030680@gmail.com,  
ORCID: 0000-0002-8295-0346

Метою дослідження є виявлення змісту концепту «інформаційне суспільство», елементів, що мисляться в ньому, його внутрішньої структури та системи складовою якої він виступає, через його співставлення з концептами «постіндустріальне суспільство», «суспільство знання», «smart-суспільство». До методів, що застосовувалися слід віднести перш за все гіпотетико-дедуктивний, компаративістський, структурно-функціональний, герменевтичний. Було зроблено висновок, що інформаційне суспільство являє собою новий етап розвитку людства, який характеризується наявністю високорівневих інформаційно-комунікаційних технологій та розвинутої інформаційної інфраструктури, що забезпечує вільний доступ будь-якої людини до інформаційних ресурсів та сприяє збільшенню ролі продукування інформації як форми трансляції змістом якої виступає знання, що відбувається на тлі трансформації всіх сфер життя суспільства та реалізації принципів ефективності та оптимізації організації буття як окремої людини, так і суспільства в цілому.

**Ключові слова:** знання, інформаційне суспільство, інформація, постіндустріальне суспільство, smart-суспільство, суспільство знання.

The purpose of this article is to identify the content of the concept of «information society», the elements perceived in it, its internal structure and the system component of which it is, by comparing it with the concepts of «post-industrial society», «knowledge society», «smart-society». Among the methods that were used, first of all, there were hypothetico-deductive method, structural-functional analysis, comparative analysis, hermeneutical methods. It was concluded that the information society is a new stage in the development of mankind, which is characterized by the presence of high-level information and communication technologies and a developed information infrastructure, which ensures that any person has free access to information resources and contributes to the increase in the role of production of information as a form of translation whose content is knowledge, this happens against the background of the transformation of all spheres of society and the implementation of the principles of efficiency and optimization of the organization of being both of an individual and society as a whole.

**Keywords:** information, information society, knowledge, knowledge-based-society, knowledge society, post-industrial society, smart-society.

Бурхливий розвиток науки і техніки наприкінці минулого сторіччя обумовив фундаментальну трансформацію сучасного суспільства та перехід до якісно нового етапу всесвітньої історії, що характеризується виникненням інноваційного по відношенню до індустріального типу суспільства. Його основними рисами виступають, по-перше, завершення урбанізації, зменшення концентрації населення в мегаполісах, скорочення долі промислового сектору економіки і відповідне кількісне зростання людського капіталу задіяного у сфері послуг, деіндустріалізація, по-друге, розвиток інформаційно-комунікативних технологій та збільшення їх ролі в житті сучасної людини.

Слід зазначити, що в новітньому науковому дискурсі, не дивлячись на велику кількість публікацій, що присвячено соціальним трансформаціям в сучасних розвинутих країнах, відсутня загальновізнана концепція, яка б цілком віддзеркалювала всі ці зміни, що відбуваються в різних сферах суспільного життя в їх взаємозв'язку та історичній перспективі. Найбільш відомими дослідниками цієї проблеми виступають Д. Белл, який запропонував теорію «постіндустріального суспільства» аналогічно до розробленої Дж. Гелбрейтом концепції «нового індустріального суспільства», Й. Масуда, М. Махлуп, М. Порат, Т. Умесао з їх теорією «інформаційного суспільства», М. Кастельс – «мережевого суспільства», А. Етціоні – «активного суспільства», В. Іноземцев – «постекономічного суспільства», Р. Престус – «організаційного суспільства», П. Друкер, Р. Лейн, Н. Штер, Г. Бехман – «суспільства знання» та «smart-суспільства» авторство якого також приписують П. Друкеру. Більш того, окрім відсутності гранд-нарративу, мозаїчної множинності локальних концептуалізацій, сьогодинішній науковий простір в той же час характеризується синкретичністю – атрибутивною тотожністю різних моделей сучасного суспільства та конвенціональністю – нечіткістю та розмитістю авторства існуючих теорій [11, с. 7].

Тому, виявлення змісту пріоритетного для нас концепту «інформаційне суспільство», елементів, що мисляться в ньому, його внутрішньої структури та системи складовою якої він виступає, потребує його співставлення з іншими концептами, зокрема «постіндустріальне суспільство», «суспільство знання» та «smart-суспільство», що і є метою нашого дослідження.

Звертаючись до компаративістського аналізу наявних концепцій сучасного етапу розвитку суспільства, необхідно акцентувати, що в умовах термінологічного імпровізування та практики розрізної аналітики окремих аспектів соціальних структур як інформаційного суспільства, так і аналогічних форм соціальної реальності, найбільш результативним видається методологічний підхід спрямований не на еkleктичне поєднання сучасних досліджень щодо функціонування різних форм суспільств, а виявлення загальних рис трансформаційних змін в цілому та систематизація специфічних атрибутів,

притаманних багатомірній соціальній площині сучасності.

Проведений порівняльний аналіз наявних дефініцій концептів «постіндустріальне суспільство» та «інформаційне суспільство» дозволяє виділити як найменш три позиції щодо співвідношення цих феноменів. В межах першого підходу «інформаційне суспільство» розглядається як специфічна гілка «постіндустріалізму». В. Л. Іноземцев наголошує на тому, що теорія «постіндустріального суспільства» являє собою метатеорію по відношенню до «інформаційної». Акцент, що було зроблено постіндустріалістами на технологічному прогресі та кодифікації теоретичного знання як детермінантах формування нового суспільства закономірно призвів до виникнення теорії в межах якої ці фактора вважались превалюючими. Саме концепція інформаційного суспільства, що є складовою постіндустріальної теорії, здатна, на думку автора, конкретизувати та поглибити наше уявлення про сучасний світ [6, с. 15–16].

Іншим варіантом співставлення цих феноменів є їх цілковите отождошення, що має дві форми реалізації, по–перше, автоматична синонімізація в межах якої відсутня яка б то не була диференціація не тільки концептів «постіндустріальне суспільство» та «інформаційне суспільство», а й «суспільства знання» та «smart–суспільства», що обумовлено прагненням лише означити сучасний стан розвитку світової цивілізації, по–друге, навмисна акцентуація на їх рівнозначності. Фундаментальним аргументом представників цієї точки зору, зокрема М. Коннорза, є неможливість досягнення постіндустріалізму поза кардинальної аксіологічної переорієнтації на постматеріальне, інформаційне багатство, що виглядає, на його думку, певною мірою утопічним [17].

Достатньо ґрунтовною, на нашу думку, є третя позиція в межах якої інформаційне суспільство визначається або як фаза розвитку постіндустріального суспільства, або як результат розвитку людської цивілізації, наступний вищий етап порівняно з попередніми, такими як індустріальне та постіндустріальне суспільства. Д. Белл наголошує на тому, що запропоноване ним «спекулятивне поняття» він назвав саме «постіндустріальним суспільством», а не скажімо суспільством знання, інформаційним чи професійним суспільством – хоча кожний з цих термінів якоюсь мірою підходить для зображення характерних аспектів того, що з'явилося – для позначення, за допомогою префікса «пост», *відчуття життя у проміжний час*. Він зазначає, що постіндустріальне суспільство розвивається у напрямку інформаційного суспільства або суспільства знання де конститутивним принципом соціальної організації стає теоретичне знання [2, с. 230–231].

Не менш варіативним є співвідношення у іншій парі концептів «інформаційне суспільство» – «суспільство знання». Слід зазначити, що цілком природним результатом розвитку концепції

інформаційного суспільства, на нашу думку, є усвідомлення незаперечної ролі не стільки інформації, скільки знання, що саме призвело до інтерпретування сучасного етапу соціального розвитку як суспільства знання. Отже, отождошення концептів «інформаційне суспільство» та «суспільство знання» обумовлене обґрунтуванням детермінуючої ролі знання, набутого у результаті вільного доступу до інформації та здатності до її опрацювання, у підвищенні рівня життя як окремої людини, так і всього суспільства [5, с. 253]. Згідно цієї точки зору, між інформаційним суспільством та суспільством знання існує нерозривний зв'язок, вони існують одночасно, при цьому інформаційне суспільство і є суспільством в якому теоретичне знання виступає каталізатором його подальшого розвитку. Г. Бехманн зазначає, що суспільство можливо визначити, як інформаційне, якщо його основні умови відтворення залежать від наукового знання [3, с. 63].

Існує і інший варіант співставлення феноменів «інформаційне суспільство» та «суспільство знання». Так, на думку деяких науковців, концепція інформаційного суспільства репрезентує технологічний вимір сучасних трансформацій на відміну від теорії суспільства знання, що передбачає звернення до соціокультурних, економічних, політико–правових аспектів цих змін, які більшою мірою розкривають їх складність та динамізм [13]. Саме тому ці концепти не можна вважати еквівалентними.

Якщо ж розглядати вище зазначені типи суспільства як етапи подальшого розвитку, постає питання, у якому напрямку він відбувається. Найбільш розповсюдженою є точка зору, що інформаційне суспільство поступово трансформується у суспільство знання. Зокрема, у Всесвітній доповіді ЮНЕСКО «До суспільств знання», зазначено, що глобальне інформаційне суспільство набуде сенсу лише у тому випадку, якщо стане інструментом для досягнення більш високої та бажаної мети якою є створення у глобальному масштабі суспільства знання, ... що гарантує можливість знаходити, перетворювати, виробляти, поширювати і використовувати інформацію з метою отримання та застосування необхідних для людського розвитку знань [9, с. 29]. Крім того, в концептуальному сенсі, умовою виникнення теорії суспільства знання вважається розрізнення понять «інформація» та «знання», внаслідок якого суспільство знання почало розглядатися як новий етап розвитку інформаційного суспільства, де рушійною силою розвитку виступає людина, здатна до освоєння інформаційних потоків, використання сучасних інформаційних технологій і створення на основі цього інтелектуальних продуктів [8, с. 78].

Основна аргументація представників кардинально іншої позиції щодо послідовності виникнення цих двох типів суспільства побудована на хронологічних показниках, які свідчать про першість формування теорії суспільства знання, що датується 1940–ми роками та знаходить реалізацію в дослідженнях П. Друкера та



Ф. Махлупа, які визначають понятійний каркас парадигми суспільства знання до якого входять окрім однойменного теорії ключового поняття ще й концепти «знання праця», «працівник знань», «економіка знань» та «індустрія знань». Теоретичне ж розроблення концепції інформаційного суспільства започатковано Т. Умесао і М. Ігараші, які запропонували терміни «інформаційна індустрія» та «інформаційне суспільство», що в подальшому було представлено в роботах Й. Масуди, К. Кохіямі та Ю. Хаяші, але відбулось це лише у 1960–х роках [7, с. 21–23].

Кращому розумінню сутності вище означених феноменів сприяє визначення та порівняння концептів «знання» та «інформація». В цьому контексті доречно, на нашу думку, співставити погляди Ф. Махлупа та Т. Умесао – два стрижневих наратива – які виступають підґрунтям концепції суспільства знання та інформаційного суспільства. Ф. Махлуп майже ототожнює терміни «знання» та «інформація», вважаючи пріоритетним для характеристики нового соціального стану перший з них [18], на відміну від Т. Умесао, який під словом «інформація» має на увазі «все те, що можна передати за допомогою символів», «систему знаків, які передаються від людини до людини в цілому» [12, с. 25–27]. Таким чином, в першому наративі конститутивну роль грає система виробництва знання, тоді як в другому – система трансляції знака, що вказує на їх антагоністичність, навіть при наявності значної кількості спільних концептуальних складових.

Н. Штер та У. Уфер пропонують власну дефініцію знання як «здатності до дії», яка забезпечує взаємозв'язок дій індивідуальних акторів в соціальних навколишніх середовищах, що саме і відрізняє його від інформації. Головною особливістю світу знань, на їх думку, є розподіл та трансфер знання: виробники знання відрізняються від тих хто його споживає, саме це обумовлює необхідність його передачі – наявність глобального суспільства знання передбачає переміщення знання [16, с. 179]. Н. Штер зазначає, що знання не тільки є конститутивною рисою сучасної економіки, але й виступає організуючим принципом всього суспільства, саме на основі знання ми облаштовуємо все своє життя. Цікавою, в цьому контексті, є акцентуація автора на відносності цього знання. Він наголошує, що особливим статусом в сучасному суспільстві наукове знання зобов'язане не своїй абсолютній істинності та об'єктивності або ж адекватному відображенню реальності, а тому, що ця форма знання перманентно, в більшій мірі, ніж будь-яка інша, створює нові можливості дії, що засвоюються та використовуються індивідами, фірмами і державами, при цьому результатом розповсюдження цього знання є не тільки непередбачувані ризики та цілковита невизначеність, але й створення «звільняючого потенціалу дій» [15, с. 31–34].

Заслугує на увагу, позиція О. О. Карпова, який наголошує, що знання не є інформацією і не може бути визначено через неї, а інформація,

в свою чергу, не є знанням і стати ним не здатна, хоча бере участь в його створенні. Хибним, на його думку, виглядає намагання ототожнити ці феномени через їх знаковість тому, що це лише форма їх виразу, дійсно ж об'єднує їх «біота», що виступає умовою їх буття, народжує і зберігає в собі знання та сприймає інформацію. При цьому авторське розуміння «мислячої біоти» виходить далеко за межі людського роду та передбачає більш широкий біологічний підхід [7, с. 27].

На нашу думку, дійсно «знання» не можна ототожнювати з «інформацією», крім того, жодне з цих понять не є підпорядкованими по відношенню до іншого. Знання, яке ми розуміємо як таке, що набувається в процесі мисленнєвої активності, це *результат пізнання*, на відміну від *інформації*, що виходячи навіть з етимології цього терміну являє собою роз'яснення, витлумачення, представлення, *ознайомлення* з чимось, а саме *із знанням*. Щодо знаковості цих феноменів, то саме це, на нашу думку, скоріше їх розрізняє ніж об'єднує, оскільки знання як таке не потребує якогось формального зображення за допомогою знака, саме необхідність трансляції цього знання, яке в цьому контексті набуває вже статусу інформації, обумовлює оперування знаками. Тому, ми вважаємо за необхідне погодитись з твердженням Ф. Махлупа який зазначає, що «не всяке знання може бути названо інформацією», але в той же час дискусійною, на нашу думку, є перша його частина – «будь-яка інформація в найбільш розповсюдженному значенні цього слова є знанням» [18, с. 15]. Визначення інформації як форми знання є некоректним тому, що звернення, наприклад, до генетики, де інформація являє собою генетичний код певного організму, унеможливорює наявність знання як змісту цієї інформації внаслідок відсутності процесу рефлексії. Саме тому, ми схильні, також критично поставитись до вище викладеної позиції в межах якої знання та інформація об'єднуються виходячи з їх буттєвості на будь-якому біологічному рівні, навіть на рівні одноклітинного організму, якому приписується наявність мисленнєвої діяльності.

Для позначення рівноцінності інформаційної та знаннєвої парадигм сучасного соціального розвитку в науковому дискурсі пропонується інформаційно-знаннєвий підхід в межах якого наголошується на діалектичності взаємодії інформації та знання в системі «інформація–людина–знання» [10, с. 15], який, на нашу думку, потребує певного уточнення. Якщо враховувати те, що «перетворення людиною інформації в знання», яка в даному випадку виступає формою трансляції змістом якої є знання, спостерігається не тільки перехід від інформації до знання, а й навпаки наявність в першу чергу знання яке необхідно передавати, то це вказує на більш складний взаємозв'язок цих концептів, що реалізується у системі «знання–інформація–знання», яка чітко віддзеркалює її циклічний і поступальний – спіралевидний характер та імпліцитно містить у собі антропологічний вимір. Крім того, звернення до інших не менш вагомих

теорій, одну з яких буде розглянуто нижче, обумовило б необхідність формулювання занадто складного термінологічного конструкту, що, з нашої точки зору, не є продуктивним.

Нарешті ми хочемо акцентувати увагу на ще одному, найбільш трендовому, визначенні сучасного етапу розвитку світової цивілізації – smart-суспільстві. Поняття «smart» – розумний – вперше було застосовано в менеджменті як система критеріїв якості цілей, що ставляться керівництвом перед організацією та являє собою аббревіатуру, що складається з перших літер слів: specific – конкретна (чітке та просте формулювання цілі, що необхідно досягти), measurable – вимірювана (наявність системи індикаторів за допомогою якої визначається ступінь досягнення цілі, результативність), achievable – досяжна (виявлення адекватних здібностям виконавців механізмів досягнення цілі), relevant – актуальна (обґрунтування відповідності цілі реаліям – потребам, ресурсам, часу), time-bound – визначена у часі (співвіднесення з конкретним строком по закінченню якого ціль має бути досягнута). Авторство цього терміну приписують П. Друкеру, який в 1954 році в своїй роботі «Практика менеджменту» запропонував методику «smart», що було обумовлено необхідністю виявлення шляхів здатних забезпечити зростання економічної ефективності та оптимізацію управління компанією.

Перенесення вище означених принципів smart-менеджменту в соціальну площину обумовило формування нового бачення побудови соціальної реальності та сприяло виникненню концепції smart-суспільства, розвиток якого ґрунтується в першу чергу на ефективності, що передбачає застосування відповідних технологій організації буття як окремої людини, так і суспільства в цілому.

В межах найбільш розповсюдженого концептуального підходу наголошується, що smart-суспільство є логічним продовженням попередніх форм історичної еволюції сучасного світу від інформаційного суспільства, яке характеризується постіндустріальним рівнем його розвитку, до суспільства знання [4, с. 128]. Підґрунтям розвитку smart-суспільства виступають smart-технології – сучасні інформаційні технології, що характеризуються універсальністю та міждисциплінарністю, спрямовані на підвищення якості життя людини, яка в свою чергу виступає носієм «розумної свідомості», що реалізується у відповідній поведінці – ефективній взаємодії між людьми, а також людьми і технологіями [1, с. 35].

Отже, експлікація концептосфери філософського дискурсу феномена «інформаційне суспільство», дозволяє зробити висновок, що наявні концепції сучасного розвитку суспільства певною мірою доповнюють одна одну акцентуючи увагу на більш значимому в межах кожної з них аспекті, тому дослідження концепту «інформаційне суспільство» через його співставлення з концептами «постіндустріальне суспільство», «суспільство знання», «smart-суспільство» є

цілком виправданим. Систематизуючи змістовні риси досліджуваних концептів, слід акцентувати, що інформаційне суспільство являє собою новий етап розвитку людства, який характеризується наявністю високорівневих інформаційно-комунікаційних технологій та розвиненої інформаційної інфраструктури, що забезпечує вільний доступ будь-якої людини до інформаційних ресурсів [14, с. 212] та сприяє збільшенню ролі продукування інформації як форми трансляції змістом якої виступає знання, що відбувається на тлі трансформації всіх сфер життя суспільства і реалізації принципів ефективності та оптимізації організації буття як окремої людини, так і суспільства в цілому.

#### Список використаних джерел

1. Ардашкин, ИБ., 2017. «Смарт-общество как этап развития новых технологий для общества или как новый этап социального развития (прогресса): к постановке проблемы», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*, №38, с.32–45.
2. Белл, Д., 1996. «Приход постиндустриального суспільства», *Сучасна зарубіжна соціальна філософія*, К.: Либідь, с.194–250.
3. Бехманн, Г., 2010. «Общество знания – трансформация современных обществ», *Концепция «общества знания» в современной социальной теории*, М.: ИНИОН РАН, с.39–65.
4. Воронкова, ВГ., Романенко, ТП., Андриякитене, Р., 2017. «Гене́за від інформаційного суспільства до «smart-суспільства» в контексті історичної еволюції сучасного світу: теоретико-концептуальний контекст», *Гілея: науковий вісник*, К.: «Видавництво «Гілея», Вип.116 (1), с.128–133.
5. Залізник, ВА., Ліпкан, ВА., 2012. «Систематизація інформаційного законодавства України: монографія», К.: *ФООП О. С. Ліпкан*, 304 с.
6. Иноземцев, ВЛ., 2000. «Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы», М.: *Логос*, 304 с.
7. Карпов, АО., 2017. «Общество знаний: знание vs информация», *Философские науки*, №12, с.19–36.
8. Климова, АБ., 2016. «От информационного общества – к обществу знания», *Дискуссия: журнал научных публикаций*, №7 (70), с.73–79.
9. «К обществам знания: Всемирный доклад ЮНЕСКО», 2005. Париж: *ЮНЕСКО*, 229 с.
10. Пархоменко, ОВ., Пархоменко, ВД., 2017. «Информационно-знаний підхід до визначення парадигми соціально-економічного розвитку», *Наука, технології, інновації*, №1, с.13–20.
11. Тузовский, ИД., 2015. «Исторические обстоятельства, обусловившие синкретизм и конвенционализм современного состояния теории информационного общества», *Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств*, №3 (43), с.7–15.
12. Умесао, Т., 1991. «Теория информационной индустрии – рассвет грядущей эпохи эктодермальной индустрии», *Информация и цивилизация: собрание сочинений*, Т.14, Токио: *Тюокоронся*, с.25–42.
13. Хан, АВ., 2004. «На пути к обществам знаний», *Наука в информационном обществе*. СПб., с.22–26.
14. Шмиголь, МФ., Юшкевич, ЮС., 2019. «Виртуальная реальность як феномен інформаційного суспільства: світоглядний аспект», *Гілея: науковий вісник*, К.: «Видавництво «Гілея», Вип.142 (3), Ч.2. Філософські науки, с.212–215.
15. Штер, Н., 2002. «Мир из знания», *Социологический журнал*, №2, с.31–35.
16. Штер, Н., Уфер, У., 2010. «Глобальные миры знания», *Концепция «общества знания» в современной социальной теории*, М.: ИНИОН РАН, с.178–185.
17. Connors, M., 1993. «The race to the intelligent state: towards the global information economy of 2005», Oxford, UK, Cambridge Mass: *Blackwell Business*.

18. Machlup, F., 1972. 'The production and distribution of knowledge in the United States', Princeton: *Princeton university press*.

### References

1. Ardashkin, IB., 2017. 'Smart–obschestvo kak etap razvitiya novykh tehnologiy dlya obschestva ili kak novyy etap sotsialnogo razvitiya (progressa): k postanovke problemy (Smart society as a stage of development of new technologies for society or as a new stage of social development (progress): to the statement of the problem)', *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*, №38, s.32–45.

2. Bell, D., 1996. 'Prykhid postindustrialnogo suspilstva (The arrival of the post-industrial society)', *Suchasna zarubizhna sotsialna filozofia*, K.: *Lybid*, s.194–250.

3. Behmann, G., 2010. 'Obschestvo znaniya – transformatsiya sovremennykh obschestv (Knowledge Society – Transformation of Modern Societies)', *Kontseptsiya «obschestva znaniya» v sovremennoy sotsialnoy teorii*, M.: *INION RAN*, s.39–65.

4. Voronkova, VH., Romanenko, TP., Andriukaitene, R., 2017. 'Henezha vid informatsiinoho suspilstva do «smart–suspilstva» v konteksti istorychnoi evoliutsii suchasnoho svitu: teoretyko–kontseptualnyi kontekst (Genesis from the information society to a «smart society» in the context of the historical evolution of the modern world: a theoretical–conceptual context)', *Hileia: naukovyi visnyk*, K.: «Vydavnytstvo «Hileia», Vyp.116 (1), s.128–133.

5. Zalizniak, VA., Lipkan, VA., 2012. 'Systematyzatsiia informatsiinoho zakonodavstva Ukrainy: monohrafiia (Systematization of information legislation of Ukraine: monograph)', K.: *FOP O. S. Lipkan*, 304 s.

6. Inozemtsev, VL., 2000. 'Sovremennoe postindustrialnoe obschestvo: priroda, protivorechiya, perspektivy (Modern post-industrial society: nature, contradictions, perspectives)', M.: *Logos*, 304 s.

7. Karpov, AO., 2017. 'Obschestvo znaniy: znanie vs informatsiya (Knowledge Society: Knowledge vs Information)', *Filosofskie nauki*, №12, s.19–36.

8. Klimova, AB., 2016. 'Ot informatsionnogo obschestva – k obschestvu znaniya (From the information society to the knowledge society)', *Diskussiya: zhurnal nauchnykh publikatsiy*, №7 (70), s.73–79.

9. 'K obschestvam znaniya: Vsemirnyy doklad YUNESKO (Towards Knowledge Societies: UNESCO World Report)', 2005. Parizh: *YUNESKO*, 229 s.

10. Parkhomenko, OV., Parkhomenko, VD., 2017. 'Informatsiino–znanniievi pidkhid do vyznachennia paradyhmy sotsialno–ekonomichnoho rozvytku (Informational knowledge approach to the definition of the paradigm of socio-economic development)', *Nauka, tekhnolohii, innovatsii*, №1, s.13–20.

11. Tuzovskiy, ID., 2015. 'Istoricheskie obstoyatelstva, obuslovivshie sinkretizm i konvetsionalizm sovremennoho sostoyaniya teorii informatsionnogo obschestva (Historical circumstances that led to syncretism and conventionalism of the current state of the theory of the information society)', *Vestnik Chelyabinskoy gosudarstvennoy akademii kul'tury i iskusstva*, №3 (43), s.7–15.

12. Umehao, T., 1991. 'Teoriya informatsionnoy industrii – rassvet gryaduschey epohi ektodermalnoy industrii (The information industry theory – the dawn of the coming epoch of the ectodermal industry)', *Informatsiya i tsivilizatsiya: sobranie sochineniy*, T.14, Tokio: *Tyukoronsya*, s.25–42.

13. Han, AV., 2004. 'Na puti k obschestvam znaniy (Towards knowledge societies)', *Nauka v informatsionnom obschestve*. SPb., s.22–26.

14. Shmyhol, MF., Yushkevych, YS., 2019. 'Virtualna realnist yak fenomen informatsiinoho suspilstva: svitohliadnyi aspekt (Virtual reality as a phenomenon of the information society: worldview aspect)', *Hileia: naukovyi visnyk*, K.: «Vydavnytstvo «Hileia», Vyp.142 (3), Ch.2. *Filosofski nauky*, s.212–215.

15. Shter, N., 2002. 'Mir iz znaniya (World of knowledge)', *Sotsiologicheskyy zhurnal*, №2, s.31–35.

16. Shter, N., Ufer, U., 2010. 'Globalnyie miryi znaniya (Global worlds of knowledge)', *Kontseptsiya «obschestva znaniya» v sovremennoy sotsialnoy teorii*, M.: *INION RAN*, s.178–185.

17. Connors, M., 1993. 'The race to the intelligent state: towards the global information economy of 2005', Oxford, UK, Cambridge Mass: *Blackwell Business*.

18. Machlup, F., 1972. 'The production and distribution of knowledge in the United States', Princeton: *Princeton university press*.

\* \* \*



## ЗМІСТ



### ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

<b>Глотова І. В.</b> Розвиток креативності в системі сучасної освіти .....	7
<b>Гнатюк Я. С.</b> Аналіз історико-філософського дискурсу засобами історії філософських понять .....	10
<b>Голик М. М., Гинда С. М.</b> Історико-філософський аналіз процесу становлення та смислового навантаження неоекономічних знань у постіндустріальну епоху .....	14
<b>Готич М. І.</b> Рецепція теології Августина в творчості Девіда Гарта .....	18
<b>Грех В. І.</b> Локальна діяльність митрополита Димитрія (Туптала) та її велике значення .....	22
<b>Гринько О. А.</b> Щодо сучасних тенденцій розвитку позакультової практики новітніх релігійних рухів в Україні .....	28
<b>Добродум О. В.</b> Религиозные аспекты роботизации: модусы и тренды (Релігійні аспекти роботизації: модуси і тренди) .....	32
<b>Доброєр Н. В., Швець А. І.</b> Філософія і релігія: полілог про істину .....	35
<b>Жеребятнікова І. В.</b> Антропо-онтологічний вимір дослідження соціальних конфліктів .....	42
<b>Кирилюк О. С.</b> Структури історичної пам'яті українства – основа національної ідентичності – як об'єкти асиміляторських атак .....	48
<b>Кислий А. О.</b> Етос праці у сучасній християнській соціальній думці .....	53
<b>Кошелев В. И., Карпьяк А. М.</b> Общественный интерес в системе познавательной деятельности личности (Суспільний інтерес в системі пізнавальної діяльності особистості) .....	58
<b>Крутієнко А. В.</b> Неепістемічна генеративна естетика .....	62
<b>Лаврова Л. В., Різванецька Л. О.</b> Категоріальна репрезентація духовного в людині .....	66
<b>Литвинчук О. В.</b> Взаємообумовленість потреб та людської діяльності .....	70
<b>Максюта М. Є.</b> Метафізика національного образу буття .....	74
<b>Марченко А. О.</b> Діалектика індивідуального та соціального у філософській антропології Вацудзі Тецуру .....	78
<b>Недзельський К. К., Марюхно Н. М.</b> Рефлексія ідеї російського месіанізму в програмі нового євангельського життя І. С. Проханова .....	82
<b>Мельник Л. М.</b> Богородичний Центр (Православна церква Державної ікони Божої Матері): особливості віровчення .....	90
<b>Мовчан М. М.</b> Різновиди страху в соціальному середовищі: філософський дискурс .....	94
<b>Мулярчук Є. І.</b> Генеза ідеї поклонання в юдео-християнській традиції .....	99
<b>Паньків О. В., Саноцька Н. Я.</b> Свобода особистості в Інтернет просторі .....	104
<b>Савченков О. Г.</b> Кліпова свідомість як фактор використання презентацій .....	108
<b>Соколова О. М.</b> Антрополого-екзистенціальні виміри соціального пізнання: відповідальність і творчість особистості .....	113
<b>Страшко І. В.</b> Соціально-онтологічні детермінанти появи контенту в особистому профілі Фейсбуку .....	117
<b>Ткаченко К. V.</b> Role of musical communities in youth socialization (Роль музичних спільнот у соціалізації молоді) .....	122
<b>Шмиголь М. Ф., Юшкевич Ю. С.</b> Експлікація концептосфери філософського дискурсу феномена «інформаційне суспільство» .....	127


**CONTENT**

**PHILOSOPHICAL SCIENCES**

<b>Glotova I. V.</b> Development of creativity in the system of modern education .....	7
<b>Hnatiuk Ya. S.</b> Analysis of historical and philosophical discourse by means of the history of philosophical concepts .....	10
<b>Holyk M. M., Hynda S. M.</b> Historical and philosophical analysis of the process of formation and semantic loading of neo-economic knowledge in the post-industrial era .....	14
<b>Gotich M. I.</b> The reception of Augustine's theology in the work of David Hart .....	18
<b>Hrehk V. I.</b> Local activity of Mytropolitan Dymytrii (Tuptalo) and its great significance .....	22
<b>Grinko O. A.</b> Regarding the modern tendencies of the development of off-cult practices of the newest religious movements in Ukraine .....	28
<b>Dobrodum O. V.</b> Religious aspects of robotization: modes and trends .....	32
<b>Dobroyer N. V., Shvets A. I.</b> Philosophy and religion: a poylog of truth .....	35
<b>Zherebiatnikova I. V.</b> The anthro-ontological measurement of investigation of social conflicts .....	42
<b>Kyrylyuk O. S.</b> Structure of Ukrainian historical memory – the basis of national identity – as the objects of assimilation attacks .....	48
<b>Kysliy A. O.</b> Ethos of labour in contemporary Christian social thought .....	53
<b>Koshelev V. I., Karpuk O. M.</b> Public interest in the system of cognitive activity of an individual .....	58
<b>Krutiynenko A. V.</b> Non-epistemic generative aesthetics .....	62
<b>Lavrova L. V., Rizvannetska L. O.</b> Categorical representation of the spiritual in man .....	66
<b>Lytvynchuk O. V.</b> Cross-cutting needs and human activities .....	70
<b>Maksiuta M. Ye.</b> Metaphysics of national way of life .....	74
<b>Marchenko A. O.</b> Dialectics of individual and social in philosophical anthropology of Watsuji Tetsuro .....	78
<b>Nedzelsky K. K., Maryukhno N. M.</b> Reflection of the ideas of Russian messianism in the program of the new evangelical life of I. S. Prokhanov .....	82
<b>Melnyk L. M.</b> Theological Church (Orthodox Church of the State Icon of the Mother of God): peculiarities of the doctrine .....	90
<b>Movchan M. N.</b> Types of fear in the social environment: philosophical discourse .....	94
<b>Muliarchuk Ye. I.</b> Genesis of the idea of calling in Judaic-Christian tradition .....	99
<b>Pankiv O. V., Sanotska N. Ya.</b> Freedom of a personality in web .....	104
<b>Savchenkov O. G.</b> Clip consciousness as a factor in using presentations .....	108
<b>Sokolova O. M.</b> Anthropological-and-existential measurements of social knowledge: personality's responsibility and creativity .....	113
<b>Strashko I. V.</b> Social and ontological determinants of content appearance on Facebook personal profile .....	117
<b>Tkachenko K. V.</b> Role of musical communities in youth socialization .....	122
<b>Shmigol M. F., Yushkevych Y. S.</b> Explication of the conceptsphere of the philosophical discourse of the phenomenon «information society» .....	127



## Правила оформлення та подання рукопису до наукового видання «ГІЛЕЯ: НАУКОВИЙ ВІСНИК: ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ»

### 1. Наукова стаття повинна містити такі необхідні елементи:

- постановка проблеми у загальному вигляді та зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновок з цього дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

**2. Мова написання рукопису:** статті подаються мовою оригіналу: українська, російська, англійська, німецька, французька, іспанська, польська, чеська.

**3. Рукопис статті подається до редакції у формі:** файлу рукопису, який надсилається на електронну адресу редакції [gileya.org.ua@gmail.com](mailto:gileya.org.ua@gmail.com) у форматі «Автор – Назва статті.doc».

**4. Рукопис статті не має містити заборонених до друку матеріалів,** оскільки збірник є відкритим джерелом інформації. Авторський текст не має бути опублікованим раніше та не бути перекладом раніше опублікованої статті. За зміст статті та інформаційне наповнення несе відповідальність автор статті та рецензенти.

**5. Рішення про можливість публікації статті приймає редколегія та незалежні рецензенти.**

### 6. Загальні вимоги до рукопису статті:

- **обсяг рукопису – 20–24 тис. знаків** (як виняток, не більше **40 тис. знаків**), включаючи рисунки та таблиці;
- стаття повинна бути підготовлена за допомогою редактора **Microsoft Word for Windows** (версії 97, 2000, XP, 2003, 2007) або сумісного редактора;
- **формат аркуша – А4 (210x297), орієнтації сторінки – «книжна»; інтервал між рядками – 1,5 пт;**
- **рисунки, фотографії, графіки слід вставляти в текст статті як об'єкт.** Положення об'єкта – «в тексті»;
- **рисунки**, створені у вбудованому у Microsoft Word редакторі рисунків, слід подавати як згруповані об'єкти;
- **рисунки та таблиці не повинні розривати речення в абзаці, тобто вони мають бути розташовані після того абзацу, в якому на них робиться перше посилання в тексті.**

### 7. Розташування структурних елементів статті:

- **індекс УДК;**
- **ім'я, по-батькові, прізвище автора** (авторів);
- **науковий ступінь, вчене звання; посада і місце роботи** (подається без скорочень); **e-mail; ORCID** (<http://orcid.org/>).
- **назва статті та анотація** українською (або регіональною мовою) та англійською мовами. Анотація повинна бути структурованою, містити мету дослідження, застосовані методи, основні одержані висновки;
- **ключові слова** українською (або регіональною мовою) та англійською мовами;
- **Список використаних джерел.** Список літератури наводиться наприкінці статті у алфавітному порядку на мові оригіналу, відповідно до **Harvard Referencing style (гуманітарні науки та суспільні науки) – ([http://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/16051/22/Harvard\\_Referencing\\_style.PDF](http://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/16051/22/Harvard_Referencing_style.PDF))**.
- **References.** Список літератури транслітерується латинськими літерами (References). Якщо наукова праця написана мовою, що використовує кириличний алфавіт, то її бібліографічний опис необхідно транслітерувати латинськими літерами. Після назви праці латинськими літерами зазначається переклад англійською мовою у дужках.

**8. Посилання на джерела в тексті** подаються за таким зразком: [7, с. 123], де 7– номер джерела за списком використаних джерел, 123 – сторінка. Посилання на декілька джерел одночасно подаються таким чином: [1; 4; 8] або [2, с. 32; 9, с. 48; 11, с. 257]. Посилання на архівні джерела – [15, арк. 258, 231зв].

**9. Рукопис статті, автори яких не мають наукового ступеня, супроводжуються зовнішньою рецензією кандидата або доктора наук за фахом публікації або витягом із протоколу засідання кафедри (відділу) про рекомендацію статті до друку. Рецензія завіреною печаткою. Рецензія або витяг з протоколу подається у сканованому вигляді електронною поштою.**

**10. Відповідальність** за зміст, точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів. Редакція залишає за собою право на незначне редагування і скорочення, а також літературне виправлення статті (зі збереженням головних висновків та стилю автора). Редколегія може не поділяти світоглядних переконань авторів.

**11. Відомості про автора (авторів):** прізвище, ім'я, по-батькові, вчений ступінь, вчене звання, посада і місце роботи (без скорочень), службова і домашня адреси з поштовим індексом, контактний телефон, e-mail, відділення Нової пошти.

