

V I S N Y K
OF THE LVIV
UNIVERSITY

**Philosophical
Political studies**

Issue 24

Scientific journal

Published since 2011

Ivan Franko
National University of Lviv

В І С Н И К
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ

**Філософсько-політологічні
студії**

Випуск 24

Збірник наукових праць

Видається з 2011 року

Львівський національний
університет імені Івана Франка

2019

Включено до переліку наукових фахових видань України з філософських та політичних наук.

Наказ МОН України № 153 від 14.02.2014 р.

Друкується за ухвалою Вченої Ради

Львівського національного університету імені Івана Франка

№ 59/2 від 27.02.2019 р.

Журнал включено до міжнародної наукометричної бази

Index Copernicus International (Республіка Польща).

Висвітлено актуальні проблеми методології політичної науки, проаналізовано стан розвитку політичної науки та сучасні теоретико-методологічні напрями дослідження політичних процесів та інститутів в Україні.

The current problems of the methodology of the Political Science were highlighted. The development of the Political Science and modern theoretical and methodological approaches of the research of political processes and institutions in Ukraine were analysed.

Редакційна колегія:

Марія Альчук, д-р. філос. н., доц.; Тетяна Андрущенко, д-р. політ. н., проф.; Вавжинець Конарські, д-р. габ. політ. н., проф. (Польща, Варшава); Іван Варзар, д-р. політ. наук, проф.; Ігор Вдовичин, д-р. політ. наук; Лешек Гавор, д-р. філос. н., проф. (Польща, Жешув); Оксана Гаман-Голутвіна, д-р. політ. н., проф. (РФ, Москва); Надія Гапон, д-р. філос. наук, проф.; Микола Гетьманчук, д-р. істор. наук, проф.; Василь Глухман, д-р. філос. наук, проф. (Словаччина, Пряшів); Володимир Горбатенко, д-р. політ. н., проф.; Валерій Денисенко, д-р. політ. наук, проф. (відп. ред.); Марія Кашуба, д-р. філос. н., проф.; Олена Квас, д-р. психол. н., доц.; Антоніна Колодій, д-р. філос. наук, проф.; Василь Лисий, д. філос. н., проф.; Павло Кутуєв, д-р. соц. н., проф.; Маркіян Мальський, д-р. екон. наук, проф.; Володимир Мельник, д-р. філос. наук, проф.; Ігор Мельник, д-р. політ. наук; Світлана Наумкіна, д-р. політ. наук, проф.; Юрій Пачковський, д-р. соціолог. наук, проф.; Віктор Петрушенко, д-р. філос. наук, проф.; Анатолій Романюк, д-р. політ. наук, проф. (заст. відп. ред.); Алла Сіленко, д-р. політ. наук, проф.; Олександр Старіш, д-р. політ. наук; Ярина Турчин, д-р. політ. наук; Леся Угрин, канд. політ. наук, доц.; (відп. секр.); Роман Цяпало, д-р. філософії, проф. (США, Дьюбюк), Олена Шерман, д-р. політ. наук.; Леонід Шкляр, д-р. політ. н., проф.

Professor *V. Denysenko* – Editor-in-Chief
Professor *A. Romanuyk* – Assistant Editor-in-Chief
Assistant Professor *L. Uhryn* – Editorial secretary
Відповідальний за випуск – *Валерій Денисенко*

Адреса редколегії: Editorial office address:
Львівський національний Іван Франко National
університет імені Івана Франка, University of Lviv,
вул. Університетська, 1, кім. 204, Universytetska Str., 1, room 204,
79000, Львів, Україна, 79000, Lviv, Ukraine,
тел.: (38) (032) 2394462 tel.: (38) (032) 2394462

Редактор Д. КАРПИН
Редактор (англ. анотацій) С. БЕКАР
Технічний редактор С. ВОЗНЯК
Комп'ютерний макет С. БЕКАР
Коректор Д. КАРПИН

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ, ВИДАВЦЯ І ВИГОТОВЛЮВАЧА:
Львівський національний університет
імені Івана Франка.
вул. Університетська, 1, 79000, Львів, Україна
СВІДОЦТВО про внесення суб'єкта видавничої
справи до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК № 3059 від 13.12.2007 р.

Формат 70x100/16
Ум. друк. арк. 13,25.
Тираж 100 прим. Зам. 0819/170

© Львівський національний
університет імені Івана Франка, 2019

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

<i>Yurii Brahin, Tetiana Brahina</i> CONCEPTUAL DIMENSIONS OF C. GEERTZ'S INTERPRETIVE ANTHROPOLOGY.....	9
<i>Річард Горбань</i> ОПТИМІЗМ ЯК СВИТОГЛЯДНЕ ПІДГРУНТЯ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ Й УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ (ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ).....	16
<i>Ольга Гордійчук</i> ВПЛИВ КОМУНІСТИЧНОЇ ІДЕОЛОГІЇ ТА РАДЯНСЬКОЇ ДІЙСНОСТІ НА МЕНТАЛЬНІСТЬ УКРАЇНЦІВ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ.....	25
<i>Людмила Деніско, Світлана Пилипенко, Олена Мошинська</i> ФІЛОСОФІЯ ЯК НАВЧАЛЬНА ДИСЦИПЛІНА В СИТУАЦІЇ КРИЗИ ОСВІТИ.....	32
<i>Наталія Іщук</i> ДІАЛОГІЗМ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ.....	40
<i>Андрій Кобетяк</i> АВТОКЕФАЛЬНИЙ УСТРІЙ ЯК ОСНОВОПОЛОЖНИЙ ЧИННИК СТРУКТУРИ ВСЕЛЕНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я.....	47
<i>Vitalii Malimon</i> PHENOMENON OF LONELINESS: FROM FEELING TO LIFE STRATEGY.....	55
<i>Ольга Мальцева</i> ТЕАТРАЛЬНІ АСПЕКТИ ВЛАДНОЇ САМОРЕПРЕЗЕНТАЦІЇ В ПОСТСУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ВІЗІЯ Ю. ГАБЕРМАСА.....	62
<i>Олена Моргул</i> СИНЕРГЕТИЧНА ПАРАДИГМА МЕТАФІЗИЧНОГО СВІТОРОЗУМІННЯ ВСЕЄДНОСТІ МИСЛЕННЯ І БУТТЯ.....	70
<i>Євген Мулярчук</i> ДОСЛУХАННЯ І ЧУЙНІСТЬ У ДОСВІДІ ПОКЛИКАННЯ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ.....	77
<i>Алла Нерубаська</i> СИСТЕМНО-ПАРАМЕТРИЧНИЙ АНАЛІЗ ДЕЯКИХ СИНЕРГЕТИЧНИХ ТЕРМІНІВ У КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ КРИЗОВОГО БУТТЯ ОСОБИСТОСТІ.....	85
<i>Ірина Остапець, Богданна Шандра</i> ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ Л. ФЕЙЄРБАХА ТА ЇХ ПОШИРЕННЯ В УКРАЇНІ (КІНЕЦЬ ХІХ – ПЕРША ПОЛОВИНА ХХ СТ.).....	92
<i>Ігор Печеранський</i> РОБОЕТИКА: ДО ПИТАННЯ ОБҐРУНТУВАННЯ НОВОГО МІЖДИСЦИПЛІНАРНОГО НАПРЯМУ.....	100

<i>Iham Soltanov</i> SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE CATEGORY "FREEDOM".....	107
<i>Олександр Тимофєєв</i> ТЕОЛОГІЧНИЙ ДИСПОЗИТИВ І НАГОТА: СПРОБА ПРОЧИТАННЯ ДЖОРДЖО АГАМБЕНА.....	111
<i>Богдана Ткачук</i> РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ КУЛЬТУРНОЇ ПАМ'ЯТІ В ПРОЦЕСІ ЗБЕРЕЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	120
<i>Любомир Федорів, Олександра Стебельська</i> ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ МОДЕЛІ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМУ У ЇХ ГНОСЕОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ.....	127

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

<i>Вікторія Бокоч</i> «РУССКИЙ МИР» ЯК АНТИУКРАЇНСЬКА РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ.....	134
<i>Мирослав Горват</i> ОСОБЛИВОСТІ ВКЛЮЧЕННЯ РОМІВ У ГРОМАДСЬКО-ПОЛІТИЧНЕ ЖИТТЯ КРАЇН ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ (НА ПРИКЛАДІ РУМУНІЇ, УГОРЩИНИ ТА СЛОВАЦЬКОЇ РЕСПУБЛІКИ).....	141
<i>Микита Коваль</i> ІДЕОЛОГІЯ АНТИГЛОБАЛІЗМУ ЯК ФЕНОМЕНА У ПОЛІТИЧНІЙ ТЕОРІЇ.....	151
<i>Роман Кополовець</i> ПОЛІТИЧНА ТА ВІЙСЬКОВА РОЛЬ РОСІЇ В ОКУПАЦІЙНИХ ПРОЦЕСАХ НА ТЕРИТОРІЇ ГРУЗІЇ ТА ЕМПІРИЧНИЙ АНАЛІЗ ДЕМОКРАТИЧНОГО РОЗВИТКУ (НА ПРИКЛАДІ РЕСПУБЛІКИ ПІВДЕННА ОСЕТІЯ).....	158
<i>Валерій Майданюк</i> ІДЕОЛОГІЧНІ ВІДМІННОСТІ СОЦІАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ НЕОКОНСЕРВАТИЗМУ ТА НЕОЛІБЕРАЛІЗМУ.....	164
<i>Віктор Мельник</i> ДОСЛІДНИЦЬКІ ГРУПИ ТА ШКОЛИ ПОЛІТИЧНИХ АНТРОПОЛОГІВ: НОВА КЛАСИФІКАЦІЯ.....	171
<i>Олександр Моцик</i> МІЖНАРОДНА СПІВПРАЦЯ УКРАЇНИ З ЮНЕСКО В ГУМАНІТАРНІЙ СФЕРІ.....	184
<i>Dmytro Poble</i> MIGRATION PROCESSES AND LEGAL ADJUSTMENT: CHECHEN MIGRANTS TO THE EU AND CIRCASSIAN MINORITY IN JORDAN.....	191
<i>Анна Сабара</i> СУТІСНІ ВІДМІННОСТІ НЕКООПЕРАТИВНИХ ТА КООПЕРАТИВНИХ ІГОР В АНАЛІЗІ ПРОЦЕСУ ПРИЙНЯТТЯ ПОЛІТИЧНИХ РІШЕНЬ.....	198

<i>Ольга Тім</i> СУСПІЛЬНІ РУХИ ЯК ФОРМА ГРОМАДЯНСЬКОГО АКТИВІЗМУ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ.....	204
---	-----

**ТЕЗИ УЧАСНИКІВ ЩОРІЧНОЇ НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ «ДНІ НАУКИ» (2019)**

<i>Вікторія Швець</i> ФЕНОМЕН ОБРАЗУ СУЧАСНОГО ПОЛІТИЧНОГО ЛІДЕРА У КОНЦЕПЦІЇ С. ЖИЖЕКА.....	212
--	-----

<i>Ірина Паливода</i> РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ТА ІРРАЦІОНАЛЬНІСТЬ В ПОЛІТИЦІ ХХІ СТОЛІТТЯ.....	214
--	-----

<i>Олексій Каленіченко</i> ТЕРОРИСТИЧНІ КВАЗІДЕРЖАВНІ УТВОРЕННЯ ЯК ВИКЛИК ХХІ СТОЛІТТЯ: ДОСВІД БОРОТЬБИ УКРАЇНИ ТА СИРІЇ.....	216
---	-----

<i>Соломія Шваниччик</i> ЧИННИКИ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ВІЙНИ РОСІЙСЬКОЇ ФЕДЕРАЦІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ	218
---	-----

<i>Ігор Пилипів</i> ЗАГАЛЬНЕ ВИБОРЧЕ ПРАВО ЯК ЧИННИК АНТИДЕМОКРАТИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ.....	220
---	-----

<i>Богдан Бевза</i> ФУНДАМЕНТАЛЬНІ АРХЕТИПИ ЛЮДИНИ ЯК ПРЕДСТАВНИКА НАЦІЇ.....	222
--	-----

<i>Христина Семчук</i> ПОЛІТИКА ЯК ЗАСІБ МАНІПУЛЯЦІЇ.....	224
--	-----

<i>Олена Ковальська</i> ЗА МЕЖАМИ ПЛАНЕТИ: ЕТИЧНІ АСПЕКТИ КОСМІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ.....	226
--	-----

<i>Олена Груба</i> ПРОБЛЕМИ ЦИФРОВОЇ ЕТИКИ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ ТЕХНОЛОГІЙ.....	228
--	-----

CONTENTS

PHILOSOPHY SCIENCE

<i>Yurii Brahin, Tetiana Brahina</i> CONCEPTUAL DIMENSIONS OF C. GEERTZ'S INTERPRETIVE ANTHROPOLOGY.....	9
<i>Richard Horban</i> OPTIMISM AS A PARADIGM OF UKRAINIAN MENTALITY AND UKRAINIAN CULTURE (PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS ASPECT).....	16
<i>Olha Hordiichuk</i> COMMUNISTIC IDEOLOGY AND SOVIET REALITY INFLUENCE ON THE UKRAINIANS MENTALITY: SOCIAL-PHILOSOPHICAL ANALYSIS.....	25
<i>Liudmyla Denisko, Svitlana Pylypenko, Olena Moshynska</i> PHILOSOPHY AS AN ACADEMIC DISCIPLINE IN THE SITUATION OF EDUCATION CRISIS.....	32
<i>Nataliia Ishchuk</i> DIALOGISM OF RELIGIOUS EXPERIENCE.....	40
<i>Andrii Kobetiak</i> AUTOCEPHALY APPROACH AS THE BASIC FACTOR OF THE STRUCTURE OF THE ECUMENICAL ORTHODOXY.....	47
<i>Vitalii Malimon</i> PHENOMENON OF LONELINESS: FROM FEELING TO LIFE STRATEGY.....	55
<i>Olha Maltseva</i> THE THEATRICAL ASPECTS OF IMPERIOUS SELF-REPRESENTATION IN POST-MODERN SOCIETY: VISION OF J. HABERMAS.....	62
<i>Olena Morhun</i> SYNERGISTIC PARADIGM OF THE METAPHYSICAL WORLD VIEW OF UNITY OF THOUGHT AND BEING.....	70
<i>Yevhen Muliarchuk</i> ATTENTIVENESS AND SENSITIVENESS IN THE EXPERIENCE OF CALLING: PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS.....	77
<i>Alla Nerubasska</i> SYSTEM-PARAMETRIC ANALYSIS OF SOME SINERGATIC TERMS IN THE CONTEXT OF PROBLEM OF EXISTENCE OF A PERSONALITY IN CRISIS.....	85
<i>Iryna Ostapets, Bohdanna Shandra</i> PHILOSOPHICAL VIEWS OF L. FEUERBACH AND THEIR SPREADING IN UKRAINE (THE END OF XIX – FIRST HALF OF XX CC.).....	92
<i>Ihor Pecheranskyi</i> ROBOETHICS: AS FOR THE QUESTION OF A NEW INTERDISCIPLINARY DIRECTION'S REASONING.....	100

<i>Itham Soltanov</i> SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE CATEGORY “FREEDOM”.....	107
<i>Oleksandr Tymofeiev</i> THEOLOGICAL DISPOSITIVE AND NUDITY: THE ATTEMPT TO READ GIORGIO AGAMBEN.....	111
<i>Tkachuk Bohdana</i> REPRESENTATION OF CULTURAL MEMORY IN THE PROCESS OF PRESERVATION OF IDENTITY.....	120
<i>Liubomyr Fedoriv, Oleksandra Stebelska</i> HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL MODELS OF TRANSCENDENTALISM IN THEIR GNOSEOLOGICAL MEASUREMENTS.....	127

POLITICAL SCIENCE

<i>Viktorii Bokoch</i> “RUSSIAN WORLD” AS ANTI-UKRAINIAN RELIGIOUS-POLITICAL CONCEPT.....	134
<i>Myroslav Horvat</i> PECULIARITIES OF THE ROMA INCLUSION IN PUBLIC AND POLITICAL LIFE OF THE CENTRAL AND EASTERN EUROPE (LESSONS LERNED FROM ROMANIA, HUNGARY AND THE SLOVAK REPUBLIC).....	141
<i>Mykyta Koval</i> IDEOLOGY OF ANTI-GLOBALISM AS THE PHENOMENON IN THE POLITICAL THEORY.....	151
<i>Roman Kopolovets</i> POLITICAL AND MILITARY ROLE OF RUSSIA IN OCCUPATIONAL PROCESSES IN THE TERRITORY OF GEORGIA AND EMPIRICAL ANALYSIS OF DEMOCRATIC DEVELOPMENT (AT THE EXAMPLE OF THE REPUBLIC OF SOUTH OSSETIYA).....	158
<i>Valerii Maidaniuk</i> IDEOLOGICAL DISTINCTIONS OF THE SOCIAL POLICY OF NEONCONSERVATISM AND NEOLIBERALISM.....	164
<i>Viktor Melnyk</i> RESEARCHERS GROUPS AND SCIENTIFIC SCHOOLS IN POLITICAL ANTHROPOLOGY: NEW CLASSIFICATION.....	171
<i>Oleksandr Motsyk</i> INTERNATIONAL COOPERATION OF UKRAINE WITH UNESCO IN THE HUMANITARIAN SPHERE.....	184
<i>Dmytro Poble</i> MIGRATION PROCESSES AND LEGAL ADJUSTMENT: CHECHEN MIGRANTS TO THE EU AND CIRCASSIAN MINORITY IN JORDAN.....	191

<i>Anna Sabara</i>	
THE THEORY OF NON-COOPERATIVE AND COOPERATIVE GAMES IN THE PROCESS OF MAKING POLITICAL DECISIONS.....	198
<i>Olga Tit</i>	
SOCIAL-MOVEMENTS AS A FORM OF CIVIL ACTIVITY IN MODERN UKRAINE.....	204

**CONFERENCE ABSTRACTS OF PARTICIPANTS
OF THE ANNUAL SCIENTIFIC CONFERENCE
OF THE FACULTY OF PHILOSOPHY “SCIENCE DAYS” (2019)**

<i>Viktoriiia Shvets</i>	
THE PHENOMENON OF THE IMAGE OF THE MODERN POLITICAL LEADER IN THE CONCEPT OF S. ŽIŽEK.....	212
<i>Iryna Palyvoda</i>	
RATIONALITY AND IRRATIONALITY IN THE POLICY OF THE XXI CENTURY.....	214
<i>Oleksii Kalenichenko</i>	
QUASIPUBLIC BODIES AS A CHALLENGE OF THE XXI CENTURY: THE EXPERIENCE OF UKRAINE AND SYRIA.....	216
<i>Solomiia Shvanychyk</i>	
FACTORS OF THE CYBER WAR OF THE RUSSIAN FEDERATION AGAINST UKRAINE	218
<i>Ihor Pylypiv</i>	
UNIVERSAL SUFFRAGE AS A FACTOR OF ANTI-DEMOCRATIC TRANSFORMATION.....	220
<i>Bohdan Bevza</i>	
FUNDAMENTAL ARCHETYPES OF A HUMAN BEING AS A REPRESENTATIVE OF THE NATION.....	222
<i>Khrystyna Semchuk</i>	
POLICY AS A MEAN OF MANIPULATION.....	224
<i>Olena Kovalska</i>	
OUTSIDE THE PLANET: ETHICAL ASPECTS OF SPACE RESEARCH.....	226
<i>Olena Hrubá</i>	
CHALLENGES OF DIGITAL ETHICS IN MODERN PHILOSOPHY OF TECHNOLOGIES.....	228

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

UDC [130.2:165.23](043.5)

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.1>

CONCEPTUAL DIMENSIONS
OF C. GEERTZ'S INTERPRETIVE ANTHROPOLOGY

Yurii Brahin

*Kharkiv State Academy of Culture,
Faculty of Culturology, Department of Culturology
Bursatskiy uzviz str., 4, 61057, Kharkiv, Ukraine*

Tetiana Brahina

*Kharkiv State Academy of Culture,
Faculty of Culturology, Department of Culturology
Bursatskiy uzviz str., 4, 61057, Kharkiv, Ukraine*

Authors analyse the method and conceptual constitution of C. Geertz's interpretive anthropology. They categorize it as a positively-oriented discipline aiming to explanative conclusions. The scheme of conceptual formation is explicated. Concepts of interpretive anthropology are deduced from the relevant aggregates of phenomena. Consequently, the scope of concept becomes identical to the content of representation.

Authors expose the nature and essence of "empirical universals". C. Geertz treats them not as instruments of phenomena classification, but as "core elements", which exist beside secondary "numerous cultural particularities". Consequently, concepts turn to constituents of cultural reality itself. Authors assert that C. Geertz reduces the formation of conceptual apparatus to the arrangement and interaction of representations. Thus the quality of abstractness is reduced to the size of the represented content. The specificity of the concept of meaning deployed by C. Geertz is demonstrated. He explicates the "return of meaning" through clarification of nature of social meanings, in showing their structure and the way of their interaction with the inner experience of social actor. So, the sense of "the return of meaning" is its emergence as an objective component and constitutive part of outer social experience. Moreover, the concept of meaning and the process of internalization of conventional social meanings are constitutive for culture itself.

Authors arrive to conclusion that the scheme of conceptual constitution does not fit with the concept of meaning, which is generic derivative of subjective hermeneutical logic and is hardly coherent with the established objective scheme of concept determination. That is why interpretive anthropology could hardly bind together the inductive method of concept formation and the logic of meaning. Consequently, all universal / particular difficulties are centered around the concept of meaning.

Key words: interpretive anthropology, conceptual constitution, meaning, methodology, representation, universals.

Globalization, taken as a powerful trend of postmodern worldview, generates a counter tendency to the kaleidoscopic vision of social reality. The interpretive anthropology of C. Geertz is an apt example.

Theoretical achievements of C. Geertz have been thoroughly studied by numerous English-speaking social scientists. It is enough to mention such highly-reputed names as V. Crapanzano, S. Nugent, S. Reyna, P. Shankman, J. Spencer, etc. Interpretive anthropology has got its adherents in post-Soviet countries as well.

The interpretive trend in cultural anthropology has been explored by A. Boscovic, Yu. Dzhulai, V. Kaplun, I. Kasavin, V. Kilkeev, A. Zorin, A. Yelfimov and others. For example,

V. Kaploun asserts that C. Geertz is proclaiming “a sort of a theoretical manifesto of the new approach in social sciences”. On his opinion, C. Geertz is trying, “to define the specificity of social anthropology as a science” through Ryle’s concept of thick description. Contrary to the common opinion, the profile of social anthropology is not determined by field work, but rather by “a special intellectual effort” [12, p. 5, 6]. V. Kilkeyev admits that C. Geertz applies hermeneutical method but notices that “inner logic” of his methodological deductions remains vague [5, c. 141–142]. Thus, the methodological basis of the interpretive anthropology needs further elaboration.

Hence, the point we are focused on is the specific character of the conceptual constitution of interpretive anthropology. Finding the key to conceptual and methodological arrangement of interpretive anthropology could add up to the filling of methodological *lacunae* in social sciences of post-Soviet countries and be of assistance to current advances in humanities.

C. Geertz’s style of thinking crystallizes against the backdrop of the postmodern worldview. For him anthropological analysis is not a sort of “conceptual manipulation of discovered facts, a logical reconstruction of a mere reality”. C. Geertz emphasizes: “To set forth symmetrical crystals of significance... and then attribute their existence to... universal properties of the human mind, or vast, *a priori weltanschauungen*, is to pretend a science that does not exist and imagine a reality that cannot be found. Cultural analysis is (or should be) guessing at meanings, assessing the guesses, and drawing explanatory conclusions from the better guesses, not discovering the Continent of Meaning and mapping out its bodiless landscape” [11, p. 20].

Thus, interpretive anthropology is not in for abstract constructions and their application to facts with intention to build a theoretically perfect picture of cultural reality, but it is a positively-oriented discipline aiming to explanative conclusions.

The strategy of research for C. Geertz is “to hunt for universals in culture, for empirical uniformities that... could be found everywhere in about the same form, and, second, to an effort to relate such universals... to the established constants of human biology, psychology, and social organization”. To meet validity demands interpretive anthropology must demonstrate “(1) that the universals proposed be substantial ones and not empty categories; (2) that they be specifically grounded in particular biological, psychological, or sociological processes, not just vaguely associated with “underlying realities”; and (3) that they can convincingly be defended as core elements in a definition of humanity in comparison with which the much more numerous cultural particularities are of clearly secondary importance”. [11, p. 38, 39]. Herewith author spots “a logical conflict between asserting that, say, “religion”, “marriage”, or “property” are empirical universals and giving them very much in the way of specific content, for to say that they are empirical universals is to say that they have the same content, and to say they have the same content is to fly in the face of the undeniable fact that they do not” [11, p. 39-40].

So, C. Geertz deduces concepts from the relevant aggregates of phenomena. We can also observe this trend in empirically-oriented conception of W. Dilthey [2, c. 273]. The “logical conflict”, admitted by the author, is derivative of the reverse correlation between the scope and the content of concept. But he does not discern these aspects correctly, since he designates as “content” the filling of concepts applied in case study and the whole potential scope of their application. The author doesn’t take into account that concepts, applied to concrete cases, are constituents of already formed representations, images of the object under consideration. Consequently, from his point of view, the *scope* of concept becomes identical to the *content* of representation. Besides, C. Geertz loses distinction of the process of representation constructing, where concepts operate actively, and the result – the constructed representation, wherein already passive concepts are bound. Hence two consecutive stages of research are covertly identified. As a result, concepts lose capacity of projecting onto the whole domain of potential data. The fact

that the scope of concepts is reduced to the already observed data stays unnoticed. Ergo, C. Geertz discovers “logical conflict” *between the abstract property of concept as such and the facts of its application* to the variety of cases. So, one side of this “conflict” is an abstraction and the reality is the other one.

Author of interpretive anthropology treats universals not as instruments of phenomena classification, but as “core elements”, which exist beside secondary “numerous cultural particularities”. Adjectives “particular” and “universal” are conceptual denominations of facts. They deliver predicates to facts and convey important aspect of cultural reality. But author transforms predicate into subject. Consequently, concepts turn to constituents of cultural reality itself. This is the way in which “empirical universals” are formed. We should notice, that he applies plural form (“universals”) to reduce abstraction to the aggregate of facts cogently. Thus, the concept “empirical universal”, (which, like any other concept, must meet the requirements of “*unum, verum, bonum*”), transforms into the multitude of “universal” collections. Reification of universals transforms into universal reifications. So, the universal / particular entanglement stays unresolved.

Since author focuses on cognitive product rather than cognizing process he is considering formed representations but not functional concepts. But already formed representations can't be the basis of cognitive logic since they are results of its application. The cognitive logic must “out-run” representations, i.e. it must be present in the process of cognizing before they are formed. But C. Geertz's reflections operate only in the realm of extant things. He notices existing representations but doesn't take into account the fact that their presence owes to a priori assumptions. Any concept, by its nature, is general [4, т. 8, с. 346]. Empiricism substitutes quality of generality, which is a priori inherent to any concept, by systematization of facts, which supposedly endows concept with this quality. Hence, generality became the product of “exercising” of phenomenon's “empirical universality” by researcher. But facts, as “things of their own kind” each, initially can't have nothing common but name which they are embraced by. Thus “name” (i.e. concept) must be present *before* the procedure of generalization as a frame which facts should fit in. Herewith the filling of “generality” (its sense) is extracted from facts, which are transformed into scientific subjects.

Nevertheless, C. Geertz finds concepts in “things themselves”. He endows abstractions with status of things which they were extracted from. We can put it the other way: “empirical universals” transform into the “things of second degree” – they turn into particularities, which must act as “generals”. Author tries to force content to act like a form. C. Geertz admits that ethnographic description is “microscopic”; “anthropologist characteristically approaches broader interpretations and more abstract analyses from the direction of exceedingly extended acquaintances with extremely small matters”. Researcher confronts the same “grand realities” that other social scientists: “Power, Change, Faith, Oppression, Work, Passion, Authority, Beauty, Violence, Love, Prestige”. These are “big words that make us all afraid”, but they “take a homely form in such homely contexts” [11, p. 21].

We insist that size of object does not matter in interpretation of its sense. Large-scale interpretations are not more abstractive. C. Geertz covertly identifies content of representation with abstractness of concept. Herewith he ascribes to concepts (power, change, faith) the quality of “grand realities”. Hence, reification of concepts is supposed. Author delves into extensive dimensions of concepts and forgets the procedure of filling with sense.

Author wants to underpin the validity of interpretive anthropology by positive heuristics; he tries to preserve the contents of case interpretations within theory. But this is a kind of utopian enterprise. Scientific knowledge is subject to specialization like any other activity. Consequently, theory needs *theoretical* grounding; it demands theoretical subject of its own kind, which later will be projected on facts of case studies.

C. Geertz reduces the formation of conceptual apparatus to arrangement and interaction of representations. Author conceals the logical kernel of the problem under the layer of “extensive” rhetoric: the study of particular facts aimed on specificity he names “the study of small-scale object”, the study of facts with abstractive intension he names consideration of “the great problems of reality”. He forgets that positive heuristics, which he hopefully takes for basis of scientific validity, is the product of study focused on specificity. Wherein the object of research cannot be “small” or “large”. It must correspond to the aim of case research and be related to the specific nature of the given branch of knowledge. Power, change, faith, etc., are abstract concepts, but not “big problems of reality”. Word combination “big problems of reality” denotes attitude of researcher to phenomena, conveys their significance. Consequently, it has definite content (or, at least, content limited in certain aspect). But “power, change, faith” are abstract concepts (i.e. unapplied concepts). That is why they have no definite content, but scope – they only suggest potential volume of phenomena under consideration.

Nevertheless C. Geertz tries to reduce the *quality* of abstractness to the *size* of content. He does not take into account that the “size of object” is the property of phenomenon itself, whereas the size of content of representation is not [7, c. 78, 79, 85]. Hence concepts of anthropology, on his opinion, must picture cultural reality “itself”. The author transforms mental act into existent “cultural model”, finds his “real substitute”, reifies it. This is the way he formulates “big problems of reality” – metaphors of the scope of concepts, images of layman’s everyday mentality.

In similar way C. Geertz treats “major methodological problem” of finding the transition “from a collection of ethnographic miniatures... to wall-sized culturescapes of the nation, the epoch, the continent, or the civilization” and of “moving from local truths to general visions” [11, p. 21].

Thus epistemological problem of induction, which is inseparably entangled with the constitution of concepts, is transformed into the problem of summing up of representations. But pushed out of the door methodological problem comes back through the window in the guise of “general vision’s” finding. And again author treats it through extensive constitution of concepts. Despite widely-accepted stance of H. Rickert, who sees the goal of sciences of culture in the study of “historical individuum”, C. Geertz takes extensive sum of representations for the key to the constitution of concepts [6, c. 277]. Thus, interpretive anthropology could hardly bind together the inductive method of concept formation and the logic of meaning.

So, from one side, the logic of interpretive anthropology appeals to epistemological and mental tradition invoked by hermeneutically-apprehended concept of meaning deduced from “inner experience” of individual and, from the other side, to empirically oriented inductive logic of positively-molded science which rests upon underpinning of objective “outer” experience. This dualism is the driving force of conceptual construction of the whole interpretive anthropology enterprise.

Thus, meaning as the key concept of interpretative method is hardly coherent with the established scheme of concept formation. Consequently, all universal / particular difficulties are centered around the concept of meaning.

C. Geertz states: “Meaning <...> is back. The only problem is that it is very hard to figure out what that means”. Author points that inner experience, nowadays “is going on outside the self”. He asserts: ““Experience”<...> no longer seems adequate to frame by itself our understanding of the passions and actions we want <...> Firmer, more determinate, more transpersonal, extravert terms – “Meaning,” say, or “Identity,” or “Power”— must be deployed to catch the tonalities of devotion in our time” [9, p. 172, 169, 170]. He follows Max Weber’s stance, which demonstrates that “religious ideals and practical activities tumble forward together as they

move through history, forming in fact an impartible process, that “Meaning” began to be seen as something more, or something other, than a set gloss applied to a settled reality”. Nowadays we don’t see “a bright line between eternal concerns and those of the day; we don’t see much of a line at all”. Author admits: “Most everywhere <...> we see religiously charged conceptions of what everything, everywhere is always all about propelling themselves to the center of cultural attention” [9, p. 171, 172].

According to C. Geertz, the nowadays’ search for identity had “become less of an individual matter; less a personal project, more a collective, even a political, one”. There are “organized efforts <...> to advance the worldly fortunes of one or another variety of public selfhood”. He stresses that proliferation of autonomous political entities encourages “intensely specific, intensely felt, public identities” [9, p. 175, 176]. A variety of “ideologies, movements, parties, programs, visions, personalities, and conspiracies <...> have entered the competition for societal hegemony” and the right “to prescribe the public morality” [9, p. 172]. C. Geertz comes to a conclusion: “The concept of culture <...> is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning. It is explication I am after, construing social expressions on their surface enigmatical” [11, p. 5].

Thus the author is finding a key to the explaining of the return of meaning through clarification of the nature of social meanings, in showing their structure and the way of their interaction with the inner experience of social actor. The indispensable prerequisite of this interaction is the entrance of inner experience to the outer social realm. We can suppose that focus on the interaction of “inner” and “outer” *experience* is the outcome of the initial empiricist stance of the author.

So, the sense (or meaning?) of “the return of meaning” is its emergence as an objective component and constitutive part of outer social experience. Moreover, the concept of meaning and the process of internalization of conventional social meanings are constitutive for culture itself.

Consequently, interpretive anthropology considers meaning the core of outer social experience. We should notice that here we see above-mentioned “big words that frighten us all” (Identity, Power). So, the universal / particular entanglement, which we dealt with higher, has direct connection to “Meaning”. And, besides, the concept of meaning is “the big word” itself. Moreover, meaning is projecting these “big words” onto social realm. It plays the role of instrument through which “big words” get their filling with sense. It is the way in which they are being interwoven in the real historical context. It is this way, that they acquire particularity, “relativity” (in terms of C. Geertz). We should stress that in this process of “objectification” *the concept of meaning* (element of inner experience) is a kind of “converting” to *real social meaning*. Nevertheless, this is not an ontological transition from “nothingness to being”, (which C. Geertz drops hints about), but the change of scientific representations from psychological to sociological. “Meaning”, as a part of inner experience, is no more real and no more of a concept, than “social meaning” is a part of real social order and concept of social science altogether.

This thesis is equally valid for author’s statement that interpretive anthropology is constructing representations of second and third order (the “first order representations” are existing cultural meanings) [11, p. 15]. So, we can say that interpretive anthropology deals with “representing of representation”. We should notice that this is not the specific trait of interpretive anthropology itself: any science is busy representing representations (any chemist, biologist or mathematician must choose between various tacks, i.e. “representations” of the problem under consideration and build his own one afterwards). Thus, meaning is intricately interwoven into

social and cultural textures. C. Geertz expands: “One of the more useful ways <...> of distinguishing between culture and social system is to see the former as an ordered system of meaning and of symbols, in terms of which social interaction takes place; and to see the latter as the pattern of social interaction itself <...> Culture and social structure are then but different abstractions from the same phenomena” [11, p. 144–145].

In this statement C. Geertz considers meaning a part of cultural and social reality, more precisely, a mediator between them. “Societal hegemony” is the pinnacle of the social deployment of meaning. Moreover, the “meaning” emerges as the center of societal mechanism. The concept of meaning is pairing with the corresponding concept of the “social sensibility”. In this way the cultural meaning causes the reaction of social actor through sensibility imminent to him as a member of social community.

So the understanding of the concept of meaning paves the way to the comprehension of the entire interpretive-anthropological endeavor.

Let us resume: concepts of interpretive anthropology are constituted in inductive way as “empirical universals”; the “extensive” logic of factual filling is the kernel of conceptual constitution. The scope of concept is covertly identified with the content of representation. Consequently, concepts of interpretive anthropology became implicitly analogous to representations.

This scheme of constitution does not fit with the concept of meaning, which is generic derivative of subjective hermeneutical logic and is hardly coherent with the established objective scheme of concept determination. That is why interpretive anthropology could hardly bind together the inductive method of concept formation and the logic of meaning. Consequently, all universal / particular difficulties are centered around the concept of meaning.

References

1. Джулай Ю.В. Клиффорд Гирц: герменевтический подход до теории в культурной антропологии. *Магістеріум* / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». Київ, 2001. Вип. 19 : Культурологія. С. 123–128.
2. Дильтей В. Введение в науки о духе. Москва : Дом интеллектуальной книги, 2000. 709 с.
3. Елфимов А.Л. Клиффорд Гирц: интерпретация культур. *Интерпретация культур*. Киев : Гирц. – Москва : РОССПЭН, 2004. С. 524–551.
4. Кант И. Сочинения. В 8 т. Москва : ЧОРО, 1994. 630 с.
5. Килькеев В.Н. Клиффорд Гирц о контроверзах постижения культуры и человека. *Науч. ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право*. Белгород, 2009. Вып. 7, № 2 (57). С. 166–172.
6. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. Санкт-Петербург : Наука, 1997. 533 с.
7. Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования. Москва : РОССПЭН, 1997. 252 с.
8. Bošcović A. Clifford Geertz: Writing and Interpretation. *Sociologija*. 2002. Vol. 44. P. 44–56.
9. Geertz C. Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topic. Princeton : Princeton University Press, 2000. 271 p.
10. Geertz C. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York : Basic Books, 1983. 244 p.
11. Geertz C. The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York : Basic Books, 1973. 478 p.
12. Kaploun V. From Geertz to Ryle: the *thick description* concept and institutional analysis of cultures. Moscow : Publishing House of the Higher School of Economics, 2013. 24 p.
13. Zorin A. Ideology, Semiotics and Clifford Geertz: Some Russian Reflections. *History and Theory*. 2001. Vol. 40, Feb. P. 57–73.

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ВИМІРИ ІНТЕРПРЕТАТИВНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ К. ГІРЦА

Юрій Брагін

*Харківська державна академія культури,
факультет культурології, кафедра культурології
вул. Бурсацький узвіз, 4, 61057, м. Харків, Україна*

Тетяна Брагіна

*Харківська державна академія культури,
факультет культурології, кафедра культурології
вул. Бурсацький узвіз, 4, 61057, м. Харків, Україна*

Автори розглядають метод і конституцію понять інтерпретативної антропології К. Гірца. Вона характеризується як позитивно орієнтована наука, націлена на пояснювальні висновки. Надається експлікація схемі формування понять. Концепти інтерпретативної антропології виводяться з відповідних сукупностей феноменів. Внаслідок цього обсяг понять стає ідентичним змісту репрезентацій.

Автори висвітлюють природу і сутність «емпіричних універсалій». К. Гірц потрактує їх не як інструменти класифікації феноменів, а як «сутнісні елементи», котрі існують поруч із «другорядними культурними особливостями». Тому поняття перетворюються на складники культурної реальності як такої. Автори стверджують, що К. Гірц зводить формування концептуального апарату до упорядкування і взаємодії репрезентацій. Так якість абстрактності редукується до розміру репрезентованого змісту. Демонструється специфіка концепту значення, використаного К. Гірцем. Він пояснює «повернення значення» за допомогою висвітлення природи соціальних значень, показу їхньої структури і способу взаємодії з внутрішнім досвідом соціального актора.

Отже, сенс «повернення значення» полягає у набутті ним статусу об'єктивного компонента і складової частини зовнішнього соціального досвіду. Крім того, концепт значення і процес інтерналізації соціальних значень стають визначальними факторами самої культури.

Автори доходять висновку, що схема формування концептів не кореспондує поняттю значення, яке є похідним від суб'єктивної герменевтичної логіки і не відповідає об'єктивній схемі визначення концептів. Саме тому інтерпретативна антропологія стикається з труднощами при спробі узгодити індуктивний метод формування концептів з логікою значення. Отже, всі труднощі співвіднесення універсального й особливого зосереджені довкола концепту значення.

Ключові слова: інтерпретативна антропологія, формування концептів, значення, методологія, репрезентація, універсалії.

УДК 2-1:141.21:[008:316.347(=161.2)]
DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.2>

ОПТИМІЗМ ЯК СВИТОГЛЯДНЕ ПІДГРУНТЯ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ Й УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ (ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ)

Річард Горбань

*Косівський інститут прикладного та декоративного мистецтва
Львівської національної академії мистецтв,
кафедра історії мистецтва та гуманітарних дисциплін
вул. Міцкевича, 2, 78600, м. Косів, Івано-Франківська область, Україна*

Запропоновано аналіз різнопланових філософських, богословських, релігієзнавчих та українознавчих інтерпретацій оптимізму як світоглядного принципу, пов'язаного з позитивним сприйняттям людської життєдіяльності та довколишнього світу як доведеного й досконалого творіння, який виявляється світоглядною основою української ментальності та важливим чинником української культури. Зазначено, що виникнення оптимістичної інтенції у свідомості українського народу, відтвореної в його історії та культурі, пояснюється, з одного боку, геопсихічними причинами, з другого – релігійними. Оскільки формування українського етносу відбувалось у світлових сонячно-веселих рослинних угрупованнях, спосіб його буття визначав оптимістичний світогляд, реальність сприймалась і тлумачилась у контексті язичницької сонячної міфології, а усвідомлення пращурами українського народу свого родового зв'язку із божествами Сонця заклало міцне підґрунтя онтологічного оптимізму. Версії про те, що оптимізм язичництва в Київській Русі підупав під тиском християнства, протиставлено думку про поширення здорового християнського оптимізму в українській культурі та поєднання його з мужністю, з героїко-стійкими рисами національного менталітету, яке визначило специфіку культури українського бароко. Під впливом християнської релігії та Церкви постало оптимістичне сприйняття українським народом своєї історії через поняття «слави» як здійсненого і загальновизнаного добра та набув архетипного значення онтологічний оптимізм, пов'язаний з ідеєю апокатастасису як віри в милостиве повернення людства до первинної чистоти ще за земного життя. Концепція апокатастасису визначила засвоєння візантійського християнства українською язичницькою ментальністю, оптимістично насаженою та відкритою до впливу оптимістичних інтенцій антропологічних богословських концепцій Каппадокійських отців Церкви. Цей оптимізм апокатастасису визначає активно-творчу релігійність українців і відрізняє їх релігійний світогляд від релігійного світогляду росіян, зумовленого песимізмом, апокаліпсичністю й пасивністю.

Ключові слова: оптимізм, апокатастасис, язичництво, християнство, песимізм, апокаліпсичність, релігійність, ментальність.

Останнім часом у вітчизняному науковому дискурсі набуває актуальності думка, що для успішного подолання кризових явищ і розвитку української держави та нації суттєве значення має утвердження суспільного оптимізму, адже оптимістичне бачення майбутнього створює міцну опору для вирішення духовних, культурних, соціальних, економічних і політичних проблем сучасного українського суспільства.

Про насущний характер цього питання, прояв і посилення уваги до нього гуманітарних і суспільствознавчих наук свідчать матеріали науково-практичної конференції «Оптимізм і песимізм: амбівалентність українського соціуму в духовному і матеріальному вимірах», яка проходила у травні 2017 р. в рамках суспільно-наукового проекту «Духовні цінності українського суспільства у світлі співпраці суспільствознавства і богослов'я». У рамках конференції такими вченими, як В.В. Баранівський, О.Л. Вознесенська,

І.В. Нікітіна, Л.П. Саракун, Л.М. Смольська, у сфері педагогіки, психології та соціальної філософії порушувалося питання утвердження в Україні задля її сталого розвитку соціального й суспільного різновидів оптимізму й актуалізації позитивно-оптимістичного мислення, завдяки якому формується активна, творча, національно свідомою особа [1, с. 27–28, 40–42, 75–77, 79–80, 91–92]. Питання оптимізму також акцентується в галузі богослов'я, зокрема протоієреєм П. Мельником, як проблема згасання радості в сучасному суспільстві та в середовищі християн [1, с. 10–12].

Водночас виявляється, що проблематика світоглядного оптимізму у вітчизняному дискурсі гуманітарних наук майже не опрацьована. У цій ділянці можна назвати лише кілька досліджень: у галузі історії це стаття Б.А. Кучменка і Е.М. Кучменко «Пошуки духовного оптимізму в соціально-політичній філософії Арнольда Тойнбі (історіографічний огляд)» (2008) [2], у галузі філософії – монографія «Гносеологічний оптимізм: монада-субстанція Г. Лейбніца і відношення-істина Н. Мальбранша» (2009) [3] та докторська дисертація з історії філософії «Гносеологічний оптимізм західноєвропейської раціоналістичної філософії (XVII – перша чверть XVIII ст.)» (2011) А.О. Довганя [4], у галузі богослов'я – стаття «Оптимізм як характерна особливість християнського світогляду» (2018) протоієрея П. Мельника [5].

Дотичними до досліджуваної нами проблеми є дві статті. Перша – А.О. Довганя «Оптимістичність міркувань як сутнісна риса українців (філософський аспект)» (2007), в якій гносеологічний оптимізм в осмисленні сутності буття розглядається як характерна риса української філософії на прикладі філософського доробку Феофана Прокоповича, Григорія Сковороди та Памфіла Юркевича [6]. Друга – В.А. Личковаха «Софіологія Сергія Кримського на тлі української філософії етнокультури» (2014), в якій у контексті реконструкції вчення Сергія Кримського про Софію та софійність, вписаного у філософію етнокультури, зауважується ідея «онтологічного оптимізму» [7]. Зазначена ідея С.Б. Кримського побіжно згадується також у кандидатській дисертації з історії та теорії журналістики «Публіцистика Сергія Аверинцева та Сергія Кримського (1990–2010): ціннісні орієнтири» (2017) А.П. Мельника [8, с. 118].

Наша мета полягає в здійсненні аналізу поглядів відомих українських філософів, богословів, релігієзнавців й українознавців, пов'язаних з інтерпретацією оптимізму як світоглядного принципу, спрямованого на позитивне, життєрадісне світосприйняття, та його ролі у формуванні національної вдачі українського народу, зокрема його релігійності.

Дослідники української ментальності розглядають оптимізм як одну з основних ознак національного характеру поряд з індивідуалізмом, волелюбністю, демократизмом, гуманністю, толерантністю, миролюбністю, милосердям, щирістю, душевністю, хазяйновитістю, працелюбністю, честюлюбством, інтровертністю, ліризмом, гумором, естетизмом, емоційністю, мудрістю, мужністю – тобто рисами, які не тільки сформували індивідуальність «української душі» чи «національної вдачі», а й визначали розвиток української історії та культури протягом століть. Отже, оптимістичне світовідчуження та світорозуміння українців виявляється в релігії, історіософії, філософії, літературі, мистецтві, праві, педагогіці та інших сферах їхньої життєдіяльності, яка спрямована на благо та супроводжується очікуванням успіху, щастя, здійснення сподівань.

Формування у свідомості українського народу оптимістичної інтенції, відтвореної в його історії та культурі, пояснюється різними причинами: з одного боку, геопсихічними, з іншого – релігійними.

О.Ю. Кульчицький, розглядаючи в «Основах філософії і філософічних наук» (1949) із позиції персоналістичної психології риси характерології українського народу, стверджує, що життєрадісність й оптимізм українців формувалися під впливом географічного середовища смуги лісостепових височин із його теплим і сухим підсонням, яке розміреною

силою сонячного світла впливало в соматопсихічному прошарку психіки на самопочуття людей і викликало радісний життєвий настрій [9, с. 150]. Цю ідею О.Ю. Кульчицького розвиває сучасний біолог, етнопсихолог і українознавець В.В. Сніжко, який займається дослідженням впливу психоетнічного довкілля на формування етнічної свідомості людства минулих часів і сучасної людини. У монографії «Українознавство: природна психо-філософська концепція» (2010) науковець наполягає на тому, що генеза психічного становлення пращурів українців відбувалася не в похмурих лісових угрупованнях, а у світлових сонячно-веселих рослинних об'єднаннях, які активно сприяли відведенню песимізму, впливаючи на психоемоційний стан українського етносу, та формували оптимістичний світогляд і оптимістичний спосіб його життя [10, с. 356–364].

Також із впливом сонця, але з позиції філософсько-релігієзнавчої, а саме на міфопоетичному рівні, оптимізм як архетип української культури пов'язують автори «Історії філософії: Проблема людини та її меж» (2016), наголошуючи на тому, що він пронизує всі етапи української історії і саме завдяки йому українська культура змогла вижити в умовах бездержавності, оскільки глибинний оптимізм характерний для всієї української міфології починаючи від обожнення образу Сонця [11, с. 266].

Розробник сучасної наукової концепції українознавства П.П. Кононенко наполягає на тому, що рання форма релігійного світогляду українців – язичництво – була сонячною, життєрадісною й оптимістичною. Менталітет праукраїнських племен, виявлений у «Велесовій книзі», пам'ятці писемності язичницької доби, датованій V–IX ст., позначений оптимістичним світоглядом – вірою у справедливість і добрі начала життя та світу. Суть цього світогляду вчений характеризує як життєтворчу, гуманістичну, визначену енергією духу й розвитку, пізнання й самореалізації в ім'я панування мудрості та краси, релігії й філософії серця та побратимства. Як бачимо, йдеться про глибинний зв'язок у дохристиянській культурі українців оптимістичних інтенцій із зачатками персоналістичного мислення, які закладали основи таких неповторних персоналістично наснажених феноменів української волі й духовності, як самопізнання та самореалізація, філософія серця та психологія побратимства. П.П. Кононенко наголошує на тому, що укри, оріяни, руси були сонцепоклонниками, адже в їхньому релігійному світогляді Сонце як джерело життя, мудрості та краси виявляло два виміри – фізичний і духовний та в концепції Триглава створювало єдність простору, часу та світу богів, природи і людей [12, с. 497, 521].

Українознавець і релігієзнавець Г.С. Лозко тлумачить міфологему Триглава як триєдність сполучених єдністю дій сонячних богів, кожен з яких діє у свій час: Ярило – навесні, Купайло – влітку, Дажбог – узимку [13, с. 22]. Вчена зауважує, що «Велесова книга» передає міф про народження Дажбожих онуків. У зв'язку з цим Г.С. Лозко висловлює думку, що міфи про божественне походження народу не тільки створюють упевненість у його визначній долі, виховуючи народ, гідний свого родоvodu, а й визначають народний характер [14, с. 18]. Таким чином, етнос, який формується під впливом усвідомлення свого родового зв'язку із Сонцем, має потужне підґрунтя онтологічного оптимізму.

Якщо розглядати оптимізм із погляду сучасної дефініції як «філософський принцип, згідно з яким довколишня реальність є найкращою із можливих улаштувань або що існуючий світ є найбільш довершеним і досконалим творінням» [15, с. 452], то в аспекті розгляду язичницького оптимізму як інтерпретації буття українського етносу заслуговує на увагу описання о. Степаном Ярмусем міфопоетичного поняття «вирій», укоріненого в царині українського фольклору, а отже, у свідомості й світогляді нашого народу. У праці «Духовність українського народу» (1983) відомий православний богослов визначає вирій, з одного боку, як теплу й спокійну уявну країну, куди відлітають зимувати перелітні птахи,

а з другого – як південний край казкового добробуту, в якому панує щастя. На переконання С.О. Ярмуся, поняття «вирій» має чималу силу психологічного впливу на українця та відіграє важливу роль у виробленні його психологічної орієнтації. Спираючись на історичні дослідження Павла Крата та Степана Мішка, він стверджує, що уявлення про Вирій не є ілюзорним витвором народної фантазії, а виводиться з усвідомлення реальної країни – Візантії, з якою предки українців мали безпосередні торговельні й політично-військові відносини задовго до утворення Київської Русі. Богослов припускає, що ці уявлення відіграли вирішальну роль у справі християнізації України саме з півдня, з багатої Візантії, до якої український народ мав віками вироблений психологічний нахил [16, с. 42–45].

В історично-релігійній монографії «Дохристиянські вірування українського народу» (1965) митрополита Іларіона (Огієнка) зазначено, що Вирій як тепла, вічнозелена й сонячна країна, що знаходиться далеко за морем, в уявленні українців пов'язана з Раєм. Саме ж поняття «рай», як стверджує вчений, існувало задовго до християнства, про це свідчать українські обрядові пісні, зокрема колядки. Праслов'янське слово «рай» було закорінене в дохристиянській свідомості настільки, що грецьке «paradeisos» не змогло витіснити його з ужитку. І.І. Огієнко вказує на зв'язок в українській ментальності поняття «рай» із реальністю як підставу оптимістичного світогляду, адже в Україні, по-перше, від слова «рай» походить багато топографічних назв, а по-друге, поширене християнське вірування про те, що Святий Вівтар у храмах – це Рай на землі, тому Царські Врата зветься Райськими [17, с. 241–243].

Натомість П.П. Кононенко вважає, що глибинний оптимізм язичництва в Київській Русі підупав під тиском християнства з його розумінням Бога як суворого судді. Не зовсім коректно апелюючи до філософської думки М.О. Бердяєва, вчений стверджує, що під впливом християнства людське життя стало розглядатись як дрібний епізод у безкінечному плинні часу, тому візантійські місіонери й почали з винищення язичницької енергії життєлюбства [12, с. 521].

Іншої думки дотримується відомий український педагог Г.Г. Ващенко, який говорить про дієвість здорового християнського оптимізму в українській культурі вже за часів Київської Русі. Спираючись на аналіз фольклорних текстів, вчений вбачає джерело християнського оптимізму у вірі в Боже Провидіння та стверджує, що здоровий оптимізм українця постає з розуміння Бога як Найвищої Правди, тому українець переконаний: правда переможе як в особистому, так і в громадському житті. Віра в перемогу Божої Правди та в безсмертя душі створює підстави для поєднання в українській ментальності здорового оптимізму з мужністю. Найбільш переконливо, на думку Г.Г. Ващенка, це відбито у визначній пам'ятці давньоруської літератури – «Повчанні дітям Володимира Мономаха» [18, с. 82, 120, 133, 146].

Цю думку підтверджують і українські мистецтвознавці. Так, на підставі аналізу давньоруських літературних пам'яток Л.В. Бурковська зазначає характерний для писемних пам'яток XI–XIII ст. християнський оптимізм, особливо проявлений у темі смерті й безсмертя [19, с. 145]. Відомий український мистецтвознавець Д.В. Степовик вважає, що від самого Володимирового хрещення Київської Русі невичерпним джерелом християнського оптимізму в Україні стали майстерно намальовані й гарні на вигляд ікони Господа Ісуса Христа, пресвятої Богородиці, апостолів, пророків і всіх святих. Він зауважує, що саме з джерела оптимізму, світлої надії в їх соціальному вимірі постав в українській культурі культ чудотворних ікон [20, с. 19].

Надзвичайно цікавий аспект формування оптимістичних інтенцій української ментальності розкриває історик, філолог і богослов української діаспори о. Атанасій Григорій Великий у статті «Релігія і Церква – основні рушії української історії» (1966). Він висуває

концепцію «слави», що надає позитивного, життєствердного змісту сповненій трагізму українській історії. У цій концепції український народ понад тисячоліття черпає свій життєвий оптимізм, на відміну від песимізму науковців-істориків, які керуються концепцією політики влади і сили. Поняття «слава» є всенародним каталізатором національної історії від князя Святослава до гасла «Слава Україні!». Як історик і філолог, о. Атанасій зауважує, що за неповні 250 років у X–XIII ст. 147 українських князів і княгинь у своєму імені мали елемент «слава». Отже, враховуючи знать і широкі кола народу, навіть через самі тільки імена концепція «слави» входила у підсвідомість українців. Богослов пропонує персоналістичне тлумачення слави як внутрішньої вартості особи, тобто феномен слави розглядається ним як здійснені в конкретних ділах особою чи спільнотою та загально визнані громадою й акумульовані в народній пам'яті добро і краса. Каталізатор слави розкриває життєствердну, позитивно насажену ретроспективу славних князів, славне військо Запорозьке, славних предків, славного козака Мамаю чи Морозенку, славну Наталку Полтавку, отже, славні походи, славні перемоги і битви, славний Київ і Софію, славний Дніпро-Славутич, славну пшеницю українську і славну сталь запорізьку чи криворізьку, що відкриває нові горизонти історії та можливості світлого майбутнього й стає джерелом повсякчасного оптимізму українського народу. На переконання о. Атанасія, у площині слави сутність релігії та дія Церкви перетинаються й поєднуються в єдине ціле із сутністю національного історичного процесу, адже релігія дає усвідомлення добра, а Церква дбає про його повну реалізацію в житті окремої особи та громади. Тому релігію і Церкву богослов розглядає як головні рушії української історії, що спричиняються до творення слави та насаження українського всенародного оптимізму, який є джерелом життя української нації [21, с. 8–11, 38].

Оптимістичні інтерпретації буття українського народу сучасний філософ-персоналіст С.Б. Кримський пов'язує з героїко-стоїстичними рисами національного менталітету, які почали складатися ще за часів Київської Русі, а вже у XVII–XVIII ст. тенденції життєствердного сприйняття дійсності та розкриття здатності протистояння ворожим силам значною мірою визначали специфіку культури українського бароко. Ці риси українського менталітету, на думку філософа, зумовлені концепцією софійності, в якій світ розуміється як «радісне художество», а також богословсько-християнською ідеєю апокатастасису, тобто повернення всіх речей до стану первісної чистоти.

Термін «Софія» мислитель пов'язує з міфопоетикою світла, що включає образи про-світленості, духовного зору, прозріння. Світлоносне начало софійності створює особливу ауру духовності Києва як осереддя української культури, увінчаного храмом Софії, й осяєє смисли київської культури, зумовлені орієнтацією на Південь і Сонце. Зокрема, професор Кримський вказує на орієнтацію Золотих Воріт на Південь у такий спосіб, що в полудень сонячний промінь накладався на вісь проїзду, нібито позначаючи шлях у Київ. Як пояснює вчений, така сонячна інтенція визначалася тим, що світло ототожнювалося із фаворським світлом Христа як світловою теофанією, а сонце у християнській символіці виступало «оком Всесвіту» і, відповідно, символізувало Бога Отця. Натомість М. Еліаде, досліджуючи в релігієзнавчому аспекті досвід містичного світла, вказує на один спільний для всіх культур і релігій елемент: Всесвіт, який відкривається через зустріч зі світлом, протистоїть світу мирському або виводить за його межі, оскільки він за своєю природою духовний. Досвід світла докорінно змінює онтологічний статус особи, залучаючи її до світу Духа; зустріч особи зі світлом утворює розрив в її бутті, інтегруючи в її культурний контекст Світ Духа, священного, свободи – буття як божественне творіння або як Світ, освячений присутністю Бога [22, с. 357–358]. Тобто йдеться про релігієзнавче пояснення геопсихічного фактора оптимістичних інтенцій в українській ментальності як впливу сонячного світла,

що через відповідний соматопсихічний стан формувало оптимістично й духовно наснажену українську релігійність як за часів язичництва, так і за часів християнства.

С.Б. Кримський говорить про онтологічний оптимізм, втілений в ідейно-художньому задумі головного християнського храму України – Софії Київській, вказуючи на відсутність обов'язкових для храмового розпису сцен «Страшного суду», «Покладання у труну», «Оплакування», «Успіння». Такий нетрадиційний виклад християнської теми філософ пояснює впливом богословських ідей Каппадокійського гуртка діячів патристики, що набули значного поширення в українському богослов'ї. Учений вказує на те, що видатні Каппадокійські отці Церкви IV ст. Василь Великий (Кесарійський), Григорій Богослов (Назіанзін) і Григорій Ніський зображені серед персонажів «святительського чину» на вівтарі Софії Київської. Онтологічний оптимізм як віра в милостиве повернення людства до первинної чистоти ще за земного життя набула в Україні, за словами філософа, архетипного значення, оскільки супроводжувала розвиток не тільки духовного, а й художнього життя [23, с. 53–54; 24, с. 291–292; 25, с. 9]. Підтвердженням цього є філософія самого С.Б. Кримського, в якій ідея онтологічного оптимізму втілена в концепції культури як альтернативи смерті, поклику до вічності та подолання скінченності [26, с. 7].

Яскравим прикладом укорінення онтологічного оптимізму в українському менталітеті виступає активно-творча есхатологія київського персоналіста М.О. Бердяєва, зокрема його заперечення онтології пекла, певною мірою пов'язане з ідеями Орігена і Каппадокійського гуртка. Він порушує питання розрізнення психології пекла як досвіду переживання пекельних страждань людиною і онтології пекла як перенесення цього досвіду у вічність. Онтологізація пекла є неприпустимою з огляду на те, що вічне пекло у розумінні філософа – це оксюморон, оскільки пекло є запереченням вічності. Сила пекла була переможена Христом – явлення Христа означає поворот душі від творення пекла до творення Царства Божого. Допускати існування пекла поряд із Царством Божим – це утверджувати поразку творіння: «Пекло не є торжеством Бога, пекло є торжеством диявола, торжеством небуття» [27, с. 241]. Філософ переконаний, що пекло навіть для однієї особистості, нехай вона і вважає себе достойною його, – це «тріщина в Царстві Божому» [28, с. 552]. Для М.О. Бердяєва є очевидним, що зі злом належить боротися і воно має згоріти, проте має згоріти зло, але не злі. Радикальною моральною зміною може бути лише зміна ставлення до «злих», бажання врятувати їх. Не можна рятуватися індивідуально, таке спасіння не реалізує засадничої ідеї Царства Божого – відновлення онтологічної цілісності світу.

Ідею апокатастасису як світоглядного підґрунтя української релігійної свідомості зауважує релігієзнавець основоположник української етнології релігії А.В. Річинський. Зіставляючи у праці «Проблеми української релігійної свідомості» (1933) релігійність українців і росіян, він стверджує, що в ментальності обох народів простежується сподівання на відродження світу, однак уявляється це відродження по-різному. Для росіян це чудо, зовсім не зумовлене духовною еволюцією людства, подія майбутнього, що відбудеться в певному історичному часі; звідси пасивне очікування цілим скопом перемоги Христа над Антихристом, тому російське християнство не дисциплінує особу, не зміцнює її активну волю до добра, навіть не дає можливості відмежувати добро від зла. Такі настанови щодо відродження світу в росіян породжують понурий світогляд, негачію світу та втечу від нього. Натомість у розумінні українців відродження світу – це перманентний світовий процес, який відбувається вже нині й триватиме вічно, як вічно дух оживляє матерію; це морально вартісний особовий процес, що реалізується завдяки напруженню просвітленої волі, адже це не історична подія, а психологічний процес – здобуток боротьби і праці над собою. Такі настанови щодо відродження світу в українців породжують радість життя й віру у

позитивну вартість праці. Таким чином А.В. Річинський доводить, що релігійність російського народу визначають апокаліпсичність, пасивність і песимізм, тоді як прикметами релігійності українського народу є віра в апокатастасис, активність і природний оптимізм [29, с. 217–221].

Отже, аналіз різнопланових інтерпретацій оптимізму як світоглядного підґрунтя української ментальності вітчизняними філософами, богословами, релігієзнавцями та українознавцями дає змогу стверджувати, що оптимістичні інтенції, які супроводжували становлення української нації як за часів язичництва, так і за часів християнства, сформували духовно наснажену, активно-творчу, оптимістичну релігійність українців.

Список використаної літератури

1. Оптимізм і песимізм: амбівалентність українського соціуму в духовному і матеріальному вимірах : Матеріали XVI науково-практичної конференції. Київ : ВНЗ «Національна академія управління», 2018. 144 с.
2. Кучменко Б.А., Кучменко Е.М. Пошуки духовного оптимізму в соціально-політичній філософії Арнольда Тойнбі (історіографічний огляд). *Наукові записки НаУКМА*. 2008. Т. 78: Історичні науки. С. 62–67.
3. Довгань А.О. Гносеологічний оптимізм: монада-субстанція Г. Лейбніца і відношення-істина Н. Мальбранша : Монографія. Тернопіль : Астон, 2009. 285 с.
4. Довгань А.О. Гносеологічний оптимізм західноєвропейської раціоналістичної філософії (XVII – перша чверть XVIII ст.) : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.05. Тернопіль, 2011. 390 арк.
5. Мельник П. Оптимізм як характерна особливість християнського світогляду. *Труди Київської Духовної Академії: Науковий збірник Київської православної богословської академії* / гол. ред. митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Єпіфаній (Думенко). 2018. № 18 (190). С. 170–175.
6. Довгань А.О. Оптимістичність міркувань як сутнісна риса українців (філософський аспект). *Всеукраїнська експертна мережа*. Аналітика. 26.01.07. URL: http://www.experts.in.ua/baza/analytic/index.php?ELEMENT_ID=11362 (дата звернення 19.06.2019).
7. Личкова В.А. Софіологія Сергія Кримського на тлі української філософії етнокультури. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2014. Вип. 7. С. 106–110.
8. Мельник А.П. Публіцистика Сергія Аверинцева та Сергія Кримського (1990–2010): ціннісні орієнтири : дис. ... канд. наук із соц. ком.: 27.00.04. Львів, 2018. 235 арк.
9. Кульчицький О.Ю. Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен – Львів : Український Вільний університет, 1995. 164 с.
10. Сніжко В.В. Українознавство: природна психо-філософська концепція : Монографія. Київ : МОН України, ННДІ українознавства, 2010. 528 с.
11. Хамітов Н.В., Гармаш Л.Н., Крилова С.А. Історія філософії: Проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології / за ред. Н.В. Хамітова. 4-е вид., перероб. та доп. Київ : КНТ, 2016. 396 с.
12. Кононенко П.П. Українознавство : Підручник для вищих навчальних закладів. Київ : М-во освіти і науки України, НДІУ, 2005. 679 с.
13. Лозко Г.С. Українське язичництво. Київ : Український центр духовної культури, 2009. 92 с.
14. Лозко Г.С. Коло Свароже: Відроджені традиції. 3-є вид., виправл. та доповн. Ніжин : Аспект-Поліграф, 2009. 228 с.
15. Філософський енциклопедичний словник / НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди; гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ: Абрис, 2002. 742 с.
16. Ярмусь С.О. Духовність українського народу. Вінніпег, 1983. 227 с.

17. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : Історично-релігійна монографія. Київ : Обереги, 1992. 424 с.
18. Ващенко Г.Г. Виховний ідеал: Підручник для Виховників, Учителів і українських Родин. 2-е вид. Брюссель – Торонто – Нью-Йорк – Мюнхен : Вид-во Центральної Управи Спілки Української Молоді, 1976. 209 с.
19. Бурковська Л.В. Житійна література св. Миколи Мірлікійського в пам'ятках писемності Візантії та Київської Русі. *Збірник наукових праць Науково-дослідного інституту українознавства. Т. XVIII*. Київ : Рада, 2007. С. 129–149.
20. Степовик Д.В. Ікона як зображальна богословія у соціальному вимірі. *Оптимізм і песимізм: амбівалентність українського соціуму в духовному і матеріальному вимірах* : Матеріали XVI науково-практичної конференції. Київ : ВНЗ «Національна академія управління», 2018. С. 18–19.
21. Великий Атанасій Григорій о. Релігія і Церква – основні рушії української історії. *Релігія в житті українського народу. Збірник матеріалів Наукової Конференції у Рокка ді Папа (18–20.X.1963)* / за ред. В. Янева. Мюнхен – Рим – Париж : НТШ, УБНТ, УВАН, УВУ, 1966. С. 3–38.
22. Еліаде М. Мефістофель і андрогін. *Еліаде М. Мефістофель і андрогін* / пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. Київ : Основи, 2001. С. 303–467.
23. Кримський С.Б. Специфіка українського барокко. *Культура народів Причорномор'я*. 1997. № 1. С. 48–54.
24. Кримський С.Б. Архетипи української ментальності. *Проблеми теорії ментальності* / відп. ред. М.В. Попович. Київ : Наукова думка, 2006. С. 273–299.
25. Кримський С.Б. Культурні архетипи Києва. *Київські обрії: Історико-філософські нариси*. Київ : Стилос, 1997. С. 4–13.
26. Кримський С.Б. Діяльність та культура. *Магістеріум. Вип. 12: Культурологія*. Київ : Видавничий дім «КМ Академія», 2003. С. 4–8.
27. Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. *О назначении человека*. Москва : Республика, 1993. С. 19–252.
28. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация. *Дух и реальность*. Москва : АСТ; Харьков : Фолио, 2003. С. 379–564.
29. Річинський А.В. Проблеми української релігійної свідомості. Київ : Світ Знань, 2000. 432 с.

OPTIMISM AS A PARADIGM OF UKRAINIAN MENTALITY AND UKRAINIAN CULTURE (PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS ASPECT)

Richard Horban

*Kosiv Institute of Applied and Decorative Arts of Lviv National Academy of Arts,
Department of Art History and the Humanities
Mitskevycha str., 2, 78600, Kosiv, Ivano-Frankivsk region, Ukraine*

The author of the article sets forth the analysis of diverse philosophical, doctrinal, theological and ukrainological interpretations of optimism as the worldview principle, associated with positive perception of human activity and the surrounding world as a perfect and ideal creation, which turns out to be the ideological basis for Ukrainian mentality and an important factor of Ukrainian culture. It is noted that emergence of the optimistic intention in the minds of Ukrainian people, recreated in their history and culture, can be explained on the one hand, by geopsychological reasons, and on the other hand, by religious ones. Since the formation of the Ukrainian ethnos took place in light-filled, sunny and cheerful plant groupings, the way of its existence determined the optimistic worldview. Reality was perceived and interpreted in the

context of pagan solar mythology, and the ancestors of Ukrainian people realized their generic connection with the deities of the Sun and laid a solid foundation for ontological optimism. The idea, that healthy Christian optimism was spread in Ukrainian culture and its combination with courage and heroic features of the national mentality, which determined the specifics of Ukrainian baroque culture, is countered with the versions that optimism of paganism in Kyivan Rus fell under the pressure of Christianity. Influenced by the Christian religion and the Church, Ukrainian people were optimistic about their history through the notion of glory as a perfect and generally recognized good, and ontological optimism, associated with the idea of apocatastasis, as the belief in gracious return of the humankind to primary purity even during mortal life, acquired archetype meaning. The concept of apocatastasis determined assimilation of Byzantine Christianity into Ukrainian pagan mentality, optimistic and open to the influence of optimistic intentions of anthropological theological concepts of Cappadocian Fathers of the Church. This optimism of apocatastasis determines active creative Ukrainian religiosity and distinguishes its religious worldview from that of the Russians, filled with pessimism, apocalypse and passivity.

Key words: optimism, apocatastasis, paganism, Christianity, pessimism, apocalypse, religiosity, mentality.

УДК 1:316

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.3>

ВПЛИВ КОМУНІСТИЧНОЇ ІДЕОЛОГІЇ ТА РАДЯНСЬКОЇ ДІЙСНОСТІ НА МЕНТАЛЬНІСТЬ УКРАЇНЦІВ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Ольга Гордійчук

*Житомирський державний університет імені Івана Франка,
історичний факультет, кафедра філософії
вул. Велика Бердичівська, 40, 10002, м. Житомир, Україна*

У статті досліджено і проаналізовано особливості та наслідки впливу комуністичної ідеології і радянської дійсності на ментальність українського суспільства.

Обґрунтовано, що однією з обтяжуючих обставин для успішного розвитку та модернізації України, її вступу до Європейського Союзу є те, що ментальності як політично правлячого класу, так і значної частини українців притаманні риси постколоніального та посттоталітарного спадку.

Доведено, що нівелювання та спотворення базових цінностей української ментальності у час перебування українських територій у межах чужого соціокультурного, цивілізаційного простору спровокували глибоку суспільну екзистенційну кризу, деформацію ментальності та проблему самоідентифікації українців.

Запропоновано механізми протидії відповідним деструктивним наслідкам. На духовному рівні це інформаційно-просвітницька діяльність, творення позитивних концептів, через які розкриваються екзистенціали національного буття, кристалізується й зміцнюється українська ідентичність; патріотичне виховання та формування якісних професійних знань і навичок, конкурентоспроможності в єдності з відповідальністю. На матеріальному рівні – здійснення послідовного та ґрунтового реформування основних сфер життєдіяльності українського суспільства відповідно до цінностей та смислів української ментальності (особливо доцільним у цьому контексті є продовження реформи децентралізації, розвиток самоорганізації українського суспільства на всіх рівнях), входження України до ЄС, практичне переживання кращих часів у вільній незалежній Україні.

Щоб докорінно змінити ситуацію, потрібні час та мудра державна політика. Для побудови суверенної української держави необхідно здолати інерцію ментальної й духовної залежності від колишньої євразійської імперії, комуністичної ідеології та рудиментів радянської дійсності, повернутися до власних джерел.

Ключові слова: ментальність, менталітет, національна ідентичність, екзистенціали буття, комуністична ідеологія, радянська дійсність, тоталітаризм, демократія, українське суспільство.

Актуальність дослідження стану ментальності українського суспільства зумовлена нагальною потребою ґрунтового осмислення соціально-політичних та духовних проблем, які характеризують постколоніальну й посттоталітарну Україну. Філософське самопізнання та рефлексія історичного досвіду дають нації змогу зрозуміти свої сильні та слабкі сторони, спрогнозувати небезпеки, віднайти й обрати перспективні вектори розвитку.

Українське суспільство значною мірою і нині залежить від чужих, привнесених ззовні, національних традицій, ментальності, цінностей та ідеологічних схем. Під час перебування України у складі СРСР світоглядні установки українців були суттєво деформовані. Радянські цінності суперечили українському менталітету, були неприйнятними для значної частини українців і суспільства загалом. Тому вплив на українську ментальність здійснювався через цілеспрямоване насильницьке впровадження комуністичної тоталітарної ідеології, терор та геноцид. Однак «радянський стрижень» у значній кількості українців й досі залишається суттєвим фактором їхнього життєвого світогляду.

Негативний досвід попередніх століть, особливо ХХ ст., насамперед, вплив царської Росії та СРСР, суттєво гальмує європейський поступ України, реформи проводяться вкрай повільно, демократичні цінності не є ефективними, оскільки не супроводжуються відповідним рівнем відповідальності влади та суспільства. Влада й надалі має високий рівень корумпованості, а український народ – низький рівень суспільно-політичної активності, недовіру й зневагу до інституту влади загалом та її представників зокрема. Для більшості українців характерне, передусім, емоційне сприйняття діяльності політиків і, відповідно, замість ретельного аналізу суспільно-політичних подій та прагматичного підходу до прийняття рішень маємо невиправдані емоційні голосування за тих чи інших політиків і політичні партії. Не випадково, що нинішні показники соціально-економічного розвитку України є найнижчими в Європі, це є одним із безпосередніх наслідків «совкового» світосприйняття та світовідношення значної частини українського населення, сформованого під впливом радянської ідеології.

Метою дослідження є аналіз впливу комуністичної ідеології та радянської дійсності на українську ментальність, пошук шляхів протидії деструктивним наслідкам цього впливу.

Вагомим досягненням українського народу є припинення балансування між Сходом та Заходом, обрання європейського вектору розвитку, який прийшлося відвойовувати у власної ж влади у 2013–2014 рр., заплатити життям понад сотні українських патріотів. З одного боку, як слушно зазначає вітчизняний дослідник Я. Калакура, українська цивілізація, всіма своїми компонентами історично та культурно вкорінена в західноєвропейську цивілізацію, є одним з її давніх сегментів. Євроінтеграція України, адаптація до культурно-ментальних стандартів та духовних цінностей європейських країн, за умови збереження національних традицій та самобутності, допоможе природному утвердженню позитивних рис українського менталітету [2, с. 7–8]. До того ж військове протистояння та гібридна війна з Росією [12], постійна підривна діяльність щодо української державності з боку проросійських сил яскраво демонструють, що нині лише долучення України до спільноти європейських країн є гарантією збереження та захисту її суверенітету й національної ідентичності.

З другого ж боку, в українському суспільстві й нині є досить великий прошарок людей, які переконані в доцільності проросійського – східного вектору розвитку України. Так, показовим є аналіз результатів соціологічних досліджень геополітичних орієнтацій населення України до і після військової агресії Росії та анексії Кримського півострова. Загалом підтримка європейського вектору розвитку зросла з 34,65% (2012 р.) до 56,61% (2014 р.); натомість підтримка східного вектору розвитку зменшилася (Росія, Білорусь): з 50,03% (2012 р.) до 28,98% (2014 р.) [12]. Однак майже 30% підтримки повернення в сферу впливу Росії досить значний та тривожний для української державності показник. В основному це більшість Східної України й Південь – території, що тривалий час перебували у складі Російської імперії і де значно нижчий відсоток автохтонного українського населення, лівова частка – переселенці з Росії після геноциду 30-х рр. ХХ ст., Другої світової війни та часів масової індустріалізації. Населення переважно російськомовне, старші покоління масово ностальгують за СРСР. І ці настрої регулярно та інтенсивно підживлюють і нині проросійські ЗМІ.

У попередній статті ми дослідили основні детермінанти трансформації української ментальності у 20–90-х рр. ХХ ст. Відповідно до отриманих результатів, основними напрямками впливу комуністичної ідеології та радянської дійсності на ментальність українців виступили:

– тотальна ідеологізація усіх сфер суспільного й індивідуального життя, підміна українських національних цінностей комуністичними;

- організований радянською владою геноцид української нації штучним голодомором 1932–1933 рр.;
- цілеспрямоване фізичне винищення української національної еліти – інтелігенції: діячів науки та культури, дворянства, духівництва та всіх, хто не зміг або не захотів викорчувати із себе ментальні архетипи, що не вписувалися в різновид *homo soveticus*;
- політика «розкуркулення» українського селянства, масові депортації та переселення;
- заборона релігії та політика русифікації;
- формування тоталітарним режимом образу радянської людини з відсутнім почуттям громадянства («Мой адрес – не дом и не улица...»);
- ізоляваність радянської людини від зовнішнього світу та тотальна цензура тощо [1].

Зазначені чинники зумовили низку негативних наслідків у всіх сферах життя українців, що вилилися в економічну та психологічну скруту. Знецінення та спотворення базових цінностей української ментальності спричинило глибоку екзистенційну кризу. У спадок від радянських часів українці отримали такі риси ментальності, які уповільнюють поступ українського суспільства: безвідповідальність та пасивність, низьку здатність засвоювати нові ідеї та приймати самостійні рішення; психологію дозволеності так званого «малого зла» заради особистого виживання та «аби ще гірше не було»; пристосуванство та запроданство, комплекс «меншовартості», «другорядності», що спричиняє невіру в успішний розвиток України [1]. Міцне вкорінення у свідомості українців комплексу меншовартості, втрата розуміння власної самоцінності та унікальності, занижена самооцінка – це чи не найбільша втрата України від перебування у не просто чужому, а у ворожому соціокультурному, цивілізаційному просторі.

З прикриттю мусимо визнати, що серед пострадянських країн, на противагу країнам Балтії чи східноєвропейським державам, в Україні досі не відбулося ґрунтового осмислення та цілком логічного відторгнення радянської спадщини. Колишня партійно-державна номенклатура разом із верхівкою силових органів (КДБ, армії, судів, прокуратури), адміністративного апарату і «червоними директорами» перетворилася на пострадянському просторі на «нову еліту», в руках якої було зосереджено політичну владу та державну власність [5]. Відповідно, перші десятиліття незалежного існування були не інтенсивною розбудовою України, а значною мірою розкраданням радянської спадщини. У зв'язку з цим здійснення споконвічної мрії українців про здобуття державної незалежності стало для українського народу черговим випробуванням, економічним виживанням та намаганням пристосуватися до нового капіталістичного життя. Переосмислення історії та модернізації економіки відбувалося вкрай повільно і без відчутних позитивних результатів. Майже всі роки новітньої незалежності Україна була і значною мірою залишається пострадянською країною з неефективною радянською економікою, «совковою» (від російського словосполучення «советский строй») системою управління, без нової системи державних і національних цінностей.

Українцям важко зрозуміти та перейняти ліберальні цінності розвинених європейських країн ще й через міцно вкорінену у свідомість психологію патерналізму: народ постає в ролі «дитини», що потребує «батьківської уваги» влади. У сучасних українських реаліях дієслово «потребує» не розкриває об'єктивний зміст ситуації, без доповнення «вимагає», «сприймає як належне», «болісно переживає відсутність очікуваної підтримки» тощо. Тож ностальгію за колишнім Радянським Союзом у певній частині українців науковці порівнюють із сумом за «великим батьком».

Ситуація почала відчутно змінюватися після Помаранчевої Революції (2004 р.) та особливо після «Революції Гідності» (2013–2014 рр.), що згуртували українських гро-

мадян, стали потужним поштовхом до пробудження національної самосвідомості, гордості бути українцем. Остаточно обравши європейський вектор розвитку, українське суспільство почало активніше звільнятися від зовнішніх та внутрішніх стримуючих факторів, включно з «радянським спадком»: активісти звільнили українські міста від пам'ятників Леніна та інших радянських вождів, на офіційному рівні розпочалися процеси перейменування географічних назв (вулиць, площ, селищ і навіть міст обласного значення), українська мова стала брендом та предметом гордості, активізувався розвиток української музики та кіно тощо. Однак формального «розлучення» українців із тоталітарним минулим (перейменування населених пунктів і вулиць, демонтаж радянських символів тощо) недостатньо. Попереду набагато складніші завдання: просвітницько-інформаційна діяльність, суттєвий пласт роботи, пов'язаний безпосередньо зі світоглядом, ментальністю українців.

Процеси декомунізації та розбудови патріотично налаштованого громадянського суспільства мали значний ефект і позитивний вплив на самосвідомість українських громадян. Але об'єктивно маємо визнати, що швидкі зміни зовнішньої форми не гарантують швидкої зміни внутрішнього змісту. Для українських громадян, особливо для тих, котрі брали безпосередню участь у майданах, допомагали активістам, життя відчутно змінилося через переосмислення власних цінностей, мети та наслідків діяльності. Мільйони українців відчули глибоку психологічну трансформацію після драматичних подій лютого 2014 р., коли більше ста активістів були вбиті у центрі демократичної країни під час мирного протесту за європейські цінності та демократичну владу, що відстоює інтереси народу. Обурення та бажання змін стали дієвим стимулом для саморозвитку та допомоги власній державі на шляху до поступу. Однак для багатьох громадян України і надалі характерна ностальгія за радянським періодом та самоідентифікація як радянської людини. Так, дані соціологічного опитування, проведеного «Кальміуською групою» (об'єднанням українських аналітиків, метою якого є відновлення державного суверенітету на тимчасово окупованих територіях Донецької та Луганської областей) у 2018 р. засвідчили: 43% населення загалом та 51% жителів Донбасу вважають, що їхнє життя чи життя їхніх сімей у радянські часи було кращим, натомість не згодні з цим 42% та 31% відповідно. Кращим життя у радянський період вважають трохи більше 50% опитаних на Донбасі, Сході та Півдні України. У Центрі майже рівна кількість тих, хто вважає, що життя до 1991 р. було кращим, та тих, хто так не вважає (42% проти 43%). Лише на Заході кількість громадян, котрі вважають, що нині життя їхніх сімей краще, ніж було у радянський період, відчутно перевищує кількість тих, хто так не вважає (54% проти 31%). Зазначимо, що по всіх регіонах доволі велика кількість людей, які не визначилися із відповіддю (від 15% до 18%) [7].

Як влучно зауважив вітчизняний історик та філософ Я. Грицак, заможні люди й особи з вищим рівнем освіти менше сумують за СРСР. Натомість сумують ті, котрі найбільше втратили, і це, перш за все, бажання повернутися туди, «де було добре» [9]. Тенденція така, що чим старша людина і чим нижчий рівень її освіти та прибутків, тим більше вона ностальгує за СРСР. В основному це пов'язано з бажанням знову пережити відчуття стабільності та миру (навіть якщо насправді це ілюзія), впевненості в завтрашньому дні, отримувати безплатні послуги (освіта, медицина), безплатне житло, символічно сплачувати за комунальні послуги тощо. І хоч багато хто вже усвідомив, що, як красномовно висловився С. Кульчицький, радянський лад із реальним соціалізмом мав не більше спільних рис, ніж свиня з морською свинкою [4], частина населення і нині є його прихильниками. Однак на запитання, чи можна сьогодні забезпечити на державному рівні надання якісних безплатних послуг, симпатки Радянського Союзу відповідають суб'єктивно та суперечливо. Таким чином, радянська ідентичність – ностальгія за тим, що було. Вона не має бачення майбутнього. І, власне, ця

ностальгія за минулим стає зрозумілою, якщо проаналізувати її основних носіїв – людей, які проживають переважно в сільській місцевості, не подорожують, не мають доступу до якісної медицини, часто не здатні себе прогодувати, адже отримують низькі пенсії, на які, як вони вважають, довго працювали [9]. На жаль, чимало політиків, заграючи з таким електоратом, стають захисниками віджилих форм, які провокують кризові явища в економічному та політичному житті. І тут важливо пам'ятати, що радянський лад не зруйнували ні зовнішні, ні внутрішні вороги. Він самозруйнувався, коли були вичерпані ресурси, здатні підтримувати його існування в неререформованому вигляді [4].

Нині для українського суспільства загалом найгостріше стоїть питання війни, хабарництва, корупції при владі й безробіття. Натомість персонально для кожного найголовнішим є низький рівень зарплат та пенсій, інфляція і підвищення тарифів на комунальні послуги. Війна ж особисто зачіпає лише одного з п'яти українців [6]. Важливо додати, що перешкоди до ринкових перетворень створюють не лише громадяни з радянськими звичками, мисленням та ментальністю, а й олігархічні клани – спадкоємці радянського ладу. Управління «по-радянськи» характеризується відривом влади від інтересів народу, ігноруванням вимог демократичних сил, слабкою зацікавленістю громадською думкою, захопленням вирішенням насамперед своїх матеріальних потреб, низьким рівнем моральних засад, що позначаються на деформації життя всього українського суспільства. Це і некомпетентність, спроби вирішувати сучасні непрості проблеми державного та суспільного життя лінійними (тобто простими й оперативними) методами, межово (через нерозуміння складних соціальних процесів, що відбуваються в суспільстві) [10].

З цього приводу вітчизняний дослідник М. Козловець констатує, що в Європі начебто все подібне, і фази розвитку подібні, але якщо пильніше придивитися до, скажімо, німців, італійців, поляків і румунів, то помічаєш турботливо організований соціокультурний простір, принципово різний рівень порядку, хаосу, корупції, керованості державою. Тут живуть люди, і вони самостійно облаштовують своє буття, роблять його комфортним, стабільним, привабливим та добротним, живуть єдиним співтовариством. У цьому легко переконалися, безпосередньо відвідавши європейські міста (і йдеться не лише про столиці, а й середні та маленькі містечка) [3, с. 192]. Натомість в українців, як слушно зазначає дослідник, подавлена воля до самостійності, заможного життя. Сформована ментальність народу-аутсайдера, невдахи, психологія маленької людини, якої нічого не стосується і яка не хоче мати справ із державою. Науковець закликає переходити від психології колективної безвідповідальності, яка панувала в колишньому СРСР, до психології відповідальності кожного, усвідомлення кожною людиною важливості прийняття тих чи інших рішень, значущості свободи [3, с. 193]. Адже зміни в політичній системі, успішні реформи в сфері економіки неможливі без утвердження фундаментальних цінностей українського суспільства, подолання державного патерналізму й утриманства, правового нігілізму, без повернення громадянам відчуття власника, підвищення особистої та колективної відповідальності людей, без турботи про спільні проблеми та потреби в межах свого «національного життєвого світу».

Часи радянської влади та суспільно-політичної ідеологізації України у 20–90-х рр. ХХ ст. здійснили вагомий вплив як на фізичний, так і на ментальний простір українців. Наслідки цього впливу й нині гостро відчутні в українському суспільстві.

Вивести українців зі стану летаргічного посттоталітарного сну можуть успішні реформи, входження до Європейського Союзу, практичне переживання кращих часів у вільній незалежній Україні. Потрібно відходити від радянської установки, що «змінювати країну має саме влада», це – двосторонній процес, в якому важко переоцінити роль громадянського

суспільства. Особливо доцільним у цьому контексті є продовження успішної реформи децентралізації, розвиток самоорганізації українського суспільства на усіх щаблях. На духовному ж рівні необхідною є інформаційно-просвітницька діяльність, творення позитивних концептів, через які розкриваються екзистенціали національного буття, кристалізується й зміцнюється українська ідентичність; патріотичне виховання та формування якісних професійних знань і навичок, конкурентоспроможності в єдності з відповідальністю.

Оптимістичні надії на соціально-економічні зміни дають події Помаранчевої революції та Революції Гідності, завдяки яким українці переосмислили себе як націю, почали масово позбуватися характерних для радянських часів покори, страху та пасивності, колективної безвідповідальності. Нині розвиток української нації залежить від цінностей та пріоритетів кожного українця, утвердження та реалізації української державницької ідеї, активізації таких позитивних рис української ментальності, як гуманність, демократизм, інтелектуальність, хазяйновитість, оптимізм та інших.

Щоб докорінно змінити ситуацію, потрібні час та мудра державна політика. Тоді цілком можливо, що більшість українських громадян, що зацікавлені у збереженні демократичної незалежної України, зрозуміють, що лише європейська ідентичність України є гарантією збереження і захисту її національної ідентичності.

Для побудови суверенної української держави необхідно здолати інерцію ментальної й духовної залежності від колишньої євразійської імперії, комуністичної ідеології та рудиментів радянської дійсності, повернутися до власних джерел.

Список використаної літератури

1. Гордійчук О. Основні детермінанти трансформації української ментальності у 20–90-тих роках ХХ століття. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки*. 2018. № 10 (383). Серія: Філософські науки. С. 49–54.
2. Калакура Я. Ментальний вимір української цивілізації / Я.С. Калакура, О.О. Рафальський, М.Ф. Юрій. Київ : Генеза, 2017. 560 с.
3. Козловець М. Державотворення у контексті ментальності українців, або Філософія національного мазохізму. *Практична філософія*. 2018. № 3. С. 181–198.
4. Кульчицький С. Людина в радянському державо суспільстві. *Тиждень UA*. 2 липня, 2017. URL: <https://tyzhden.ua/History/195087>
5. Радянська спадщина України: національне питання. *Дзеркало тижня*. 19 серпня, 2011. URL: https://dt.ua/SOCIETY/radyanska_spadschina_ukrayini_natsionalne_pitannya.html
6. Расулова О. Про що мріють та чого хочуть українці / О. Расулова, Н. Судакова. *Українська правда*. 2018. URL: <https://www.pravda.com.ua/articles/2018/03/19/7175060/#comments>
7. Соціологи розповіли, де в Україні найбільше сумують за СРСР. *Українська правда*. 10 вересня 2018. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/09/10/7191628/>
8. Стражний О.С. Український менталітет: ілюзії, міфи, реальність. Київ : Книга, 2008. 368 с.
9. Судакова Н. Радянська людина. Чому ваш сусід сумує за Союзом? *Українська правда*. 22 березня 2018. URL: <https://www.pravda.com.ua/articles/2018/03/22/7175391/>
10. Юрій М.Ф. Етногенез та менталітет українського народу. Київ : Таксон, 1997. 237 с.
11. Geopolitical Orientation of Ukraine's Population: Before and After the Conflict with Russia 04/04/15. URL: http://soc-research.info/blog/index_files/geopolitics2014eng.html
12. Hordiichuk O.O. A modern «hybrid» war and its influence on the Ukrainian mentality. *The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2019*. International Scientific and Educational Conference, April, 23–24, 2019: [Abstracts]. Kyiv Publishing centre Kyiv University, 2019. P. 219–220.

**COMMUNISTIC IDEOLOGY AND SOVIET REALITY INFLUENCE
ON THE UKRAINIANS MENTALITY: SOCIAL-PHILOSOPHICAL ANALYSIS**

Olha Hordiichuk

Zhytomyr Ivan Franko State University, Faculty of History,

Department of Philosophy

Velyka Berdychivska str., 40, 10002, Zhytomyr, Ukraine

The peculiarities and consequences of the influence of communist ideology and Soviet reality on the mentality of Ukrainian society are explored and analyzed.

The aggravating circumstances for the successful development and modernization of Ukraine, its accession to the European Union, is substantiated: the mentality of both the politically ruling class and a large part of Ukrainians is characterized by the features of the postcolonial and post-totalitarian heritage.

The ignoring and distortion of the basic values of the Ukrainian mentality during the staying of Ukrainian territories within the limits of another's socio-cultural, civilizational space provoked a profound social existential crisis, deformation of mentality and the problem of self-identification of Ukrainians is proved.

The mechanisms of counteraction to corresponding destructive consequences are offered.

On the spiritual level: informational and educational activities, creation of positive concepts, through which the existences of national existence are revealing, Ukrainian identity is crystallizing and strengthening; patriotic education and the formation of high-quality professional knowledge and skills, competitiveness in unity with responsibility. On the material level: the implementation of a consistent and thorough reforms of the main spheres of Ukrainian's society lify must be accordance for the values and meanings of Ukrainian mentality (especially in this context is the further extension of the decentralization reform, the development of the self-organization of Ukrainian society at all levels), the accession of Ukraine to the EU, practical experience of better times in a free independent Ukraine.

To change the situation radically needs time and wise state policy. It is necessary to overcome the inertia of mental and spiritual dependence on the former Eurasian empire, communist ideology and rudiments of Soviet reality, to return to their own primary sources.

Key words: mentality, mentality, national identity, existentialities of being, communist ideology, Soviet reality, totalitarianism, democracy, Ukrainian society.

УДК 316.1

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.4>

ФІЛОСОФІЯ ЯК НАВЧАЛЬНА ДИСЦИПЛІНА В СИТУАЦІЇ КРИЗИ ОСВІТИ

Людмила Деніско

*Харківський національний технічний університет сільського господарства імені Петра Василенка,
Навчально-науковий інститут бізнесу і менеджменту,
кафедра ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування»
та соціально-гуманітарних дисциплін
вул. Алчевських, 44, 61004, м. Харків, Україна*

Світлана Пилипенко

*Харківський національний технічний університет сільського господарства імені Петра Василенка,
Навчально-науковий інститут бізнесу і менеджменту,
кафедра ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування»
та соціально-гуманітарних дисциплін
вул. Алчевських, 44, 61004, м. Харків, Україна*

Олена Мошинська

*Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого,
кафедра іноземних мов № 1
вул. Пушкінська, 77, 61024, м. Харків, Україна*

Сучасне суспільство є досить складним та динамічним. Про це свідчить неоднозначність визначення сучасного суспільства, що відображає полярність моделей освіти та множинність освітніх викликів.

Для вирішення наявних проблем пропонуються різні моделі, рішення, програми подолання кризи. Ідеться про перехід системи освіти від принципу підпорядкованості інститутів освіти до принципів автономії та відповідальності перед суспільством за результати своєї освітньої діяльності.

Освітні практики, побудовані на принципах абсолютизації сциєнтизму, монолігізму, авторитарності, вертикалі підпорядкування, консерватизму та одномірності навчання нині не відповідають вимогам сучасності і викликають значну критику. Для освіти головним пріоритетом має бути людина в її ціннісному вимірі. І це є одним із головних напрямів трансформації освіти.

Сьогодні є труднощі, пов'язані з ефективним використанням фахових знань. Це підсилює бажання молоді отримувати освіту за стандартами Західної Європи.

Криза освіти торкнулася не лише інститутів освіти, взаємин із соціумом, державою, але й змісту дисциплін та методики їх викладання. Це стосується і викладання філософії. Ідеться про впровадження нових технологій, нових практик викладання дисциплін: візуально-образну практику. Проте не йдеться про усунення мовного викладання філософії. Маємо стверджувати, що консерватизм, догматизм, монолігічність у викладанні філософії не сприяє збільшенню зацікавленості у слухачів.

Потребують змін і форми проведення семінарських занять. Технологія вивчення, опанування філософії на семінарах у наш час не може будуватися в контексті монолігічної парадигми. Вивчення філософії – це намагання пізнати, розкрити, з'ясувати невідоме, що не існує в межах наявних уявлень. Викладання філософії в сучасній вищій школі потребує поєднання її академічного та публічного виміру.

Однією з причин кризи освіти є поява технологічної особистості та технологізація освіти як життєдіяльності людини. Нині ми є свідками переходу від культури слів до культури образів. Інтер-

нет та комп'ютер стають чинниками отримання знань. Сучасний стан креативних індустрій потребує оновлення знань у викладанні філософії: за наявності великої кількості підручників вони не висвітлюють новітні реалії сьогоденного життя у всіх його вимірах.

Філософія як навчальна дисципліна має стати не синонімом, не курсом абстрактних доктрин, положень, а курсом уважного подання і ставлення до життя людини. Нове ставлення до філософії у студентів можна сформувати, змінивши стан філософії в суспільному житті, котра, на жаль, у сучасних умовах існує як маргінальний духовний феномен.

Ключові слова: навчальна філософія, криза освіти, маргінальність філософії, зміни, форми навчання.

Криза освіти є однією з тих проблем, до якої звертаються філософи, педагоги, публіцисти, журналісти. Вітчизняні та зарубіжні дослідники зазначають, що криза освіти – це глобальне явище. Ми погоджуємося з думкою В. Шамрай, що «на наших очах виникає, народжується світ», де «вічному покликанню просто не залишається місця» [12, с. 90]. Її роздуми резонують із положеннями про причини кризи, котрі зазначені у роботах В. Андрущенко, Л. Бевзенко, О. Гомілко, С. Клепка, М. Култаєвої, Л. Горбунової, С. Пролєєва. Так, гострота кризи освіти зумовлена не її всебічністю, а тим, що освіта дедалі відчутніше не відповідає своєму фундаментальному покликанню. Її здатність забезпечувати саморозвиток суспільства та відображати культурні традиції зменшується як «шагренева шкіра», «випаровується» буквально на очах [9].

Освіта змінюється, як змінюється світ. В ювілейній доповіді Римського клубу (квітень 2018 р.) наголошується: «Старий світ приречений, новий світ невідворотний». Сучасне суспільство є досить складним та динамічним, про що свідчить неоднозначність визначення сучасного суспільства як «суспільства знань», «інформаційного суспільства», «технологічного суспільства», «мережевого суспільства», «постмодерного суспільства», «плинного суспільства» та інші. Кожне з цих визначень має право на існування, оскільки відображає як поліваріантність сучасного світу, так і полярність моделей освіти та множинність освітніх викликів.

Наявні освітні стратегії та практики не відповідають потребам сьогоденного дня, як наслідок – розпочинається процес девальвації знань та їх імітація, втрачається цінність знання як інтелектуального капіталу. Водночас комерціалізація освіти сприяє тому, що остання постає товаром у контексті формування ринкової свідомості, де відбувається нівелювання турботи людини про знання, як турботи про саму себе. Технологізація освіти зумовлює отримання знань за принципом «тут і зараз».

Для освіти головним пріоритетом має бути людина в її ціннісному вимірі. І це є одним з головних напрямів трансформації освіти. Повернення до людини в ціннісному вимірі означає формування своєрідного протектора бездуховності. Так, В.Г. Андрущенко зазначає, що доки суспільство не виховає нове покоління людей, які перспективно мислять (інакше кажучи, творчих людей), ми приречені «копірситися у багнюці», «переливати із порожнього», перебувати в «постійному транзиті безперспективності». Нова філософія освіти є філософією людини, котра існує в царині свободи [1, с. 11–13]. Однією з таких моделей, як вважають дослідники, є модель освіченої людини. Освічена людина, по-перше, не стільки людина «знаюча» навіть зі сформованим світоглядом, скільки підготовлена до життя, котра орієнтується в складних проблемах сучасності, здатна осмислити своє місце в світі.

Українська освітня реальність досить множинна. Вона долучає до себе не лише державні освітні установи: університети, академії, інститути, коледжі, технікуми, але й приватні та комерційні. Поряд із класичною освітою існують бізнес-освіта, телеосвіта, медіаосвіта тощо. Проте, як вказують дослідники, саме в класичній освіті майже відсутня особистісна орієнтація.

З метою вирішення наявних проблем пропонуються різні моделі, рішення, програми подолання кризи. Так, у «розвинутих європейських країнах відбувається складний, суперечливий процес переходу від системи, в якій хтось перед кимось і за щось має нести відповідальність, до системи стримування і балансу інтересів на всіх рівнях суспільства, регіону, місця, університету, в якому має діяти механізм взаємодії «зацікавленого суспільства (stakeholder)» та університету» [2, с. 73].

Ідеться про перехід системи освіти від принципу підпорядкованості інститутів освіти до принципів автономії та відповідальності перед суспільством за результати своєї освітньої діяльності. Відомий український філософ В. Табачковський цю ситуацію позначив як перехід від нормативно-репресивної педагогіки до педагогіки, яка включає в себе необмежене поглиблення та розширення меж людинознавства.

Вітчизняна освіта поставлена перед необхідністю осмислювати саму себе як умову не лише подальшого розвитку суспільства, але і виживання. Освітні практики, побудовані на принципах абсолютизації сцієнтизму, монолізму, авторитарності, вертикалі підпорядкування, консерватизму та одномірності навчання нині не відповідають вимогам сучасності і викликають значну критику.

Українське суспільство стурбоване тим, що відбувається «неоевакуація» молоді (термін В. Шевченко). Е. Рубін у публікації «SOS: наші мізки в небезпеці – вступна кампанія» зазначає, що причини такого процесу такі: на першому місці – диплом європейського зразка, на другому – незадовільні умови життя в Україні, на третьому – змога отримати кращі знання. Так, визначаючи кращі можливості для самореалізації, лише 7% українських студентів мають намір після закінчення навчання за кордоном повернутися додому. А ось тих, хто упевнений у своєму намірі шукати роботу в країнах ЄС, – 30%. Такі дані опитування від Інституту суспільних відносин (ISP). Таким чином, можна зробити висновок, що студенти прагнуть залишитися в Україні, коли переконаються у зможі отримати якісну освіту для реалізації власного потенціалу [10]. Постає питання: чому західні країни зацікавлені в залученні української молоді? Відповідь дуже проста: у сучасному світі основна боротьба відбувається за людські та інтелектуальні ресурси – за тих, хто завтра буде продукувати креативні ідеї, впроваджувати інновації, підвищувати ВВП, зрештою, наповнювати пенсійні фонди. Країни Східної Європи, що пройшли схожий шлях в 90-ті рр. ХХ ст., коли молодь почала шукати для себе нові можливості, нині намагаються компенсувати свої гуманітарні втрати, зокрема коштом українців. І це абсолютно нормально.

Варто підкреслити, що труднощі, пов'язані з ефективним використанням фахових знань, є тим фактором, котрий підсилює бажання молоді отримувати освіту за стандартами Західної Європи. Водночас для України характерна нестабільність ринку праці. Постає питання: «Чи можна подолати ці парадокси в освіті та житті шляхом перенесенням акцентів у процесі навчання зі «знання» на «компетенції»? Визначаючи найважливіші компетенції людини нової епохи, Л. Бевзенко дає відповідь: «Це вміння створювати свої світи, вміння занурюватися в них і вміння виходити з них. Це вміння побачити життя як простір різноманітних ігор, серед яких завжди є змога обрати свою, є змога її змінити на іншу і запропонувати свою власну. І тут важливо підкреслити – йдеться не про ті ігри-маніпуляції чи ігри-симуляції, що ними ще переповнений наш «приречений» світ, а про ігри, основані на щирості, чесності, мотивації самим процесом і азартом, що тут виникає» [3, с. 109]. Основу цих ігор, на її думку, становлять різноманітні життєві практики. Дослідниця зазначає: «Реальність реформ ми можемо побачити не в формальних правилах, а в повсякденних живих практиках, які відбуваються в рамках інституту освіти. І поки ці практики будуть описуватися в термінах «школа», «клас», «аудиторія», «вчитель», «викладач», «підруч-

ник», «урок», «завдання», «екзамен» і таке інше про відхід від модерних форматів і про реальні трансформації в освітньому житті говорити буде зарано» [3, с. 109–110].

В основі кризи – освітні виклики, які ставить суспільство перед системою освіти, яка, на превеликий жаль, не відповідає реаліям сьогодення. У цьому контексті криза освіти торкнулась і питання подальшої долі філософії в навчальному процесі. Одним із перших дослідників, котрий звернув увагу на переосмислення викладання філософії в університеті як навчальному закладі, став відомий польський вчений Марек Квек. У своїх працях він досить аргументовано подав значущу як для сучасного суспільства, так і для навчальних закладів європейського простору проблему існування філософії [4].

Його роздуми не знайшли широкого обговорення у вітчизняній освітній філософській спільноті, як і обговорення кризи самої філософії. Ідеї дослідника вважаємо інноваційними. Таких новацій кілька. На його думку, відбувається відхід від звичайного філософського проекту епохи модерну, змінюється роль і місце філософії не лише в університеті як навчальному закладі, але й суспільстві. Звернемо увагу на думку автора, що в сучасному світі доля філософії, як і доля університету як навчального закладу, складна. Він зазначає, що їх майбутнє залишається зовсім невідомим, адже глобалізація породжує нові освітні заклади, вітчизняні і закордонні освітянські центри, інститути віртуальної освіти, а також заклади змішаного типу. Продовжуючи ці думки, дослідник звертається до праці З. Баумана «Два нариси про модерну моральність», зазначаючи, що одну перспективу має філософія, іншу – самі філософи. Очевидно, філософія завжди існуватиме, чого не можна сказати про філософів, котрі змагаються із невблаганним зовнішнім світом, з яким дедалі менше шансів порозумітися. Він припускає, що філософія і гуманітарні науки не відіграють в освіті першорядну роль, оскільки закінчується епоха освіти як суспільної цінності, з'являються неоліберальні цінності та ідеали вільного ринку.

Криза освіти торкнулась не лише інститутів освіти, взаємин із соціумом, державою, але й змісту дисциплін та методик їх викладання. Виникає досить актуальне питання: чи відповідає зміст сучасної освіти питанням, що свого часу були артикульовані І. Кантом, актуальність яких зберігається і в наш час: «Що я маю знайти? Що я маю зробити? На що я можу сподіватися? Що є людина?». Філософія, починаючи з античності і до епохи високих технологій, залишається однією з навчальних дисциплін. Нині в Україні філософія викладається в 657 навчальних закладах, де студенти вивчають її в освітньому просторі, де існують вертикальна залежність, контроль, нормативи викладання. На жаль, без них поки що навчання не існує.

Зазначимо, що криза торкнулась як змісту викладання філософії, так і самих кафедр філософії. На жаль, філософія в навчальному процесі означена як загальноосвітня дисципліна, а не як «наука наук». Дійсно, чи можна за 30 чи 45 аудиторних годин у програмі бакалаврату вивчити філософію майже за її понад 2,5-тисячолітню історію? Навчальні заклади отримали змогу затверджувати програми філософських курсів: філософія викладається як історія філософії, історія української національної філософії, онтологія, соціальна філософія, антропологія. Чи не виникає за таких умов у студентів розуміння філософії як мішанини, гібридності? Це важливо враховувати, оскільки в навчальних закладах України навчаються 1,5 млн студентів.

Нині філософські знання набувають життєво-практичного сенсу, бо змінюється розуміння поняття «знання», що набирає різноманітних сенсів. Дедалі більш поширеним стає його інтерпретація як складника людського та соціального капіталу. Так, відомий американський філософ і соціолог Ф. Фукуяма наголошує, що знання – це цінності суспільства і соціальних груп, вони є матрицею інтелектуальної праці, домінантою в розвитку

сучасної економіки суспільного багатства і самої людини [11, с. 1–7]. Безумовно, знання не існує поза людиною, поза її інтелектуальною працею, воно є процесом і результатом життєдіяльності людини. Інноваційною у трактуванні поняття «знання» є точка зору американського дослідника Д. Тіса, котрий поряд із цим поняттям пропонує інше – «знаннєві активи». Знання, «знаннєві активи» виступають як необхідною складовою частиною концепції компетентнісного підходу в навчанні, так і сутністю людського капіталу. Сьогодні потребує такої настанови і практичних дій, коли знання стають не додатком до наявних знань, а саме атрибутивним фактором буття людини у всіх його різноманітних формах. Знання з філософії студенти одержують на I–II курсах. Та чи стають вони в подальшому «знаннєвими активами»?

Криза освіти, як вважають дослідники, є головним маркером, подією сучасності. Чому? Вона піддає критиці минулі практики класичної освіти, які торкнулися і викладання філософії. Ця криза є ефективним засобом впровадження нових технологій, нових практик викладання дисциплін. Йдеться про візуально-образну практику, що по-новому визначає засоби надання інформації: «схоплення» образу Хоми Брута у фільмі «Вій» чи словесне монотонне викладання витоків української філософії? Фільм «Клон» чи суха розповідь про наслідки технологізації життя/буття сучасної людини? Образ Спінози чи розповідь про Спінозу? Усе це різні практики донесення філософських ідей. Проте не йдеться про усунення мовного викладання філософії, підкреслюється актуальність мовно-образної парадигми. Маємо стверджувати, що консерватизм, догматизм, монологічність у викладанні філософії не сприяють збільшенню зацікавленості у слухачів.

Нині ми є свідками переходу від культури слів до культури образів. Максимою сучасної епохи є метафора: «Дайте мені образ, і я переверну світ». Не можна не вбачати філософського змісту фільму Д. Довженка «Земля», де надзвичайно гостро змальовується тема злами епох, ціннісних та моральних настанов, питань сенсу, які присутні в програмах філософського курсу. Можна скільки завгодно говорити про ідентичність людини, з'ясувати питання «Хто Я як людина?», але фільм В. Аллена «Зеліг» візуальними засобами дав відповідь на це питання.

На жаль, філософська рефлексія сучасних актуальних процесів занадто запізнюється, на чому вже попередньо було наголошено. І саме це вимагає нового оригінального філософського бачення сучасності.

Як вже зазначалося, у закладах вищої освіти філософія викладається на молодших курсах, студенти – це вчорашні школярі, в яких недовіра до загальних роздумів подається майже усією системою шкільної освіти. Це одна з причин, чому вивчення філософії студентами молодших курсів не виправдовує їхніх сподівань, вони розглядають її як такий предмет, що не вимагає серйозних розумових зусиль.

Потребують значних змін і форми проведення семінарських занять, бо саме семінар надає студентові змогу висловити свою точку зору, відійти від шаблонної відповіді на питання, що обговорюються. Тому ці проблеми мають бути актуальними і гострими. Варто пам'ятати, що «філософія є мова і думка вільної людини <...> якщо людина не потребує свободи, то і філософія їй ні до чого» [6]. Технологія вивчення, опанування філософії на семінарах у наш час не може будуватися в контексті монологічної парадигми. Тексти, звук, образи, мультимедійні засоби, книга, фільми тощо мають донести студенту, що філософія не є переказом тих чи інших мудрих думок чи цитат, а є намаганням пізнати, розкрити, з'ясувати непізнане, що не існує в межах усталених понять. Викладання філософії в сучасній вищій школі потребує поєднання її академічного та публічного виміру. Як зазначає М. Квек, «академічна філософія не так глибоко, як ми це собі сьогодні уявляємо, закорінена в струк-

тури знань, які здобувають і передають інституаційно» [4, с. 10]. Таку настанову не можна ігнорувати, викладаючи філософію.

Сучасний стан креативних індустрій потребує оновлення знань у викладанні філософії: «Філософія не заради школи, а заради життя». Саме така настанова стає методологічно актуальною в наш час. Досліджуючи освітні виклики сучасності, необхідно звернути увагу на навчально-методичне забезпечення вивчення філософії [7]. Зазначимо, що за наявності великої кількості підручників вони не висвітлюють новітні реалії сьогоденного життя у всіх його вимірах. Нанотехнології, евтаназія, робототехніка, заміщення природного штучним – це нові стратегії, що мають бути означені на сторінках підручників.

Нині світ зіткнувся з дилемою: людина – здобувач чи пасивний споживач знань? Інтернет та комп'ютер стають чинниками отримання знань. М. Кастельс свого часу визначив людину як гіпертекст, що відповідає інформаційній сучасності. Вважаємо, що викладання філософії може набувати нових форм. Книжковий формат підручників змінюється на електронний, а електронним форматом підручника стають лекції викладачів. Актуальним постає питання: як освітній філософській літературі презентувати новітні матеріали, як їх донести до повсякденної практики викладання на лекціях і семінарах? Нині структура філософських підручників залишається такою, якою вона була в ХХ ст. Може, саме цими обставинами пояснюється скепсис студентської молоді до вузівської філософії, що викладена у підручниках, оскільки вона відірвана від досягнень сучасної науки, від тривог, екзистенційних страхів і безнадій, котрі виникають у технологічному суспільстві. Однією з причин кризи освіти є поява технологічної особистості та технологізація освіти як життєдіяльності людини. Це теж один із викликів сучасної реальності. Сучасний студент – технологічно залежна людина, таким чином він маніфестує новий тип, нову ідентичність. Студент «приймає» різні обличчя: людини, зануреної в інтернет, людини, котра клікає, медіатехнологічної людини та інші. Ми поділяємо таку точку зору, що вузівська філософія потребує проблемно-орієнтованих підручників, лекцій, методичних матеріалів для семінарів, які б відображали філософську позицію викладача.

Відбувається процес зміни начального філософського простору: поширюються інтернет-університети, інтернет-школи, масові онлайн-курси. З'являються інноваційні центри навчання, такі як «Містечко знань» у Дубаї, що започатковане у 2002 р. У ньому працює 31 навчальний заклад, що пропонує програми навчання тривалістю від одного до чотирьох років. У Катарі побудовано «Місто освіти», де розташовані відділення найтоповіших університетів США (Карнегі, Меллон, Корнап, Джорджтаун та ін.).

Філософія як навчальна дисципліна має стати не синонімом, не курсом абстрактних доктрин, положень, а курсом уважного подання і ставлення до життя людини. І такий її сенс дасть змогу студенту не розглядати вивчення філософії як «повинність». Нове ставлення до філософії у студентів можна сформулювати, змінивши стан філософії в суспільному житті, котра, на жаль, у сучасних умовах існує як маргінальний духовний феномен. Безперечно, викладання філософії у закладах вищої освіти – складний процес, що потребує уваги не лише кафедр і викладачів. Свою думку має надати Міністерство освіти і науки України.

Отже, питання існування філософії як дисципліни потребує широкого компетентного обговорення в сучасних реаліях. Починаючи з маєтики і закінчуючи сучасними інноваційними технологіями, вивчення філософії – це не лише процес оволодіння новими знаннями, але й становлення творчої молоді, без якої неможливий подальший розвиток суспільства, бо «молодь – це один із ресурсів, котрий існує в кожному суспільстві і від мобілізації якого залежить його життєздатність» [5, с. 443]. Ця точка зору К. Мангейна є актуальною для українського суспільства, що обрала шлях вступу до Європейського

Союзу, і це вимагає перебудови системи процесу навчання. Сучасні виклики спрямовані на розробку і формування моделі, що буде відповідати вимогам часу, будуватися на основі нових освітніх парадигм.

Список використаної літератури

1. Андрущенко В.Г. Філософія освіти в «за межі завтрашнього дня». *Філософія освіти*. 2008. № 1–2. С. 7–14.
2. Андрущенко В.Г. Соціальна відповідальність університету в умовах глобалізації. *Філософія спілкування: філософія, психологія, соціальна комунікація* : Наук.-прак. філософ. журнал. Харків : ХНТУСГ, 2017. № 10. С. 70–74.
3. Бевзенко Л. Криза освіти, сучасні соціокультурні трансформації та зміна повсякденних освітніх практик. *Філософія освіти*. 2018. № 2. С. 100–117.
4. Квек М. Місце філософії в університеті. Минуле, теперішнє, майбутнє. *Початок*. URL: <https://repozytorium.amu.edu.pl/> (дата звернення 18.06.2019).
5. Манхейм К. Диагноз нашего времени / пер. с нем. и англ.; отв. ред. и сост. Я. М. Бергер и др. Москва : Юрист, 1994. 700 с. (Лики культуры).
6. Межуев В.М. Если человек не нуждается в свободе, то и философия ему ни к чему... URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/4955> (дата звернення 18.06.2019).
7. Мошинська О.Ю. Освітні виклики сучасності. *Danich Scientific Journal*. 2018. № 10.
8. Пилипенко С.Г., Мошинська О.Ю. Технологізація життя/буття людини. *Danich Scientific Journal*. 2017. № 7. С. 53–56.
9. Пролєєв С.В. Призначення філософського журналу у дзеркалі статистики. *Філософська думка*. 2010. № 6. С. 137–142.
10. Рубін Е. SOS: наші мізки в небезпеці – вступна кампанія. URL: <https://forum.pravda.com.ua/> (дата звернення 18.06.2019).
11. Фукуяма Ф. *Великий разрыв* / пер. с англ. под общ. ред. А.В. Александровой. Москва : Изд-во АСТ, 2003. 476 с.
12. Шамрай В. Інституційна криза освіти: соціокультурні виклики. *Філософія освіти*. 2015. № 1 (16). С. 89–104.

PHILOSOPHY AS AN ACADEMIC DISCIPLINE IN THE SITUATION OF EDUCATION CRISIS

Liudmyla Denisko

*Kharkiv Petro Vasylenko National Technical University of Agriculture
Educational and Scientific Institute of Business and Management,
Department of UNESCO “Philosophy of Human Communication”
and Social-Humanitarian Subjects
Alchevskych str., 44, 61004, Kharkiv, Ukraine*

Svitlana Pylypenko

*Kharkiv Petro Vasylenko National Technical University of Agriculture
Educational and Scientific Institute of Business and Management,
Department of UNESCO “Philosophy of Human Communication”
and Social-Humanitarian Subjects
Alchevskych str., 44, 61004, Kharkiv, Ukraine*

Olena Moshynska

*Yaroslav Mudryi National Law University,
Department of Foreign Languages № 1
Pushkinska str., 77, 61024, Kharkov, Ukraine*

Modern society is quite complex and dynamic. This is evidenced by the ambiguity of the definition of modern society, reflecting the polarity of education models and the plurality of educational challenges.

Various models, solutions, programs to overcome the crisis are offered to solve existing problems. It is about the transition of the education system from the principle of subordination of educational institutions to the principles of autonomy and responsibility to society for the results of its educational activities.

Educational practices built on the principles of absolutisation of scientism, monologism, authoritarianism, vertical subordination, conservatism and one-dimensional teaching today do not meet the requirements of modernity and cause considerable criticism. For education, the main priority must be a person in its value dimension. And this is one of the main directions of transformation of education.

Today there are difficulties associated with the effective use of professional knowledge. This increases the desire of young people to receive education in accordance with Western European standards. The crisis of education has affected not only educational institutions, relations with society, state, but also the content of disciplines and methods of teaching them. This also applies to the teaching of philosophy. It is about introduction of new technologies, new practices of teaching disciplines: visual practice. However, this is not about eliminating the linguistic teaching of philosophy. We have to say that conservatism, dogmatism, monologism in the teaching of philosophy do not contribute to increasing the interest of the audience.

There is a need for changes and forms of seminars. The technology of studying, mastering philosophy at seminars in our time cannot be built in the context of a monologue paradigm. The study of philosophy is an attempt to know, to disclose, to find out unidentified things that do not exist within existing representations. Teaching philosophy in modern high school requires a combination of its academic and public dimension.

One of the reasons for the crisis of education is the emergence of technological personality and technology education as human life. Today we are witnessing a transition from the culture of words to the culture of images. Internet and computer are becoming factors in gaining knowledge. The current state of creative industries requires updating knowledge in the teaching of philosophy: With a large number of textbooks, they do not cover the latest realities of today's life in all its dimensions.

Philosophy as a discipline should not become synonymous with, not the course of abstract doctrines, provisions, but the course of attentive representation and attitude towards human life. A new attitude to the philosophy of students can be formed by changing the state of philosophy in public life, which, unfortunately, in modern conditions exists as a marginal spiritual phenomenon.

Key words: educational teaching, crisis of education, marginality of philosophy, changes, forms of teaching.

УДК 291.23

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.5>

ДІАЛОГІЗМ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ

Наталія Іщук

*Національний медичний університет імені О.О. Богомольця,
кафедра філософії, біоетики та історії філософії
пр. Перемоги, 34, 01601, м. Київ, Україна*

Стаття присвячена дослідженню діалогічної компоненти релігійного досвіду, як він самовиявляється в християнстві. Методологічно діалогізм передбачає такі позиції: перехід від розуміння світу з позицій суб'єкт-об'єктних відносин у бік стосунків особистісно-екзистенційних, від факту існування до факту спілкування; визнання онтологічної значущості Іншого для «Я-буття» з одночасною рецепцією несиметричності особистих відносин, що виражається в ранжуванні типів співбесідників від «Воно» до «Ти». Обґрунтовані специфіка християнського діалогізму через зіставлення його з християнським монологізмом та критерії цього розмежування.

Рецепція діалогізму як дискурсу релігійного досвіду потребує диференціації останнього з-поміж інших форм релігійного досвіду. Задля цього варто типологізувати його за такими критеріями: інтеракціонізм/акціонізм; залучення/перебування поза межами еклезіального спілкування; активність/пасивність як додаткові критерії. За цими критеріями виокремлено кілька основних типів релігійного досвіду. За критерієм «інтеракціонізм/акціонізм» – богоспілкування та богоспоглядання. Богоспілкування – це взаємодія, двоспрямований процес; дистанція в русі до єднання з Творцем, що долається молитвою. Богоспоглядання – інтенція-сприйняття до злиття з Богом. Із додаванням критерію «належність/неналежність до спільності» розрізняють спільотно-інтеракційне (літургійне) спілкування, або молитву «зі всіма за всіх», та індивідуально-інтеракційне, що, по суті, є індивідуалізованим «словом», сказаним Богові «на самоті, але за всіх» або ж «на самоті за себе». Так само ранжується й богоспоглядання. Критерій «активність/пасивність» не є надлишковим критерієм, оскільки встановлює дискурс відносності щодо, наприклад, переважно активного богоспілкування та переважно, але не суто пасивного богоспоглядання. За цими критеріями діалогічне спілкування в його койнонійному аспекті виступає інтеракційним спільнотним активним типом богоспілкування.

Ключові слова: діалог, спілкування, діалогізм, монологізм, інтеракція.

Діалогом вважають інформативну й екзистенційну взаємодію комунікантів, спрямовану на досягнення розуміння [1, с. 217]. Діалогічна форма спілкування пов'язана з двоспрямованістю, взаємністю комунікації. Власне, слово «діалог» етимологічно інтерпретується як «бесіда між», «бесіда двох», або ж «мовлення через», що фіксує наявність принаймні двох співбесідників, що перебувають у безпосередньому зв'язку. Методологічно діалогізм передбачає такі позиції: перехід від розуміння світу з позицій суб'єкт-об'єктних відносин у бік стосунків особистісно-екзистенційних, від факту існування до факту спілкування; визнання онтологічної значущості Іншого для «Я-буття» з одночасною рецепцією несиметричності особистих відносин, що виражається в ранжуванні типів співбесідників від «Воно» до «Ти». Аксиологічний вимір діалогічного мислення ґрунтується на пошуку духовних підстав єднання, коли цінністю визнається не власне Еґо, а Інший у модусі «Ти» та Еґо (Я) у модусі «буття в собі і для іншого», узгоджено з фактом інакшості Я та Ти. Мається на увазі субстантивність «Я» та «Ти», але виражена в особливий спосіб: незлитно та неподільно, «коли «Ти ніколи не стане Я, але без мене Ти теж не можеш існувати. Я конститує буття Ти в якості Другого, тому є

джерелом його особистості» [12, с. 233]. Важливо, що інший (Ти) має бути якщо не рівним, то, принаймні, значущим для «Я».

Діалогове спілкування відбувається за умов взаємоповаги чи, принаймні, толерантного ставлення один до одного. Толерантність, однак, має перебувати не в модусі поблажливості чи байдужості, а в прийнятті й визнанні права іншої людини на власну позицію. Байдужість та духовна інертність – безповітряний простір, «пастка» для діалогу. Зазвичай діалогічне спілкування пов'язується із конструктивною, орієнтованою на співробітництво взаємодією. Загальноприйнятною є думка, що завдяки йому долаються конфлікти і стають можливими порозуміння та консенсус. Проте не варто усувати елементи діалогічного спілкування з дискусії та навіть конфлікту. Навіть у конфліктній ситуації відбувається «розмова» ідентичностей, але в бік «цінностей, що розділяють», а не «розділених» цінностей, коли люди, які сперечаються, поєднані *спільною подією*, що їх пов'язує, створюючи досить міцний зв'язок [2, с. 31]. Невипадково деякими соціальними філософами та психологами екзистенційні характеристики конфлікту розглядаються як ключ до встановлення діалогу [5, с. 39].

Діалогізм виступає опонуючим світоглядом не тільки щодо монологізму, але й онтологізму. Якщо онтологізм як методологічна настанова, закладена ще Парменідом, фіксувався на одній реальності (сушого), коли будь-яке відношення є відношенням між сущими; відношення ж виступали лише модусом їхнього буття, то діалогізм, навпаки, ґрунтується на тому, що суще є модусом відношень [6, с. 120], тобто саме відносини й становлять реляційну основу буття. В антропологічному вимірі це спонукає до рецепції спілкування не як взаємодії між атомарними завершеними суб'єктами-монадами, а між суб'єктами, які перебувають у динамічній творчій взаємодії, що змінює їх самих. Як справедливо з цього приводу висловлювався один із фундаторів філософії діалогу М. Бубер, діалогізм пропонує онтологічну модель особистості, засновану на пріоритеті цінності спілкування з Іншим (*alter ego*), порівняно з моделлю, заснованою на цінності мого існування (*ego sum*) [1, с. 217]. Природно, за своєю сутністю релігія особистісного тринітарного Бога передбачає наявність постійного діалогу в різноманітних виявах: діалогічного співбуття Бога в Собі; Бога і людини; Бога і спільнотності людей.

Розмірковуючи над діалогічним різновидом спілкування «з Богом та в Бозі», згадаймо основні способи типологізації релігійної комунікації сучасним релігієзнавством. Найбільш загальноновизнаним є його поділ «за вектором»: на вертикальне (християни до Бога) та горизонтальне (християни один з одним у Бозі) спілкування. За локалізацією поділяють на церковне (літургійне) та онтоспілкування – спілкування за межами Церкви, що насправді має стати «літургією після літургії» – до ближнього та дальнього. Відомі й інші способи типологізації. Їх вичерпно систематизує Л. Филипович, класифікуючи такі: за складом учасників (двосторонні, тресторонні, багатосторонні); за метою (єкуменічні, молитовні, інформаційні, пропагандистські, антиекстремістські й антитерористичні, соціально-орієнтовані, національно-спрямовані, комбіновані тощо); за категорією учасників або суб'єктами спілкування (мирянські, ієрархічні, внутріконфесійні і позаконфесійні, світські і богословські, офіційні й неофіційні); за ситуацією спілкування (міжособистісне (особисте) і масове, приватне і офіційне) [14, с. 217–218].

Знані в спеціальній літературі й богословські спроби типологізації релігійної комунікації. Наприклад, описані Максимом Сповідником спілкування за участю (*kata metochen*, за причетністю) та спілкуванням за природою (*kata physin*). Спілкування за участю виступає рухом людей один до одного: через подолання розділення та відмінностей до узгодженості, що досягаються за допомогою мовного спілкування. Подолання ж розділення та прийняття

іншого – місток до прийняття абсолютного іншого, Інакшого – Бога. Тоді як спілкування за природою становить царину узгодженого Святим Духом нероздільного несуперечливого трічного спілкування [9, с. 187]. Різновидом спілкування за участю є «спілкування святих» у поліваріантності його типологізації. Це словосполучення, здебільшого актуалізоване західною теологією, походить з Апостольського Символу віри, який уточнює еклезіальну догматику через твердження: «Вірую у святу вселенську Церкву, у спілкування святих». Нині цей концепт залучений у широке поле конотацій, інтерпретацій та теологічних дискусій. Абстрагуючись від них, окреслимо його основні значення: 1) спілкування зі святинею, насамперед, через таїнства (особливо євхаристію – це, до речі, був первинний сенс виразу), спілкування в єдиній вірі; 2) спілкування між святими (тобто Божим народом, християнами) через поділ духовних дарів; 3) спілкування між Церквою небесною та Церквою земною, Церквою, що торжествує, та Церквою, що виборює, включаючи молитву за померлих та єднання з ними, а також заступницьку молитву святих, проголошену на заступництво людського роду [3, с. 395]. Досить цікавою є спроба класифікувати спілкування за розлогим критерієм належності/неналежності до сакральної сфери, який пропонує протоієрей Г. Коваленко. Відповідно до цього критерію, виокремлюється спілкування з Христом та в Христі (основний християнський спосіб спілкування), спілкування про Христа (наприклад, релігієзнавча дискусія) та, зрештою, спілкування без Христа, що, на думку протоієрея, пов'язане з сучасними засобами комунікації [8, с. 344].

Запропонуємо дещо інший підхід, який буде плідним для виявлення специфіки діалогічного релігійного досвіду: *залученості до еклезіального спілкування / перебування поза таким спілкуванням; інтераціоналізму / акціоналізму; активності / пасивності*, хоча й третю пару критеріїв (активність / пасивність) вважаємо додатковою, доповнювальною, порівняно з двома першими. Уточнимо, що під інтерацією (лат. *inter* – «між»), акцією – «діяльність») розуміємо взаємодію, співробітництво, синергію, обопільний взаємовплив людей або груп людей, що супроводжується здатністю відчувати, сприймати та розуміти партнерів із комунікації. Маємо на увазі взаємодію Бога та людини в усій різноманітності її виявів. Під акціоналізмом розуміємо односпрямовану дію, яка передбачає активність одного з учасників спілкування.

За цими критеріями можна розрізнити такі форми релігійного досвіду: з одного боку, спільотно-інтераційну (наприклад, койнонійна форма спілкування), або ж невідчужене еклезіальне спілкування, яке можна визначити як молитву «зі всіма за всіх», та індивідуально-інтераційну (досвід містичної зустрічі з Богом). З іншого боку, інтераційно-активну інтенцію до Бога – богоспілкування та акційно-пасивна – богоспоглядання.

Спільотно-інтераційно-активна форма релігійного досвіду становить домінуючу парадигму еклезіального спілкування. Звісно, представники церковної інституції перевагу надають саме такому досвіду, коли богослов'я своїм джерелом має досвід церковного життя громади. Як із цього приводу зазначав Митрополит Київський і всея України Володимир (Сабодан), слід шукати надійну основу для церковного життя кожного віруючого й особливо богослова. Такою основою та «об'єктивним фундаментом є особиста зустріч з Христом у таїнстві євхаристії. Із причастя має народжуватися й саме богослов'я» [11, с. 11]. Особистий, але здобутий поза межами еклезії досвід богоспілкування є досвідом суто індивідуальним та таким, що завжди приховує можливість суб'єктивізації. Це містить не тільки явні загрози розхитування церковної інституції, а й породження симулякрів богоспілкування. У цьому й прихована небезпека надавання переваги особистим та «особливим переживанням, думкам, інтерпретації пережитого досвіду» [11, с. 11]. Але якщо підійти до цього питання прискіпливіше, навіть колективний досвід переживання богоспілку-

вання може містити певну невідповідність між трансльованим та сприйнятим, скажімо, між змістом проповіді та її сприйняттям вірянами. Цю особливість, зокрема, зазначили О. Шмеман та К. Фельмі, звертаючись до парадоксального дисонансу: між семантикою богослужбових текстів та переживаннями вірян у Великій і Страсній седмиці та Пасхи Христової. Ідеться про те, що в переживаннях віруючих у Велику п'ятницю переважають біль, скорбота та розпач, тоді як богослужбовим текстам, які читаються в цей день, не властивий такий трагізм, радше поєднання Христа та Воскресіння, страждання та торжества [13, с. 140–141], що мало б викликати більш складні почуття.

Досить складним є питання співвідношення богоспілкування та богоспоглядання, «двох фундаментальних активностей або модальностей, на яких із самого початку засновується релігійний досвід» [15, с. 132]. Зауважимо, що переважно споглядальний тип духовності – атрибут імперсональних, а комунікативний – персональних релігій, до яких належить християнство. Звісно, безсловесного, «розчиненого» в космосі бога, принаймні, намагаються споглянути. Коли ж Бог є Особистістю, то людина прагне спілкування з Ним. Останнє твердження щодо християнства є абсолютно справедливим ще й тому, що одна з іпостасей Бога – Логос (Слово) – історично була втілена, жила в спілкуванні з людьми та померла за них на хресті, залишивши по собі власне Тіло (Церкву) для тривання невпинного спілкування.

Найпростіше порівнювати модуси богоспоглядання та богоспілкування за перцептивною ознакою, вважаючи, що споглядання з самого початку будується на переважно зоровому зверненні до Бога; тоді як спілкування – на вербальній (слух та мовлення) домінанті. Проте в цьому випадку контраргументом є те, що, як і в повсякденному, у релігійному досвіді досить складно виокремити різні форми сенсорної перцепції, адже складно наказати людині: «Тільки дивись!» або «Тільки слухай!». Тим більше «слухай та спілкуйся, не намагаючись навіть поглянути на того, з ким відбувається спілкування», або ж у контексті християнства – навіть побачити «відблиски» Його слави, Його «сліди». Крім цього, богоспоглядання неможливе без абсолютного особистого повернення до Нього: духовного, перцептивного, словесного й навіть тілесного, що наочно можна спостерігати на прикладі ісихазму, який засвідчує, що тільки за таких умов відкритості й готовності з любов'ю прийняти Його благодать та без нарікань – Його волю можливе сприйняття Його енергій та Його слави.

Більш складний рівень протиставлення – акціонізму богоспоглядання проти інтеграціонізму богоспілкування; інтенція до єднання з Богом – у спілкуванні проти інтенції до злиття з Ним – у богоспогляданні. У першому випадку йдеться про те, що якщо спілкування передбачає слово до Бога та надію, що воно буде почуте, тобто формування певного інтеракційного простору «між» в інтенції – до єднання з Ним, то споглядання являє собою акцію (дію) – односпрямований рух до Трансцендентного, намагання «злитися» з ним, максимальне ототожнення того, хто споглядає, з тим, кого споглядають. Якщо *спілкування – взаємодія, двоспрямований процес, дистанція в русі до єднання*, що долається молитвою, то *споглядання є інтенцією-сприйняттям до злиття з Ним*.

Контраргумент щодо двоспрямованості (інтеракційності) спілкування та акційності споглядання як інтенції в одному напрямі ґрунтується на тому, що ж вважати «словом у відповідь», сказаним Богом людям. Спокутувальну жертву Христа та пов'язане з нею Одкровення, чудеса, явлені святим та праведникам, чи, можливо, певні життєві події й знаки, що наворачтають людину до Творця? Марно шукати однозначної відповіді на це питання. Особливо, коли йдеться про чудеса – індивідуальний містичний досвід зустрічі з Богом, який може бути визнаний еклезіально, як це неодноразово траплялося в історії християнства.

Так само відносним є критерій кінцевої мети: *єднання* – у спілкуванні; *злиття, співвключення* – у спогляданні. Безперечно, сприймаючи Бога як цілком Іншого та Інакшого, християнин не ототожнюється з Трансцендентним і не «розчиняється» в Ньому. Бог і християнин перебувають у стані «внутрішньої міжособистісної взаємодії» (термін М. Вольфа), коли співбесідники проникають один в одного, не втрачаючи особистої сутності. Так, Святим духом Христос живе в християнах, не позбавляючи їх особистості, навіть у випадку пророцтв, «коли пророк говорить, він говорить в Дусі» (1 Кор. 14:2) або «Дух говорить в ньому» (1 Кор. 12:4–11). Але навіть у пророцтві Дух і пророк не зливаються в єдине ціле» [4, с. 239]. Водночас, згадуючи таїнство євхаристії, замислимося, чи не є воно співвключенням християн до Тіла Христа; чи не є співвключеною соборна особистість Христа-Церкви, зібрана, утворена із вірян? Тож дослухаємося до С. Хоружого з приводу причетності християнської духовності як до русла спілкування, так і до русла споглядання *при безумовному пріоритеті першого з них* [15, с. 132–150]. Надалі уникатимемо ригористичного протиставлення богоспоглядання й богоспілкування через неможливість несуперечливого відокремлення одного від іншого. Врахуємо, що хоча поділ на еклезіальне та містичне богоспілкування є більш чітким, його критерії теж не є методологічною аксіомою.

Щоб проілюструвати наш висновок, звернемося до духовної практики ісихазму, що вважається вершиною християнської духовності. Нагадаємо, що ісихазмом (гезіхазмом) (з грец. «спокій, мовчання») вважають стародавню традицію, що містить розгалужений й оригінальний комплекс уявлень про людину, її свідомість та діяльність, зокрема й у соціумі. Слово «ісихія» означає «зведення розуму в серце», тобто поєднання всіх тілесно- і духовно-розумових якостей людини в акті молитви [16, с. 178], що виявляється у самозаглибленні та медитації, невпинному слові до Бога, у рухові до антропологічної межі – обожненні тіла разом із душею, тобто відкриттям перед людиною метаантропологічних перспектив. Виразенням цього обожнення стає споглядання Божественного Світла, тобто безпосереднє сприйняття людиною нетварних енергій. Споглядання Фаворського світла і є тим синтезом, «спогляданням за образом і подобою Преображення», названим С. Хоружим не тільки спогляданням-поєднанням (обожненням), а й «спогляданням-спілкуванням <...>, коли в християнському спогляданні, в суті та глибині його досвіду відкривається спілкування» [15, с. 135]. Через поєднання дій Світла та Особистості відбувається докорінна трансформація людської особистості, «поєднання-перетворення», традиційно описуване як обожнення [15, с. 148].

У практиці ісихії наявні поєднання не тільки перцептивних здібностей людини, а й серця та розуму, монологізму й діалогізму. Цей виражений містичний досвід є також синтезом богоспоглядання, богоспілкування і богоочікування. Містицизм ісихазму посилений позасоціальною: перебуванням у келії, на відстані і від «зовнішньої» (секулярної), і від «внутрішньої» (кіновія, еклесія) спільності. Водночас такий індивідуальний досвід споглядання-спілкування має точки дотику з еклезіальним. Це підкреслює єпископ Діоклійський Калліст (Уер), наполягаючи на призначенні ісихії «не перекреслювати, а преобразити світ». Справді, ісихаст дистанціюється від світу. Але сенс полягає в тому, щоб «ще тісніше злитися з іншими, гостріше відчуті їхні біди, яскравіше бачити їхні приховані можливості, щоб навчитися «ясно бачити» та «поза мірою співстраждати» [7, с. 20]. Сама ж ісихастська молитва виступає не тільки індивідуальною молитвою, але й співпричетною молитвою Одного за багатьох перед Лицем Бога. Коли ж цей Один, перебуваючи в невпинній духовній боротьбі, здійснюється за образом і подобою Преображення, тим самим перетворює й увесь світ, не за справедливістю, а за благодаттю. Якщо порівняти її з еклезіальною молитвою, яка є «молитвою зі всіма за всіх», то ісихастську молитву можна вважати «молитвою за всіх наодинці», але ніяк не нарцисичною молитвою суто за себе. На

нашу думку, досить вдало цю несуперечливу суперечливість ісихастського досвіду описує А. Майнараді, який зауважує, що співжиттю з іншими має передувати усамітнення, «прикрашене» усвідомленням власних недоліків та слабкостей у поєднанні з набуттям гостинного серця, здатного до слухання свого ближнього та взаємного прощення. Отже, підсумовує він, «усамітнення співвідноситься із спілкуванням» [10, с. 269]. Отже, в ісихазмі спостерігаємо несуперечливе поєднання розглянутих нами богоспілкування та богоспоглядання, а також індивідуально-інтеракційного (містичного) та спільотно-інтеракційного (еклезіального) дискурсів. З цих позицій ісихазм у найбільш узагальненому вигляді може бути охарактеризований нами як особистий (за суб'єктивністю) та спільотний (за метою) досвід богоспоглядання у спілкуванні.

Підсумовуючи, релігійний досвід ми типологізуємо за такими критеріями: інтракціонізм/акціонізм, залучення/перебування поза межами еклезіального спілкування; а також активність/пасивність як додаткові критерії. За цими критеріями виокремлено кілька основних типів релігійного досвіду. За критерієм «інтракціонізм/акціонізм» – богоспілкування та богоспоглядання. *Богоспілкування – це взаємодія, двоспрямований процес; дистанція в русі до єднання з Творцем, що долається молитвою. Богоспоглядання – інтенція-сприйняття до злиття з Богом.* З додаванням критерію «належність/неналежність до спільності» розрізняють *спільотно-інтеракційне (літургійне) спілкування, або молитву «зі всіма за всіх», та індивідуально-інтеракційне, що, по суті, є індивідуалізованим «словом», сказаним Богові «на самоті, але за всіх» або ж «на самоті за себе».* Так само ранжується й богоспоглядання. Критерій «активність/пасивність» не є надлишковим критерієм, оскільки встановлює дискурс відносності щодо, наприклад, переважно активного богоспілкування та переважно, але не суто пасивного богоспоглядання.

Список використаної літератури

1. Бацевич Ф.С. Філософія мови: Історія лінгвофілософських учень. Київ : ВЦ «Академія», 2008. 240 с.
2. Берлянд И. Полюмос: сражение и спор. *Культура діалога. Розрешення конфліктів. Примирення* / Сост. Соломадин. Київ : Дух і Літера, 2016. С. 30–37.
3. Великанова М. «Общение святых» у Шарля Пегі. *Общение – Соттиніо-Койнонія: стоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения* / Сост. К.Б. Сигов. Київ : Дух і Літера, 2015. С. 394–421.
4. Вольф М. Индивидуальность в церковном сообществе. *Богословие личности*. Москва : ББИ, 2013. С. 230–242.
5. Даниленко О. Экзистенциальные характеристики конфликта как ключ к установлению диалога. *Культура діалога. Розрешення конфліктів. Примирення* / Сост. Соломадин. Київ : Дух і Літера, 2016. С. 38–55.
6. Дворкин И. Философия диалога в поисках пути. *Філософські діалоги '2013*. Толерантність та діалог в сучасному світі. Випуск 7. Київ, 2013. С. 112–171.
7. Каллист Уэр. Православная Церковь / пер. с англ. Москва : ББИ, 2012. 376 с.
8. Коваленко Г. Христианская община и общение в ней в эпоху развития коммуникационных технологий. *Общение – Соттиніо-Койнонія: стоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения* / Сост. К.Б. Сигов. Київ : Дух і Літера, 2015. С. 342–350.
9. Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню. *Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты* / пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А.И. Сидорова. Москва : МАРТИС, 1993. С. 185–202.
10. Майнаради А. Христианское предание между Востоком и Западом. Київ : Дух і Літера, 2012. 304 с.

11. Митрополит Киевский и всея Украины Владимир, предстоятель Украинской Православной Церкви. Задачи православного богословия в Украине на современном этапе / митрополит Киевский и всея Украины Владимир. *Праздник: благодарение, освобождение, единение. Успенские чтения* / Сост. К.Б. Сигов. Киев : Дух і Літера, 2011. С. 9–20.
12. Назарчук А.В. Теория коммуникации в современной философии. Москва : Прогресс-Традиция, 2009. 320 с.
13. Фидс П. Внимая возвышенному и прекрасному. *Богословие красоты*. Москва : Издательство ББИ, 2013. С. 7–89.
14. Филипович Л.О. Українське православ'я та діалог релігій: сучасні реалії і майбутні перспективи. *Університетські наукові записки*. 2007. № 3. (23). С. 324–339.
15. Хоружий С. Общение и созерцание, исихазм и неоплатонизм: к взаимосвязи проблем. *Общение-Соттиніо-Кoinonіa: истоки, пути осмысления и воплощения. Успенские чтения* / Сост. К.Б. Сигов. Киев : Дух і Літера, 2015. С. 132–150.
16. Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. Москва : Гардарики, 2001. 671 с.

DIALOGISM OF RELIGIOUS EXPERIENCE

Nataliia Ishchuk

*Bogomolets National Medical University of Kyiv,
Department of Philosophy, Bioethics and History of Philosophy
Peremogy av., 34, 01601, Kyiv, Ukraine*

The article is devoted to the research of the dialogical component of religious experience, as it is expressed in Christianity. Methodologically, a dialogue involves the following approaches: the transition of understanding the world from the standpoint of subject-object relations towards the personality-existential relations; from the fact of existence to the fact of communication; the recognition of the ontological significance of the Other for “I-being” with the simultaneous reception of the asymmetry of personal relations, which is expressed in ranking of the types of interlocutors: from “It” to “You”. The specificity of Christian dialogism through a comparison with Christian monologism and the criteria of this distinction are substantiated.

The reception of dialogism as a discourse of religious experience requires differentiation of the latter among other forms of religious experience. For this, it worth classifying by the following criteria: interactionism / actionism; involvement / staying outside eclectic communication; activity / passivity as additional criteria. According to these criteria, several basic types of religious experience can be singled out. By the criterion of “interactionism / actionism” – divine communication (communion) and contemplation of God. Divine communion is an interaction, a two-way process; the distance in the movement to unity with the Creator, which is overcome by prayer. Contemplation of God is an intention-perception before merging with God.

With the addition of the “affiliation / non-affiliation to commonality” criterion they differentiate a communion-interactive (liturgical) communication, or the prayer “with all and for all”, and the individually interactive one, which in its essence is an individualized “word”, which is said to God “alone, but for all” or “privately for an individual self”. In the same way contemplation of God is ranged. The “activity / passivity” criterion is not a superfluous one, since it establishes a discourse of relativity concerning, for example, predominantly active divine communication and mainly, but not purely passive contemplation of God. According to these criteria, dialogical communication in its koinonial aspect acts as an interactive community active type of communion.

Key words: dialogue, communication, dialogism, monologism, interaction.

УДК 281.9:14

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.6>

АВТОКЕФАЛЬНИЙ УСТРІЙ ЯК ОСНОВОПОЛОЖНИЙ ЧИННИК СТРУКТУРИ ВСЕЛЕНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Андрій Кобетяк

*Державний університет «Житомирська політехніка»
кафедра електронної безпеки, публічного управління та адміністрування
вул. Чуднівська, 103, 10005, м. Житомир, Україна*

Сучасна церковна та світська наука не може однозначно дати відповідь на проблему автокефалії, яка значною мірою активізувалася з проголошенням незалежності Української церкви. Тому дослідження проблеми автокефалії нині є ключовим завданням світового православ'я. З моменту заснування християнства автокефалія є базовим принципом апостольської проповіді, яка враховувала національні та етнічні особливості населення Римської імперії. Автокефалія – це один із найдавніших інститутів Церкви, який є визначальною рисою православ'я і сьогодні. За дві тисячі років це явище залишалося незмінним, але виникали різні, навіть кардинально протилежні підходи до його розуміння. Оскільки теорія автокефалії виникає разом із християнством, це не якийсь нав'язаний чи запозичений ззовні інститут, а сама суть православ'я – спосіб його існування.

Вселенська церква, будучи єдиною за сутністю, розділена на незалежні помісні церкви за адміністративним та національним принципом. У Вселенському масштабі православна церква засвідчує єдність церков через євхаристію. Кожна помісна церква вже є самодостатня, адже володіє повнотою благодаті Святого Духа, але через євхаристію та собори виражається єдність Вселенського масштабу.

У Візантійсько-Римській імперії автокефальний поділ церков збігався з територіальним державним поділом. Тобто структура держави переноситься в церкву. З плином часу автокефалія з базової категорії існування церков перетворюється на привілейовану. Формуються давні патріархати, які не втратили свого значення і нині. Особливо виділяються роль та привілеї столичного, Константинопольського патріархату, який отримує звання Вселенського. Автокефалія переростає в інструмент політичного впливу імператора на сусідні країни (наприклад, Болгарію та Сербію). Дискусія щодо автокефалії знову загострилася в ХІХ ст., коли на Балканах утворились національні країни, які прагнули церковної незалежності. Необхідність консенсусу щодо автокефалії у Вселенському православ'ї активізує подальші наукові розвідки цієї проблеми.

Ключові слова: автокефалія, Православна церква, Вселенське православ'я, Предстоятель, канон, собор, помісна церква.

Актуалізація дослідження церковної структури та еклезіологія загалом пов'язані з новою хвилею міжхристиянського діалогу, перш за все, між православними та римо-католиками (в т.ч. греко-католиками), а також чисельними непорозуміннями в світовому православ'ї через надання Томосу Православній церкві України. Проблема автокефалії не нова, і, фактично, все ХХ ст. вона була в центрі наукових та богословських дискусій всіх Помісних церков. У світовому масштабі мало проблем, які викликали такий резонанс. Варто згадати лише протистояння Константинопольського та Московського патріархатів про визнання Польської, Чеської та Словацької, Американської церков. Найбільш болючою залишається проблема можливості проголошення автокефального статусу.

Нині у Вселенському православ'ї певна кількість церков не має загального визнання або має статус (наприклад екзархату), який їх не задовольняє, або ж взагалі вважаються розкольниками саме через не вирішене питання автокефалії та можливостей її набуття. Ця пробле-

ма суміжна з питанням діаспори та її юрисдикційного оформлення. З одного боку, проблема автокефалії є однією із найпопулярніших тем для обговорення і в науковому, і в повсякденному аспектах, а з іншого – залишається науково необґрунтованою та нерозкритою. І надалі це питання приносить розділення у міжправославні відносини на світовому рівні.

У той час, коли відбувалися дискусії стосовно способу проголошення нової автокефальної церкви, саме поняття «автокефалії» залишалось в тіні, а отже, не мало гідного науково-богословського дискурсу. Очевидно, що у ситуації всеправославного непорозуміння стосовно нових автокефальних церков, дефініція самого терміна має бути цілком однозначною. Тому основним завданням наукової розвідки є детальний аналіз автокефального устрою світового православ'я, його поділ на окремі церкви та їхні взаємовизнання і взаємодія.

До проблеми автокефалії та самої структури Вселенського православ'я зверталися кращі богослови, ієрархи та великі отці Церкви, як в епоху Вселенських соборів, так і в сучасні роки. Особливо це питання загострювалось перед скликанням Великого Всеправославного собору на Криті у 2016 р. та з підписанням чергового Томосу для новопроголошеної церкви. Українське питання не стало винятком, а тому хвиля світового та українського обговорення статусу автокефалії й можливості її надання є однією із найпопулярніших тем не лише в Україні (і в церковному, і в науковому колах), а й у світовій громадськості загалом.

Перш за все, необхідно чітко визначити основні поняття, адже від їх розуміння буде залежати хід наукової розвідки. Термін «Вселенське православ'я» не є богословським, швидше збірним, і означає сукупність всіх помісних церков та діаспори, незалежно від того, чи визнається їх автокефалія диптихціальними церквами. Сюди ж входять церковні утворення, що зникли з карти або ж трансформувалися, в їх історичній ретроспективі. Будучи єдиною по суті, Православна церква ділиться на автокефальні (незалежні) за формою управління та національні за внутрішнім наповненням церковні утворення. З плином часу сформувався відповідний перелік – диптих взаємовизнаних церков [1, с. 427]. Хоча нині є два різних списки диптиху (Константинопольський і Московський), ми свідомо випускаємо це в означеній науковій розвідці. Є й інші невизнані церковні утворення, наприклад східні (дохалкидонські церкви), які борються за автокефальний статус (Чорногорія та Македонія), а є невизнані церкви, які не прагнуть зовнішнього підтвердження власної легітимності, а просто існують у замкненому середовищі (наприклад, старостильні церкви у низці країн або Українська Апокаліптична церква).

Термін «помісна церква» у нашому розумінні має церковнослов'янське походження. Грецький відповідник «τοπικὴ ἐκκλησία» варто перекладати як «місцева церква» – та, що розташована на певному місці. Тому прикметник «τοπικὴ» свідчить про територіальний устрій православних церков. В англійській мові відомий відповідник «local church». Нині окремі богослови, зокрема російські та українські, намагаються розділити поняття «місцевої» (малої) та «помісної» церкви. У рамках цього дослідження, як і загалом, це не має наукового підґрунтя, адже в інших мовах світу такого розділення немає [2, с. 40].

Поняття помісності однозначно є ранньохристиянським, адже під ним було прийнято розуміти перші церковні утворення власне за місцем їх заснування апостолами, вони були об'єднані одними мовними та культурними ознаками певної етнічної групи населення. У перші століття, коли йшлося про церкви у множині, малися на увазі саме місцеві, тобто помісні громади, але Церква при цьому залишалась одна і та сама, це виражалось в євхаристії – спільному причасті [3].

Вселенський характер церкви полягає в тому, що вона об'єднує всі громади (місцеві церкви) без розділень (мовних, культурних, національних, класових), а місцевий прин-

цип – у розташуванні на певній території. Вселенська церква може бути реалізована лише через місцеву, помісну.

З іншого боку, кожна помісна церква (у вузькому розумінні) вже є Вселенською, адже наділена повнотою Божої благодаті. Православна еклезіологія розглядає місцеву церкву не просто як частину Вселенської, а як всю Вселенську церкву в одній громаді. Бог однаковий і неподільний, і Він присутній в євхаристії. Інше питання, що ознакою єдності з Вселенською церквою є виконання певних умов (канонічності духовенства, структура богослужіння), тобто єдність у віровченні та обряді з іншими церквами [4, с. 91].

Вселенський характер місцевої церкви виражено в молитві єпископа за свого першоєрарха. Крім того, відбуваються помісні собори, де єпископи та миряни засвідчують єдність, приймаючи спільні рішення, й найважливіше – це спільна євхаристія. Таким чином, Вселенська церква єдина саме в євхаристичному спілкуванні, воно визначає межу церкви в світовому масштабі, а помісні, тобто місцеві, церкви є виразником Вселенського масштабу на конкретній території [5, с. 201]. В Євангелії цей принцип можна порівняти зі словами Ісуса Христа про те, що Він є Лозою (тобто Єдина Церква), а апостоли – паростками (помісні церкви) (Ів. 15:5).

Нині термін «помісна церква» використовується не лише в початковому значенні окремої громади, а і як синонім автокефалії, що є більш поширеним. Помісна церква – це сукупність єпархій у певній країні чи населення певної національності, які мають власне самоврядування (крім автокефалії, може бути ще автономна церква, яка має власні права в управлінні, але певним чином залежить від кириархальної церкви).

Інший термін, який позначає власне об'єкт дослідження, – це автокефалія (від грецьк. *αὐτός* – сам та *κεφαλή* – голова). Цей термін позначає адміністративно незалежну православну церкву, яка є частиною Вселенського православ'я, але номінально нікому не підвзвітна. Традиційно автокефальний поділ церков збігається з територіальним державним поділом. Саме автокефальний статус регулює відношення між помісними церквами. У сучасному богословському розумінні та практиці автокефальною може називатися та церковна організація, яка має право самостійно, незалежно від інших церков, вирішувати свої внутрішні питання, а також обирати та рукопокладати своїх єпископів, у тому числі першоєрарха. Явище автокефалії притаманне виключно Православній церкві. Автокефалія є базовим принципом апостольської проповіді, що враховувала національні та етнічні особливості населення Римської імперії ранньохристиянського періоду. Не випадково апостоли отримали дар глосолалії (*γλῶσσα* «мова» і *λάλέω* «говорю») – змогу проповідувати різними мовами (Дії 2:6–11). Разом із тим автокефалія – це суто адміністративний та територіальний розподіл єдиної Вселенської церкви на менші релігійні організації задля зручності управління та координації. Важливо, що автокефальною церква може бути лише через взаємовизнання та євхаристію з іншими помісними церквами [4, с. 91].

У сучасній богословській та релігієзнавчій науці відсутнє точно визначене єдине джерело дефініції автокефалії, це є однією з основних причин відсутності консенсусу щодо можливості набуття автокефального статусу в сучасному православ'ї. З одного боку, це ускладнює наукову розвідку, а з іншого – значно її актуалізує, адже дослідження проблеми автокефалії нині є ключовим завданням світового православ'я на рівні з формуванням об'єктивного інструментарію для подальших досліджень. Нині єдиним незмінним авторитетом та джерелом церковного вчення є Священне Писання та Правила святих апостолів, канони Вселенських та Помісних соборів та правила Отців церкви [6].

Автокефалія – це один із найдревніших інститутів Церкви, який є визначальною рисою православ'я і нині. Крім того, саме навколо автокефалії розгортаються основні

суперечки та непорозуміння світового масштабу. Саме явище автокефальності залишалось незмінним, але протягом історії християнської церкви виникали різні, навіть кардинально протилежні підходи до її розуміння. Сама теорія автокефалії виникає разом із християнством. Тобто це не якийсь нав'язаний чи запозичений ззовні інститут, автокефалія – це сама суть православ'я, спосіб його існування. Апостольські громади – автокефальні утворення, які не звітували одна одній. Засновані парафії-церкви були рівнозначними [7, с. 110].

У процесі розростання Церкви вона автоматично зливалася з Римською імперією, за законами якої жила. Так почали формуватися перші привілейовані громади, залежно від статусу міста чи поселення. Парафії дрібних поселень підпорядковувалися більш значущим громадам. Таким чином, у незначних парафій-церков зникав автокефальний статус. Найбільші громади почали вирішувати ключові питання нагляду, суду, а основне – висвятити єпископів. Такі парафії були розташовані в адміністративних центрах імперії. Тобто державно-адміністративний принцип повністю переноситься на Церкву. Таким чином, із базового імперативу існування автокефалія трансформується в привілейований стан. Перші автокефалії базувалися в районних центрах, пізніше – лише в обласних (дієцезія). А потім автокефальними залишилися лише найдревніші кафедри, на їх основі збудована теорія патріархатів (період Четвертого Вселенського собору 451 р.). Спочатку патріархатом вважалися керівники певної привілейованої громади, а вже пізніше їм були надані керівні функції над цілими країнами. Причому бували такі випадки, коли патріархи керували не лише церковними питаннями, а й світськими, наприклад Кір Олександрійський у VII ст. Сам титул «патріарх» почали використовувати в Антіохійській церкві щодо окремих старців та благочестивих подвижників, а згодом всіх єпископів похилого віку. У сучасному розумінні термін «патріарх» вживається у сьомому правилі Трульського собору.

У процесі становлення Церкви як соціального інституту автокефалія трансформується в церковно-політичне явище, яким залишається до XXI ст. З перших століть відчувається державний тиск на церковні події. Зокрема, це стосувалося формування давніх патріарших кафедр. Правителі хотіли мати не просто незалежну церкву на території своїх володінь, вони хотіли бачити в церкві опору керівних вчинків, отже, Церква переймала державницьку модель управління й адміністративно-територіального поділу [1, с. 217].

У сучасному богословському розумінні, автокефальний статус мають ті церкви, які були свого часу звільнені від зовнішнього впливу, тобто проголошені незалежними, і мають власного духовного лідера – Предстоятеля. Переважно автокефальні церкви збігаються з кордонами національних держав. Звідси впливає теорія, яка має своє підтвердження у канонах церкви, наприклад 34 апостольське правило, що незалежність держави автоматично тягне за собою і церковну автокефалію [8, р. 54].

Важливо, що з моменту заснування церкви були автокефальними, тобто це не набутий статус, а базовий імператив їх існування. Вищі церковні інституції утворилися на кілька століть пізніше, що підтверджується правилами кількох Помісних та Вселенських соборів, наприклад 6 правило Нікейського Собору. Державне розмежування на провінції, або дієцезії (звідси й церковна назва), переважно припадало на межі етнічних поселень підкорених імперією народів. Тому за адміністративну основу церкви було взято не національний, а територіальний поділ [9, с. 176]. Таку ж думку на сторінках двотомника «Автокефалія» відстоює відомий український церковний діяч XX ст. професор О. Лотоцький.

Російський каноніст В. Ципін однозначно відстоює ідею територіального, а не національного принципу створення помісних церков. Він свідчить, що сучасний стан Вселенського православ'я бере основу з перших століть. Саме в I–III ст. сформувалась структура православ'я, яка є незмінною. Християнство проповідує принцип відсутності національних

ознак, адже апостол Павло каже, що нема ні елліна, ні юдея, ні раба, ні вільного (Колос. 3:11). Тобто в ідеальних умовах люди різних національностей, які проживають у певному місті, мають бути членами однієї православної общини, що підкорюється одному єпископу. Таким чином, державно-адміністративний поділ є основою для церковного розмежування. З одного боку, в державі чи навіть в імперії може проживати велика кількість національностей, і вони мають бути об'єднані в одну церкву, з іншого – одна нація може бути розділена на кілька держав. Це означає, що там має бути кілька незалежних церков. Що стосується 34 Апостольського правила, яке свідчить, що кожен народ, а не країна, має знати першоієрарха, то отець Владислав пояснює це тим, що в перші століття поняттям «народ» позначалась певна країна [10, с. 276].

Професор О. Лотоцький вважав, що канони Православної церкви передбачають автокефальний статус церкви для окремих незалежних народів. Коли створюється нова держава з переважаючим православним населенням і просить надати автокефалію для її церкви, то відмовити, за канонічними нормами, неможливо. Але неприпустимим є унезалежнення церкви розрізних племен та національних меншин, які проживають у православній країні [11, с. 462].

Територіальний принцип вже з перших століть мав винятки. Перш за все, це було пов'язано з наявністю певних «представництв» (апокрисиаріїв) древніх Предстоятелів, особливо Константинопольського патріарха на території інших автокефальних церков для підтримки зв'язку між церквами. Подібна ситуація була з монастирями та подвор'ями. Інший приклад – ставропігія, коли храм, монастир чи єпископ знаходяться на території однієї помісної церкви, а підпорядковуються Предстоятелю іншої [10, с. 277].

Іншим важливим винятком у питаннях автокефалії в період Вселенських соборів був Кіпр. За канонами, Кіпрська церква мала підпорядковуватись Антиохії, бо адміністративно залежала від неї, але на Ефеському соборі 431 р. кіпрські ієрархи виступили проти і Собор зберіг давні традиції незалежності. Інші автокефалії виникали суто як результат політичних трансформацій імперії.

Розуміння автокефалії у перші століття виходило з того, що місцева церква була самокерованою. Тобто ззовні ніхто не нав'язував їй жодних рішень, і церква сама обирала та рукопоклдала собі Предстоятеля. Сюди ж входили і повноваження суду над єпископами та першоієрархом. Своє вираження в канонічній творчості таке розуміння знаходить підтвердження у 8 каноні Третього Вселенського собору. З часом змінюється характер влади Предстоятеля. Його повноваження розширюються та стають авторитарними. Єпископи менших міст делегують свої повноваження митрополитам та патріархам [7, с. 114].

Згодом автокефалія перетворюється на політичний інструмент, оскільки виходить за межі Римсько-Візантійської імперії в стосунках із країнами-сусідами. Автокефалія – новий інструмент дипломатії. І кожна держава, яка бажала мати незалежну церкву, мала звертатись до імператора. Особливо це помітно в стосунках Візантії з балканськими країнами (Болгарія, Сербія), де питання автокефалії неодноразово було наріжним каменем політичних відносин. Варто зазначити, що церковна автокефалія стає невід'ємною характеристикою незалежної держави, вона забезпечувала політичну самодостатність.

Така «гра в автокефалію» стає можливою через особливу канонічну творчість Візантійської церкви та фактичну монополізацію Константинополем церковних прав та привілеїв. Що стосується канонічної творчості, то тут також є низка суперечностей та недоліків. Зокрема, проблеми становлення давніх східних патріархатів, які апіорі були автокефальними, окремі канони прямо суперечать один одному. Це наслідок втручання держави та особистих інтересів імператора в церковні питання. 6 канон Першого Вселенського

собору свідчить про першість Олександрії на Сході, зокрема в Єгипті. Подібне становище займала і Антиохія. А 3 канон Другого Вселенського собору декларує перевагу Константинополя після древнього Риму, адже він став столицею, Новим Римом [6, с. 42].

Підвищення рівня Константинопольського патріархату зруйнувало єдність та давню гармонію християнства на Сході. Тривав богословський пошук обґрунтування цього умовного розділення. З іншого боку, якби не державне втручання, то весь Схід однозначно прийняв би монофізитство, яке було простішим, а отже, ближчим для пересічних віруючих. А з іншого – раціональний Томос Папи Лева I був неприйнятний для містичного Сходу [12, с. 54]. Перемога Константинополя в боротьбі за першість сприяла збереженню чистоти віри і була наслідком сильної централізованої влади, але перетворила Церкву на інструмент впливу на суспільство в руках імператора. Видимим символом верховенства Константинопольського патріархату став титул «Вселенський патріарх» (οἰκουµενικός πατριάρχης), який використовується з початку VI ст.

Сам автокефальний статус та його набуття дедалі менше залежить від церковного чинника, і дедалі вагомішою стає роль імперії. Прикладом є Болгарська автокефалія X ст., коли рішення про церковну незалежність дарує, а потім забирає імперський Сенат, а не Вселенський патріарх. Причому прохання про церковну незалежність надає не Болгарська церква, а цар Петро. Автокефалія – типовий інструмент політичного впливу. За зразком Константинополя, автокефалія стає прикладом політичної ідентичності незалежних держав. Болгарія, Сербія та Московська держава вважали автокефалію незмінним атрибутом їх незалежності. Певною легітимізуючою мірою існування держави. Таким чином держави, особливо Росія, хотіли імітувати священну Візантійську імперію. Через церковну незалежність імплементувалася імперія. Нові імперії таким чином запозичили Константинопольську ідентичність [7, с. 129].

Розуміння автокефалії в нову добу відчутно відрізняється. У XIX ст. хвиля автокефального руху торкнулася кількох, перш за все балканських, країн. На світову арену виходить новий тип ідентичності – нація, яка заміщає імперську парадигму. Епоха великих імперій відійшла в минуле. Занепадаюча Османія дала поштовх відродженню інституту автокефалії. Становлення нових національних держав православної орієнтації поставило питання про незалежність церков цих країн. Через боротьбу з імперією, яка гнобила націю, остання виходить на передній план як символ відродження державної незалежності. Це абсолютно нова парадигма. У добу Середньовіччя автокефалія виступала об'єднавчою силою імперії, інструментом політичного впливу на країн-сусідів, а в Новий час автокефалії базувалися на національних почуттях, отже, заперечували імперію [7, с. 135].

Розпочалась нова хвиля державно-церковного та міжправославного протистояння в боротьбі за церковну незалежність. У XX ст. це стосувалось і України, яка прагнула державного становлення і намагалась використати церкву як інструмент усамостійнення від Росії. Як приклад новітніх навколоавтокефальних протистоянь та богословської думки щодо автокефального статусу варто навести Польську православну церкву. Всеукраїнська Православна Церковна Рада (1925 р.) протестувала проти надання Польщі автокефального статусу, адже вважала, що Церквою-Матір'ю для православних мешканців Польщі є Київська митрополія, яка якраз знаходилась у боротьбі за власну церковну незалежність. Таким чином, Константинопольський патріархат виступав зовнішнім чинником у справі автокефалії. А згідно з 34-тим Апостольським правилом, окремий народ (України і Польщі) повинен мати свого першого єпископа, зовнішні сили не можуть впливати на перебіг внутрішньоцерковних подій. Тому ВПЦ Рада на чолі з ідеологічним лідером О. Лотоцьким заперечували необхідність утворення незалежної Польської церкви, бо фактично поляки були католиками, а православними були українці і меншою мірою білоруси, які проживали

на території новоутвореної держави. Українські ідеологи прагнули визнання автокефалії для Київської митрополії, до складу якої мали ввійти і польські єпархії [13, с. 614]. Константинополь керувався 17 канонам Халкидонського собору, який свідчить про можливість набуття автокефалії після отримання державної незалежності.

Професор І. Власовський зауважує, що історична практика набуття автокефалії змінювалась, адже є різні способи проголошення автокефальної церкви, найчастіше це відбувалося завдяки «заходам державної влади» [14, с. 33]. Що стосується автокефалії Польської православної церкви, то саме завдяки ініціативі Уряду польської держави та його невідступності в цьому питанні аж до 1924 р. Константинопольський патріархат підписав Томос.

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що автокефалія є базовим імперативом Православної церкви, це основний принцип її функціонування. Єдина за своєю сутністю Вселенська церква в адміністративно-національному розрізі поділяється на окремі автокефальні церкви, які є незалежними в управлінні, але мають обмежений характер у сфері віровчення та канонічної творчості. Автокефальна церква є не тільки однією із частин Вселенської, а її повноцінною реалізацією в конкретному місці (тому називається Помісною).

З одного боку, проблема автокефалії викликала резонанс як в епоху Вселенських соборів, так і на межі II–III тис. Кращі богослови і вчені світу намагалися проаналізувати цю проблему. З іншого боку, автокефальний статус та можливості його набуття не мають однозначного вирішення і нині, що значно ускладнює міжправославний діалог. Безумовно, є низка канонів, що регулюють питання адміністративного облаштування церкви, але канонічна творчість стосовно автокефалії дещо суперечлива і нині не дає відповіді на питання утворення нових незалежних церков.

З розвитком Церкви в епоху соборів автокефалія із суто церковного утворення та єдиноправильного існування громад перетворюється на політичний інструмент. Саме через автокефальний статус Візантійська імперія часто провадила зовнішню політику. Імператор прагнув возвищення столичного патріарха, що отримало вираження в соборних правилах, які надають Константинопольській церкві значних привілеїв. Нині проблема автокефалії набуває нової хвилі наукових розвідок та богословських дискусій у Всесвітньому масштабі в результаті підписання Томосу для української церкви. Якщо проблема набуття автокефалії канонічно не буде врегульована найближчим часом, Вселенське православ'я може опинитися на межі великої схизми.

Список використаної літератури

1. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ : Світ Знань, 2004. 912 с.
2. Гергелюк М. Канонічні та еклезіологічні засади автокефального устрою церков у структурі Вселенського православ'я: історичний контекст: дис. ... канд. істор. наук : 09.00.11 «релігієзнавство». Чернівці, 2014. 199 с.
3. Кузьменко Д. Еклезіологія і автокефалія. Гострі кути. Релігія в Україні. 9 липня 2010 р. URL: https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious_digest/36428.
4. Лосский Н., диакон. Соборность-кафоличность и первенство в православной еклезиологии. *Православное учение о Церкви*. Москва, 2003. С. 90–94.
5. Йоан (Зізіулас), митрополит. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. 276 с.
6. Книга правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. Москва : изд-во святителя Льва, Папы Римского, 2010. 447 с.
7. Кирило (Говорун), архімандрит. Риштування Церкви: вбк постструктуральної еклезіології / пер. з англ. О. Паканич. Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. 312 с.

8. John H. Erickson, *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 1997. 174 p.
9. Болотов В. Лекции по истории древней Церкви. У 4-х т. Т. III: История Церкви в период Вселенских Соборов. Церковь и государство. Церковный строй. Москва : [б. в.], 1994. 767 с.
10. Цыпин В., протоиерей. Курс церковного права : Учебное пособие. Клин : Круглый стол по религиозному образованию в РПЦ, 2004. 703 с.
11. Лотоцький О. Автокефалія. Том 2. Нариси історії автокефальних церков. Репринтне відтворення. Українська Православна Церква Київського Патріархату. Київ, 1999. 560 с.
12. Гаюк І. Вірменська апостольська Церква як специфічний феномен християнського світу : дис. ... канд. філософ. наук. Київ, 2003. 217 с.
13. Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді. Т. 4. Українська ГрекоПравославна Церква в Канаді в юрисдикції архієпископа Івана Теодоровича. Вінніпег : Видавнича спілка «Екклесія», 1989. XIX, 831 с.
14. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Т. 4. Ч. II / репринтне видання. Київ, 1998. 398 с.

AUTOCEPHALY APPROACH AS THE BASIC FACTOR OF THE STRUCTURE OF THE ECUMENICAL ORTHODOXY

Andrii Kobetiak

Zhytomyr Polytechnic State University,

Department of Electronic Security, Public Administration and Administration

Chudnivska str., 103, 10005, Zhytomyr, Ukraine

Modern religious and secular science cannot clearly answer the problem of autocephaly, which greatly intensified with the proclamation of independence of the Ukrainian Church. Therefore, the study of the problem of autocephaly today is a key task of world Orthodoxy. Since the foundation of Christianity, autocephaly is the basic principle of apostolic sermon, which takes into account the national and ethnic features of the Roman Empire. Autocephaly is one of the most ancient institutions of the Church, which is a decisive feature of Orthodoxy today. For two thousand years, this phenomenon remained unchanged, but there were different, even fundamentally opposing approaches to its understanding. Since the theory of autocephaly arises together with Christianity, it is not an imposed or borrowed from outside the institution, but the very essence of Orthodoxy – a way of its existence.

The Ecumenical Church, being the only entity, has divided into independent Local churches according to the administrative and national principle. On an Ecumenical scale, the Orthodox Church testifies to the unity of churches through the Eucharist. Each Local Church is already self-sufficient, since it possesses the fullness of the grace of the Holy Spirit, but through the Eucharist and Cathedrals, the unity of the Ecumenical scale has expressed.

In the Byzantine-Roman Empire, the autocephalous division of the churches coincided with the territorial division of the state. That is, the state structure transferred to the church. Over time, autocephaly from the basic category of church existence becomes a privileged one. Ancient patriarchs have formed, who have not lost their significance today. Particularly highlights the role and privileges of the capital, Patriarchate of Constantinople, which receives the title of Ecumenical Patriarchate. Autocephaly evolves into an instrument of political influence of the emperor on neighboring countries (for example, Bulgaria and Serbia). The debate about autocephaly again intensified in the nineteenth century, when national countries emerged in the Balkans who sought church independence. The need for a consensus on autocephaly in the Orthodox Ecumenical Universal activates further scientific investigations of this problem.

Key words: Autocephaly, Orthodox Church, Ecumenical Orthodoxy, Primate, canon, cathedral, Local church.

UDK 130.123.1+159.923

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.7>

PHENOMENON OF LONELINESS: FROM FEELING TO LIFE STRATEGY

Vitalii Malimon

*Ivano-Frankivsk National Technical University of Oil and Gas,
Department of Public Administration and Management
Korolya Danyla str., 15, 76018, Ivano-Frankivsk, Ukraine*

Foreign and domestic researches of the phenomenon of loneliness as a feeling and life strategy are studied in the article. Loneliness appears as a multidimensional ambiguous phenomenon of human existence, a meaningful component of the structure “man-world”, as a part and manifestation of the spiritual world. Scientific approaches of studying loneliness and criteria of types and forms specification of loneliness are analyzed.

Nowadays, loneliness has a global nature, it is one of the present-day megatrends and has both positive sides (creates a space for self-actualization, allows to lead a more colorful social, cultural and sexual life) and negative sides (it can have negative consequences for the physical, mental and spiritual health of a person).

Modern society is devoid of ideological basis, therefore, each individual in it is guided by its own goals and interests, which makes it alienated from meanings and ideals. And this leads to a situation of confusion, the search for schemes of behavior, which in principle are absent, to attempts to get rid of outdated stereotypes, which are replaced by new ones. Now a person seeks to «have» and not «be» (E. Fromm), seeks to get rid of responsibility for his own actions, which inevitably leads to internal conflicts and contradictions.

Established that historically formed zones of social and personal irresponsibility. Accordingly, many people simply choose the strategy of “escape to solitude”, not being able and not wanting to take responsibility for their lives and the lives of others.

There is made an attempt to characterize loneliness as conscious life strategy related with the formation of own space of comfortable life, avoidance of undesirable social contacts, spiritual values and searching. The experience of loneliness creates opportunities for a broader vision of old problems, the formation of new life strategies, which contributes to the decision to choose in the direction of self-improvement and change of life situation, or refusal to change.

Modern man, in order not to experience the state of loneliness, first of all must overcome its alienation from society, to carry out the process of self-transcendence.

Key words: loneliness, positive loneliness, negative loneliness, solitude, life strategy.

From ancient times till now outstanding scholars have been interested in an issue of loneliness and it has taken a significant part in the development of worldwide philosophical and psychological thought. Philosophers and psychologists of different epochs have tried to define the phenomenon of loneliness, to show its essential characteristics, to characterize cross-conditionality of loneliness and the level of individual's socialization, to figure out its positive and negative aspects. Today loneliness is a multi-leveled phenomenon, which includes existential, cognitive, communicative and value aspects.

Loneliness as a phenomenon appears in T. Brenner's, C. Moustakas', F. Nietzsche's, J. Ortega-i-Gasset's, V. Frankl's, S. Freud's, E. Fromm's, M. Heidegger's works. The scientists explore questions of living through loneliness as internal specific feeling and having a sense of loosing inner world by a person, the question of the duration of loneliness and the causes for

its emergence. Existentialists connect the evolution of a human life-world with establishment of the conscious attitude to own loneliness (realizing of loneliness define the relationship with the environment).

The review of philosophical works convinces that the phenomenon of loneliness is multidimensional. M. Movchan singles out philosophical aspects of this phenomenon: a) loneliness-solitude, that is voluntary avoiding contacts with people for focusing on some business, thing, yourself (R. Emerson, H. Thoreau and others); b) loneliness-homelessness, that is uncertainty of the meaning and role of human's being; misery of a person in the infinity; the lack of established harmony of person with world (M. Buber, S. Kierkegaard, F. Nietzsche, B. Pascal and others); c) loneliness-responsibility, that is the "doomness" of every person upon an independent choice of *modus operandi*, impossibility of shifting responsibility for own choice on the others (existentialism); d) loneliness-non-fusion, that is the starting and insuperable silos of existence of "I" from the other beings (existentialism, phenomenology).

The main aim of the article is the review of phenomenon of loneliness as a feeling and chosen life strategy. For achieving the aim some particular tasks are assigned: to disclose scientific approaches of revealing ontological basis of the phenomenon of loneliness; to give prominence to forms, expressions of loneliness and to characterize loneliness as conscious or unconscious life strategy.

Etymologically the word "loneliness" originates from Greek "monas" (a unit, single) which is used for defining fundamental elements of being in an ancient and classical philosophy. It meant "to stay alone", "to be without others" because they had leaved us or we had leaved them to have monastic life. The dictionary of the Ukrainian language states "loneliness" as "property and condition", as "realizing of that kind of condition". As for the lexical unit of "loneliness" (lane, lonely), its definition is "the one, who remained, lives alone, without anyone" [2, p. 171].

In the psychological dictionary (A.V. Petrovsky and M.H. Yaroshevskaya's edition) loneliness is defined as one of psychogenic factors, that affect the emotional state of a person who is under changed (unaccustomed) conditions of isolation from other people.

The state of loneliness is person's dealing with loss of internal integrity and external harmony with the world. It is expressed in violation of harmony between desirable and achieved quality of social communication.

Leticia Ann Peplow, Maria Miceli and Bruce Morash believe that "...loneliness is a complicated feeling which completely owes a person, her emotions, thoughts, actions".

German philosopher F. Nietzsche outlines that loneliness shouldn't be considered as a drama and perceive it with fear or despair. In his opinion, "a person shouldn't be scared of her/himself, but vice versa ought to stay alone to better understand hem/himself, his/her inner world, to get rich spiritually". To F. Nietzsche's mind, "a person should realize the positive sense of loneliness, but people's attitude to it has an individual character. Thus, some people tend to excessive immersion into a state of loneliness through reassessment of importance of being lonely, and others choose loneliness to get the conditions for self-improving"... "for one person loneliness is the escape of sick person; for others it is the escape from sick people" [6, p. 216].

Consonant are views of J. Ortega-i-Gasset, who defines some positive moments of person's loneliness. Particularly, he argues that "a person in the process of solitude pays attention to her/himself, to the development of own "I", tries to realize own identity and eventually to improve own skills". He notes that "a person can from time to time stop his/her normal activities and dive deep into her/himself to listen to the inner voice, focus on oneself" [7, p. 162]. During such immersion a person improves oneself, becomes more confident what lets him/her to join external world again and successfully solve problems that have been too hard earlier [8, p. 29–30].

M. Heidegger claims that the state of loneliness helps a person to understand own solitude and to think about existential problems of his/her life. Dwelling on the state of loneliness, the person is alone, estranges oneself from the external world, directs own consciousness to God.

Direct communication with other people is a condition of overcoming loneliness in M. Heidegger's philosophy, but active communicative connection do not always help to solve this problem.

According to the existential model (C. Moustakas, V. Frankl, I. Yalom and others) solitude and loneliness are integral to human being; moreover, people are lonely by nature. V. Frankl stresses the need of division of concepts «to be lonely» and «to feel lonely». He understands the feeling of loneliness as experience of the fear to be really lonely. To be really lonely is conditioned by the very factor of human being, that we are given to stand in existential situations such as birth, death, doom. The author believes that it is impossible to consider loneliness only from a negative point of view because it itself can be a source of creative attitude to life. C. Moustakas considers the fear of loneliness as a display of defense mechanisms. He claims that «people who feel fear are fail in solving their own life assignments. They either drain themselves superficial relationships with other or do some fruitless and unconstructive soul-searching» [10, p. 19]. The author stresses the meaning of difference between «vanity of loneliness» and «true loneliness». Vanity of loneliness as a system of defense mechanisms moves a person away of solving important life issues, constantly encourages him/her to strive for activity for the activity with other people. True loneliness arises from a particular reality of lonely being and person's facing with border life circumstances (birth, death, life changing, tragedies), that s/he deals alone with, points to a positive aspect of living through loneliness, which gives us an opportunity to look at the situation from a new angle, to change values, to find a meaning of own life, to make appropriate decisions concerning own behavior and to get to know the other you [8, p. 33–34].

O. Neumoyeva [11] argues that, on the one hand, loneliness is related with the deformation of different person's relationships, but on the other hand, this is a phenomenon which gives you an opportunity to plunge into a personal reflection, into consideration of life issues. The author distinguishes four types of loneliness according to internal and external orientation: internal negative loneliness, external negative loneliness, internal positive loneliness, and external positive loneliness.

Studying loneliness over space and time, K. Goldberg states that «loneliness is a refusal from the present moment, from its opportunities and requirements. The loss of this «present» leads to a violated glance at the time, i. e. the feeling that the present time is frozen, it is infinite and has no future. This violated perception of time weakens the ability of the subject to interpersonal communication, which further more strengthens the feeling of loneliness» [12, p. 302]. K. Goldberg includes to the time characteristics of ontological violation faultiness (past), shame (present) and fear (future).

In works of S. Trubnikova loneliness is presented as a phenomenon which is a person's experience of the subjective impossibility or reluctance to have adequate feedback and acceptance oneself by other people [13]. This can have either negative (exclusion), or positive (release, solitude) subjective aspects. Researcher also suggests species classification of loneliness (exclusion, loneliness, self-exclusion, solitude).

Negative dealing with loneliness (exclusion and self-exclusion) can be transferred to its subjective positive type, i. e. solitude by means of purposeful psych-correctional work, in which due to restructuring of consciousness changes of the attitude to oneself and to the world, increase of empathy and actualization of its behavioral manifestations the psychological stability of the individual is formed as a dynamic balance of contradictory trends in identification and separation [14].

Researcher Y. Zavorotnykh [15] distinguishes three levels of loneliness as a subjective living through, i. e. negative loneliness (low level); comfortable loneliness (middle level); destructive loneliness (high level). She proves that loneliness as a subjective living through relatively independent of volume and character of interpersonal contacts and is defined by his/her characteristics. Thus, for example, a person, who has a family, who has a wide system of social connections, from the social point of view is not lonely, but during the life s/he faces this feeling.

Y. Shvalb and O. Dancheva [16] distinguish three main forms of loneliness:

1. Ceremonies, rituals, parenting strategy of being alone that took place practically in all tribes and nations. We can find the rituals of “introduction to loneliness” almost in any traditional culture. Archaic, primitive societies, where the person’s life proceeds in the eyes of tribesmen, consider a rank of circumstances when a person has the right to stay alone, and also themes that it is not accepted to speak about and even more to ask. Those rituals had a significant psychological meaning. They were the kind of means which give person an opportunity, to comprehend and realize oneself.

2. Punishment by loneliness expressed in exile from the genus that condemns the death of the guilty. Violation of the important for the tribe rules, taboo (ban) in most of the primitive indigenous people were punished either with death or exile, and the second one was considered more severe. For example, if the main dogmata were violated, religion used the tool of excommunication and anathema. Similarly, any state imposes a penalty of imprisonment for violation of the law.

In social groups typical examples are widely used boycotts, group obstructions to social stigma. All of the methods are intended to physically and, most importantly, psychologically isolate an individual.

Voluntary solitude of individuals, asceticism. With drawal from everyday affairs, loneliness which implies internal concentration and overcoming the lower impulses are the essential characteristics of asceticism. The consolidation of such form in culture had led to the fact that solitude and loneliness became a necessary condition of a fully secession, development of the person, the formation of an individual reflexivity and contemplative, spiritual enrichment and the ability for creativity. Loneliness potentially carries the possibility of realizing all the best that a person has [17, p. 211–212].

T. Brennen [18] distinguishes such types of manifestation of loneliness, as general loneliness, emotional loneliness that is related to weakening, collapse or threat of loss the relationship with someone close; social loneliness that is related to the inaccessibility or with the loss of social ties in society for one or another reason; the realizing of disparity between real ties and existed inner standards, that are formed in relationships with someone close, is of a great importance; spiritual loneliness is related to searching of own identity and the meaning of life.

N. Khamitov [19] divides loneliness into internal and external. People of internal loneliness are considered themselves to be deeply lonely. Such people are not externally isolated from others, but feel lonely, subjectively are living through the isolation from others in the background of objective person’s including in the interpersonal relationship. External loneliness is a real absence of a specific loved one close by, objective isolation from social interaction with others.

V. Serma [20] argues that the notion of loneliness is related to experience the situations that are subjectively treated as undesirable, individually unacceptable for a person because of deficit of communication and positive intimate relationships with surrounding people. With the ending of the situation, “ends” loneliness. In appearance of loneliness author distinguishes a “person’s factor” and stresses the own perception of the situation that depends on individual’s characteristics. Based on the results of the study V. Serma claims that people who describe themselves as lonely ones get fairly high scores, for example, on the scale of “hostility”; they have a stronger

sense of regret and guilt in relation to the past, they often build too idealistic plans for the future [8, p. 41].

On the time basis of the individual experience of the state of loneliness V. Serma distinguishes: past loneliness that is expressed in short-term bouts of loneliness, which completely and without a trace pass, leaving no trace; situational that appears as a result of any stressful events in a person's life (someone close or break intimate relationships). After a short time of distress, a situationally lonely individual accepts his loss and partially or completely overcomes the feeling of loneliness that has arisen; chronic loneliness that occurs when an individual cannot establish for a long period of life satisfactory relationships with people of importance to him [20].

According to K. Abulkhanova-Slavskaya, the life path of a person has common problems for all people, but the way to solve them is deeply individual, and therefore the life path of each person is individual. From the spontaneous way of life a person can move to one that s/he will determine oneself. But the essence of this definition is in making decisions about the choice of conditions, direction of life, in choosing the education, the profession that will best meet the characteristics of his/her personality, the desires, the abilities, in building an appropriate life strategy [21, p. 7]. According to the researcher, social life has not prompted the development of social thinking either in terms of deep awareness of social problems or in terms of personal solutions for many years in our society. There was no responsibility for decision-making, which usually broadens the horizons of the individual, allows you to see solutions [21, p. 258].

Nowadays, a person feels lonely regardless of the number of people around him/her: friends, associates, relatives, casual acquaintances. Moreover, the feeling of loneliness, the constant experience of the absence and even the impossibility of establishing close spiritual and intimate relations with other people begin to determine the objective state of a person in society. And the experience of loneliness creates opportunities for a broader vision of old problems, the formation of new life strategies, which contributes to the decision to choose in the direction of self-improvement and change of life situation, or refusal to change.

Thus, loneliness appears as a multidimensional ambiguous phenomenon of human existence, a meaningful component of the structure «man-world», as a part and manifestation of the spiritual world. Loneliness of a modern man becomes not only a feeling, but also a conscious strategy of life, full of inner meaning. This conscious choice can be associated with the formation of a comfortable space of life, avoiding unwanted social contacts, spiritual quest and values.

References

1. Мовчан М. Самотність як полівекторний феномен: філософсько-антропологічний дискурс. URL: <http://www.info-library.com.ua/books-text-11854.html>.
2. Мельничук О.С. Етимологічний словник української мови Т. 5 (Р-Т). Київ, 2006. 704 с.
3. Психология. Словарь / Под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. 2-е изд., испр. и доп. Москва : Политиздат, 1990. 494 с.
4. Гусейнова Н.О. Зарубіжні та вітчизняні дослідження переживання самотності. URL: <http://ekhsuir.kspu.edu/bitstream/123456789/665/1/стаття%202%20%20Гусейнова.pdf>.
5. Пепло Л.Э., Мицели М., Мораш Б. Одиночество и самооценка. *Лабиринты одиночества*: Пер. с англ. / Сост., общ. ред. и предисл. Н.Е. Покровского. Москва : Прогресс, 1989. С. 169–191.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Москва : Мартин, 2005. 416 с.
7. Ортега-и-Гассет Х. Углубление в себя и обращенность вовне. *Философские науки*. 1991. № 5. С. 158–173.
8. Бедан В.Б. Індивідуально-типологічні особливості схильності особистості до переживання самотності : дис. ... канд. псих. наук. Одеса, 2018. 319 с.

9. Хайдеггер М. Бытие и время. Москва : AdMarginem, 1997. 451 с.
10. Moustakas С.Е. (1972). Loneliness and love. Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall. 146 p.
11. Неумоева Е.В. Одиночество как общественно-историческое явление и как явление индивидуальной жизни. *Гуманитарный вектор. Вестник Забайкальского отделения Академии гуманитарных наук*. 2004. № 1–2 (10–13). С. 23–29.
12. Джонг-Гирвельд Д., Раадшелдерс Д. Типы одиночества. *Лабиринты одиночества* : сборник науч. тр. Москва : Прогресс, 1989. С. 301–319.
13. Трубникова С.Г. Психология одиночества: генезис, виды, проявления : дис. ... канд. психол. наук. Москва, 1999. 195 с.
14. Ващенко І.В., Айвазян Л.Ю. Проблема діагностичного виміру суб'єктивного відчуття самотності. URL: http://www.soc.univ.kiev.ua/sites/default/files/library/elopen/actprob16_110-116.pdf.
15. Заворотных Е.Н. Социально-психологические особенности одиночества как субъективного переживания : дис. ... канд. психол. наук. Санкт-Петербург, 2009. 254 с.
16. Швалб Ю.М., Данчева О.В. Одиночество: Социально-психологические проблемы. Киев : Украина, 1991. 270 с.
17. Помазова О.В. Самотність як психологічний феномен. URL: <https://eprints.oa.edu.ua/2549/1/Pomazova%20O.V.pdf>.
18. Brennan T. Loneliness at Adolescence Loneliness. *A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy* / Ed. L.A. Peplau & Perlman. A Wiley Interscience Publication, 1982. PP. 269–290.
19. Хамитов Н.В. Философия одиночества. Опыт вживания в проблему. Одиночество женское и мужское. Киев : Наук. думка, 1995. 170 с.
20. Серма В. Некоторые ситуативные и личностные корреляты одиночества. *Лабиринты одиночества* / пер. с англ. сост., общ. ред. и предисл. Н.Е. Покровского. Москва : Прогресс, 1989. С. 231–237.
21. Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. Москва : Мысль, 1991. 299 с.

ФЕНОМЕН САМОТНОСТІ: ВІД ПОЧУТТЯ ДО СТРАТЕГІЇ ЖИТТЯ

Віталій Малімон

*Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу,
кафедра публічного управління та адміністрування
вул. Короля Данила, 15, 76018, Івано-Франківськ, Україна*

У статті розглядаються зарубіжні та вітчизняні дослідження феномена самотності як почуття і стратегії життя. Самотність визначається як багатовимірний неоднозначний феномен людського буття, змістовна складова частина структури «людина-світ» як частина і прояв душевного світу. Аналізуються наукові підходи щодо дослідження самотності та критерії щодо виокремлення видів і форм самотності.

У наш час самотність набуває глобального характеру, виступає одним із мегатрендів сьогодення і має як позитивні (створює простір для самоактуалізації, дає змогу вести більш насичене соціальне, культурне та сексуальне життя), так і негативні сторони (може мати негативні наслідки для фізичного, психічного й духовного здоров'я людини).

Сучасне суспільство позбавлене ідеологічної основи, тому кожен індивід у ньому керується власними цілями та інтересами, що робить його відчуженим від смислів та ідеалів. І це приводить до ситуації розгубленості, до пошуку схем поведінки, які, у принципі, відсутні, до спроб позбутися застарілих стереотипів, які заміщаються новими. Тепер людина прагне «мати», а не «бути» (Е. Фромм), прагне позбутися відповідальності за власні вчинки, що неминуче приводить до внутрішніх конфліктів та суперечностей.

Встановлено, що історично сформувалися зони соціальної і особистісної безвідповідальності. Відповідно, багато людей просто вибирають стратегію «втечі в самотність», не вміючи і не бажаючи брати на себе відповідальність за своє життя та життя інших людей.

Зроблено спробу охарактеризувати самотність як усвідомлену стратегію життя, що пов'язана з формуванням свого простору комфортного життя, уникнення небажаних соціальних контактів, духовними пошуками та цінностями. Переживання самотності розглядається як можливість ширшого бачення старих проблем, формування нових стратегій життя, що сприяє прийняттю рішення про вибір у напрямі самовдосконалення і зміни життєвої ситуації, або відмову від змін.

Сучасна людина, щоб не переживати стан самотності, має, насамперед, подолати своє відчуження від суспільства, здійснити процес самотрансценденції.

Ключові слова: самотність, позитивна самотність, негативна самотність, усамітнення, стратегія життя.

УДК 316.286:32.019.52

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.8>

ТЕАТРАЛЬНІ АСПЕКТИ ВЛАДНОЇ САМОРЕПРЕЗЕНТАЦІЇ В ПОСТСУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ВІЗІЯ Ю. ГАБЕРМАСА

Ольга Мальцева

*ДВНЗ «Приазовський державний технічний університет»,
соціально-гуманітарний факультет,
кафедра соціології та соціальної роботи
вул. Університетська, 7, 87555, м. Маріуполь, Донецька область, Україна*

У статті на підставі аналізу робіт представника другого покоління «франкфуртської школи» Ю. Габермаса визначено можливі комунікативні стратегії політичних акторів у постсучасному суспільстві, виявлено характер владної саморепрезентації та технологій забезпечення зворотного зв'язку акторів із «глядачами» соціальної вистави з позицій «інструментальної раціональності», «розуму» (доцільності, успіху) та «комунікативної раціональності», «розуміння» (інтерсуб'єктивної згоди, консенсусу). З огляду на теорію Габермаса постнекласичний політичний простір можна витлумачити як театралізовану сцену, на якій взаємодіють актори, що конкурують за право володіння символічними ресурсами і владою. Технології комунікації з прихованим та наявним ефектом театральності, які забезпечують набуття символічного ресурсу в політичному просторі, створюють умови для підтримки наявних та започаткування нових політичних практик, спрямованих на легітимізацію диспозицій акторів на політичній сцені. Інформаційна доба, що створила умови для перебування «на зв'язку» всіх з усіма, зумовила взаємопроникнення «життєвого світу» «глядачів» та «системного світу» акторів. Соціальний запит на громадську експертизу претензій політичних гравців на владу в постсучасному суспільстві і змога вести неформальні дискусії в мережі Інтернет із цього приводу відсувають на дальній план стратегії комунікативної дії, вибудовані на «інструментальній раціональності», та актуалізують появу нових «позасистемних» гравців, здатних діяти з позицій «комунікативної раціональності» (інтерсуб'єктивної згоди, компромісу, консенсусу). Сьогодні наочно демонструє здатність «солідарного великого капіталу» ангажувати подвійні машкари («агент-актор», «глядач-гравець») задля зміни політичних еліт, використовуючи прагнення суспільства до взаєморозуміння в умовах глобальної нерівності.

Ключові слова: театральність політичного життя, владна саморепрезентація, Ю. Габермас, «інструментальна раціональність», «комунікативна раціональність», «колонізація «життєвого світу»».

У постсучасному суспільстві дедалі більше проглядаються тенденції, що вислизують із соціально-філософського дискурсу. Втім, актуальна проблема взаємозв'язку певних стратегій соціального розвитку та символічних аспектів людської поведінки як концептуальних підвалин і механізмів здійснення влади привертає увагу науковців, оскільки виходить за межі суто політологічного, соціально-філософського, соціологічного аналізу та передбачає міждисциплінарний підхід до її розв'язання. В умовах суцільної карнавалізації соціокультурного простору «театральність» постає як феномен соціальної онтології, а театральні методи саморепрезентації влади – як закономірність самоздійснення політичних суб'єктів. Тож виникає нагальна потреба теоретичного осмислення методологічного інструментарію владного театру, виявлення симбіозу «індустрії культури» і політики, наслідків політичної театралізації в усіх сегментах суспільного життя.

Розуміння театральності політичного життя відбилося вже в роботах античних мислителів. Приміром, Аристотель зазначав, що у зверненнях політиків до широких мас є багато

акторства та намагання стати взірцем поведінки та наслідування. Суттєвим є внесок Г. Беккера, К. Леві-Стросса, Е. Фукса, Ф.Г. Штраубе де Пірмона в пояснення призначення театралізації, видовищності в політиці й заохочення владою цих інструментів впливу в переломних соціокультурних обставинах із метою вгамування колективної стихійної реакції на зміни, що відбуваються, та появу нових форм суспільного буття. Прибічники соціальної феноменології та постмодернізму розглядають театралізацію поведінки можновладців у контексті загальної карнавалізації суспільного життя, пануючої «святковості» як анти-/контркультури. Феноменолог М. Дюфренн запроваджує в науковий обіг поняття «артизація», яким позначає свідомо побудовану на вуалюванні правдивих мотивів поведінку представників влади та цілеспрямоване внесення в політичне життя елементів карнавальності. На наявності театральності владної саморепрезентації у постмодерному суспільстві у своїх доробках зауважували П. Бурдьє, У. Еко, Р. Барт, Ж. Бодрійяр, Ж. Дерріда, М. Фуко, З. Бауман, М. Маффесолі та ін. М. Бахтін, Ф. Бекон, Т. Берге, І. Гофман, А. Камю, П. Лукман, Ю. Габермас та ін. досліджували діалогізм як основу театральності політичної взаємодії. У неомарксистських дослідженнях Ф. Бенетона, Г. Дебора, Г. Маркузе та ін. театральність політичного дійства витлумачено як акт сугестії та соціальної підкори.

Незважаючи на наявність великого масиву наукових доробків, які висвітлюють театральність політичного життя, досі замало уваги приділено було аналізу комунікативних технологій, що їх залучають політичні актори (тут і далі – *діючі суб'єкти, учасники перетворень, що мають певні мотиви, очікування, емоції тощо*) задля владної саморепрезентації, встановлення діалогу з електоральними масами, формулювання «зерна політичної ролі», формування та підтримки визначеного іміджу за допомогою медіа. Недостатньо дослідженим є запит постсучасного суспільства на «несистемних» політичних гравців, не виявлено природу ефективності театрального інструментарію останніх у політичних змаганнях за владу. Вирішенню цих завдань може сприяти інтерпретація теоретичної спадщини німецького соціального філософа і соціолога Ю. Габермаса (нар. 1929), в якій відносини людей у суспільстві витлумачено як «соціальний театр» [1]. Концепція комунікативної дії представника другого покоління «франкфуртської школи» Ю. Габермаса дає змогу розглядати соціум як масштабну сцену для спілкування людей, структура якої містить два складники – *глядацький «життєвий світ»*, в який інкорпоровано соціальні відносини, локальні спільноти, сім'ю, друзів, найближче оточення індивідів тощо, та *«системний світ»*, до якого належать політика, економіка, анонімно-ділові відносини, фінансова система та ін., проєкції яких впливають на формування перспективних сценаріїв розвитку, ідеальних моделей, соціальних очікувань тощо.

Метою цього дослідження є визначення на підставі аналізу робіт Ю. Габермаса можливих комунікативних стратегій політичних акторів у постсучасному суспільстві, виявлення характеру владної саморепрезентації та технологій забезпечення зворотного зв'язку акторів із «глядачами» соціальної вистави з позицій «інструментальної раціональності», «розуму» (доцільності, успіху) та «комунікативної раціональності», «розуміння» (інтерсуб'єктивної згоди, консенсусу).

У ключовій книзі «Теорія комунікативної дії» (*«Teorie des 'kommunikativen Handelns»*) (1981) [2, с. 62] Ю. Габермас протиставляє примату «цілерациональної дії», притаманному ідеям М. Вебера і Т. Парсонса, поняття «комунікативної раціональності», яка спрямована на досягнення поглибленого взаєморозуміння та рівного діалогу між учасниками соціальної взаємодії. Спираючись на К.О. Апеля, автор книги наводить епістемологічні передумови «ідеальної комунікативної ситуації», яка орієнтована на нестримний розвиток міжлюдських комунікацій та суспільної дискусії.

Габермас погоджується з веберівським трактуванням росту цілерациональності в Західній Європі як головної причини втрати смислів у соціокультурному просторі. М. Вебер наполягав, що сучасне суспільство розподілено на три різних ціннісних сфери: сферу моралі й права, сферу науки та сферу мистецтва. Проаналізувавши ці сфери, Габермас довів, що кожна з них вибудована на різних типах претензій: наука претендує на істинність, мораль – на нормативність і послідовність у дотриманні чинних норм, а мистецтво – на правдивість (переконливість). Проте він запроваджує нове поняття «раціональна комунікація», яка є особливою формою раціональності, що притаманна кожній із зазначених сфер, вирізняючись лише типом претензій щодо дійсності. Апелюючи до цієї форми раціональності, Габермас пояснює протиріччя постсучасного суспільства домінуванням інструментального розуму, засиллям «технократичної цілерациональності» у всіх сферах «життєвого світу». Намагання політиків діяти цілерационально не тільки щодо неживих предметів, але й щодо людей у міжособистісному спілкуванні, при створенні соціальних проектів призводить до оцінки та контролювання дій та реакцій широких мас населення за «технічними правилами», за якими вони мають відповідати умовам «технічної ефективності» та реалізації раціонально вибраних цілей. Через це об'єктивація стає тотальною, люди у процесі реалізації такої форми раціональності постають як об'єкти. Критикуючи такий підхід, Габермас наполягає на необхідності відмови від раціонально-інструментальної об'єктивації, структурування комунікативних зв'язків на кшталт зв'язків технічної раціональності.

На думку Габермаса, в підвалинах технократичної ідеології лежить абсолютизація цілерациональних дій, завдяки яким має забезпечуватися прогрес суспільства, тому виникає потреба перманентного вдосконалення засобів досягнення мети. На противагу такому підходу, найважливішим аспектом соціальної практики він називає сферу «комунікативної раціональності», в якій превалюють орієнтація на взаєморозуміння і, як наслідок, заснована на консенсусі взаємодія. Ціннісний аспект раціоналізації вбачається не в зростанні ролі інструментального розуму, а в гармонізації повсякденного світу людей. Єдиною альтернативою експертним («процедурним») обмеженням в умовах тотальної нерівності Габермас вважає «деліберативну демократію», яка передбачає обов'язковість відкритих і компетентних дискусій, суспільних консультацій під час формування будь-яких політичних рішень і соціального проектування.

З огляду на теорію комунікативної дії Ю. Габермаса можна стверджувати, що в постсучасному суспільстві на політичній авансцені дедалі частіше спостерігається гра-протиставлення інструментальної та комунікативної раціональності, явлених в особах конкретних політиків або політичних сил, політичних партій. Якщо інструментальна раціональність орієнтована на *успіх*, то комунікативна – на *взаєморозуміння індивідів, що взаємодіють*, на досягнення консенсусу. Досягнення згоди щодо певної ситуації та очікуваних наслідків спирається тут радше на переконання/переконливість, ніж на примус. Звідси впливає відмінність театрального репертуару політичних гравців, що намагаються впливати на електоральну поведінку населення.

Очевидно, що більшість сучасних «системних» політиків робить ставку на бездоганну аргументацію власної думки, доведення правоти, теоретизування, обґрунтування доцільності поставлених цілей. Вони працюють у системі суб'єкт-об'єктних відносин, в яких електорат сприймається як слухняний об'єкт, як виконувач волі політичної еліти. Насамперед тут втілюється ідея «інструментальної раціональності», «розуму», коли політичний актор виступає на правах того, хто має інтелектуальну перевагу та застосовує артистизм задля самоствердження в цій ролі. «Несистемні» учасники політичного спектаклю розігрують зовсім інший сценарій, який передбачає координацію зусиль людей, що спрямована на взаєморозуміння. Несистемні претенденти на владу шукають «точки дотику» і реалізують програму «проце-

суальної легітимації», коли навколо них поступово формується коло однодумців, що готові наділяти їх владними повноваженнями задля реалізації спільного задуму. За таких обставин головним смислом політичної гри стає досягнення «розуміння» на підставі «комунікативної раціональності». За Габермасом, лише політик, здатний реалізувати (припустити) розумність членів суспільства та позбавити діалог усіх з усіма ознак примусу, може претендувати на формування самототожності, досягнення компромісу та соціальної згоди, справжнього суб'єкт-суб'єктного дотикання.

Уточнена й удосконалена Габермасом теорія згодом доповнилася дещо іншими критеріями розрізнення, а саме: *стратегічною* (що включає в себе інструментальну та «власне стратегічну дію»), *норморегулюючою*, *експресивною* (драматургічною) та *комунікаційною дією*. За такого підходу політичні актори, які дотримуються сценарію стратегічної дії, беруть (привласнюють) собі право володарювати, використовують маси як засіб для досягнення поставленої мети, вони висуюють предметні, інструментальні, прагматичні завдання на перший план, виносячи за дужки соціальні координати та контексти. Гравці, що вдаються до комунікативних дій, застосовують ігрову експресію, емоційність, апеляцію до почуттів із метою подолання наявних у суспільстві роздільності, непорозуміння і, координуючи ці зусилля, здобувають легітимність і право на владу. Ці різні типи дій Габермас розглядає крізь призму комплексних типів раціональності: *інструментальна раціональність* передбачає розв'язання технічних задач, потребує відповідних ефективних засобів, вибір яких цілком залежить від безпосереднього досвіду та знань актора; *стратегічна раціональність* спирається на можливий вибір та врахування уподобань і рішень раціональних контрагентів; *нормативна раціональність* базується на засадах моралі та принципів; *раціональність «експресивної дії»* доповнює, уточнює та ілюструє раціональну теорію певним типом діяльності.

Врахування змагальності політичної гри і пошуки причин запиту суспільства на конкретного типу політичних лідерів спонукали Габермаса до розробки і включення в концепцію низки показників для оцінки акторів: ставлення дійової особи до світу (*Aktor-Welt-Beziehung*); ставлення її до інших людей, процеси «мовлення», висловлення мовних пропозицій та вміння слухати контрагентів дії. Таким чином, комунікативна раціональність, на яку нині спостерігається електоральний попит, потребує, щоб дійові особи (*Aktoren*) виступали як суб'єкти, які «слухають і говорять», вони мають бути пов'язані якимось відносинами не тільки з «об'єктивно існуючим соціальним світом», але й із «суб'єктивним/-ми світом/-ами». Тоді їхні претензії на значимість (*Geltygsanspruche*) того, про що вони міркують/висловлюються, в чому вони переконані/переконують, можуть бути життєздатні. У постсучасному суспільстві чимраз далі в політичній конкуренції переможцями виходитимуть ті, чие ставлення до світу «опосередковане й релятивоване можливістю комунікації з іншими людьми, знанням їх суперечок та здатністю дійти згоди». Дійова особа політичного спектаклю здобуватиме «визнання» або «невизнання» завдяки оцінці її саморепрезентації на предмет істинності (*wahr*), правильності, достовірності в контексті чинної норми (*richtig*) або правдоподібності, тобто адекватності вираження у висловлюванні намірів промовця (*wahrhaft*).

Постсучасне суспільство, яке, по суті, є інформаційним, потребує нових контекстів політичної театралізації, інтерсуб'єктивної взаємодії, коли глядачі є учасниками інтеракції і задіяні в дії актора, а не виступають у ролі «мовчазної більшості», що спостерігає за артистичним самоствердженням політичного лідера. Габермас зазначає, що політичні претензії на значимість у суспільстві висуюються та здійснюються відтепер у процесі дискурсу (від фр. *discours* – «мовлення»). Поняття «дискурс» соціальний теоретик пов'язує з новітніми способами комунікації, оскільки саме в дискурсивних практиках відбувається проблематизація *Geltygsanspruche*, тобто зупиняється зовнішній примус людей до дій. У дискурсі вони самі

включаються в акт обміркування, стають суб'єктами діяльності, мотивів, очікувань, намірів. За Габермасом, дискурс позбавлений моделі панування як такої, бо суперечить ідеї примусу до більш досконалих форм аргументації. Дискурс є діалогом, спрямованим на досягнення консенсусу за допомогою «переконуючої», «ненасильницької дії, що протистоїть «м'якій» аргументуючій протидії». Утім, автор цієї теорії не відмовляється від певної утопічності свого проекту та визнає закиди опонентів щодо можливих атак «системного світу» на «життєвий світ», оскільки власне в останньому і може здійснюватися комунікативна раціоналізація.

Віддаючи перевагу комунікативній раціоналізації і відповідному типу комунікативної дії як формі спілкування політиків з електоральними масами, Габермас замислюється над технологіями забезпечення зворотного зв'язку із «глядачами» політичного спектаклю. Розмірковуючи про можливі технології комунікативної дії, він залучає у свої дослідження поняття «*Lebenswelt*» – «життєвий світ», яке ним запозичене в А. Шюца та Е. Гуссерля. «Життєвий світ» цими феноменологами розумівся як «ґрунт повсякденної життєвої практики і досвіду, що заслуговує на довіру». Габермас же надихається тим, що *Lebenswelt* є дійсним об'єктом, своєрідними лаштунками повсякденної комунікації, буденного досвіду людей. Тож «життєвий світ» у його розумінні постає одночасно як контекст комунікативної дії та сховище, з якого учасники інтеракції черпають переконання, які надалі застосовуватимуться ними для досягнення консенсусу в ситуаціях пошуку взаєморозуміння.

Проте дослідник звертає увагу, що деяке послаблення наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. важкості економічної експлуатації (у високорозвинених країнах Заходу і Сходу) супроводжувалося втручанням влади в ті сфери «життєвого світу», які раніше вважалися «заповідними зонами» повсякдення. Приватність і недоторканість родинного життя, побуту, дозвілля, відпочинку, світу почуттів і думок, особистих переймань було порушено, відбулася «колонізація «життєвого світу»». Великий капітал захопив медіа і завдяки ним вчинив атаку на ці локуси приватного життя.

Габермас слушно зауважує, що «життєвий світ» втрачає своє покликання бути пілотним майданчиком для очікувань, уявлень, локальних тусовок, екзальтованої соціальної інтеграції, герменевтичних практик, передчування драми, відтворення універсально-раціональних підвалин, взаєморозуміння глядачів як «своїх», оскільки тепер «глядачі» повсякчас залучаються до нав'язаної ззовні соціально-театральної драматургії. У роботі «Соціальна проекція Фрейда і утопія суспільства» Ю. Габермас зазначає, що сцени «ходіння глядачів в актори» і, навпаки, випробовування мови і світу збігаються, зумовлюють один одне у взаєморозуміючому відтворенні герменевтик «життєвого світу», заснованих на продуктивності тих, хто до нього належить [3, с. 90]. Як передбачення і застереження звучать думки автора про те, що «<...> у сучасних суспільствах існують «три влади» або три держави, які управляють: фінанси, сила влади, тих, хто наділений ними, і солідарність можновладців. Ця остання зобов'язана цілком контролювати дві перші. Нам не варто наполягати на застарілих утопіях суспільства праці. Системи фінансового обігу, а також економічну владу і владу громадської адміністрації в сучасних суспільствах можна, за кращих умов, тільки стримувати. Їх тим часом треба відокремити від комунікативно структурованих сфер діяльності або ж видалити зі сфер приватного життя і громадської думки, природа яких спонтанна. Інакше ці системи дедалі більше проникатимуть у межі повсякденного життя, вдираючись у нього своїми невідповідними формами економічної і бюрократичної раціональності» [3, с. 90].

У статті «Модерн – незавершений проект» класик посилює цю думку, осмислюючи «раціоналізовану повсякденність», «<...> вимушену підкорятися сценічним іграм в їхніх інженерних, правових, адміністративних репрезентаціях» [4, с. 48]. В ідеалі «життєвий світ» складається «несистемними» досвідами сумісності, практиками взаєморозуміння та симво-

лотворчості. Це не означає, що в «життєвому світі» немає системності, але ця системність іншого гатунку, ніж заснована на інструментальному управлінні. Тож представники «системного світу», як правило, виступають як носії традиціоналізму, певних репресивних алгоритмів, як пред'явники чинної норми тощо. У «життєвому світі» в його розумінні як «ідеального типу» (у веберівському прочитанні) виникають нові правила, інновації, сплавляються у нове бачення незвичні плюралістичні герменевтики, там є місце емоціям і почуттям тощо.

«Життєвий світ» має цінність, бо структурований різними ролями, образами, які відтворюють глядача як у комунікації, так і в інтерпретаціях. Наявні «нормативні контексти» детермінують множинність усіх можливих міжособистісних відносин, що визнаються законними в межах інтерсуб'єктивного життєвого світу <...>; сама структура лінгвістичної інтерсуб'єктивності [спонукає] лишатися самим собою навіть у контексті поведінки, що відповідає нормам» [5, с. 36]. Однак «системний світ» послідовно дотримується тенденції втручання в «життєвий світ», підкорюючи його своїй інструментальній раціональності завдяки драматургії акторської гри [2, с. 62]. Пропоновані «системними» політиками сценарії соціального розвитку «не залишають глядачеві місця для множинності оптик, уяви, образних тлумачень, переведення недискурсивного в дискурси розумної згоди/незгоди, суперечок і тих «порожнеч», які виявляються умовою інтерпретативних успіхів учасників комунікативних взаємодій» [6, с. 362–363].

Габермасу часто дорікали через утопічність його ідеї комунікативної раціональності, оскільки він виходив із презумпції «неможливості не-демократії» (Н. Фрейзер). Вибірчі процеси останніх років у низці країн світу демонструють, що влада капіталу може бути надзвичайно винахідливою і рекрутувати у політичну гру акторів, які здатні маскувати свою опосередковану приналежність до «системного світу». Театральність (сценованість) різних типів комунікативної дії дає змогу вигадливо грати машкарами. Поки представники «системних» функціональних агентур («соціальних машин») вибудовують комунікацію і застосовують інформаційні ресурси, розраховуючи на реакцію електорату як відстороненого театрального глядача, не випадають із заздалегідь визначеної ролі й репертуарних матриць, зацікавлені у зміні політичних еліт представники великого капіталу інтегрують театрально грамотного гравця, що має ознаки публічної пізнаваності та кредит довіри, у «життєвий світ». Звідти за його допомогою перформативно здійснюється вплив на свідомість електоральної маси, що зумовлює найвигідніші уявлення про нього. Аналогічно «управлінню уявою про себе» І. Гофмана вся драматургія сценується в межах театральної уяви, коли є зав'язка і кульмінація. «Імідж себе-вигідного» створюється ангажованим актором за посередництвом зворотних зв'язків, апеляції до минулого успішного досвіду самореалізації, не пов'язаного прямо із «системним світом», рефлексивною теоретизацією, і скеровується до приватного або публічного адресата. «Несистемний» претендент на владу виступає із середини «життєвого світу» як порушник громадського спокою, він проковує агентуру інших на визнання свого права обіймати певну посаду, претендувати на підвищення власного соціального статусу. У цьому драматургічному дійстві актор соціально-політичної дії проявляє себе як іміджмейкер, проваючи на співпереживання правдивістю виконання ролі, переконливістю репертуарів, щирістю «бажання-в-масці», не виключаючи маніпуляції. Такий спосіб владної саморепрезентації покликаний сконструювати імідж політика, якого населення неодмінно має визнати за «свого» агента. Це особливий тип самоіміджмейкерства під час найму на роботу, особлива технологія драматургічної дії, коли актор повсякчас «прикидається» агентом.

Інноваційність цього типу владного саморепрезентативізму полягає у «збірці» до купи позицій спостерігача та того, за ким спостерігають, іміджів, узгоджених спільнотою, наочного і прозорого існування в ролях актора та агента водночас. Така стратегія комунікативної

раціональності має великі шанси на електоральну підтримку, проте лишає актору єдиний спосіб утриматися в цій ролі – цілковиту та невпинну самоцензурну зміну себе і норм сумісності. Зазначений спосіб владної саморепрезентації спирається на «процесуальну легітимацію», що постійно потребує нових підтверджень права на реалізацію наданих повноважень. «Глядач» у цій ситуації на етапі вибору здебільшого має справу лише з публічною уявою про ролі і репертуари, які буде надалі виконувати владний актор, а тут завжди лишається місце для «неуявного». Перехід актора в агенти і навпаки, продумування дилеми «творець-виконавець», експерименти з драматургією і необхідність існування владного актора-делегата «від системи» «на зв'язку» із «життєвим світом», агентом якого він мусить лишатися, інноваційні самі по собі. Складність подвійних ролювань актора-агента у владній грі змушує мислити невизначеність «неуявного», випробовувати на адекватність звичні мови опису та поняття й залучатися в нетипові «мовні ігри». Мисленнєві процедури такого стибу виводять за межі концептів інструментальної або комунікативної раціональності Ю. Габермаса як продукта епохи Просвітництва у постмодерний дискурс, що має стати предметом подальших досліджень.

Теорія комунікативної дії Ю. Габермаса дає змогу витлумачити постнекласичний політичний простір як театральну сцену, на якій взаємодіють актори, що конкурують за право володіння символічними ресурсами і владою. *Технології комунікації з прихованим та наявним ефектом театральності, які забезпечують здобуття символічного ресурсу в політичному просторі, створюють умови для підтримки наявних та започаткування нових політичних практик, спрямованих на легітимізацію диспозицій акторів на політичній сцені.* Театральність як владний ресурс дає змогу обирати певні засоби та технології артикуляції соціальних цінностей через конкретні ролі, репертуари, діяльність, що мають знаково-символічне навантаження, а також комунікативні канали ретрансляції здійснюваних у соціальному просторі дій. Інформаційна доба, що створила умови для перебування «на зв'язку» всіх з усіма, зумовила взаємопроникнення «життєвого світу» глядачів та «системного світу» акторів. *Соціальний запит на громадську експертизу претензій політичних гравців на владу у постсучасному суспільстві й змога вести неформальні дискусії в мережі Інтернет із цього приводу відсувають на дальній план стратегії комунікативної дії, побудовані на «інструментальній раціональності», тобто з позицій «розуму» (доцільності, успіху), та актуалізують появу нових «позасистемних» гравців, здатних діяти з позицій «комунікативної раціональності» (інтерсуб'єктивної згоди, компромісу, консенсусу).* Певна ідеалізація й утопізм теорії комунікативної раціональності (про що зауважували Н. Фрейзер, О. Негт, О. Клюге, М. Фуко та ін.), уповання її автора на непорушність демократії не завадили йому передбачити «колонізацію «життєвого світу» «світом системи»». Крім того, *сьогодення наочно демонструє здатність «солідарного великого капіталу» ангажувати подвійні маски («агент-актор», «глядач-гравець») задля зміни політичних еліт, використовуючи прагнення суспільства до взаєморозуміння в умовах глобальної нерівності.* Цей інноваційний тип владного саморепрезентативізму потребує подальшого осмислення. Варто визнати, що класична теорія комунікативної дії Ю. Габермаса дає змогу інтерпретувати лише окремі зміни механізму соціальної взаємодії, пояснити тенденції формування «маніпулятивного» публічного простору, створеного ринком і владними інститутами для легітимації наявного соціального порядку, але за її допомогою навряд чи вдасться дати вичерпні відповіді на всі питання, що виникають у спостерігачів театру влади в постсучасному суспільстві.

Список використаної літератури

1. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. нем. Москва : «Весь Мир», 2003. 416 с.

2. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия. *Вестник МГУ. Сер. 7: Философия*. 1993. № 4. С. 43–63.
3. Хабермас Ю. Социальная проекция Фрейда и утопия общества. *Философская и социологическая мысль*. 1990. № 2. С. 85–130.
4. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект. *Вопросы философии*. 1992. № 4. С. 40–52.
5. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности. *Вопросы философии*. 1989. № 2. С. 35–40.
6. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. Санкт-Петербург : Наука, 2001. 417 с.

THE THEATRICAL ASPECTS OF IMPERIOUS SELF-REPRESENTATION IN POST-MODERN SOCIETY: VISION OF J. HABERMAS

Olha Maltseva

*Pryazovskyi State Technical University, Social and Humanitarian Faculty,
Department of Sociology and Social Work
Universytetska str., 7, 87555, Mariupol, Donetsk region, Ukraine*

In the article on the basis of analysis of works of representative of the second generation of “Frankfort school” of J. Habermas communicative strategies of political actors are certainly possible in post-modern society, character of imperious self-representation and technologies of providing of feedback of actors is educed with the “audience” of social presentation from positions of “instrumental rationality”, “mind” (to expediency, success) and “communicative rationality”, “understanding” (intersubjective consent, consensus).

Taking into account the theory of Habermas of post-modern political space can be interpreted as the theatricalizing stage, actors that compete for a right for possessing symbolic resources and power co-operate on that. Technologies of communication with the hidden and present effect of theatrics, that provide acquisition of symbolic resource in political space, create terms for support of existing and establishment of the new political practices sent to legitimization of dispositions of actors on the political stage. Theatrics as an imperious resource allows to elect certain facilities and technologies of articulation of social values through concrete roles, repertoires, activity, that have the sign-symbolic loading, and also communicative channels of retransmitting of the actions carried out in social space. Informative twenty-four hours, that created terms for a stay “on connection” all with all, stipulated the interpenetration of the “vital world” of “audience” and “system world” of actors.

A social request is for public examination of claims on power from the side of political players in post-modern society and possibility to conduct informal public discussions in a network the Internet is on this occasion moved aside on a distant plan by the strategies of communicative action, ranged on “instrumental rationality”, and actualization appearance of new “outboard” players able to operate from positions of “communicative rationality”. Certain idealization and utopian of theory of communicative action, hope on inviolability of democracy Habermas did not prevent to envisage “colonization of the “vital world” the “world of the system”. Present time demonstrates ability of “solidarity large capital” to engage double masks (“agent-actor”, “spectator-player”) for the sake of change of political elites evidently, using aspiring of society to the mutual understanding in the conditions of global inequality. This innovative type of imperious self-representation needs a further comprehension, as a classic theory of communicative action of J. Habermas at it her hardly able to give exhaustive answers a cognitive value for all questions that arise up for the observers of theatre of power in post-modern society.

Key words: theatrics of political life, imperious self-representation, J. Habermas, “instrumental rationality”, “communicative rationality”, “colonization of the “vital world”.

УДК 101 (075.8)

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.9>

СИНЕРГЕТИЧНА ПАРАДИГМА МЕТАФІЗИЧНОГО СВІТОРОЗУМІННЯ ВСЕЄДНОСТІ МИСЛЕННЯ І БУТТЯ

Олена Моргун

*Криворізький національний університет,
кафедри філософії і соціальних наук
вул. В. Матусевича, 11, 50027, м. Кривий Ріг,
Дніпропетровська область, Україна*

У статті висвітлюється питання трансцендентальної сутності метафізики знання. Представлено концептуальний підхід до розкриття розвитку метафізики трансцендентальних знань, що певним чином може бути репрезентовано не тільки гносеологічно, але й представлено онтологічно. У цьому контексті висвітлена необхідність розкриття сутності створення метафізикою знання не абстрактної, а дійсної «метафізичної реальності», «синергетики ноосфери», в якій процес мислення включений у життя і є функцією життя. Також зазначена необхідність аналізу характеру взаємодії метафізичних реалій суспільного буття і «реальності соціальної синергетики», що здібна до самоорганізації і самовпорядкування.

На філософсько-методологічних засадах представлена ідея про множинність реальностей і об'єктивну необхідність існування метафізичної «реальної надреальності». Це зумовлює постановку проблеми, яка породжена самим характером людського соціального життя, метафізичними реаліями суспільного буття, де всі наявні реальності контактують і солідарно взаємодіють. На підґрунті процесів «трансформації – ретрансформації» творяться «множинні реальності» і «множинні індивіди», котрі знаходяться в постійних інтераціях взаємопереходу «множинні індивіди ↔ множинні реальності». Це забезпечує різну щільність об'єднання об'єктивної і суб'єктивної реальностей: у розрізненні, співвідношенні, об'єднаності і єдності, тотожності, синтезі в нову «універсальну реальність». Цей процес відбувається в ментальній сфері, через знання, в ноосферній надреальності «метафізики знання», де діють антиентропійні механізми «синергетики ноосфери». У сучасному соціумі вже почали розвиватись процеси переходу в «найновішу науку» XXI ст. Трансформація філософського світорозуміння має доволі пророблені наукові підстави для репрезентації знання як об'єктивної реальності в єдності суб'єкта і об'єкта, що перетворюється згодом на «сферу розуму», ноосферу у всеєдності буття і мислення або метафізичну реальність. Суспільство, взаємодіючи з природою, безпосередньо творить ноосферу як метакультурний синтез біосфери і соціосфери, цей процес можна осмислити і врівноважити на підґрунті його самовпорядкування з використанням нових методологій вивчення глобальних явищ.

Ключові слова: синергетика, біфуркація, ноонаука, метафізика знання, «соціосинергетика», «метафізична свідомість», космоноос, «синергетично-ноосферна реальність».

У сучасному соціумі вже почали розвиватись процеси трансформації постнекласичної науки в «найновішу науку» XXI ст., «неонауку», котра може стати «ноосферною наукою», «ноонаукою». Нові наукові погляди в процесі трансформації постнекласичної науки концентруються навколо проблеми «порядку – безпорядку» у природі і суспільстві, що веде до формування до синергетичного світорозуміння, зміни «моделі світу» і появи самих радикальних проєктів «фундаментальної онтології» [1, с. 182–183]. По суті, йдеться про перехід «від фізики існуючого до фізики виникаючого». В.В. Горбачов у своїх «концепціях

природознавства» вірно фіксує, що для «фізики виникаючої» є багато шляхів для розвитку, але всі вони пов'язані так чи інакше з «самоорганізуючими системами», котрим «неможливо нав'язати шляхи їх розвитку» як синергетичним утворенням. Він вірно зазначає, що «тисячу років тому це сучасне уявлення про синергетику виразив засновник даосизму Лао-Цзи: слабе перемагає сильне, м'яке перемагає тверде, тихе перемагає гучне і т.д.», що на сучасному науковому рівні визначив І.Р. Пригожин: «Наш Всесвіт слідує шляхом, котрий включає в себе послідовність біфуркацій. У той же час як інші світи могли вибрати другі шляхи, нам пощастило, що наш Всесвіт спрямувався на шлях, який веде до життя, культури та мистецтва» [1, с. 198, 241].

Але така «послідовність біфуркацій» може вести і до постійного руйнування існуючого в природі і суспільстві, бо «в точках біфуркації маленька випадкова зміна може привести до сильного обурення системи», що до цього розвинулась. Визначальну роль у цьому відіграє фактор просторовості: якщо на «мікрорівні хаос – не фактор руйнування», то «макроскопічне проявлення хаосу» веде до повної дисипації – розсіювання існуючих структур і навпаки – сама дисипація макросистеми призводить до ще більшого зростання «макроскопічного хаосу». Такий «повністю неупорядкований процес» припиняється не шляхом біфуркацій, що неприпустимо в складних і надскладних макросистемах, а тільки тоді, коли він «підкоряється законам гармонії». І перший із них відображений у «понятті золотого перетину в процесах гармонійного розвитку складних систем», що означає вірну пропорційність їх структур. Це поняття ввів ще Птоломей, а потім відродив його Леонардо да Вінчі (Sectio aurea) задля його використання переважно в мистецтві. Це поняття в епоху Ренесансу почало використовуватись і в природознавстві як «загальний принцип гармонії світу» або як «космічна гармонія», а в метафоричній формі – як «божественна пропорція» [1, с. 198, 207, 211]. Але при цьому була втрачена розумова сутність і зміст «золотого перетину», бо «космічну гармонію» на Землі і «божественні пропорції» людського світорозуміння створює саме «мисляче буття», «макророзум» Землі, як сфера її розуму, ноосфера. Тому, якщо говорити про «фізику виникаючого» у вигляді «синергетичної фізики», що стверджує відповідну «синергетичну парадигму», буде недостатньо конкретним визначенням [1, с. 576].

Можна зазначити головну інноваційну цінність – розкриття нового розуміння «золотого перетину», а саме в «метафізиці знання», який представлений «синергетикою ноосфери». А космоноос – це космічний «золотий перетин» Всесвіту, що гармонізує всесвітній Універсум. Тобто надає Всесвіту вірні ноосферні пропорції «космічних розумів» в їх взаємодії і метасинтезі.

Мета цього дослідження – розробка на філософсько-методологічних засадах ідеї про множинність реальностей і об'єктивну необхідність існування «реальної надреальності» – метафізичної чи іншої. Це зумовлює постановку проблеми, яка породжена самим характером людського соціального життя, метафізичними реаліями суспільного буття, де всі існуючі реальності контактують і солідарно взаємодіють.

І. Джемс у відомій філософській праці «Принципи психології» називав їх «підсвітами» і наводив як приклади світ почуттєвих або фізичних речей (як «верховну реальність»), світ науки, світ ідеальних відносин, світ «ідолів племені», усілякі надприродні світи міфології і релігії, різноманітні світи індивідуальних гадок (поглядів), включаючи світи абсолютного божевілля і екстравагантності. Сучасний дослідник «множинних реальностей» А. Шюц вважає, що це «різні порядки реальностей, кожний з яких володіє своїм особливим і відокремленим стилем існування» [2, с. 401]. Конкретно, це «реальність світу повсякденного життя» (за Ю. Хабермасом, «життєвих світів» людей) з її природними «прагматичними мотивами» [2, с. 402–403]. Ними можуть бути реальності різної «часової перспективи»

ви», які дають змогу «вийти з розгорнутого потоку і подивитись рефлексивним поглядом на акти, що виконані в попередніх процесах, у минулому або теперішньому досконалому часі». Таким чином, людина може дискретно жити в різних «часових світах», виходячи з «тривалого процесу здійснення своїх дій» (як безперервних) [2, с. 408–409]. Існують «шари реальності повсякденного світу праці», а інтегративно – це «світ праці як верховної реальності» [2, с. 417–421]. Також є «різні світи фантазмів», де «ми вже не маємо оволодівати зовнішнім світом і долати супротив його об'єкти», що існують «у тому чи іншому з багаточисельних світів фантазії». Вищий із подібних «фантастичних світів, що може стати предметною реальністю, є «світ наукової теорії» [2, с. 428–438]. Такою нині виступає і «реальність соціальної синергетики», що здібна до самоорганізації і самовпорядкування.

Поняття подібної соціосинергетичної реальності з'явилося «в разі використання принципів синергетики в дослідженні соціальних об'єктів» [1, с. 515]. Вже зафіксовано, що «соціосинергетика» розвивається в напрямі «гуманітарної синергетики» і далі перетворюється на синергетику людської свідомості і поведінки [1, с. 516]. «Синергетика людської свідомості» як певна розумова реальність (синергетично-ноосферна) проявляє себе в таких «поштовхах зросту гуманітарного знання»: фрактальні образи історичних подій; соціокультурні ландшафти, в яких всезагально представлено минуле – теперішнє – майбутнє; ситуації «тут і зараз» як такі місця, де зустрічаються зникле минуле і раптово виникле майбутнє; когнітивні (пізнавальні) карти особистості, як операційні програми їх розвитку; картини «згущення» і «розв'язання» культурних інновацій. [1, с. 516]. Можна бачити, що йдеться про розширення культурно-історичного континууму суспільства і особистості в пізнавально-часовому відношенні «далеке минуле – більш визначене майбутнє» з баченням надскладної відкритої метасистеми буття з нелінійним розвитком. Тобто, коли відкриваються чисельні шляхи до еволюції, включаючи альтернативні, виникають різноманітні «структури – атрактори», що ведуть «до зміни спектрів можливих шляхів у майбутнє». Це вже не природна «фізична синергетика», а «синергетика з людським обличчям», яка базується на людській культурі, інтелекті, творчості, знанні та його передачі шляхом освіти [1, с. 516–517]. Такі елементи «людської синергетики» і закладаються в основу людського планетарного «космічного розуму», котрий на синергетичних початках входить у «космічну комунікацію» з іншими «космічними розумами». «Ми рухаємось до синергетики, вмюючи підходити до людської культури і знаючи, як до неї підходити, до розуміння феномена людини у його різноманітних проявах, до розкриття тайн людської художньої і наукової творчості, пізнання, здоров'я, освіти, комунікації, вбудування людини в ближнє і більш віддалене соціальне і культурне середовище». Це «нова людина», що вибирає себе в здатності і «можливості творити саму себе» в процесі «ментальної або екзистенціональної гри» на «полі багатоваріантних шляхів у майбутнє» [1, с. 516, 518–519]. Застосовуючи метод «позитивної евристики», така «креативна людина» свідомо здійснює «занурення в синергетику» з метою «розвитку граючої свідомості». В.В. Горбачов визначає її як «синергетично мислячу людину», що є *Homo ludens*, – людину граючу». Для неї «синергетика – це не тільки суворая наука, але й засіб експериментування» [1, с. 518]. Й. Хейзінга, який перший ввів поняття *Homo ludens*, вважає, що така «граюча людина» творить «реальність, що зветься Грою», саме «буття гри всякий час підтверджує, при чому у найвищому сенсі, супралогічний характер нашого положення у Всесвіті» [3, с. 12]. «Супралогічність» Гри проявляється у всесвітньому масштабі в тому, що вона дає додаткові ступені свободи, бо «всяка Гра є, перш за все, <...> вільна діяльність», котра піднімає існуючий вимір реальності, тому що «завдяки вільному характеру гра виходить за рамки природного процесу» і «по мірі того, як гра стає функцією культури» вона стверджує свободу, прямо і безпосередньо «вона є свобода» [3, с. 20].

Наукова новизна представлена концепцією ігрової розумової діяльності як «гри в знання» через творчість, особисту духовну самореалізацію, що породжує різноманітні «креативні реальності», котрі сукупно представлені в понятті «креативно-синергетичної метареальності», якою є «мисленнєве буття», або ноосфера. Вона фіксується в тому, через таке ноосферно-синергетичне світорозуміння «формується нова система соціальних понять, викриваються нові соціальні закономірності, відкрити які без врахування цих понять було б неможливо». Подібне «понятійне світорозуміння» і порозуміння здійснюється на трансцендентальному, супраментальному, інформаційно-семантичному, метафізичному рівні ноосфери і «синергетики ноосфери».

«Розуміння через поняття» на вищих ментальних рівнях – це складна проблема, і її сутність була представлена ще за часів Античності як такої проблеми, котра не розв'язується людським розумом. Вона формулюється так: всі непорозуміння виникають внаслідок того, що люди одні і ті самі речі називають різними поняттями, а різні речі – одним поняттям. Нині такі розумово-понятійні неузгодженості між людьми ускладнилися ще й тим, що виявлена «сміслова побудова соціального світу»: дійсність предстала як «світ, осяяний смыслом» [2, с. 687]. Врятувати ситуацію може тільки «фактор взаєморозуміння» і створення особливої «реальності інтелекту людства», в якій можуть пізнаватись закономірності «буття людства» без фальсифікацій і містифікацій, заборони на «наукове розуміння» інтелектуальних досягнень, котрі дійсно вільні «в розумінні основ пізнання світобудови» [4, с. 510–511]. В іншому випадку вкрай «запрактивоване» людське життя призведе до «диктатури світу ділового і речового» [4, с. 514, 516]. І тоді відбудеться «грандіозне помутніння умів, зниження загального інтелектуального рівня людства, тотальне оглупіння, що видається за колосальний прогрес пізнання» [4, с. 517].

Тому в західній науці відбувається переосмислення «основ метафізики», відроджується значення метафізичного світорозуміння для інтелектуально-творчого прогресу людства. Тобто йдеться не про метафізику як метод пізнання, а про її реальний буттєвісний аспект, «сутнісну спрямованість на абсолютне буття» в його трансцендентальному чи субстанціональному значенні і понятійному розумінні [5, с. 21, 61, 91]. Але головний буттєвісний аспект і «значення метафізики» – це забезпечення єдності буття, його «метафізичної всеєдності» [5, с. 137, 141]. Це «буття в істині», «буття в благості», буття як «єдність універсалій» [5, с. 144, 156, 172].

За нашою концепцією, таке мегакосмічне створення і є космонос в «єдності універсалій – ноосфер». Метафізичний «світ людини» стає «дійсністю світу» у всесвітньому бутті [5, с. 177–178]. Тобто людство у всесвітньому універсумі виступає як «космічний розум», що онтологічно існує у вигляді ноосфери у «всеєдності» з іншими «космічними розумами». Наші вітчизняні дослідники також схиляються в розумінні метафізики як такої реальності, де мислення і буття збігаються (хоча така думка йде ще від Парменіда) і надають їй статус науки: «Метафізика – наука про граничні умови реального буття суцього та принципи його істинного знання». «Умови мислимості цього буття» такі, що вони «мають безмовний, абсолютний характер» [6, с. 29]. Крім того, з позицій метафізичного буття як «всеєдності» здійснюється критика суто матеріалістичних поглядів на світ: «Матерія як така, будучи необхідним аспектом або виміром буття, не вичерпує собою всього буття. Матерія не є абсолютним, самодостатнім його началом. Це лише частковий (відносний) принцип сутності, необхідний для конституювання тілесної природи, але сам такою сутністю (субстанцією) бути не може. Взята в чистому вигляді, позбавлена форми, душі, здатності мислити, матерія є абстракцією або принципом, необхідним логічно, проте нерезальним онтологічно» [6, с. 165]. Буття мислиться так, що «по один бік <...> знаходиться

матеріальний світ, а по другий простягається *метафізичний простір варіантів* – інформаційна структура, в якій зберігаються сценарії всіх можливих подій» [7, с. 7]. У людини з'являється «постійна і невтомима жадоба керувати реальністю». А оскільки існує цілий «метафізичний простір варіантів» подібне «керування реальністю» виникає в ігровій формі, приймає вигляд «гри з реальністю». Одним зі зрозумілих аналогів є «гра з реальністю <...> під час сну. Душа і розум знаходять відряду в просторі сновидінь, де реальність пластично підкоряється легкому подиху наміру» [7, с. 14–15]

Аристотель першим висловив думку, що суще (існуюче сутнісне) висловлюється багатьма способами. Але при цьому, як доводили І. Кант і Г. Гегель, мислення у всяких його смислах і трактуваннях залишається «об'єктивною сутністю самого буття» сущого у різних його реальнісних проявах [6, с. 23–24]. Свідомість, мислення – це не утилітарна копія буття з точки зору вульгарного матеріалізму, хоча якщо і «копія», то копія якого реальнісного буття? Бо в «свідомості відбувається концентрація буття, виявлення його повноти» в актах мислення і осмислення «його істинного покладання» [6, с. 272]. При чому з визначенням конкретної реальності або реальностей існування за відомою декартівською формулою: «Я мислю, отже я існую». Якщо людина сприймає і може мислити «трансцендентальне буття», то вона впритул наближається до універсальної метафізичної реальності, основою якої є «метафізика знання». Якщо мислячий суб'єкт опанував «мисленнєве буття» у відповідному світорозумінні, то його суще може існувати і розгортатись у ноосфері і космоноосі, тобто в різних розумових реальностях «всесвітнього буття». Не важко встановити, що в своїй «Метафізиці» Аристотель під космоноосом розумів вселенське метафізичне буття Бога. Він є всезагальною метафорою світу, без якої космос не може бути завершений. Це реальний «філософський Бог», що є предметом розумного пізнання і який нічого спільного з релігією не має. Його головна функція – це надихання космічних розумів творчістю і творчою енергією для пізнання і творення найвищого, універсального, метафізичного космічного знання. Бог, що отожднювався з цим метафізичним знанням, таким чином і сам перетворював це метафізичне знання на першорушійну силу і мету світу як «чистої діяльності» або «мислення мислення». А це і є вищою космічною метареальністю космоноосу, його метафізичним буттям. Тому сучасні дослідники вважають, що «метафізика <...> можлива тільки тією мірою, якою Бог, Абсолютне взагалі може бути предметом раціонального мислення», а не постає «як вища за нас реальність, не сумісна нашому розуму, перевершує всі його можливості і тому незбагненна» [6, с. 421].

Ось чому й «головне питання філософії» в аспекті світорозуміння «синергетики ноосфери і метафізики знання» дещо змінюється і набуває ноосферно-синергетичного сенсу (в онтологічному розумінні) і метафізично-епістемологічного значення (в гносеологічному розумінні). На подібну можливість вказував ще В.С. Соловйов, виходячи з двох базових положень: «принцип єдності загалом з'єднується з принципіальною множинністю одиничних істот»; «досягти шуканого синтезу можливо, відправляючись від кожного з її членів», що і створюють «множинність одиничних істот» [8, с. 290]. На цій підставі може відбутись «великий синтез» зі становленням природно-наукового напрямку філософії всеєдності. Але він вважав, що це вже буде теософія. У цьому напрямі створення «космічної філософії» всеєдності знання і буття працював К.Е. Цюлковський, котрий вважав, що природа володіє творчими, антиентропійними силами «космічної еволюції». Так вважав і В.І. Вернадський, який розробляв вчення про субстаціональну єдність матерії і духу на природознавчому підґрунті і вбачав цю «всеедність» у взаємодії біосфери і ноосфери. На жаль, навіть такі видатні філософи, як К. Поппер і К. Ясперс, розглядаючи проблему всеєдності знання і буття (в аспекті подолання логістичної раціоналізації і однобічності аналі-

тичної філософії), вбачали в цьому «шлях до тоталітаризму». Тому, наприклад, К. Ясперс у своєму «філософствуванні» стояв на позиції подолання холистичних принципів і ствердження «людської екзистенції» у вигляді «світу свободної волі людини» [9, с. 204–205]. Він вважав, що тільки «в знанні свого буття людина виходе за межі свого лише даного йому існування» і отримує «самобуття у світі», котре фактично є «самобуттям у часі», що не є повністю вільним, бо «історія людства лише марна спроба бути вільним».

Світоглядні закономірності взаємодії різних систем світорозуміння, що встановлювались філософською методологією, у своїх витоках мали підґрунтя даосизму, що потім по суті оформилось у діалектичний світогляд про протиріччя, закладених в єдності і боротьбі протилежностей: «Дао породжує єдине. Єдине породжує два початки – Інь і Янь. Два породжують третє. Третє породжує все сутнє» [11, с. 184]. Тобто сутнє розглядається як процес розв'язання протиріч між протилежними сторонами сутнього у процесі його існування. Вищий сенс філософії і всієї людської життєдіяльності вбачався в максимальному наближенні до Дао як до первинного творчого початку шляхом вірного розв'язання людиною сутнісних протиріч, що і «вказує шлях до істинної досконалості» [11, с. 185]. Потім у матеріалістичній діалектиці таке протиріччя в статусі «основного питання філософії» звелось до протилежності матеріального та ідеального, буття і мислення.

За думкою В.С. Лутая, «синергетична парадигма як методологічна основа стратегії діяльності людства у XXI сторіччі» таке протиріччя певним чином знімає [10, с. 87]. «Синергетична парадигма», дійсно, може зняти протиріччя між принципами матеріалізму та ідеалізму у виявленні пріоритету в первинності духа і природи та пізнавальністю світу, але тільки на підґрунті єдності і всеєдності буття та мислення, синергетики і духовно-творчих, креативних початків буття.

К. Ясперс стверджував, що «створення метафізичного предметного світу або можливість відкрити первовитоки буття – ніщо, коли вони віддалені від екзистенції» [9, с. 388]. Метафізика без екзистенції представлена в таких «конструкціях буття, які для кожного, хто намагається схопити їх знання, зразу ж зникають». К. Ясперс фіксує, що «в наш час підступи до метафізики екзистенційно стільки ж заплутані, як і все філософствування взагалі». Крім того, «метафізика як наукове знання більше неможлива і має бути осягнена в зовсім іншому напрямі», бо «вона стала загрозливіша, ніж раніше». Така «загроза» з боку метафізики виникає, тому що «всезахоплюючий метафізичний зміст» пов'язаний з «ідеєю свободи», яку «тисячоліття показували людині в трансцендентності», а не в реальному екзистенційному бутті, його всезагальності в безмежній і реальній «метафізичній свободі» [9, с. 388–389].

І в цьому аспекті можна зробити висновок наукової розробки: нове розв'язання основного питання філософії в співвідношенні Універсуму метафізичного знання і вільної екзистенції «буття – мислення» в окремих фізично-предметних реальностях пов'язане з протиріччям між реалізмом і антропоцентризмом, тобто людським антропоцентрованим космосом та іншими «ноосферами буття», що в творчому метасинтезі і створюють космоноос як всезагальну креативно-синергетичну метареальність.

Список використаної літератури

1. Горбачев В.В. Концепции естествознания. Москва : «Оникс 21 век», «Мир и образование», 2005. 672 с.
2. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. Москва : Российск. полит. энциклоп. (РОССПЭН), 2004. 1053 с.
3. Хейзинга Й. Homo ludens (Человек играющий). Москва : ЭКСМО-ПРЕСС, 2001. 352 с.

4. Зиновьев А.А. Фактор понимания. Москва : Алгоритм, Эксмо, 2006. 528 с.
5. Корет Э. Основы метафизики. Киев : «Тандем», 1998. 248 с.
6. Гусев В.И. Вступ до метафізики. Київ : Либідь, 2004. 488 с.
7. Зеланд В. Управление реальностью. Санкт-Петербург : «Весь», 2006. 224 с.
8. Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Санкт-Петербург : 1910–1914. Т. 1. 290 с.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва : Изд. полит. лит., 1991. 156 с.
10. Лутай В.С. Основной вопрос современной философии. Синергетический подход. Киев : Парапан, 2004. 156 с.
11. Антология мировой философии. В 4-х томах. Т. 1. Философия древности и средневековья. Часть 1. Москва : Мысль, 1969. 576 с.

SYNERGISTIC PARADIGM OF THE METAPHYSICAL WORLD VIEW OF UNITY OF THOUGHT AND BEING

Olena Morhun

Kyvy Rih National University

Department of Philosophy and Social Sciences

V. Matusevich str., 11, 50027, Kryvyi Rih, Dnipropetrovsk region, Ukraine

The article deals with the question of the transcendental essence of metaphysics of knowledge. A conceptual approach to the discovery of the development of transcendental knowledge metaphysics is presented, which can be represented in a certain way not only epistemologically but also ontologically.

In this context, the necessity of disclosing the essence of the creation of the metaphysics of knowledge is not abstract, but the real “metaphysical reality”, “synergy of the noosphere”, in which the process of thinking is included in life and is a function of life. It also indicated the need to analyze the nature of the interaction of the metaphysical realities of social existence and the “reality of social synergetics” that is capable of self-organization and self-regulation.

On the philosophical and methodological principles an idea is presented about the plurality of realities and the objective necessity of the existence of a metaphysical “real-nadreality”. This causes the problem posed by the very nature of human social life, the metaphysical realities of social being, where all existing realities interact and interact with one another. On the basis of the processes of “transformation – retransformation”, “multiple realities” and “plural individuals” are created, which are in constant interactions of the “multiple individuals ↔ multiple realities”. It provides a different density of association of objective and subjective realities: in distinction, correlation, unity and identity, synthesis into a new “universal reality”. This process takes place in the mental sphere, through knowledge, in the noosphere of the nadreality “metaphysics of knowledge”, where the antientropy mechanisms of “synergy of the noosphere” operate. In modern society, the processes of transition to the “very new science” of the XXI century have already begun to develop. Transformation of philosophical worldview has sufficiently worked out scientific grounds for the representation of knowledge as an objective reality in the unity of the subject and object, which is subsequently transformed into a “sphere of mind”, a noosphere in the unity of being and thinking or metaphysical reality. Society, interacting with nature, directly and creates the noosphere as a metacultural synthesis of the biosphere and the sociosphere, this process can be comprehended and balanced on the basis of its self-regulation using new methodologies for the study of global phenomena.

Key words: synergetic, bifurcation, noo-science, metaphysics of knowledge, “socio-synergetics”, “metaphysical consciousness”, cosmonoos, “synergistic-noosphere reality”.

УДК 1:316.477

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.10>

ДОСЛУХАННЯ І ЧУЙНІСТЬ У ДОСВІДІ ПОКЛИКАННЯ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Євген Мулярчук

Національна академія наук України,
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди
вул. Трьохсвятительська, 4, 01001, м. Київ, Україна

У статті досліджено покликання як феномен особистісного існування людини. Розкрито екзистенційну структуру покликання як відповідання на поклик. Поклик виявляється як смисловий феномен, звернення, яке людина чує і розуміє. Чуття і розуміння поклику у досвіді покликання людини відбуваються через її дослухання до істини власного буття та чуйність до інших у співбутті у світі. Дослухання як екзистенційне налаштування не є безпосереднім чуттєвим актом і включає в себе, крім самого слухання, готовність та рішучість діяти відповідно до того, що людина розуміє у почутому. Автор аналізує концепцію дослухання в екзистенційній аналітиці М. Гайдеггера та показує її обмеженість для розуміння сутності феномена покликання. У гайдеггерівській філософії дослухання орієнтоване на істину та сенс самобуття людини, і хоча воно повсякденно відкрите до чуття інших, у цьому налаштуванні бракує інтенції до буття-для-інших, тобто власне етичного виміру світовідношення людини.

У статті проаналізовано феномени логосу та голосу у філософській та в містичній традиції. Логос є сенсом, який розкривається у бутті людини. Голос одкровення долає межі кінцевого буття і є безпосереднім виявленням понадособистісного буття. Водночас в аспекті міжособистісних відносин важливо чути звернення і розуміти потреби іншої людини. Доведено, що саме чуйність як етичне налаштування вможливує необхідне для феномена покликання спрямування до виходу людини поза обмеження її індивідуального існування та осягнення понадособистісної мети її буття. Чуйність універсальна, відкриває людину до співчуття всьому існуючому і являє собою особливе етичне покликання людини до добра. Таким чином, обґрунтовано структурний зв'язок та необхідність поєднання екзистенційного дослухання до істини власного буття та етичної чуйності у співбутті з іншими людьми для виявлення і здійснення покликання людини.

Ключові слова: покликання, поклик, чуття, розуміння, дослухання, чуйність, відповідання, екзистенційна істина, мета існування.

У сучасному світі дедалі більш актуальною проблемою є самоорганізація життя на рівні спільнот та індивідів. У насиченому просторі комунікацій та впливів на свідомість людини важливе вміння кожного з нас дослухатися до себе та до інших людей поряд, саме бажання чути себе, ближніх й те у світі, що не промовляє уголос, але від нас залежить, потребує нашої участі, закликає до нашої відповідальності. У цій статті ми маємо на меті аналізувати умови можливості такої внутрішньої мотивації людини, як її покликання. Предметом аналізу є дослухання та чуйність як екзистенційно-етичні налаштування людини у її бутті у світі.

Покликання у феноменологічному розумінні являє собою відповідь на поклик. У мотиваційному аспекті ми визначаємо цей феномен як смислове ціле, що об'єднує бажання, здібності, діяльність та їх оцінку відповідно до розуміння людиною особистісного, суспільного або трансцендентного блага, на яке вони спрямовані [3, с. 102–103]. У цій розвідці ми розглядаємо, що означає чути і зрозуміти поклик та відповідати на нього, або, як людина розпізнає серед різноголосся світу і серед численних власних мотивів те, що

стає для неї буттєвим покликом, що відповідає її бажанням, здібностям, стає метою її існування.

Провідною методологією в такому аналізі є екзистенційна аналітика буття людини, зразки якої представлені у працях М. Гайдеггера. Зокрема, у «Бутті і час» філософ розвиває концепцію слухання як похідного від розуміння буття. Буття кличе до участі у ньому. Dasein набуває визначеності свого «хто», стає кимось, відповідаючи на поклик буття, на призов брати участь у бутті. Людина, Dasein як пише Гайдеггер, спрямована на розуміння власних можливостей, шукає себе. Це означає, що вона налаштована чути і розуміти. Це розуміння «має екзистенційну структуру, яку ми називаємо накидуванням. Воно кидає Dasein на його заради-чого<...>» [4, с. 145]. І мова, і чуття людини ґрунтовні у такому буттєвому розумінні [4, с. 164]. І ось таке дослухання є водночас і відкритістю до інших – тобто тим, що ми називаємо чуйністю. Як пише Гайдеггер, «дослухання <...> є екзистенційна відкритість Dasein як співбуття для інших. <...> Як розуміюче буття-у-світі з іншими воно «слухняне» до співприсутності та до себе самого і в цьому послуку до них належить» [4, с. 163].

Виходячи з цих методологічних настанов та аналітичних осягнень, ми й пропонуємо у подальшому викладі аналіз феноменів дослухання та чуйності у досвіді покликання.

Дослухання

Отже, слухання є розуміючим не лише стосовно того, що звучить у голос. Це й чуття своєї схильності до якоїсь справи, певність у тому, що можуть робити наші руки, що любить серце. Прислухавшись до себе, ми розуміємо, як нам бути, ким ми є у світі. Але зрозуміти – не завжди і не автоматично означає послухатись. Попри розуміння, можливе й небажання здійснювати те, що відчуваєш вірним, і нерішучість діяти. Чи пішла людина шляхом, вказаним її чуттям і розумінням поклику, або як від нього відхиляється її життєва стежина – це вже про діяльне слухання – «дослухання». Щоб дослухатися і діяти, потрібно мати бажання і мету. Метафізику бажання і мети осягнути не просто. Ми лише наближаємося до неї в аналізі феномена поклику.

Поклик не почувеш, вислухуючи його спрямовано, адже його виявлення – не процедура, а подія. Він виявляється нам, приходиться іноді несподівано. Але ми можемо бути налаштованими його чути. Чуємо ми у собі. У чутті відкривається та глибина, в якій може виявитися поклик. Безпосередньо ним стає, наприклад, голос іншої людини, який щось відкриває нам або звертається до чогось, що від нас залежить, що ми вже знали у собі, але не мали наміру реалізувати. І саме тому, що в такий спосіб відбувається наше власне розуміння себе, ми можемо відповідати на поклик. Поклик пробуджує нашу самість і спонукає брати участь у тому, що нас переважає. Коли доводиться обирати між мрією, улюбленою справою та суворою необхідністю жити, відповідаючи на вимоги й загрози, актуальні для особистості, її ближніх, спільноти та держави, виникає питання: що перше, що важить більше? Про етичні аспекти відповідальності буде далі. Але в будь-якому разі, щоб відповідати, визначати власне спрямування, приймати свою долю у світі, необхідно спершу чути себе і зберігати пам'ять про те, ким ти є, ким себе відчуваєш та визначаєш. А щоб це знати, щоб знайти себе, потрібно вирушити в дорогу, відкриваючи інше, ніж ти сам, ті напрямки, куди й до чого можеш йти. Потрібно залишити життєві піклування або зручності повсякденної облаштованості, на які не всім і щастить, щоб не зупинятися на цьому і не залишитися на узбіччі можливого шляху.

Слухає той, хто прагне розуміння, хто визнає своє незнання. За це колись дельфійський оракул назвав Сократа наймудрішим з усіх людей. Усвідомлене незнання налаштовує не заспокоюватися, бути чутливим, намагатися діяти розуміння себе і свого буття.

Грецький мудрець ставив під сумнів думки інших і власні міркування, був відкритий чути те, що перевершує його розуміння. Від античної філософії ми сприйняли ідею буття. Ми дослухаємося до себе, до інших, до всього у світі у спрямуванні розуміти буття. Гайдеггер визначав розуміння буття як спосіб людського існування, вважаючи, що будь-який інший досвід можливий на його основі. Попри те, філософ писав, що людське розуміння відразу «падає» у світ речей, орієнтоване і стурбоване існуванням у завжди вже даному, фактичному середовищі. Тому на фундаментальне онтологічне розуміння потрібно бути налаштованим особливим чином. У праці «Буття і час» такими основними налаштуваннями визначено страх (Furcht) і жах (Angst). Страх спонукає людину цінувати повсякденне буття у світі, розуміти можливості та небезпеки в ньому і заважає дослухатися до самої себе, натомість покладатися на те, що кажуть «люди». Жах, навпаки, налаштовує людину чути себе і обирати свої можливості, виявляючи її самотність перед невідворотністю небуття у світі. Екзистенційні налаштування визначені Гайдеггером як розуміючі. Однак у страху перед смертю і жаху небуття переживається трансцендентне, те, що зрозуміти не вдається. Трансцендентне – це не лише ідея, але й сама дійсність нашої відкритості. Буття, яке ми переживаємо і яке для себе боїмося втратити, переважає нашу самість. У цьому досвіді для нас існують інші люди та все суще, адже буття не обмежене нами. Тому й поклик, який ми чуємо і розуміємо, не похідний від нашого жаху перед небуттям. Це досвід трансценденції.

Чуття поклику пробуджує бажання його здійснити, а його розуміння робить це здійснення метою, відкриває те, як нам бути. Чуття не визначає межі можливого, ці обрії задає розуміння. Так, у переживанні жаху (Angst) ми відкриваємо можливість небуття, а розуміння конечності існування мобілізує нас бути у визначених межах. У страху (Furcht) ми відчуваємо небезпеку для повсякденного існування, але розуміємо й уникаємо смерті, як такої, що може статися з нами у світі у зв'язку з тими чи іншими подіями та умовами і намагаємося запобігти або приготуватися до них, зрештою, впорядкувати своє життя перед їх неминучістю.

Однак дослухатися можливо до чогось, що має особисте для нас значення, що стане темою нашого буття. Екзистенція, зображена Гайдеггером в її феноменальній до-особовості, видається лише теоретичним концептом. Людина живе чуттям особистої нескінченності, навіть коли воно видається марною втечею від буттєвих обмежень. Адже якщо йдеться про те, що лише жах небуття спонукає екзистенцію бути собою, то хотілося б запитати, а ким тоді й навіщо бути? Якщо кінець невблаганний і обриває все для нас можливе, тоді таке буття для себе не має сенсу. Ми протиставляємо цьому екзистенційному стану конечності подію чуття поклику, який відкриває нескінченність актуальну, можливість виходу до буття не визначеного нашими межами. Чуття поклику є виявом відкритості, готовності слухати і зрозуміти інших та діяти відповідно.

Ми безперечно погоджуємося з тим, що Гайдеггер вважав дослухання буття неслуховим феноменом. Загалом слухання не є безпосереднім чуттєвим актом. Адже, як писав філософ, «Dasein чує, тому що розуміє». Дослухання не є «діловитим підставлянням вух» до чогось у світі, але реалізацією бажання людини розуміти власне буття і буття загалом. У цьому виявляється «екзистенційна відкритість Dasein» до всього сущого у бутті і, передусім, до співбуття з іншими людьми. Гайдеггер зазначає: «Слухання конститує навіть первинну і власну відкритість Dasein для його найбільш свого вміння бути в якості чуття голосу друга, якого всяке Dasein носить із собою» [4, с. 163].

Таким чином, з-поміж різноманіття голосового буття ми вирізняємо те, що має сенс у нашій ситуації, додаємо своє розуміння до повноти вже набутого досвіду або й змінюємо попередні уявлення про буття у світі. Щось інше ми залишаємо до часу або назавжди в зоні

нерозбірливого, нерозібраного шуму. Але, як писав Гайдеггер, «чистого шуму» або «звукових комплексів» у світі не буває, потрібна спеціальна установка на те, щоб так сприймати. І мова безпосередньо не існує як фонетичний матеріал або як система сигналів, але як певне розуміюче розкриття сенсу буття у спільному світі [4, с. 163, 164]. Для нашої налаштованості чути і розуміти буття звучить у мові. Все у світі має для нас сенс, пробуджує мову. Адже, як пише Гайдеггер, сенс є екзистенціалом, а не властивістю суцього [4, с. 151]. Ми «розмикаємо» і наповнюємо існуюче сенсом у його стосунку до нашого буття. Так, наприклад, вогонь «пече» – ми цього не бачимо, але кажемо це собі вже на відстані від нього, або ж виявляємо це зойком від несподіваного дотику. Він до нас дружній, або ж і страшний. У нас для нього є різні назви, відповідно до його проявів і місця у нашому світі: «вогник» світить, «багаття» живить, «родинне вогнище» зігріває, «пожежа» нищить, «пекло» жахає. Ми не можемо бути до нього байдужими. Вогонь є чимось незаперечно іншим, ніж ми. Навіть, коли ми його контролюємо і здатні загасити, він є самотнім. Але ми розкриваємо сенс його буття, дивлячись та слухаючи його. У нашому розумінні вогонь являє буттєву енергію суцього як того, що мало здатність запалати.

Філософи віддавна мислили у вияві вогню нескінченність і неосяжність буття. Вогонь всім видимий, але неможливо побачити його сутність. Можливо, саме виходячи з цього вогневого, досократівського розкриття сенсу буття, Гайдеггер змінив класичну феноменологічну установку на «бачення», в яку було вписане і розуміння буття-до-смерті, налаштуванням на чуття. Його феноменологія «невиявленого» дослухається. І в цій зміні відбувається важливе. Замість соліпсизму трансцендентального *ego*, яке здійснює *epoche*, знезначення неочевидного, і лише достеменності екзистенційного жаху *Dasein* перед небуттям у пізніших текстах Гайдеггера йдеться про пробудження людини до розуміння буття загалом, про відкритість тій істині, яка її переважає. Аналізуючи думку Геракліта, філософ пише, що саме буття виявляється через логос, тобто як таке, що має сенс у собі. І коли сенс уже переноситься Гайдеггером з екзистенції на саме буття, чи не є це відповіддю філософа на всі жахи і знезначення людського існування протягом історії людства? Можливо, ця відповідь спрощена, тоталізована й насильницька. Проте в ній філософ знаходить ґрунт для належного і цінного. Мислення про істину буття – це те, на думку Гайдеггера, що людині, передусім, належить здійснювати. Буття, у його тлумаченні, «кличе» до цього, «мислителю залишається лише слідувати поклику» [5, с. 47]. Людина дослухається до «Λόγος'у» буття, який об'єднує все суще, і «людський λόγος підвладний покликанню самого “Логоса”» [5, с. 377]. Однак таке зачарування буттям робить його поклик, цей логос чимось магічним. Натомість Гадамер, чия герменевтика спирається на думку Гайдеггера, знаходить інший спосіб продумати тему логосу і сенсу буття, пишучи, що «первинний сенс логоса – це “давати відповідь”, “давати звіт”» [1, с. 48]. Тоді й можливо нам відповідати перед суцим, перед кимось іншим.

Чи не через цю тотальність його думки, тема покликання у філософії Гайдеггера не може розгорнутися? Адже в ній замало місця для особистості та міжособистісної співприсутності, цінності людського, соціального буття. Натомість людина мислиться такою, яка або забуває себе у повсякденності, в неістині буття, або ж вона чує поклик буття і її завдання – бути його пастухом, вибирати паростки істини у полі його виявлень, служити його істині, бути в її «просвіті». Бракує її власного сенсу у світі. Більше йдеться про призначення, а не про покликання. Буття загалом і *Dasein* не є особами. Натомість для покликання потрібно бути особою, мати обличчя, відчувати не лише совість у собі, але й сором перед кимось за власний страх і неспроможність до автентичного існування. *Dasein* не покликане у світі, його вкинуто у нищівність буття-до-смерті, йому призначено пройти свій шлях до

кінця, воно також має призначення від інших, при чомусь задіяне у повсякденному існуванні. Бракує чуйності, вона не очікується.

Якщо тема покликання у Гайдеггера якимось і звучить, то лише поетично. А поезія – це вияв дослухання, почуття, а не так чуйності. Почуття завжди має, наше інтимне, навіть виплеснуте зовні, воно приватне. А ось чуйність відкриває нас безмежно і для всіх. Після повороту думки цього філософа до мови про буття, останнє відкривається людині (тепер уже не Dasein), якщо вона налаштована його слухати і висловлювати почуте. Буття мовить словами поетів і давніх філософів, в їх рядках люди мають шукати знаки та знамення істини. У такому налаштуванні на істину можливе відкриття призначення людини, оскільки вона служить чомусь. Наприклад, це давати слово буттю, дослухатися до нього в мові. Однак повторимо, що для покликання потрібна можливість особистого відповідання на поклик, чуття кінцевої істоти, з якою буття загалом неспівмірне. Буття – не суще. Буттю ми не можемо відповідати. Його можна лише переживати і розуміти або й не бути налаштованим на таке переживання і розуміння. А ось відповідати можливо перед собою, перед іншими людьми та кінчними сущими і перед Богом як тим, хто є джерелом буття, за наше власне буття, за спільне з іншими життя, за дії у світі стосовно всього вразливого та від нас залежного.

Саме налаштування на відкриття буттєвої істини породжує готовність чути поклик, можливість запитання, до чого ми покликані бути, в чому відкриємо мету нашого існування, але це ще не конститує покликання. Потрібна людська суб'єктивність. Покликання є феноменом особистісного існування. Кожна людина вважає свій поклик особливим, до неї зверненим. Так, наприклад, релігійне покликання переживається як таке, що походить від Бога, який є джерелом буття і гарантом свободи людини. Потрібний послух його істині і рішучість відповідати їй. Такий досвід переважно не висловлюється нами. Ми дослухаємося до себе, до одкровення, яке не звучить вголос. У книзі про єврейських містиків Гершом Шолем пише, що людина «чує» й розуміє присутність слова в собі як відкриття іншого, вищого за неї, саме її чуття є трансценденцією. Вона «усвідомлює фундаментальну подвійність, безкрайню прірву, подолати яку може лише голос, голос Бога, який спрямовує та законодавствує в Своєму одкровенні, і голос людини у молитві» [6, 28]. Переживаючи таким чином буття у його повноті та істині, відчуваючи вдячність Творцю за його дар, ми маємо ще знайти власне спрямування у світі – те, для кого бути у ньому, кому відповідати у своєму покликанні.

Дослухання – це не різновид сприйняття звуків, це готовність розпізнавати голос поклику навіть у тому, що не звучить для слуху, розуміти й те, що формально мовою не вважається, що не записане у словах. Це налаштування досягнути сенс, розкрити значення всього сприйнятого із спонуканням до відповіді. Ми носимо в собі враження від почутого у світі, даємо йому місце, глибину власного переживання. Нас наповнюють почуття, іноді через край, або ж ми їх у собі приховуємо. Розуміння дає міру і раду почутому. А ось чуття поклику завжди тихе, ми бережемо його в собі. Чуття нетілесне. Це в почуттях ми слухаємо водночас і свій розум, і своє серце та обираємо між ними. А чуття не має тілесного органу. Його, як місце для поклику, асоціюють із душею. Поклик, що відкривається чуттям, не підлягає вибору, не підкоряється нашій волі, хоча ми також вільні на нього не відповісти. Він існує уві сні і в пробудженні, у нашій відмові і в нашому русі назустріч.

Дослухання до поклику виявляє нашу відкритість понадособистісному буттю, готовність сприйняти його істину. У ньому ми сподіваємося досягнути сенс, який поєднає нас із тим, що переважає наше буття. Дослухання є універсальною здатністю. До пізнання люди не однаковою мірою здібні, але всім дана можливість слухання. Слухняність, яку виховують у дитині, спрямована на те, щоб приймати досвід і спосіб буття інших. Це схвально й у стар-

шому віці, адже бажання дослухатися до інших незайве, а можливості розуміти себе у світі обмежені. Людина неслухняної вдачі зазвичай у небезпеці. Налаштованість на слухання й слухняність виявляються практичними, моральними і навіть мають сенс законослухняності. У релігійних спільнотах послух стає методом осягнення духовних благ. Але все ж таки дослухання більше, ніж слухняність, у ньому присутній наш власний стосунок до істини.

Дослухання потребує чуття людини, вкоріненого в її переживанні буття, від якого вона має енергію до здійснення почутого. Щоб сприйняте на слух отримало відповідь, воно має дійти до нашого розуміння. Самих себе, власні бажання ми слухаємо, розуміємо і, виявляючи дослухання, йдемо за цим. Особистісне буття виявляється в такому внутрішньому діалозі та в спілкуванні з іншими, його зміст – це те, на що ми відповідаємо і що виконуємо у світі. Особистість виявляється в її відповіданні. Я – той, хто чує себе, кого назвали, до кого було звернення. Нас кличуть до співбуття у людському світі. І для цього в просторі співіснування ми маємо виявляти не лише бажання слухати, але й особливе налаштування на чуйність.

Чуйність

Ми чуємо голоси. Те, що звучить і має для нас сенс, – це голос. Кличе той, хто сам чує, хто здатний до мови. Втім, наша чутливість може значно розширити коло голосів, які ми сприймаємо. У спочатку невизначних звуках можна збагнути певне значення. Так чують природу, море, нас кличуть гори, ми розуміємо тварин, до нас промовляє історія, минулі та прийдешні покоління, зоряна далечінь. У прочитаній книзі, зверненнях людей, нашому внутрішньому чутті мовить мудрість, говорить до нас слово Боже. І, навпаки, небажання чути і розуміти інших, звужує обрії світу до намірів нашого власного еґо. За лаштунками комфортного самозаспокоєння приспана відповідальність. Можна схибити з відповіддю, помилитися у розумінні сказаного, з місцем спрямування, стосовно імені того, хто кличе, та не можна без провини знехтувати зверненням від іншого.

Нечуйність до інших людей та істот відображає недостатність нашого чуття себе, глухоту до внутрішнього голосу, брак співпереживання. Тоді й природа сприймається як сукупність німого матеріалу, живі істоти не мають права на самостійне буття, всесвіт мовчить. Чуйність до інших є предметом моральної вимоги, має виховуватися. Іноді потрібно збудити цю відкритість, це чуття в людині, пробитися до її на собі замкненого переживання самості, щоб залучити її до співіснування, отримати її відгук.

Розум може бути монологічним, інтелект штучним, слухання удаваним. Лише чуйність завжди справжня. Увагу до того, що відчують інші, і виявлення дієвого співчуття ми називаємо також людяністю. Людяність неможлива без чуйності. На універсальній здатності чути і відповідати на потребу іншого тримається спільний світ, який включає до певної міри все, з чим взаємодіють люди. Людяність стосується і створеного не нами – надбань праці й творчості інших людей та всього живого взагалі. Адже це людська відповідальність – збереження природи, надбань культури, святинь. Ми самі маємо відчувати себе людьми стосовно інших, щоб не втрачати власну гідність, і маємо вірити в людяність цілого світу, у співмірний, співзвучний нам, людям, сенс і задум буття. «Те, що вічне, – людяне», – цей рядок із поезії А. Фета часто повторює в різних працях В. Малахов. В одній з останніх філософ зазначає: «Це сам дух вимогливої, чуйної, пильної до себе людяності, яка здатна відгукнутися і на кликання ззовні, і поклик згори; ось його, мені здається, важливо нам із вами не втратити» [2, с. 97].

Проте в чуйності виявляється більш універсальний, ніж людяність, феномен. Так, і тварини, маючи інші можливості сприйняття світу, співпереживають нам, їм відкрита наша кінечність – те, в чому ми, як і вони, маємо спільну долю. Ми сприймаємо їхнє співпереживання як чудо. Але чуйність і не є тим, що може бути визначене правилом,

узаконене. Це те, за що ми дійсно можемо бути лише вдячні. Обов'язок, людяності навіть увійшов у міжнародне право після Другої світової війни, але його порушення не стосуються вчинків окремих людей і кваліфікуються лише в діях представників держав та інститутів у системних та масових деструктивних проявах. А ось чуйність, очевидно, правовим обов'язком ніколи не стане і бути не може.

Вимога чуйності моральна. Ми відповідаємо їй, виявляючи увагу, розуміння, відкритість до спілкування, готовність до дієвої відповіді іншим у різних ситуаціях. Її потреба загострюється в критичний час – серед війни, хвороб і людського болю. Коли тануть нашарування повсякденності до оголення нашого й інших особистісного буття, важливо не заховатися і не перестати помічати інших, щоб егоїзм власного виживання не заглушив голос сумління. Адже можливе й пригнічення нашої чутливості від надміру страждань і болю, від втрати власного місця у світі, від розпачу переживання суспільної руїни і власної нищості. Тоді саме й потрібно знайти момент внутрішньої тиші, зрозуміти себе й свою відповідальність перед іншими та за них. Коли у кризовий час втрачені зручності буденного життя перестають нас обмежувати, саме й виникає можливість, щоб ми, не тримаючись за втрачене або ілюзію забезпеченого існування, виявили людяність і чуйність, почали чути самих себе й інших, справжніх.

До чуйності є свій поклик, не той, що стосується справи чи вдосконалення людини. Це особлива етична самоактуалізація – бути для іншого. Як таке налаштування буття чуйність виявляє можливості і широкі обрії для нашого чуття і розуміння себе у спільному людському світі, коли голос іншого не губиться у байдужості, де на сказане буде відповідь, де йдуть назустріч. У поклику чуйності інше, інший, ніж наше *его*, заявляє свої права. Він будить, непокоїть, застерігає, підтримує, веде. Ми можемо по-різному ставитися до інших, але маємо відповідати їм. Провина лягає тягарем на того, хто вдає, немов не чує звернене до нього або й невимовлене слово. Ми винні за небажання співчувати і розуміти ближніх і нам далеких. Це не лише моральна, але й онтологічна провина. Коли кличе той, хто є з нами у світі, йому належить відповісти як за себе самого, своє буття. Ця належність походить із неспростовності буття іншого, неможливості його ігнорувати без обману хоча б у тому, що ми здатні його почути і зрозуміти.

Ми чуємо голоси до нас навіть уві сні, коли не на повну силу собі належимо. Багатозначність кликань дає змогу в різний спосіб відповідати, як кожен це розуміє і що бажає поділяти з іншими у світі. Але пробудження чуйності спонукає нас переглянути своє розуміння, для чого бути, на що зважати серед цих голосів світу, і сприяє, зрештою, відбутися події поклику, який може стати початком нашого покликання.

Отже, у цій статті нами деталізована концепція феномена покликання як відповідання людини на її буттєвий поклик. Показано що умовами виявлення поклику в такій екзистенційній структурі покликання (а також і в мотиваційному аспекті розуміння особистістю власних бажань та здібностей, підпорядкованих меті її існування) є екзистенційне налаштування на дослухання до істини власного буття та етичне налаштування на чуйність у співбутті з іншими людьми у світі. Лише в поєднанні дослухання та чуйності можливе здійснення покликання як водночас екзистенційного та етичного феномена.

Список використаної літератури

1. Гадамер Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 256 с.
2. Малахов В.А. Нагарийские тетради. Киев : Издательский дом Дмитрия Бурого, 2018. 156 с.

3. Мулярчук Є.І. Про поняття покликання. *Філософська думка*. 2017. № 3. С. 94–106.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. Москва : «Ad Marginem», 1997. 452 с.
5. Хайдеггер М. Гераклит. Санкт-Петербург : «Владимир Даль», 2011. 504 с.
6. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Т. 1. Иерусалим : Библиотека-Алия. 1989. 303 с.

ATTENTIVENESS AND SENSITIVENESS IN THE EXPERIENCE OF CALLING: PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS

Yevhen Muliarchuk

*National Academy of Sciences of Ukraine,
H. S. Skovoroda Institute of Philosophy
Triokhsviatytska str., 4, 01001, Kyiv, Ukraine*

The article presents the research of calling as a phenomenon of personal existence. The existential structure of calling is defined as answering to the call. The call reveals itself as a meaningful phenomenon, an appeal, which person hears and understands. Hearing and understanding of a call in the experience of calling occur via person's attentiveness to existential truth and sensitiveness towards the other people in the co-existence in the world. Attentiveness as an existential attitude is not an immediately material sense and includes in itself apart hearing readiness and resoluteness to act accordingly to person's understanding of what is hearable. The author analyzes attentiveness in the existential analytics of M. Heidegger and proves the limitedness of its arguments for the understanding of the phenomenon of calling. In Heidegger's philosophy attentiveness directed towards the truth and meaning of a human being-oneself. Whereas it is open in everyday life to hearing of the others in this attitude lacks intention to being-for-the-others, namely of the ethical dimension of world-view of a person.

The study analyzes the phenomena of logos and voice in philosophic and mystic traditions. The logos is a meaning revealing itself in human being. The voice of revelation overcomes the limits of finite existence and is an immediate discovery of over-personal being. At the same time, in the aspect of interpersonal relations is important to hear and understand the needs of the other person. It is proved that ethical attitude of sensitiveness gives the necessary for the phenomenon of calling direction for going out of the limits of individual existence and for the understanding of over-personal purpose of human existence. Sensitiveness is universal, opens a person to sympathy to everything existing and manifests the special ethical calling for goodness. Thus, the research proves the structural correlation and necessity of combination of existential attentiveness and ethical sensitiveness of a person for the experience and fulfilment of calling.

Key words: calling, call, hearing, understanding, attentiveness, sensitiveness, responding, existential truth, purpose of existence.

УДК 168.5/165.9

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.11>

СИСТЕМНО-ПАРАМЕТРИЧНИЙ АНАЛІЗ ДЕЯКИХ СИНЕРГЕТИЧНИХ ТЕРМІНІВ У КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ КРИЗОВОГО БУТТЯ ОСОБИСТОСТІ

Алла Нерубаська

*Одеський національний університет імені І.І. Мечникова,
факультет історії та філософії,
кафедра філософії та методології пізнання,
вул. Дворянська, 2, 65000, м. Одеса, Україна*

У статті розглянуто синергетичні терміни, які використовуються в дослідженні автором кризового буття особистості. Для цього застосовується системно-параметричний метод, розроблений українським професором, доктором філософських наук А.І. Уйомовим. Як визначив А. Уйомов, будь-який об'єкт може розглядатися як система з параметрами першого роду (концепт, структура, субстрат) і другого роду (атрибутивні і реляційні).

У філософії кінця ХХ ст. з'являються поняття «біфуркаційна людина», «біфуркаційна свідомість», які пов'язані з виникненням криз та їх переживанням. На підставі системно-параметричного аналізу в понятті «точка біфуркації» виділено концепт, структура і субстрат. Проведено подвійне системне моделювання поняття «точка біфуркації», розглянутого як система. Намічено деякі системні дескриптори особистості з біфуркаційною свідомістю, модельна ієрархія яких представляється мені як деяка цілісність. Сучасність змушує людину перебувати в постійному пошуку, аналізі, інформаційній навантаженості, що часто призводить до стресу через незадоволення результатами своєї фізичної і розумової діяльності. Найчастіше люди справляються зі стресорогенними факторами, відновлюючи працездатність і функціональну надійність, і зовні можуть бути непомітні процеси подолання негативних ситуацій. Але наслідки бувають не тільки позитивні, але й негативні. Сучасна людина зобов'язана створити свій цілісний образ, який відповідає сучасним запитам, що йде ззовні, не дозволяти втратити свою ідентичність, має стати творцем, бо творчість дозволяє подолати будь-яку біфуркацію і отримати, можливо, нову характеристику, назовемо її зараз постбіфуркаційною свідомістю. У дослідженні було зроблено такий висновок: постбіфуркаційна свідомість буде тим самим позитивним наслідком системи буття після вільного вибору сильного атрактора, воно сформується на основі біфуркаційної свідомості, але з більш високим ступенем персонального зростання.

Ключові слова: точка біфуркації, атрактор, буття, особистість, системний метод, концепт, структура, субстрат.

У дослідженні біфуркаційної моделі людини я використовувала знання таких наук, як психологія, медицина, філософія, соціологія і, на мій погляд, тільки в синергії міждисциплінарного діалогу сучасних наук можна знайти рішення багатьох філософських проблем, пов'язаних із непростими періодами життя. Так, наприклад, психологи часто говорять про те, що люди сприймають вплив на них навколишньої дійсності суто індивідуально. Найчастіше люди справляються зі стресорогенними факторами, відновлюючи працездатність і функціональну надійність, і зовні можуть бути непомітні процеси подолання негативних ситуацій. «Хоча кожна людина тією чи іншою мірою відчуває в цих умовах негативні переживання, емоційне порушення й психічну напругу. Наявність індивідуальних розходжень у реагуванні на стрес і формуванні стресостійкості визначає зростаючий інтерес до вивчення механізмів регуляції цього стану, обґрунтування шляхів і способів його подолання» [6, с. 14]. У філософії, аналогічно до психології, прозвучали поняття «біфуркаційна людина», «біфуркаційна свідомість», які пов'язані з виникненням криз та їх переживанням.

«Здається, що сам Гете погодився б зі словами Г.К. Честертона, сказаними ним у праці про Чосера: «Якщо до певного часу життя було схоже на танець, то згодом воно дедалі більше стало схоже на перегони». Але якщо під час танцю людина балансує, то в перегонах вона часто втрачає баланс. Нам здається, що мислитель передбачив сучасний стан людства, яке «втратило баланс»» [15].

Сучасність змушує людину перебувати в постійному пошуку, аналізі, інформаційної навантаженості, що часто призводить до стресу через незадоволення результатами своєї фізичної і розумової діяльності. Для одних ці процеси пов'язані з ризиками у відносинах, для інших – із професійним ростом, для третіх – із постійними біфуркаціями, які мають як зовнішній характер, тобто з боку громадської системи, наприклад, так і внутрішній характер, тобто зачіпає внутрішню природу людини, глибини її душі. Визначити механізми, які допоможуть людині адаптуватися, пристосуватися, знайти позитивні аттрактори свого життєвого шляху, особистісного росту і загалом усього того, чого вимагає кожна людина від самого себе, видається не тільки можливим, але і необхідним. Над цими питаннями працює багато наук. Можливі вектори виходу людини з криз мають свою назву «аттрактори».

У фізиці і синергетиці аттрактори є випадковими за характером траєкторії виходу з точки біфуркації (про це ще піде мова нижче), а в гуманітаристиці у випадковості простежуються і деякі закономірності, я маю на увазі, що передбачувальний характер історико-соціальних подій може мати меншою мірою випадковий характер, ніж у фізичних системах, або ж суспільство і людина, як мінімум, цього прагнуть. Сенси, які вкладаються в ті чи інші поняття одними науками, можуть бути навантажені новими сенсилами в інших науках. Цей факт може призводити і до деякої плутанини в інтерпретаціях понять, їх розумінні і використанні, тому в цій частині дослідження ми зупинимося на докладному аналізі тих смислів, які мають для нас концептуальне значення. Причому буде проводитися системно-параметричний аналіз цих термінів.

Частину ідей, досліджуваних мною, можна знайти в роботах В.С. Стюпіна, І.Р. Пригожина, Г. Хакена, В.Г. Горохова, В.П. Шалаєва, О.П. Пунченка, М.С. Дмитрієвої, І.А. Донникової, Л.М. Багатої, І.В. Єршової-Бабенко, О.М. Князевої, В.Б. Ханжі і багатьох інших. Безумовно, це далеко не весь перелік імен, яких мені би хотілося згадати, обговорюючи біфуркаційну модель особистості.

Можна, звичайно, заперечити, що з'єднання загальної параметричної теорії систем і синергетичного підходу є несполучуваними «монстрами». Про це пише в своїх роботах В.Б. Ханжі [10, с. 398–403]. «Згадані підходи видавалися несумісними, а як аргументи цієї тези звучали такі посилки: 1) загальна параметрична теорія систем (ОПТС), будучи методологічним нарисом, не враховує онтологічних особливостей процесів самоорганізації, тоді як синергетика саме такі поставила на чільне місце; 2) ОПТС індіферентна до темпоральних відносин, тоді як у синергетичному знанні категорія часу (а саме антропний час досліджував автор) одне з ключових» [9, с. 234]. У дослідженнях антропного часу В.Б. Ханжі зробив вдалу спробу, з'єднавши синергетичний метод із системним. Об'єктом цього дослідження не є система буття особистості і її кризи, тому з'єднання синергетики і параметричної загальної теорії систем тільки відкриє нові горизонти і дасть змогу вирішити загальновідомі історично сформовані проблеми про людину. Сам Г. Хакен вклав у термін «синергетика» дві сутності. «Перша – теорія виникнення нових якостей у цілому, складеного з об'єктів, що взаємодіють. Друга – підхід, який вимагає для своєї розробки співпраці фахівців різних галузей» [10, с. 404].

В.С. Стюпін пише: «При інтерпретації синергетики як теоретичного опису систем, що самоорганізуються усуваються однобічності, які виникають при недостатньо чіткому

осмисленні зв'язків між синергетичною парадигмою і системним підходом. Саме в цих зв'язках синергетичні уявлення можуть бути включені в сучасну картину світу» [7, с. 67]. Така кількість суперечок виникає внаслідок незначної кількості глибоких досліджень, які доводять перспективність з'єднання системного і синергетичного підходів, тому ми поставили за мету нашої роботи показати, як можуть працювати в тандемі ці підходи.

Метою є представити системний аналіз синергетичних термінів, які є необхідними в дослідженні буття особистості в кризові моменти, а також виділити деякі дескриптори синергетичної моделі особистості.

Синергетичний підхід до проблеми буття людини, що розглядається як система, і система буття суспільства, частиною якої є людина, «сприяє розгортанню міждисциплінарного діалогу, зберігаючи концептуальну єдність постнекласичних досліджень» [2, с. 58–59]. Це дослідження претендує на створення оригінальної системно-синергетичної моделі буття особистості, яку в системному плані я бачу як відкриту систему і розглядаю її в синергії з розвитком суспільства. Ще одна система, досліджувана мною, – це біфуркаційна система особистості. «Будь-які людські і соціальні взаємодії, а також літературна діяльність є виразом невизначеності щодо майбутнього. Але сьогодні, коли фізики намагаються конструктивно включити нестабільність у картину універсуму, спостерігається зближення внутрішнього і зовнішнього світів, що, можливо, є однією із найважливіших культурних подій нашого часу» [4, с. 46]. Все це привело мене до дослідження буття особистості в міждисциплінарному навіть не діалозі, а полі лозі, з метою відкрити деякі атрактори розвитку людини не тільки нині, але і в реалізації життєвих планів майбутнього.

Наведу кілька визначень і поясню основні синергетичні поняття цього дослідження в контексті розглянутих проблем. Почну з поняття «точка біфуркації», «біфуркація», що є центральними у цій роботі поряд із поняттям «атрактор» (у цьому дослідженні буде використовуватися поняття «атрактор буття особистості», «біфуркаційна особистість»).

Загальновідомо і саме таке визначення дає вільна енциклопедія Вікіпедія терміну нерівноваженої термодинаміки і синергетики «точка біфуркації» – це «зміна усталеного режиму роботи системи. А також «точка біфуркації – критичний стан системи, при якому система стає нестійкою щодо флуктуацій і виникає невизначеність: чи стане стан системи хаотичним або вона перейде на новий, більш диференційований і високий рівень впорядкованості. Термін із теорії самоорганізації» [16]. Перерахую і властивості точки біфуркації, які також можна знайти в енциклопедії: це, по-перше, непередбачуваність (зазвичай точка біфуркації має кілька гілочок атрактора (стійких режимів роботи), по одному з яких піде система. Однак заздалегідь неможливо передбачити, який новий атрактор займе система). По-друге, точка біфуркації має короткочасний характер і розділяє більш тривалі стійкі режими системи. Я навмисне акцент зробила на визначенні, яке не інтерпретовано тут гуманітарними науками, для того, щоб визначитися зі смислами на основі системної методології і це дослідження не перейшло в статус псевдонаукових або перевантажених смислами і інтерпретаціями.

З історії терміна «біфуркація» (від лат. «роздвоєний») відомо, що «спочатку термін використовувався в медицині для характеристики поділу трубчастого органу (судини або бронха) на дві гілки, що відходять у сторони під однаковими кутами. У синергетиці біфуркація характеризує стан системи, що знаходиться в нестійкості, ситуації «роздоріжжя», «вибору» вектора подальших змін. Біфуркація – вузлова точка розвитку, в якій перетинаються всі потенційні можливості, а також минуле, сьогодення і майбутнє системи. Спосіб проходження точок біфуркації має характер емергентної еволюції (англ. emergent «раптово виникає», від лат. *emergere* «з'являюся, виникаю»), стрибкоподібного процесу виникнення

нових якостей, народження і загибелі колишніх ієрархічних рівнів системи. При цьому можливі поліваріантні сценарії змін: прогрес, регрес, тупикові стани, розпад, хаос, упорядкування системи [17].

Скористаюся системно-параметричним методом і виділю в системі «точка біфуркації» концепт, структуру і субстрат [8]. Концептом я бачу кризу системи (будь-якої), яка призводить систему в невірноважений стан, система – у стані вибору. Такий концепт можна назвати реляційним. Тоді структура системи має бути атрибутивною. Всі властивості системи (нестійкість, невизначеність і т.п.) можуть її утворювати. Субстратом виступає об'єкт, який потрапив у точку біфуркації. У системно-параметричній теорії систем визначення має двоїстий характер і два можливих сенси (подвійне системне визначення). Проведемо це подвійне моделювання.

Уявимо подвійне визначення, де концепт буде атрибутивний, а структура реляційної. Властивості, перераховані Й. Цімбрікевічем, Н. Фрейком, можна прийняти за концепт системи (основні ознаки живого). «У точці біфуркації ми маємо розгалуження вихідної якості на нові якості. Синергетика вчить також, як утворюються ці нові якості. Такі синергетичні знання прикладаються і до проблеми виникнення життя як нової якості матерії, і до людини як нової якості живої матерії (розумність). Сучасна наука виділяє такі основні ознаки живого: впорядкована ієрархічна структура; відкритість систем; здатність реагувати на зовнішні впливи; здатність запам'ятовувати інформацію; адаптація до зовнішніх умов; здатність до зміни та ускладнення; розмноження; саморегуляція; регенерація пошкоджень; обмін речовиною, енергією, інформацією з оточенням; спрямована рухливість; нерівноважний стан; автономність; цілісність. Всі вони якимось чином протидіють ентропії» [12, с. 682]. Тоді структура будується на відношенні, яке належить цій системі. Якщо ця система – «точка біфуркації», то ставлення пов'язане з тупиковим станом, з кризою. Його можна пов'язати і з вибором системи, відбором можливих шляхів подальшого розвитку системи. «Як показала синергетика, у світі постійно здійснюється взаємоперехід порядку і хаосу. У Всесвіті гравітація та інші сили, константи наводять порядок, у суспільстві – держава, мораль, культура, в індивідуальному житті – життєві установки, цілі, плани, сила волі, самореалізація тощо. Речі, явища, процеси, які розвиваються, прагнуть до максимальної стійкості, а остання реалізується як ріст ступеня синтезу порядку і хаосу. Синергетика вивчає структурну стійкість і те, що здійснюється в точці біфуркації описується як відбір на основі стійкості. Для реалізації якоїсь одної біфуркаційної структури необхідні: 1) множина варіантів; 2) внутрішня взаємодія елементів системи; 3) правила відбору. У процесі взаємодії цих трьох факторів кінцевий результат відбору визначається не якоюсь однією причиною, а рівнодіючою їх всіх [12, с. 682].

Елементом субстрату може бути будь-який матеріальний або нематеріальний об'єкт, на якому буде реалізована ця структура.

Ще один ключовий термін цього дослідження – атрактор. «Атрактор (англ. attract «залучати, притягати») – компактна підмножина фазового простору динамічної системи, всі траєкторії з деякої околиці якого прагнуть до нього при часі, що прагне до нескінченності. Атрактором може бути притягаюча нерухома точка (наприклад, у задачі про маятник із тертям о повітря), періодична траєкторія (приклад – самозбудні коливання в контурі з позитивним зворотним зв'язком) або деяка обмежена область із нестійкими траєкторіями всередині (як у дивного атрактора). Є різні формалізації поняття прагнення, що призводить до різних визначень атрактора, що задає, відповідно, потенційно різні безлічі (найчастіше – вкладені одне в інше) [18]. У цьому дослідженні аттрактори визначатимуть вектори виходу людини з критичного стану, після точки біфуркації його буття. При цьому згадані

вище прогрес, регрес, тупикові стани, розпад, хаос, упорядкування системи і є можливими атракторами.

Погоджуюсь з американським філософом, футурологом Е. Тоффлером, який зазначив, що наш світ змінюється щомиті, з неймовірною швидкістю, тому є потреба сучасного покоління знову поговорити про людину і суспільство в контексті глобалізації світової системи [3; 19]. «Мережева організація інформаційного суспільства і відповідні їй система виробництва, функціонування науки і освіти та багато інших є новими формами детермінації глобальної динаміки <...> За своїми масштабами жодна попередня фаза суспільного розвитку не може зрівнятися за своєю глобальністю із сучасною» [5, с. 102]. З огляду на такі колосальні зміни соціального середовища, необхідно виявити і ступінь впливу їх на людину і її буття в сучасних реаліях і, можливо, в реаліях майбутнього, якщо це взагалі можливе в таких умовах. І. Пригожин у роздумах про буття особистості, наприклад, згадував виключно поточний час, «тепер», вважаючи його найважливішим у житті людини. «І.Р. Пригожин намагався включити людину в її «новий діалог із природою» в контексті філософської по суті ідеї «від буття до становлення». Для запуску цього діалогу був потрібний і новий спостерігач – актор-учасник цього діалогу. Для цього ж їй і треба було подолати розрив двох часів: внутрішнього (суб'єктивного) часу А. Бергсона і зовнішнього (об'єктивного) часу І. Ньютона. Він писав: «Ми починаємо зі спостерігача – живого організму, проводимо відмінність між минулим і майбутнім і закінчуємо дисипативними структурами, які <...> містять «історичне вимірювання», тим самим ми розглядаємо себе як високорозвинений різновид дисипативних структур і «об'єктивно» обґрунтовуємо відмінність між минулим і майбутнім, введени на початку» <...> Проблема, яка у зв'язку з цим виникає в усіх відношеннях, є фундаментальною. Саме перед нею, власне кажучи, і зупинився І. Пригожин у своїх спробах надати «об'єктивний» сенс поняттю «Тепер – Now». Адже все життя людини – це тривале «тепер» [1].

Прискорення глобалізації, в основі якої, на думку широкого кола громадськості, лежить так зване «тиражування» елементів західної культури, велика кількість джерел інформації, які формують у певному сенсі непередбачувані комбінації поверхневих знань, а також інтенсифікація темпів життя індивіда загалом, породжують об'єктивну необхідність виникнення абсолютно нового типу особистості. Особистості, здатної і, що дуже важливо, бажаною якомога швидше пристосуватися до умов постійних метаморфоз. Звичайно ж, тут йдеться про людей із біфуркаційною свідомістю.

Одна з найбільш активно розвинутих постмодерністських наук, а саме соціальна синергетика, визначає подібний різновид ментальності комплексним поняттям «біфуркаційна людина». Варто, однак, зазначити, що проблеми адаптації особистості в періоди активних змін порушувалися задовго до виділення синергетики як міждисциплінарної сфери знання. Особливо яскраво, наприклад, звертає на це увагу представник екзистенціалізму Ж.-П. Сартр, вагомі зауваження також присутні в працях Х. Ортеги-і-Гассета та багатьох інших філософів, соціологів і психологів.

І, все ж, чи є готовність до різних змін позитивним явищем? Відповідь неоднозначна. У статті «Біфуркаційна людина в світі, що глобалізується» В.П. Шалаєв наділяє новий тип особистості такими характеристиками, як «одномірність, маргінальність, і уречевленість», зазначаючи при цьому, що біфуркаційна людина відіграє роль своєрідного трампліну для розвитку більш високих форм ментальності [13, с. 121; 14]. Перераховані властивості становлять атрибутивний концепт біфуркаційної особистості. Однак біфуркаційну людину можна розглянути інакше, і В.П. Шалаєв вже говорить про вищий ступінь ментальності.

Унікальність людини полягає в усьому, що їй подарувала природа, і в тому, що людина здатна вижити в складних умовах, в які поставлена сучасним суперінформаційним

суспільством. Людина просто зобов'язана створити свій цілісний образ, який відповідає сучасним запитам, що йде ззовні, не дати змогу втратити свою ідентичність, знеособити себе, вона просто має стати творцем, бо творчість дає змогу подолати будь-яку біфуркацію і отримати, можливо, нову характеристику, назовемо її зараз постбіфуркацією, постбіфуркаційною свідомістю, яка і буде тим самим позитивним наслідком системи буття після вільного вибору атрактора і яка сформується на основі біфуркаційної свідомості, але з вищим ступенем персонального зростання.

Список використаної літератури

1. Аршинов В.И. Синергетика встречается со сложностью. URL: <http://spkurdyumov.ru/philosophy/sinergetika-vstrechaetsya-so-slozhnostyu/> (дата обращения 20.03.2019).
2. Донникова І.А. Культура як феномен антропологічної складності. *Матеріали XIII Міжнародних Пригоженських читань*: 14 вересня – 26 січня – 2 червня 2017. Одеса : Друкарський дім, 2017. С. 58–59.
3. Нерубасская А.А. Бифуркации и бинарные аттракторы личности и общества. *Постнеклассический дискурс: пути развития философии и методологии науки*. Материалы XIII Международных Пригоженских чтений, 14 сентября 2016 г. – 26 января 2017 г. Одесса : Печатный дом, 2017. С. 144–151
4. Пригожин И. Философия нестабильности. *Вопросы философии*. 1991. № 6. С. 46–52.
5. Пунченко О.П., Пунченко Н.О. Образование в системе философских ценностей. Одесса : Печатный дом, Друк Південь, 2010. 506 с.
6. Родіна Н.В. Психологія копінг-поведінки: системне моделювання : монографія. Одеса : друк. Букаєв ВВ., 2011. 364 с.
7. Стьопін В.С. Синергетика і системний аналіз. *Синергетична парадигма. Когнітивно-комунікативні стратегії сучасного наукового пізнання*. Москва : Прогрес-Традиція, 2004. С. 15–31.
8. Уёмов А.И. Системные аспекты философского знания. Одесса : Астропринт, 2000. 124 с.
9. Ханжі В.Б. Прогнозування розгортання антропного часу і руху історії. *British Journal of Education and Science*. 2014. № 1 (5) (January–June), v. II. Pp. 398–403.
10. Ханжі В.Б. Концепція антропного часу: «монстр» на стику загальної параметричної теорії систем і синергетики. *Матеріали XIII Міжнародних Пригоженських читань*, 14 вересня–26 січня – 2 червня 2017 р. Одеса : Друкарський дім, 2017. 296 с.
11. Хакен Герман. Синергетика / переклад з англ. В.І. Ємельянова. Москва : Світ, 1980. 404 с.
12. Цимбрикевич Й., Фреїк Н. Природничо-філософське тлумачення протидії ентропії у живому світі. *Фізика й хімія твердого тіла*. Т. 15, № 3 (2014) С. 680–683. V. 15. № 3 (2014). P. 680–683 680 УДК 141.7 ISSN 1729-4428 С. 682.
13. Шалаев В.П. Синергетика в пространстве философских проблем современности : Монография. Йошкар-Ола : МГТУ. 2009. 360 с.
14. Шалаев В.П. Бифуркационный человек в глобализирующемся мире. *Матеріали IV ВСК*. Москва, РОС, 2002.
15. Научная библиотека диссертаций и авторефератов. URL: <http://www.dissercat.com/content/filosofskie-osnovaniya-mirovozzreniya-ioganna-volfganga-gete#ixzz5eOJkSwWM>.
16. Точка біфуркації. URL: https://uk.wikipedia.org/точка_біфуркації
17. История и философия науки. URL: <https://terme.ru/slovari/istorija-i-filosofija-nauki.html>
18. URL: https://www.ukr.net/определение_и_перевод_понятия_«аттрактор»
19. Alvin Toffler *Future Shock*. USA : Bantam Books. 1972. 562 p.

**SYSTEM-PARAMETRIC ANALYSIS OF SOME SINERGATIC TERMS
IN THE CONTEXT OF PROBLEM OF EXISTENCE OF A PERSONALITY IN CRISIS**

Alla Nerubasska

*Odessa National University of I. I. Mechnikov,
Faculty of History and Philosophy,
Department of Philosophy and Methodology of Cognition,
Dvoryanska str., 2, 65000, Odesa, Ukraine*

The article examines synergetic terms used by the author in the research in existence of a personality in crisis. For this purpose the author uses a system parametric method developed by A.I. Uyomov, Ukrainian Professor, Doctor of Philosophy. In the 20th century, terms bifurcation person and bifurcation mind connected with occurrence and experience of crises appear in philosophy. The concept, structure and substrate were identified using the system parametric analysis in the bifurcation point notion. As defined by A. Uyomov, any object may be considered as a system with parameters of the first kind (concept, structure, substrate) and of the second kind (attributive and relational). A dualistic system modeling was performed for the bifurcation point notion that was considered as a system. Certain system descriptors have been outlined for a personality with a bifurcation mind, the model hierarchy of which seems to me as a kind of integrity.

Modernity makes people stay in constant search, analysis, information load, which often leads to stress because of dissatisfaction with the results of their physical and mental activity. Often, people cope with stress-induced factors, restoring efficiency and functional reliability, and, apparently, there may be imperceptible processes to overcome negative situations. But the consequences are not only positive, but also negative. A modern man is obliged to create his holistic image, which corresponds to the current demands of the outside, not to allow him to lose his identity, should become the creator, because creativity allows to overcome any bifurcation and to obtain, perhaps, a new characteristic, we call it now postbifurcation mind. The study concluded that postbifurcation mind would be the positive consequence of a system of being after a free choice of a strong attractor, which would be formed on the basis of bifurcation consciousness, but with a higher degree of personal growth.

Key words: bifurcation point, attractor, being, personality, system method, concept, structure, substrate.

УДК 1 (091) (430) Л.Фейербах: 1 (477) «18/19»
DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.12>

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ Л. ФЕЙЕРБАХА ТА ЇХ ПОШИРЕННЯ В УКРАЇНІ (КІНЕЦЬ XIX – ПЕРША ПОЛОВИНА XX СТ.)

Ірина Остапець

*Ужгородський національний університет,
факультет суспільних наук, кафедра філософії
пл. Народна, 3, 88000, м. Ужгород, Україна*

Богданна Шандра

*Ужгородський національний університет,
факультет суспільних наук, кафедра філософії
пл. Народна, 3, 88000, м. Ужгород, Україна*

У статті зроблено аналіз філософських поглядів Л. Фейербаха та їх впливу на становлення матеріалізму у філософській думці України. Підкреслено, незважаючи на те, що Л. Фейербах належить до представників класичної німецької філософії, яка вважається теоретичним джерелом марксизму, не всі сторони цієї спадщини досліджені глибоко і всебічно з урахуванням соціокультурного контексту.

Акцентовано, що багато ідей, на які наштовхувалась думка Л. Фейербаха у полеміці з Г. Гегелем, знаходять відгук і в українській філософській думці кінця XIX – поч. XX ст. До числа таких варто зарахувати: а) положення про універсальність і цілісність людини, яку не слід зводити до прояву окремих сутнісних сил на кшталт розуму; б) погляд на історію людства як процес формування людського пізнання, абстрагуючись від його світоглядних вимірів; в) вивчення людської історії через принципи всезагальності.

Вказано на новий фейербахівський принцип (людина є мірою розуму), котрий став основою нового матеріалістичного світогляду прогресивних українських мислителів і культурних діячів кінця XIX ст.

Показано складність та неоднозначність формування матеріалізму в українській філософській традиції, його суперечливий характер. У матеріалістичній теорії виокремлено ідеї, які мають витоки у філософії Л. Фейербаха і мають антропологічний характер. До таких зараховуємо філософські погляди Т. Шевченка, І. Франка, І. Нечуя-Левицького та інших. З іншої сторони, на початку XX ст. значний інтерес до матеріалізму Л. Фейербаха виникає внаслідок гострих суперечок навколо питання про значення його філософії для становлення марксизму та діалектичного матеріалізму.

Повернення до філософських ідей Л. Фейербаха в різні періоди розвитку української філософської думки є яскравим свідченням вагомого впливу теоретичної спадщини мислителя на формування ментальності та світогляду українського народу.

Ключові слова: Л. Фейербах, матеріалізм, матеріалістичний антропологізм, марксизм, ментальність, світогляд.

Одним із найважливіших джерел розвитку будь-якої національної філософської культури є засвоєння нею прогресивних ідей мислителів інших народів.

Водночас історія філософії в Україні є не просто історією філософського знання, а й історією відношення до нього, оскільки колонізація українського народу вимагає від українських мислителів збереження, розвитку і захисту кращих традицій національної філософської думки з урахуванням досягнень європейської культури, в лоні якої вона, власне, і розвивалася. Стрижнем філософського процесу в Україні є ідеї національного відродження та розбудови суверенної держави, які пов'язані з творчістю Т. Шевченка, І. Франка, І. Нечуя-Левицького та інших.

Вони є фундаторами теоретичних розробок того, що ми називаємо нині українською ментальністю, себто всією сукупністю ідей, пов'язаних з історичним становленням і розвитком національних особливостей українського народу, його матеріальної та духовної культури.

Аналіз становлення філософського процесу в Україні дає змогу дійти висновку, що цей процес не мав чіткої структурованої градації, оскільки тут не простежується, як скажімо, в класичній філософії, дві лінії – матеріалізм та ідеалізм. Та, попри це, вони мають свої історичні особливості і джерела, які впливають на формування світогляду і характеру українського народу. Особливої ваги усвідомлення цих процесів і їхніх засад набуває нині, коли Україна, як і в глибоку давнину, виборює свою державність і незалежність.

Аналіз формування філософського матеріалізму в українській філософії повертає нас до його ідейних натхненників в європейській філософській думці. Перш за все, йдеться про Л. Фейєрбаха, роль якого в цьому процесі є малодослідженою. Він був провідником нового матеріалізму, наполягав на універсальності людини, неможливості зведення її сутності до якихось окремих рис. Ці ідеї знайшли широкий відгук у філософській думці України кінця XIX – поч. XX ст.

Мета нашої наукової розвідки – охарактеризувати процес становлення матеріалістичного світогляду в Україні наприкінці XIX – першій половині XX ст. ст., його ідейні засади, джерела та вплив на українську ментальність.

Багато дослідників називають XIX ст. століттям історизму, хоча, з нашого погляду, воно було й століттям філософії. Адже саме у той період значно поширились ідеї німецької класичної філософії, видатним представником котрої є Л. Фейєрбах, теоретичною спадщиною якого зацікавились мислителі й прогресивні діячі світу, в тому числі й України.

Антропологічний матеріалізм Л. Фейєрбаха встановив нову історичну форму філософії майбутнього. «Нова філософія, – зазначає вчений, – перетворює людину, включаючи природу як базу людини, на єдиний універсальний і вищий предмет філософії, перетворюючи, отже, антропологію, в тому числі і фізіологію, на універсальну науку» [1, с. 202]. Учений також неодноразово наголошує, що істина полягає не у знанні як такому, не в мисленні, а в повноті людського життя. В ідеалізмі Г. Гегеля були такі вади, які уможливили критику його Л. Фейєрбахом, а отже, сприяли виникненню в Німеччині нового матеріалізму.

Філософські погляди Л. Фейєрбаха здобули чимало прихильників, в тому числі і в Україні. Антропологічний характер мали, зокрема, ідеї Т. Шевченка, котрий вважав людину частиною природи, її торжеством, а у творчій і громадській діяльності виходив з інтересів та потреб людей, боровся проти релігії і обстоював матеріалізм. Ми не можемо впевнено стверджувати, що Т. Шевченко студіював філософське вчення Л. Фейєрбаха, проте вплив окремих ідей німецького мислителя простежуємо у філософських міркуваннях Кобзаря.

У статті «Органи російських партій», опублікованій у львівському часописі «Основа» (1871 р.), І. Нечуй-Левицький зараховує Л. Фейєрбаха до «найновіших філософів, які не витягають своїх тезисів з ідеї, з логічної, спекулятивної думки, а підпирають свої думки фактами, очевидячки ясними, узятими з історії, з наук природних» [2, с. 81]. Письменник, зокрема, звертає увагу на положення вченого, що констатує: нічого надприродного в релігії немає, вона – витвір самих людей. Німецький мислитель у працях «Суть релігії» та «Суть християнства», як зазначає І. Нечуй-Левицький, стверджує: «Чуття релігійне – то чуття природи, язичеська релігія була поклонінням природі, а християнський Бог – то сама душа людська з своїми силами, котрій і кланяється християнин, і боготворить її» [3, с. 82].

І. Нечуй-Левицький наголошує на важливій ролі матеріалістичної філософії для розвитку природничих наук, хоча й не вбачає різниці у філософських поглядах Л. Фейєрбаха та вульгарних матеріалістів і позитивістів, зараховуючи усіх до одного напрямку.

Поширення праць німецького мислителя в Україні та їх позначення на світогляді підтверджує М. Коцюбинський в автобіографічному листі 28 січня 1906 р. [4, с. 49]. Вони поширювались нелегально і мовою оригіналу. Наприклад, І. Нечуй-Левицький ознайомлювався з книгами філософа «Суть християнства» і «Суть релігії» мовою оригіналу [5, с. 82]. У низці особистих бібліотек в Україні зберігалась основна філософська розвідка Л. Фейєрбаха «Суть християнства», видана уперше російською мовою 1861 р. в Лондоні. І лише після 1905 р. було дозволено її видавати в Росії. В Україні нелегально розповсюджувався рукописний текст лекцій «Про суть релігії», перекладених нелегально групою московських студентів. З-поміж книг у бібліотеці знаходився примірник праці І. Франка «Суть релігії» російською мовою, опублікований у Гейдельберзі (1862 р.).

Докладніше розглянемо вплив поглядів Л. Фейєрбаха на Великого Каменяря. І. Франко зараховував німецького вченого до мислителів, які у розвитку суспільної думки обґрунтували засади нового матеріалістичного світорозуміння, завдяки чому відбулися революційні зміни у поглядах на історію, розвиток людства і світу загалом, змінилося ставлення до людини, її життя, а отже, ролі і завдань літератури. Він наголошував у статті «У нас нема літератури!»: «Література займалася майже виключно предметами «вищими» від чоловіка і його звичайного життя, а й самого чоловіка підтягувала на тоту висоту; по них література зійшла на землю, між людей, немов той гомерівський дух <...>, почала говорити, чути і дивитися на світ по-людськи. І як уперед література мучилась, підтягаючи дійсність догори, «на висоту» свого зверхприродного становища, так тепер література, ставши на становищі дійсності, почала зводити на своє становище все, й сам надприродний світ духів та сказочних творів фантазії. Не тільки люди, але й духи, боги та демони стали людьми, щоб до людських сердець по-людськи заговорити. Те вчоловічення надприродного було найбільшою побідною новішого часу над середньовіковою трансцендентальністю». Замість у надприроднім, загробним світі чоловік побачив ціль свою в дійсності» [6, с. 44–45].

У зв'язку з цим доречно навести думки сучасного дослідника М. Булатова: «Нового осмислення потребує і феномен історії людства. Концептуальні образи історії визначаються відповідними моделями діалектики. Найбільшу значущість тут має відмінність між закритими і відкритими моделями розвитку <...> Нарешті, діалектика, особливо в Новий час, розроблялася у тісному зв'язку з феноменом людської діяльності» [7, с. 6].

З багатьох питань філософські погляди І. Франка та Л. Фейєрбаха збігалися. Скажімо, це стосується того, що психічна діяльність людини залежить від її тілесної організації, що органом мислення є матеріальний субстрат – мозок. Як стверджує Л. Фейєрбах, «дійсне відношення мислення до буття таке: буття – суб'єкт, мислення – предикат. Мислення постає із буття, а не буття із мислення» [8, с. 138]. Подібну думку висловлює І. Франко: «А дух? Се ж іскорка лишень, се огник, нервів рух! Розпадець мозок, то й огонь погасне, згине дух» [9, с. 33].

Спостерігаємо у працях німецького й українського мислителів аналогічне усвідомлення ними сутності людини, її відношення до природи, ролі природничих наук у вивченні людини. Визначаючи фундаментальний принцип своєї філософії, Л. Фейєрбах у праці «Основні положення філософії майбутнього» акцентував: «Нова філософія перетворює людину, в тому числі й природу як базу людини, на єдиний, універсальний і вищий предмет філософії, перетворюючи, отже, антропологію, в тому числі й фізіологію, на універсальну науку» [10, с. 202]. Подібну думку простежуємо у розвідці І. Франка «Мислі про еволюцію в історії людськості. Вступ»: «Демократична, людова історія, – констатує він, – зискує новішими часами нову, сильну підпору, зискує такого союзника, котрий приготує для

неї найтривкішу основу. Сей союзник – науки природничі <...> Виказуючи всюди єдність природи, її законів у всіх найрізномірніших проявах, науки природничі підтягли й чоловіка, й суспільність людську під ті самі закони, навчили його вважатись за одно з природою, її прямим твором, фазою в розвитку загальноприродного життя <...> Чоловік яко твір природи стався предметом окремої науки антропології, котра слідить за всякими проявами його тіла й духу» [11, с. 65–66].

Багато спільного в поглядах Л. Фейербаха й І. Франка на пізнання і діяльність людини, проте ототожнювати їх недоцільно. Діяльність українських демократів припадає на період кінця XIX – початку XX ст., позначений впливом марксизму і відходом від антропологічного матеріалізму Л. Фейербаха. І. Франко, простежуючи суперечки суспільствознавців та природознавців із розв'язання багатьох нагальних питань, зауважує, що суспільні явища мають свою специфіку і з'ясовувати їх сутність з допомогою самих природних закономірностей неможливо: «Природознавці бралися говорити про питання суспільні, переносили сюди живцем свої теорії, незважаючи на відмінний ґрунт, і натворили багато лиха». Хоча й суспільствознавці, «не знаючи наук природних, а бачачи тільки ті невдалі вилазки природників на поле наук суспільних згори порішили, що з усім тим природництвом, з еволюцією і дарвінізмом <...> у них нема ніякого діла» [12, с. 69]. Тому І. Франко закликав учених до знаходження спільної думки, порозуміння. Підкреслюючи, що філософія має досліджувати і пізнавати Світ, мислитель вважав фальшивими твердження про те, що історична наука незалежна від соціальних сил і стоїть над ними. Це неможливо, – стверджував він, – оскільки історик є сином певного часу і народу.

На відміну від Л. Фейербаха, І. Франко намагався застосувати діалектику як у розгляді природи й суспільного життя, так і людського мислення. Коли б цим методом користувалися науковці, вони б могли усвідомити «природну причинність, внутрішню діалектику розвитку, котра гасить в собі всі суперечності, вирівнює всі нерівності, котра з найрізномірніших частей творить одноцільну єдність» [13, с. 114].

Значимо також, що, досліджуючи погляди німецького мислителя, І. Франко зробив певний крок уперед у розумінні суспільних функцій історії, філософії, інших гуманітарних наук. Він стверджував: не потрібно прислухатися до думки тих, хто запевняє, нібито історична наука незалежна від соціальних сил. Адже історик вихований «у певних поняттях і поглядах, від котрих впливу ще ніхто не увільнився» [14, с. 63]. Якщо порівнювати атеїзм обох мислителів, то німецький філософ сподівався подолати віру в надприродне за допомогою освіти, революціонер-демократ І. Франко розумів, що це досягне тільки з побудовою нового суспільства.

Дослідження філософської спадщини Л. Фейербаха продовжувались у 20-х рр. XX ст., особливо активізувавшись у зв'язку з 50-річчям від дня смерті мислителя (1922 р.). В Україні було опубліковано безліч наукових праць, присвячених мислителю: «Людвіг Фейербах: нарис матеріалістичної філософії» С. Семковського, «Людвіг Фейербах: до 50-річчя від дня смерті» В. Рожицина та інші. Українські вчені звертали особливу увагу на суть матеріалістичних поглядів Л. Фейербаха, їх відмінність від матеріалізму XVII–XVIII ст., висвітлення безпідставності спроб ототожнити їх з вульгарним матеріалізмом німецьких природознавців XIX ст. і позитивізмом, розкриття мислителем питань релігії та етики.

У цей період з'являються також багаторазові видання російською мовою праць Ф. Енгельса та К. Маркса «Людвіг Фейербах і кінець класичної німецької філософії», «Німецька ідеологія» та інші. Науковці по-різному підходили до трактування місця та ролі філософії Л. Фейербаха у формуванні марксизму. Деякі вважали заслугою К. Маркса та Ф. Енгельса тільки у «добудові» матеріалізму німецького вченого [15, с. 230]. З позиції

В. Рожицина, заслуга К. Маркса і Ф. Енгельса в тому, що вони поєднали матеріалізм та діалектику Л. Фейєрбаха [16]. Частина дослідників заперечувала вплив філософії Л. Фейєрбаха на К. Маркса, намагаючись довести: марксистське вчення – безпосереднє продовження концепції Г. Гегеля. У зв'язку з цим український науковець В. Юринець наголошував на необхідності виступати «проти викреслення в філософській генезі К. Маркса фейєрбахівського впливу та схоластичного «виведення» К. Маркса в усіх питаннях безпосередньо від Г. Гегеля і проти переоцінювання впливу Л. Фейєрбаха» [17, с. 52].

Існували також різні думки і про ставлення Л. Фейєрбаха до діалектики. Деякі філософи вважали, що вчений, критикуючи ідеалістичну концепцію Г. Гегеля, відкинув разом із нею діалектичний метод. Тому ми спробуємо детальніше зупинитися на окремих аспектах цього питання.

Скажімо, філософія Г. Гегеля – це філософія діалектичної суперечності. Однак Л. Фейєрбах не дотримувався думки Г. Гегеля, що суперечність існує тоді, коли протилежності в одному й тому ж сенсі покладають свою єдність, тобто покладають безпосередньо. Л. Фейєрбах стверджує: «Безпосередня єдність протилежних визначень, можливо, має силу тільки в абстракції». У чому ж тоді мислитель вбачає спосіб поєднання протилежностей? «Тільки час, – констатує він, – є засобом поєднання в одній і тій самій істоті протилежних чи суперечливих визначень відповідно до дійсності» [18, с. 194–195]. І далі: «Це у будь-якому разі відбувається у живих істот. Лише в такий спосіб виявляється тут, у людині, наприклад, та суперечність, що в теперішній момент мене наповнює і мною володіє це визначення, цей намір, в інший момент – інше, прямо протилежне визначення. Тільки там, де одна уява витісняє іншу, одне відчуття – інше, де немає нічого, де немає нічого конкретного, де немає жодної тривкої визначеності, а душа перебуває в безперестанній переміні протилежних станів, тільки там вона виявляється у пекельних муках суперечності... Але музи суперечності полягають саме в тім, що в теперішній момент я пристрасно бажаю бути і буваю тим, чим я не стаю в найближчу наступну миттєвість і від чого я енергійно відмовляюся, що положення і заперечення постають одне за одним, що обидві протилежності, кожна в своїй повній визначеності й загостреності, мене збуджують, причому кожна протилежність виключає іншу» [19, с. 195–196]. Із такою думкою Г. Гегель ніколи б не погодився. «Суперечність, – вважає він, – ось що насправді рухає світом. І смішно говорити, що суперечність не може мислити» [20, с. 280].

У цьому контексті необхідно зауважити, що італійський філософ Б. Кроче (1866–1952) розробив діалектику відмінностей – діалектику, яка становить лише окремих момент у русі діалектичної суперечності. На противагу Г. Гегелю він розробив загальнішу форму діалектики, оскільки, за його міркуванням, «протилежності – це лише спеціальний випадок відмінностей, отже, діалектика суперечностей – частковий випадок діалектики відмінностей». За словами М. Булатова, Б. Кроче «вказав на дійсні хиби філософії» Г. Гегеля, уточнив поняття діалектики і збагатив її методологічні можливості» [21, с. 57]. Вочевидь, доцільно погодитися з твердженням Ю. Кушакова, котрий аргументує: «Діалектика Фейєрбаха – історично визначена форма діалектики, яку не можна змішувати ні з наступними, ні з попередніми її формами і яка має не тільки історичне, а й актуальне значення. Діалектика Фейєрбаха – це не гегелівська логічна діалектика, не антиномічна діалектика І. Канта і не естетична діалектика Ф. Шеллінга, а порівняно самостійна форма діалектики – діалогічна діалектика» [22, с. 386].

Підсумовуючи аналіз, можна дійти висновку: Л. Фейєрбах не відкидав діалектику – у нього був інший підхід до цього методу, аніж у Г. Гегеля. У такому сенсі філософська спадщина Л. Фейєрбаха по-своєму позначилась на філософській думці в Україні досліджу-

ваного нами періоду. Потрібно згадати також, що чимало науковців беззастережно визнавали мислителя діалектиком. Так, А. Деборін у праці «Людвиг Фейєрбах» зазначав: з теорії діалектики у вченого простежуємо «кілька незначних положень, але діалектичним методом Фейєрбах користувався майстерно; можна сказати, що його думка була наскрізь діалектичною» [23, с. 229]. Автор обґрунтовував своє твердження тим, що головному принципу німецького мислителя – «єдність, відмінність і протилежність суб'єкта і об'єкта, мислення й буття» – притаманний і матеріалістичний, і діалектичний характер.

В Україні такої думки дотримувався дослідник Ф. Гофман, який аргументованіше доводив діалектичну суть філософії Л. Фейєрбаха. Він категорично заперечував авторам, котрі називали мислителя метафізиком або ж запевняли, що він використовував діалектику лише в критиці поглядів Г. Гегеля, а не у власній системі. «Фейєрбах – матеріалістичний діалектик – цілком діалектик в своїй критиці Г. Гегеля, значною мірою діалектик у застосуванні цієї методи до критики релігії та в своїй позитивній, матеріалістичній методології, меншою мірою діалектик як теоретик діалектичної логістики». Водночас Ф. Гофман цілком слушно, на нашу думку, заявляв: діалектика Л. Фейєрбаха різниться «якісно не тільки від ідеалістичної діалектики Г. Гегеля, але також від матеріалістичної діалектики Маркса – Енгельса» [24, с. 62].

Натомість згадуваний нами В. Рожицин вважає, що Л. Фейєрбах «відмовився від філософії Г. Гегеля», а засвоїв лише її, так би мовити, «революційну діалектику». З позиції дослідника, Л. Фейєрбах «був діалектиком і матеріалістом, але він не був діалектичним матеріалістом», бо в його світогляді матеріалізм і діалектика «позбавлені органічного зв'язку», а це призводить до суперечностей [25, с. 16].

У наукових розвідках, виданих в Україні, зокрема у працях А. Розанова «Енгельс і питання теорії пізнання Фейєрбаха» та І. Назаренка «Німецька класична філософія» матеріалізм мислителя визначається як метафізичний, якому, мовляв, властиві ті самі недоліки, що й матеріалізму XVII–XVIII ст. [26; 27].

Згодом у працях, опублікованих і в Україні, й у Росії тих років, простежується докладніша оцінка філософської спадщини Л. Фейєрбаха. Вона містить певні елементи діалектики, які, на думку дослідників, німецький мислитель тлумачить з обмежених позицій антропологічного матеріалізму. Наприклад, в «Історії філософії», написаній колективом авторів, акцентується, що у філософії Л. Фейєрбаха спостерігаються «окремі проблеми діалектики» [28, с. 357]. Знову ж таки М. Булатов вважає: Л. Фейєрбах «засвоїв елементи діалектики Гегеля, але не сприйняв і тим більше не створив системи діалектики» [29, с. 252], з чим ми не можемо цілком погодитися. Зауважимо лише: для таких тверджень, вочевидь, існують певні підстави, але необхідно ґрунтовно з'ясувати, які елементи діалектики містяться у концепції філософії Л. Фейєрбаха, як саме трактував ті елементи мислитель. У зв'язку з цим нагадаємо вислів В. Шинкарука: «Спростувавши вихідні ідеалістичні принципи філософії Гегеля, Л. Фейєрбах підготував тільки теоретичний ґрунт для матеріалістичної переробки гегелівської діалектики» [30, с. 339].

У працях сучасних українських дослідників осмислюються філософські погляди Л. Фейєрбаха, особливості його трактування діалектичного методу, ставлення до філософії Г. Гегеля, вплив ідей мислителя на розвиток філософії як науки в Україні, що засвідчує вагомe значення його теоретичної спадщини для духовного розвитку і нашого народу, і людства загалом. Однак варто наголосити, що багато аспектів творчості видатного німецького вченого чекають ще на своїх дослідників.

У статті охарактеризовано вплив філософії Л. Фейєрбаха на формування світогляду провідних українських мислителів (І. Франка, М. Коцюбинського, І. Нечуя-Левицького

та інших). Значний інтерес до матеріалізму Л. Фейєрбаха в різні періоди розвитку української філософської думки є яскравим свідченням великого значення теоретичної спадщини мислителя для осмислення формування світогляду українців та української культури.

Список використаної літератури

1. Фейєрбах Л. Основные положения философии будущего. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1. Москва, 1955. С. 134–204.
2. Нечуй-Левицький І. Органи російських партій. Зібрання творів: у 10 т. Т. 10. Київ : Наукова думка, 1968. С. 74–115.
3. Нечуй-Левицький І. Органи російських партій. Зібрання творів: у 10 т. Т. 10. Київ : Наукова думка, 1968. С. 74–115.
4. Коцюбинський М. Лист до Михайла Мочульського від 29 січня 1906 р. Твори: в 7 т. Т. 6. Київ, 1975. С. 48–50.
5. Нечуй-Левицький І. Органи російських партій. Зібрання творів: у 10 т. Т. 10. Київ : Наукова думка, 1968. С. 74–115.
6. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. Твори: в 20 т. Т. 19. Київ, 1956. С. 63–112.
7. Булатов М., Загороднюк В., Малєєв К., Солонько Л. Діалектика без апології. Київ : Стило, 1998. 256 с.
8. Фейєрбах Л. Основные положения философии будущего. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1. Москва, 1955. С. 134–204.
9. Франко І. Пісня геніїв ночі. Твори: в 20 т. Т. 10. Київ, 1954. С. 33.
10. Фейєрбах Л. Основные положения философии будущего. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1. Москва, 1955. С. 134–204.
11. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. Твори: в 20 т. Т. 19. Київ, 1956. С. 63–112.
12. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. Твори: в 20 т. Т. 19. Київ, 1956. С. 63–112.
13. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. Твори: в 20 т. Т. 19. Київ, 1956. С. 63–112.
14. Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості. Твори: в 20 т. Т. 19. Київ, 1956. С. 63–112.
15. Деборин А. Людвиг Фейєрбах. Москва, 1929. 229 с.
16. Рожицын В. Людвиг Фейєрбах: к 50-летию со дня смерти. Харьков, 1922. 35 с.
17. Юринець В. Філософська генеза Маркса. До п'ятдесятиріччя смерті К. Маркса. Харків, 1933. С. 47–63.
18. Фейєрбах Л. Основные положения философии будущего. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1. Москва, 1955. С. 134–204.
19. Фейєрбах Л. Основные положения философии будущего. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1. Москва, 1955. С. 134–204.
20. Гегель Г. Наука логики. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. Москва, 1974. 452 с.
21. Булатов М., Загороднюк В., Малєєв К., Солонько Л. Діалектика без апології. Київ : Стило, 1998. 256 с.
22. Кушаков Ю. Нариси з історії німецької філософії : навч. посібник. Київ, 2006. 572 с.
23. Деборин А. Людвиг Фейєрбах. Москва, 1929. 229 с.
24. Гофман Ф. Фейєрбах як філософський попередник Маркса. *Прапор марксизму*. 1931. № 12. С. 62–73.
25. Рожицын В. Людвиг Фейєрбах: к 50-летию со дня смерти. Харьков, 1922. 35 с.
26. Назаренко І. Німецька класична філософія. Київ, 1941. 430 с.
27. Розанов А. Енгельс і питання теорії пізнання Фейєрбаха. *Під марксистсько-ленінським прапором*. 1935. № 4. С. 13–24.
28. История философии: в 3 т. / ред. Александрова Г.Ф. Т. 3. Москва, 357 с.
29. Булатов М. Ленинский анализ немецкой классической философии. Киев, 1974. 270 с.
30. Шинкарук В. Единство диалектики, логики и теории познания. Киев, 1977. 339 с.

**PHILOSOPHICAL VIEWS OF L. FEUERBACH AND THEIR SPREADING IN
UKRAINE (THE END OF XIX – FIRST HALF OF XX CC.)**

Iryna Ostapets

*Uzhhorod National University, Faculty of Social Sciences,
Department of Psychology
Narodna Square, 3, 88000, Uzhhorod, Ukraine*

Bohdanna Shandra

*Uzhhorod National University, Faculty of Social Sciences,
Department of Psychology
Narodna Square, 3, 88000, Uzhhorod, Ukraine*

In this article philosophical views of L. Feuerbach and their influence on the formation of materialism in the philosophical thought of Ukraine are analysed.

It is emphasized that despite the fact that L. Feuerbach is a representative of German classical philosophy, which is considered the theoretical source of Marxism, not all aspects of this heritage are studied deeply and comprehensively considering the socio-cultural context.

The paper focuses on the polemics between L. Feuerbach and G. Hegel, that found a response in Ukrainian philosophical thought of the late XIX – beginning of the XX cc. Such ideas are: a) the provision of the universality and integrity of a person, which should not be reduced to the manifestation of certain essential forces such as intellect; b) view of the history of mankind as a process of formation of human cognition, abstracting from his ideological dimensions; c) human history research through the principle of universality.

The new Feuerbach principle (man is a measure of reason), which became the basis of the new materialistic outlook of progressive Ukrainian thinkers and cultural figures of the late nineteenth century is indicated.

It is shown the complexity and ambiguity of the formation of materialism in Ukrainian philosophical tradition and its contradictory character. The directions that begin in the philosophy of L. Feuerbach and have anthropological character are singled out in the materialistic theory. Ideas of I. Franko, T. Shevchenko, I. Nechuy-Levytsky and others are included. On the other hand, at the beginning of the XX century considerable interest in the materialism of L. Feuerbach arose as a result of controversies about the question of significance of his philosophy for the formation of Marxism and dialectical materialism.

Return to the philosophical ideas of L. Feuerbach in different periods of development of Ukrainian philosophical thought is an important piece of evidence that shows the powerful influence of the theoretical heritage of the thinker on the formation of the mentality and outlook of the Ukrainian people.

Key words: L. Feuerbach, materialism, materialistic anthropologism, Marxism, mentality, world outlook.

УДК 811.92

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.13>

РОБОЕТИКА: ДО ПИТАННЯ ОБҐРУНТУВАННЯ НОВОГО МІЖДИСЦИПЛІНАРНОГО НАПРЯМУ

Ігор Печеранський

*Київський національний університет культури і мистецтв,
кафедра філософії
вул. С. Коновальця, 36, 01133, м. Київ, Україна*

У статті окреслено й проаналізовано базові концепти робоетики як нового міждисциплінарного напрямку в межах морально-етичного дискурсу ХХІ ст. Розглянуто методологію, основні питання й напрями робоетики як галузі практичної етики. Доведено, що робоетика є сучасним міждисциплінарним напрямом й галуззю прикладної етики, що досліджує етико-моральні проблеми робототехніки та автоматизації в розширеному контексті, включаючи наявні види автоматизованих систем із використанням комп'ютерних, інформаційних й управлінських наук і технологій, пропонує їх вирішення на базі традиційних й сучасних етичних теорій задля успішної розробки та експлуатації роботів. Основна мета, яку переслідує робототехніка, – це створення роботів, які мають повну автономію, тобто володіють здатністю автономно приймати рішення. У цьому моменті й виникають основні проблеми робоетики. Сучасні роботи володіють лише неповною автономією: на нижчому рівні володіють оперативною автономією (автономне виконання програмних операцій без втручання людини), а далі через середній рівень (функціональна автономія) поволи наближаються до вищої (повної) автономії, коли відсутнє будь-яке втручання людини у прийняття рішень, планування, функціонування та виконання дій автоматизованої системи. Наголошено на тому, що робоетика вивчає та намагається зрозуміти й врегулювати етичні засади та результати робототехніки в сучасному суспільстві, прагне, щоб безмежні можливості робототехнічних систем не витрачалися даремно та не мали катастрофічних наслідків, а навпаки, щоб використовувалися для особистісного розвитку людини й вирішення завдань у глобальному масштабі, які ще тільки належить визначити в реаліях нового тисячоліття. Проблема забезпечення роботів мораллю й етикою є важливою для багатьох різних дослідницьких напрямів у галузі когнітивної науки, штучного інтелекту та робототехніки. Ця та інші проблеми, що потребують вирішення, є важливими, проте не здаються невирішуваними.

Ключові слова: робоетика, прикладна етика, робот, робототехніка, автоматизована система, міждисциплінарність.

У ХХІ ст. людство прокинулося в іншому світі – світі кіберпростору та робототехнічних систем. Якщо раніше більшість технологій можна було зобразити та прочитати лише на сторінках науково-фантастичних творів, а згодом побачити у фільмах, то нині вони є новою реальністю, на яку люди мусять зважати. Нині роботи – це не просто популярне й загальноживане слово. Вони давно серед нас: від пральних машин та автоматів із продажу води й бутербродів до складних космічних технологій. Робототехніка – не лише новий рівень динаміки цивілізаційного зростання, а ще й новий вимір буття, що набуває тотальних обрисів і щороку збільшується за якісно-кількісними показниками.

Оскільки робототехніка – це прикладна наука, саме тому пов'язані з нею моральні питання необхідно зарахувати до прикладної частини етичної науки. Етика є розділом філософії, що системно вивчає, обґрунтовує й пропонує концепції правильних або неправильних дій в індивідуальному та колективному контекстах, що становлять зміст категорій моралі й моральності. Окрім історичного аспекту, серед структурних елементів етики

виокремлюють метаетику, загальну теорію правильних дій, нормативну та прикладну етику, а також моральну психологію та метафізику моральної відповідальності [10, р. 284]. До складу прикладної етики зараховують політичну й правову етику, біо- та екоетику, етику освіти та науки, медіаетику, економічну етику, професійну етику та етику ділового спілкування, техноетику та ін. Саме техноетика, що займається вивченням проблем взаємодії людини і технологій, суспільства та технологій, концептуалізацією принципів і норм етичного партнерства, яким мають відповідати технологічні системи різних рівнів, пов'язує робоетику з прикладною етикою.

Невпинний розвиток технологій обробки інформації й інтелектуального управління на тлі наукових відкриттів у сфері енергетики, машинобудування, мікропроцесорної техніки та телекомунікації детермінує появу нового етапу у виробництві й застосуванні роботизованих й автоматизованих систем, а також легітимізує робототехніку як прикладну науку, що займається розробкою цих систем і є вагомим технічним базисом інтенсифікації виробництва. Як і будь-які інші технології, вона відкриває перед людством великі перспективи, але разом із тим приховує низку труднощів й небезпек, до яких необхідно зарахувати етичні проблеми.

Складно нині не думати про моральні засади діяльності роботів, звертаючи увагу на об'єм виконуваної ними роботи й загалом на те, як сильно вони впливають на наше життя. Технологічний прогрес підвищує значимість роботів від інструментальної функції до співбуття. Внаслідок такої соціальної участі сучасних роботів, здебільшого асоційована соціальна практика зазнає змін. Питання полягає у тому, як здійснювати контроль над цим процесом, особливо з точки зору етики. Багато вчених у сфері інтелектуальних систем, штучного інтелекту та робототехніки передбачають, що взаємовплив соціокультурних й робототехнічних цінностей буде лише посилюватися, а симбіоз людей та роботів досягне вищих рівнів інтеграції. Через це робоетика перетворюється на один із найактуальніших напрямів етики у XXI ст.

Вивчення робоетичної проблематики розпочалося на рубежі XX–XXI ст. й активно продовжилось вже у новому тисячолітті. Необхідно зазначити роботи І. Азімова [4], Дж. Веруджіо [13–15], Х. Галван [7], В. Воллека й С. Алена [16–17], С. Рамасвані та Г. Джоші [6], С. Брінгеджорда [5] та ін.

На окрему увагу заслуговує робота Дж. Веруджіо й Ф. Оперто [14], в якій автори виокремлюють основні позиції вчених й інженерів стосовно робоетики: 1) незацікавленість (стверджують, що дії розробників автоматизованих систем є технічними актами, а тому вони не несуть моральної та соціальної відповідальності за них); 2) зацікавленість у короткотерміновій етичній перспективі (виступають за дотримання розробниками певних етичних й соціальних норм); 3) зацікавленість у довгостроковій етичній перспективі (вважають, що конструктори мають нести глобальну та довготермінову моральну відповідальність).

П. Асаро [3] описує процес створення роботів, які діють етично, а також моральну поведінку людини та її відповідальність, між іншим, обговорює питання, чи можна роботів вважати повною мірою моральними агентами. П. Лін, К. Ебні та Дж. Бекі [8] аналізують доробок відомих вчених, які звертаються до вирішення багатьох питань робоетики. Обговорення методологій робоетики «зверху донизу» й «знизу догори» можна знайти у роботах В. Воллека й С. Алена. Особливий інтерес становлять праці та статті С. Цефестаса, в яких аналізуються важливі концептуальні, структурні й методологічні питання, пов'язані зі становленням й перспективами робоетики як міждисциплінарної та прикладної науки.

Мета дослідження полягає в окресленні та аналізі базових концептів робоетики як нового міждисциплінарного напрямку в морально-етичному дискурсі на сучасному етапі.

Відомо, що термін «робот» (robot) походить від чеського «robota», що означає примусову працю. Уперше він був введений К. Чапеком у науково-фантастичній п'єсі «Rossumovi univerzální roboti» (1920). Робот – програмована за допомогою комп'ютера машина, здатна автоматично виконувати складну послідовність дій. Галузь, яка займається проектуванням, виготовленням й експлуатацією роботів, називається робототехнікою. Сьогодні вона стала професією й потребує вивчення багатьох дисциплін, таких як механіка, прикладна фізика, математика, автоматизація та управління, електротехніка та електроніка, комп'ютерні науки, кібернетика та штучний інтелект. Крім того, робототехніка також пов'язана з логікою, лінгвістикою, неврологією, психологією, біологією, фізіологією, філософією, літературою, природною історією, антропологією, мистецтвом й дизайном. У цьому аспекті вона є поєднанням двох важливих наукових культур (природничої та гуманітарної) і потребує міждисциплінарного підходу та стилю мислення.

З подібним підходом ми зіштовхуємось, говорячи про етичні аспекти робототехніки. Що ж до самого терміна «roboethics», то його запропонував Джанмарко Веруджіо під час Першого міжнародного симпозиуму з робоетики, який відбувся у Сан-Ремо у 2004 р. Нове дослідницьке поле він окреслив так: «Робоетика – це прикладна етика, метою якої є розробка наукових/культурних/технічних інструментів, що поділяють різні соціальні групи та системи переконань. Ці інструменти мають сприяти і заохочувати становлення робототехніки для розвитку людського суспільства й окремих осіб, а також запобігати зловживанню нею на шкоду людству» [13, р. 1]. По суті, вона постає ключовою вимогою для забезпечення сталої, етично врегульованої та вигідної взаємодії людини й робота. І саме у такому ключі її важливо зараховувати до техноетики, на чому наголошувала Хосе Марія Галван у виступі на тему «Гуманоїди: техно-онтологічний підхід» на семінарі «Робототехніка та автоматизація» в Університеті Васеда.

Серед знакових подій у галузі робототехніки, окрім згаданого першого симпозиуму, варто виокремити: Семінар з робототехніки IEEE Robotics and Automation Society (Барселона, Іспанія, 2005), мінісимпозиум: IEEE BioRob – конференція біомедичної робототехніки та біомехатроніки (Піза, Італія, 2006), Міжнародний семінар «ETHICBOTS» (Неаполь, Італія, 2006), ICRA: IEEE R&A Міжнародна конференція: семінар з робототехніки (Рим, Італія, 2007), ICAIL 2007: Міжнародна конференція на тему штучного інтелекту та права (Пало-Альто, США, 2007), SEPE 2007: Міжнародний симпозиум з філософії та етики комп'ютерних досліджень (Сан-Дієго, США), ICRA: IEEE R&A Міжнародна конференція з робототехніки та автоматизації (Кобе, Японія, 2009), Міжнародний семінар робототехніки (Університет Шеффілда, 2013), Стенфордський весняний симпозиум стосовно етичних й моральних міркувань у нелюдських агентах (2016), Міжнародна науково-практична конференція з робофілософії (Орхуський університет, Данія), Міжнародна конференція з робофілософії (Віденський університет, Австрія, 2018).

25 лютого 2004 р. опублікована Світова Декларація Роботів (Фукуока, Японія), яка містить важливе положення: «Впевнена у майбутньому розвитку робототехніки й численних внесків роботів у розвиток людства, ця Світова Декларація Роботів – це очікування для роботів наступного покоління: (а) роботи наступного покоління будуть партнерами, що співіснують із людьми; б) роботи наступного покоління допомагатимуть людям фізично та психологічно; с) роботи нового покоління сприятимуть існуванню безпечного й мирного суспільства» [15, р. 7].

Визначальною мотивацією й метою досліджень у галузі робототехніки є створення роботів, повністю автономних, тобто спроможних до самостійного прийняття рішень. На цьому етапі виникають підстави для робоетики, хоча насправді сучасні роботи все

ще є частково, а не повністю автономними. На найнижчому рівні вони володіють оперативною автономією (автономне виконання програмних операцій без втручання людини), а далі через середній рівень (функціональна автономія) поволі наближаються до вищої (повної) автономії, коли відсутнє будь-яке втручання людини у прийняття рішень, планування, функціонування та виконання дій автоматизованої системи. Саме цей аспект перегукується з етичною тематикою, де також є кілька рівнів моралі [17, р. 6]: 1) оперативний (моральна відповідальність цілком на розробникові й користувачеві); 2) функціональний (робот схильний до моральних суджень без надходжень вказівок від людей, і розробники не можуть передбачати його дії та їхні наслідки); 3) повний (робот настільки розумний, що самостійно обирає свої дії, відповідаючи за них повністю).

Чи перетворює ця ситуація його на етичного актора, суб'єкта моральних дій? Більшість дослідників [3; 7; 11; 13; 17] сходиться на думці, що є «мінімальний пакет» етичних вимог до дій робота: по-перше, довершена здатність передбачати наслідки власних дій або бездіяльності, по-друге, набір моральних правил, на базі яких кожна дія/наслідок верифікується на предмет її етичності, по-третє, правові (легальні) підстави прийняття автономних рішень і дій, що супроводжуються відповідальністю.

Аналізуючи комплекс питань робоетики, С. Цефестас зазначає, що вони поділяються на загальні й конкретні. До загальних належать такі: чи достатньо загальнозживаних етичних принципів для вирішення питань робоетики? Може, варто застосувати конкретну етичну теорію до питань у межах робоетики? Дія етичних принципів є вибірковою (для розробника, споживача чи третьої сторони) або ж загальною для всіх суб'єктів? На перше питання відповідь – ні, на друге – так, а на третє – стосується усіх.

Існує чимало й конкретних запитань. Наскільки наші вчинки є етичними, якщо ми спираємось на робототехніку й автоматизовані системи? Чи можемо ми конструювати роботів, які б діяли морально? Якщо так, то як? Чи можуть вони бути насправді моральними агентами? Як можна пояснити моральні стосунки між роботами й людьми? Чи етично створювати штучні агенти (машини/роботи, програмні агенти, автоматизовані системи)? Як далеко можна зайти під час впровадження етичної системи в межах робоетики? Якими здібностями має володіти робот, щоб його можна було назвати етичним роботом? Чи повинні роботи мати права? Яким має бути їхній новий юридичний статус? Яка роль робототехніки та автоматичних систем у майбутньому? Хто буде нести відповідальність за помилки робота або завдану ним шкоду? Хто відповідатиме за дії гібридних істот (людей-роботів)? Чи не суперечить наділення автономією робота спробам зробити його моральним суб'єктом? Чи існують якісь види роботів, що не потрібно створювати? Чи існують правила, якими роботи мають керуватися у вирішенні конфліктів й суперечностей? Чи існують ризики від емоційного зв'язку з роботами? Як вплине на суспільство та теорію моралі робоетика [12, р. 230]?

Не менш вагомим є питання методології робоетики. Сучасні дослідники [1; 11; 16] виокремлюють такі її рівні: спадний, або «згори донизу» (top-down methodology), та висхідний, або «знизу догори» (bottom-up methodology).

На першому рівні правила бажаної етичної поведінки робота програмується та втілюються в системі робота. Ці правила можуть бути сформульовані згідно з деонтологічною, утилітарною етикою або іншими етичними теоріями. Питання лише в одному: яка теорія є найбільш доречною в кожному окремому випадку? Методологія «згори донизу» походить із кількох галузей, включаючи філософію, релігію та літературу. Під час проектування систем керування та автоматизації цей підхід передбачає аналіз або декомпозицію завдань у напрямі більш простих підлеглих завдань, ієрархічно організованих і реалізованих

зادля досягнення бажаного результату чи продукту. В етичному сенсі слiдування цiй методологiї передбачає обрання, передусiм, етичної теорiї та накладання її принципiв на конкретнi ситуацiї. На практицi робототехнiки мають поєднувати сенс систем управлiння i змiст етичних систем.

Одну з перших робоетичних систем у деонтологiчному напрямi запропонував письменник-науковець Ісаак Азімов, сформулювавши у 1942 р. так звані «закони Азімова» (Asimov's Laws) [4]:

Закон 1: робот не може завдати шкоди людині або ж, не діючи, дозволити їй завдати шкоди собі;

Закон 2: робот має виконувати накази людей, за винятком випадків, коли такі накази суперечать Закону 1;

Закон 3: робот має захищати власне існування, якщо такий захист не суперечить Законам 1 та 2.

Пізнiше І. Азімов додав ще Закон 0: жоден робот не може завдати шкоди людству або шляхом бездiяльностi дозволити людству завдати шкоди собі. І цей нульовий закон є важливiшим за Закони 1–3. Усi ці антропоцентричнi за своєю суттю закони пояснюють функцiонал роботiв мiсiєю служiння людям. Власне, вони припускають, що роботи мають достатнiй iнтелект (сприйняття, пiзнання), щоб приймати моральнi рiшення з використанням правил у всiх ситуацiях рiзного ступеня складностi.

Упродовж кiлькох рокiв запропоновано низку деонтологiчних систем у межах робоетики, проте всi вони перебувають мiж собою в конфлiктi з огляду на вихiднi принципи кожної. С. Брiнгсджорд [5] наголошує, що для того, щоб робот був етично коректним, він має виконувати умови: приймати лише допустимi дiї; усi обов'язковi до виконання дiї реалiзуються за умови зв'язкiв й конфлiктiв мiж наявними дiями; усi дозволенi (обов'язковi або забороненi) дiї пiдтверджуються роботом й можуть бути роз'ясненi звичайною вербальною мовою (англiйською, китайською та iн.). Реалiзується цей пiдхiд лише за допомогою спадної методологiї.

Якщо взяти за основу теорiю консеквенцiалiзму, то ключовою тут постає оцiнка моральної дiї за її наслiдками. Найкращою поточною моральною дiєю є та, яка призводить до кращих наслiдкiв у майбутньому. Мiркування та вчинки робота, за цiєю теорiєю, можна вiдтворити в такiй послiдовностi: 1) опис кожної ситуацiї у свiтi, 2) продукування альтернативних дiй, 3) прогнозування ситуацiї, що постане в результатi дiй у поточнiй ситуацiї, 4) оцiнка ситуацiї з позицiї її чесноти або корисностi. Найважливише питання – як визначити чесноту та критерiї оптимiзацiї пiд час оцiнки ситуацiї?

Висхiдна методологiя передбачає, що роботи володiють адекватними обчислювальними й iнтелектуальними здiбностями, маючи на метi адаптацiю до рiзних контекстiв й навчання, починаючи зi сприйняття свiту й закінчуючи плануванням та виконанням дiй. У цiй ситуацiї використання будь-яких наявних знань призначене тiльки для визначення завдання, а не для фiксацiї будови управлiння або технiки реалiзацiї. Насправдi, якщо ми прагнемо перетворити робота на суб'єкта моральної дiї, що буде навчатися, потрібнi обидва пiдходи. Робот вибудовує свою моральну поведiнку подiбно до дiтей – через розвиток й навчання.

До основних напрямiв робоетики на сучасному етапi зараховують такi: 1) медична робоетика, або етика медичної робототехнiки; 2) асистивна робоетика, або етика допомiжних роботiв; 3) соцiальна робоетика, або етика соцiальних роботiв; 4) автомобiльна робоетика; 5) вiйськова робоетика; 6) етика кiборгiв; 7) етика технологiчної автоматизацiї.

Поряд iз проблемою природи етичних правил робота важливо звернути увагу на перетворення цих правил на етичну поведiнку робота. Одна справа знайти та сформулюва-

ти ці правила, а інша – задовільно спроекувати їх на прикладі конкретної автоматизованої системи. На думку С. Андерсона, перш ніж створювати етичного робота, ми повинні мати змогу розробити програму, що буде в ролі етичного радника для людей. Вона фокусуватиметься на метаетиці машин, де будуть прописані ідеї та правила, що стосуватимуться машинної етики, тобто не фактична робота, а простір уможливлення останньої, в результаті чого може бути налагоджена розробка етичних автономних машин [2]. Саме тому, з огляду на важливість питання вбудовування етики в гібридну деліберативну/реактивну архітектуру роботів, необхідно, як наголошує К. Демір, враховувати досягнення в робототехніці, метаетиці та етиці робототехніки під час розробки етичної поведінки автоматизованих систем [6, р. 162].

Отже, робоетика є сучасним міждисциплінарним напрямом й галуззю прикладної етики, що досліджує етико-моральні проблеми робототехніки та автоматизації в розширеному контексті, включаючи наявні види автоматизованих систем із використанням комп'ютерних, інформаційних й управлінських наук і технологій, пропонує їх вирішення на базі традиційних й сучасних етичних теорій задля успішної розробки та експлуатації роботів. Цей напрям знаходиться на перетині не лише робототехніки та техноетики, але й об'єднує навколо своїх завдань й інші галузі: комп'ютерні й когнітивні науки, психологію та соціологію, неврологію й фізіологію, мистецтво й дизайн, нейронауку та ін. Основна мета робоетики – мотивувати процес створення машин із моральним обличчям, етичних роботів, а також їхнє використання на користь людства, що досягається шляхом вирішення основних проблем: «подвійні стандарти» у використанні роботів, їхня антропоморфізація, гуманізація зв'язку людини й робота, зменшення соціально-технологічного розриву, а також вплив робототехніки на справедливий розподіл багатства й влади. Керуючись цією метою, робоетика вивчає та намагається зрозуміти й врегулювати етичні засади і результати робототехніки в сучасному суспільстві, прагне, щоб безмежні можливості робототехнічних систем не витрачалися даремно та не мали катастрофічних наслідків, навпаки, щоб використовувалися для особистісного розвитку людини й вирішення завдань у глобальному масштабі, які ще тільки належить визначити в реаліях нового тисячоліття.

Список використаної літератури

1. Allen C. *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*; Oxford University Press : Oxford, UK, 2009. 288 p.
2. Anderson S.L. Asimov's «three laws of robotics» and machine metaethics. *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication*. 2008. № 4 (22). P. 477–493.
3. Asaro P.M. What should we want from a robot ethic? *International Review of Information Ethics*. 2006. № 6 (12). P. 10–16.
4. Asimov I. *Runaround: Astounding Science Fiction* (March 1942); Republished in *Robot Visions* : New York, NY, USA, 1991. 496 p.
5. Bringsjord S. Ethical robots: The future can heed us. *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication*. 2008. № 22. P. 539–550.
6. Demir K. Research questions in roboethics. *Mugla Journal of Science and Technology*. 2017. Vol. 3 (2). P. 160–165.
7. Galvan J.M. On technoethics. *IEEE Robotics and Automation Magazine*. 2003. № 10. P. 58–63.
8. Lin P., Abney K., Bekey G. A. *Robot Ethics: The ethical and social implications of robotics*. MIT Press; Cambridge, MA, USA. 2012. 398 p.
9. Ramaswamy S., Joshi H. Automation and ethics. *Handbook of Automation*. Berlin : Springer. 2009. P. 809–833.

10. The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second edition; gen. ed. R. Audi. Cambridge University Press, New York, 1999. 1001 p.
11. Tzafestas S.G. Roboethics: A Navigating Overview. Intelligent Systems, Control and Automation: Science and Engineering, Springer; 2016. 204 p.
12. Tzafestas S. Ethics in robotics and automation: a general view. *International Robotics & Automation Journal*. 2018. № 4 (3). P. 229–234.
13. Veruggio G. The birth of roboethics. In *Proceedings of the IEEE International Conference on Robotics and Automation (ICRA 2005): Workshop on Robot Ethics*, Barcelona, Spain, 18 April 2005. P. 1–4.
14. Veruggio G., Operto F. Roboethics: A bottom-up interdisciplinary discourse in the field of applied ethics in robotics. *International Review of Information Ethics*. 2006. № 6(12). P. 3–8.
15. Veruggio G. Roboethics Roadmap. *Proceedings of the EURON Roboethics Atelier*, Genoa, Italy, 27 February–3 March 2006. P. 6–8.
16. Wallach W., Allen C., Smit I. Machine morality: Bottom-up and top-down approaches for modeling moral faculties. *AI & Society: Knowledge, Culture and Communication*. 2008. № 22. P. 565–582.
17. Wallach W., Allen C. Moral machines: Teaching robots right from wrong. Oxford, UK : Oxford University Press; 2009. 288 p.

ROBOETHICS: AS FOR THE QUESTION OF A NEW INTERDISCIPLINARY DIRECTION'S REASONING

Ihor Pecheranskyi

Kiev National University of Culture and Arts,

Department of Philosophy

E. Konovalts str., 36, 01133, Kyiv, Ukraine

In the article in underlined and analyzed the base concepts of roboethics as a new interdisciplinary direction in the measures of moral-ethics discourse of the XXI century. It is considered the methodology, the main points and directions of roboethics as the branch of practical ethics. Robotics is proven to be a modern interdisciplinary field and a field of applied ethics that explores the ethical and moral problems of robotics and automation in an expanded context, including existing types of automated systems using computer, information and management sciences and technologies, proposes their solution on the basis of traditional and modern ethical theories for the successful development and operation of robots. The main objective pursued by robotics is the creation of robots that have complete autonomy, that is, they have the ability to decide autonomously. At these moments, there are the main problems of work. Modern works have only incomplete autonomy: they have operational autonomy at the lower level (autonomous execution of program operations without human intervention), and then through the middle level (functional autonomy) gradually approach the higher (full) autonomy when there is no human intervention in the adoption decision making, planning, operation and execution of the automated system. It is underlined that the roboethics learns and tries to understand and settle ethics positions and results of robottechnique in a modern society, aspires the limitless possibilities of robottechnique systems don't waste and don't have catastrophic consequences, otherwise, to use for personal development and solving the problems in global scope which are only necessary to determine in the realities of a new millennium. The problem of providing robots with morality and ethics thus draws on many different research threads in cognitive science, artificial intelligence, and robotics. These and other problems to be solved are difficult, but they do not appear to be unsolvable.

Key words: roboethics, applied ethics, robot, robottechnique, automated system interdisciplinary.

UDC 101.1:316

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.14>

SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE CATEGORY “FREEDOM”

Ilham Soltanov

*National Academy of Sciences of Azerbaijan, Institute of Philosophy,
Department of Social Philosophy and Ecology
G. Javid Ave, 115, Baku, Azerbaijan Republic, AZ1073*

The article analyzes the problem of individual freedom, expresses attitudes towards different views and opinions. It is noted that the concept of individual freedom is characterized by an extremely complex, multidimensional, multidisciplinary and multi-faceted character, depending on its nature. Attention is drawn to the fact that for a comprehensive and in-depth study of the essence of the problem of individual freedom, contemporary content, relations with other values in society, innovations occurring in conjunction with morality and law, first of all, methodological issues associated with it are required. Otherwise, it is impossible to give a general philosophical adequate concept of individual freedom and, in particular, to determine its place and role in the system of social and philosophical categories.

The article examines issues in the context of radical changes in society and the expansion of globalization trends on a global scale, the rethinking of the value system, the development of people's worldview and self-awareness, which stimulate an individual to freedom and problems that contradict it.

It should be noted that regardless of the form in which freedom is expressed, this aspect should always be in the center of attention: freedom is an attributive quality arising from the inner essence of a person, that is, it is not a temporary or random sign given by someone. It is based on the conscious choice of a person who is an active and creative entity. This choice does not take place voluntarily, is carried out within the framework of the existing necessity and its possibilities, cannot go beyond them.

Thus, objective necessity was not abstract; it finds its concrete embodiment in separate actions of the subject. As a result, necessity does not act as an external force in relation to man, but is realized in the framework of practical activities. An important feature of the objective laws of social development is that they allow people to make choices not only within the framework of necessity, but also allow them to exert a conscious influence on the process of its implementation and change. In addition to the above, it is necessary to show that social need has a very complex content.

Key words: personal freedom, concept, value, law, analysis.

For a comprehensive and in-depth study of the essence of the problem of individual freedom, contemporary content, relationships with other values in society, innovations that take place in conjunction with morality and law, first of all, it is necessary to consider the methodological issues associated with it. Otherwise, it is impossible to give a general philosophical adequate concept of individual freedom and, in particular, to determine its place and role in the system of social and philosophical categories.

The need to study the socio-philosophical essence of individual freedom is due to the following two reasons. First, despite the sufficiency of freedom and the fact that their overwhelming majority was written in Soviet times, they focused on the general and more political and practical roles of this concept, their place in the system of socio-philosophical classification was not adequately covered. Secondly, the significant changes occurring in our country, the expansion of globalization trends throughout the world, the rethinking of the value system, the development of people's outlook and self-esteem, and others. The process creates many qualitative improvements in the internal content of this concept, as well as with other concepts of social philosophy, whose analysis and synthesis is important from a scientific and practical point of view.

Personal freedom is directly related to the daily life and activities of people. It is also inseparable from the interests of each person and, in general, of society. Therefore, all members of society are deeply interested in freedom. But in order to clearly and comprehensively present the realistic side of ideas and the universal value of freedom, it is first of all necessary to have its scientific and theoretical meaning. In the history of philosophy and public opinion there is practically no thinker who would not express his opinion about the idea of freedom. Along with this, it should be noted that due to the fact that it has an extensive content and complex essence, it is changeable and flexible in the historical process, is interpreted differently (even sometimes opposite to each other). Emphasizing this quality of freedom, Hegel wrote: "They rightfully do not speak of any idea as freedom, that this idea is vague, polysemantic, can give rise to the greatest misunderstandings and therefore, it really gives rise" (7, p. 253).

In general, in philosophy, the tradition of approaching freedom as a necessity is widespread. His roots go back to the scientific work of B. Spinoza (8, p. 194). Later this idea was again emphasized in the work of F. Engels "Anti-Dühring". He described the essence of freedom as follows: "Freedom is not in an imaginary dependence on the laws of nature, but in the ability to direct the laws of nature to specific goals, aware of all laws and based on this knowledge. This applies to both external natural laws and the laws governing the physical and spiritual essence of man" (4, p. 116).

It is worth noting that in modern socio-philosophical literature there is almost no general definition of freedom. Most authors are limited to showing it as a necessity. In our opinion, such an approach, of course, causes a certain scientific interest, but this cannot be limited to. First of all, the question of what a necessity is and how it is perceived remains open (we note that it is not in itself an unambiguous process and goes through various internal stages). On the other hand, the connection between freedom and necessity comes to the fore, the inner content, the important and distinguishing features of this understanding are not disclosed to the necessary extent.

In general, in philosophical literature there are two views in explaining the concept of freedom (too limited and too extended). The first expression found in the "Philosophical Encyclopedia": "Freedom is a conscious need and behavior of a person in accordance with his knowledge, ability and choice in his actions" (5, p. 559).

As you know, here the concept of freedom is characterized only as a conscious need and the ability of a person to choose on the basis of the knowledge he possesses. In other words, the objective and subjective factors causing freedom, as well as its socio-psychological characteristics, were not revealed.

Another excessive limit is the position of expanded reflection on freedom, which is reflected in the definition given by L. Stolovich: "Any type of activity – changing the world, understanding it, accepting values, and even communicating between people – can be viewed as freedom. Free action involves understanding the necessity, creating something skillfully and subtly, the properties of labor materials and tools, as well as a clear definition of the direction of activity" (9, p. 67).

Upon careful consideration of this definition, it turns out that it covers everything. Nothing in public life exists outside of it. In our opinion, such an approach to freedom does not justify itself, because, although it is in an indefinite form, the impression is created that there is no other concept in social science than "freedom" and there is no need for it in it.

Although it is difficult to define freedom, it is imperative to try to determine its burden. In our opinion, from the point of view of the disclosure of the socio-philosophical content of freedom, the following definition, which we offer, may be acceptable: "Freedom is the ability to actively and freely realize the potential life force, its own needs, interests and desires, based on knowledge and social experience within the existing conditions and opportunities created by the existing society" (2).

This definition is of great scientific interest, since it lists all the key elements that determine the content of freedom. In addition, the logical focus is on two main aspects. First, a person can make

free choice and act freely only when real conditions can be achieved, when the subject can have comprehensive knowledge of existing alternatives. Another important point is that people have a clear and clear view of their own needs, interests and goals. By the way, sometimes in the philosophical literature there are cases when the role of the latter is assessed insufficiently, which is wrong (2, p. 166).

It should be noted that regardless of the form in which freedom is expressed, this aspect should always be in the center of attention: freedom is an attributive quality arising from the inner essence of a person, that is, it is not a temporary or random sign given by someone. It is based on the conscious choice of a person who is an active and creative entity. This choice does not take place voluntarily, is carried out within the framework of the existing necessity and its possibilities, cannot go beyond them. On the other hand, the nature of the relationship between objective necessity and human freedom is not decisive and unequivocal in nature (1, p. 143). In other words, due to the fact that man is a conscious being, he in a particular condition makes a free choice between all sorts of options dictating an objective condition, stands on one of them and makes a decision about its implementation. After that, his freedom is expressed in determining the goal of this decision, in finding the path and means of achieving it, in choosing, in realizing it.

From those noted, it becomes clear that even the most general sense of freedom does not present it as an instantaneous act, but is accepted as a long process through a series of successive phases interacting with each other. The main stages of this process are the following: based on knowledge of nature and public life, the choice by the subject of his will one of the alternatives to real life, the nomination of the goal in the direction of its implementation, the definition of effective ways and means for this, and their implementation.

In general, social freedom has certain peculiarities in relation to each subject of a social entity that exists in society (a separate individual, collective, social unity, ethnic unity, etc.).

The relationship between these species appears as a relationship of the general, the particular and the single. In this regard, it should, however, be noted that sometimes such a false concept is put forward that the role and significance of personal and group forms of freedom are limited as communication increases and shades increase in different aspects of social life, because an increase in social content in freedom is characterized automatically reducing the weight of individual and personal parties (3, p. 153). In fact, these views are scientifically unjustified because, in society, social, group and personal interests are inseparable from each other. Therefore, social and personal forms of freedom cannot be presented separately from each other, they are linked by strong ties. Personal freedom can express its true essence only in interaction with the individual and other people in the system of social relations.

It should be noted that since the concept of freedom of expression is inherently complex, multidimensional, multidirectional and multi-level, its research should be based on the methodology of systematic analysis. Each step in this direction should, first of all, be based on a theoretical position, according to which society and people are objective and interconnected on a multilateral basis. The system analysis method, which occupies an exceptional place in the explanation of social events, shows the mutual influence and interdependence of these two sides. Universal interaction and attitude show that there are very different options, opportunities and trends, they exclude the final and one-sided dependence, show that the latter acts as a spectrum of many possibilities. This situation constantly challenges the person to make a free choice and make a decision (6, p. 12). Thus, objective necessity was not abstract; it finds its concrete embodiment in separate actions of the subject. As a result, necessity does not act as an external force in relation to man, but is realized in the framework of practical activities. An important feature of the objective laws of social development is that they allow people to make choices not only within the framework of necessity, but also allow them to exert a conscious influence on the process of its implementation and change. In addition to the above, it is necessary to show that social need has a very complex content.

References

1. Cəfərova V. Azərbaycan müstəqillik yollarında: problemlər, mülahizələr. Bakı : Çasloğlu, 2013. 119 s.
2. Давидович В.Е. Грани свободы. Москва : Молодая гвардия, 1969. 224 с.
3. Əliyev Q. Çağdaş demokratik proseslərin bəzi fəlsəfi problemləri. Bakı : Təbib, 1997. 129 s.
4. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Москва : Политиздат, 1988. I–XII, 482 с.
5. Fəlsəfə ensiklopedik lüğəti. Müəlliflər kollektivi. Azərbaycan Ensiklopediyası, 1997. 3 saylı Bakı Mətbəəsi ASC, 308 s.
6. Nəcəyev Z. Keçid dövrü və sosial dəyərlər. *BDU-nun xəbərləri. Sosial siyasi elmlər*. 2012. № 3-4.
7. Гегель. Сочинения: В 14-ти т. Т. 3. Москва : Мысль, 1966. 472 с
8. Спиноза Б. Избранные произведения: В 2-х т. Т. 1. Москва: Изд-во: Мысль, 1957. 590 с.
9. Столович Л.Н. Жизнь – творчество – человек. Москва : Мысль, 2011. 364 с.

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ КАТЕГОРІЇ «СВОБОДА»

Ільхам Солтанов

*Національна академія наук Азербайджану, Інститут філософії,
відділ соціальної філософії і проблеми екології
пр. Г. Джавіда, 115, м Баку, Азербайджанська Республіка, AZ1073*

У статті аналізується проблема свободи особистості, висловлюється ставлення щодо різних поглядів і думок. Зазначається, що концепція свободи особистості характеризується надзвичайно складним, багатомірним, багатопрофільним і багатоплановим характером залежно від його природи. Звертається увага на те, що для всебічного і глибокого вивчення суті проблеми свободи особистості, сучасного змісту, відносини з іншими цінностями в суспільстві, нововведень, що відбуваються у взаємозв'язку з мораллю і правом, перш за все, потрібно розглянути методологічні питання, пов'язані з ним. В іншому разі неможливо дати філософський адекватне поняття свободи особистості і, зокрема, визначити його місце і роль у системі соціально-філософських категорій.

Досліджуються питання в контексті радикальних змін у суспільстві і розширення тенденцій глобалізації в світовому масштабі, переосмислення системи цінностей, розвитку світогляду і самосвідомості людей, що сприяють стимуляції особистості до свободи.

Варто зазначити, що незалежно від того, в якій формі виражається свобода, такий аспект завжди має бути в центрі уваги: свобода – це атрибутивна якість, що впливає з внутрішньої сутності людини, тобто це не тимчасовий або випадковий ознака, даний кимось. Її основу становить усвідомлений вибір людини, що є активною і творчою сутністю. Цей вибір відбувається не зі своєї волі, здійснюється в рамках наявної необхідності і її можливостей, не може вийти за їх межі.

Таким чином, об'єктивна необхідність не була абстрактною, знаходить своє конкретне втілення в окремих діях суб'єкта. В результаті необхідність не діє як зовнішня сила щодо людини, а реалізується в рамках практичної діяльності. Важлива особливість об'єктивних законів суспільного розвитку полягає в тому, що вони дають змогу людям робити вибір не тільки в рамках необхідності, але також дозволяють надавати свідомий вплив на процес його реалізації і зміни. Крім того, треба показати, що соціальна необхідність має дуже складний зміст.

Ключові слова: свобода особистості, концепція, цінність, закон, аналіз.

УДК 141.412:233.14

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.15>

ТЕОЛОГІЧНИЙ ДИСПОЗИТИВ І НАГОТА: СПРОБА ПРОЧИТАННЯ ДЖОРДЖО АГАМБЕНА

Олександр Тимофєєв

*Національний технічний університет «Дніпровська політехніка»,
Інститут гуманітарних і соціальних наук, кафедра філософії і педагогіки
пр. Дмитра Яворницького, 19, 49600, м. Дніпро, Україна*

У статті зроблено спробу філософського осмислення концептуальних ідей сучасного італійського філософа Джорджо Агамбена. Метою статті є експлікація теологічної символіки в есе Джорджо Агамбена «Нагота» в контексті філософського осмислення понять наготи, тілесності, «голою життя», людської природи та благодаті. Методологія дослідження базується на аналізі поглядів Дж. Агамбена та інших мислителів на тілесність та наготу в контексті впливу на сучасну гуманітарну культуру. Концепт «наготи» використовується Агамбеном для прояснення концепції «голою життя», яка залишається однією з найбільш популярних та водночас критикованих точок проекту Homo Sacer. Автор статті звертає увагу на те, що «нагота» (людська природа), на думку Агамбена, постає лише похідною від втрати одягу (благодаті). Розрив, що виникає під час поділу природи та благодаті, оголеності і одягу, є роботою теологічного апарату (диспозитиву), який у сучасних умовах перетворився на апарат влади. На думку італійського філософа, в західній культурі нагота людського тіла або «проста нагота» завжди постає в'язем культурного та теологічного апарату – апарату влади, котрий ставить наготу тіла під сумнів і робить немислимою. Тому Агамбен вважає: «Нагота в нашій культурі невіддільна від теологічної символіки». Підстави для обґрунтування своєї тези Агамбен знаходить у книзі Буття, творах середньовічних та сучасних теологів. Звертаючись до творчості Оригена, а також до теорії фантазму в еротичній поезії пізнього Середньовіччя, Агамбен наголошує, що істинну наготу – «нагу тілесність» – дуже важко вловити та практично неможливо втримати. Автор доходить висновку, що концепт «наготи» в філософії Агамбена може розумітися не тільки в тілесному, матеріальному сенсі, але й як образ людини як індивідуальної особистості.

Ключові слова: нагота, природа, благодать, теологічний диспозитив, «голе життя», Дж. Агамбен.

Сучасного італійського філософа Джорджо Агамбена називають одним із найпопулярніших філософів нашого часу. Його книги останнім часом одночасно виходять як італійською, так і англійською мовами, що говорить про високу запитаність його творів. Варто зазначити, що в Україні у київському видавництві «Дух і Літера» у 2012 р. вийшла невеличка книжка «Що сучасно?» російською мовою, куди увійшли три есе Дж. Агамбена [1]. На превеликий жаль, українською мовою перекладів до цього часу не видано. Також варто зауважити: якщо світові дослідження філософської думки Агамбена налічують величезну кількість дисертацій, книг, наукових статей, рецензій та ін., то в Україні творчості видатного італійського філософа присвячені лише кілька наукових розвідок таких авторів, як К. Шевчук [2], Т. Воропай [3–5], О. Тимофєєв [6].

Актуальність звернення до філософського доробку італійського філософа підсилюється його політичними міркуваннями, які можуть транспонуватися в сучасний контекст політичного життя України, пояснюючи з філософської точки зору такі феномени, як «суверенітет», «надзвичайний стан» та ін. Але не менш актуальною темою філософських розвідок Дж. Агамбена видається його концепція «голою життя» («la nuda vita», в англійських

перекладах: «bare life», «naked life», «mere life»), що ґрунтується на переосмисленні ідеї «біополітики» (або «біовласті») М. Фуко. Не менш цікавим видається й розрізнення поглядів: якщо для Фуко важливим було зафіксувати унікальну об'єктивізацію «біовлади» та її кореляту – «населення» в прив'язці до конкретної історичної ситуації, то для Агамбена важливим постає знаходження «витоку», «джерела», «архе». Відомо, що сам Агамбен називає свій метод «філософською археологією» [7]. Цікаво, що дослідник творчості Дж. Агамбена К. Сальзані, говорячи про філософський метод Агамбена, використовує геологічний термін «денудація» [8, с. 133] – вивітрювання гірських порід, що оголює основи (щодо середньовічного походження цього терміна та використання його Дж. Агамбеном див. нижче). Будучи інтелектуальним спадкоємцем Гайдеггера і Беньяміна, Агамбен звертається до понять «виток», «походження», «джерело» (Ursprung), значимих для обох німецьких мислителів. Відомо, що Агамбен був учасником семінарів Гайдеггера в 1966 і 1968 рр. та нині вважається «останнім представником» гайдеггерівської традиції.

З іншого боку, важливим джерелом філософії Агамбена постають середньовічна богословська традиція та сучасна політична теологія (К. Шмітт, Е. Петерсон та ін.). В одній з останніх робіт проекту Homo Sacer «Царство і слава» Дж. Агамбен цитує «лапідарне» висловлювання К. Шмітта, яке, на нашу думку, зумовлює власні філософські розвідки італійського філософа: «Всі ключові поняття сучасного вчення про Державу представляють собою секуляризовані теологічні поняття» [9, с. 16]. У цьому контексті варто зазначити, що італійський мислитель не проводить чіткого розрізнення між богословськими та філософськими матеріалами. Він розглядає і те, і інше як частину загальної традиції західної думки, яка є його майже винятковою інтелектуальною провінцією. При цьому він приймає як належне існування дискусій та розвитку, які байдуже проходять крізь будь-яку межу, яку ми можемо спокуситися провести між цими двома областями. Однією з визначних філософсько-теологічних розвідок Агамбена в контексті концепції «голоного життя» є дослідження поняття «наготи», до якого ми звернемося в нашій статті.

Метою статті є експлікація теологічної символіки в есе Дж. Агамбена «Нагота» в контексті філософського осмислення концептів наготи, тілесності, «голоного життя», людської природи та благодаті.

Методологія дослідження ґрунтується на аналізі поглядів Дж. Агамбена та інших мислителів на тілесність і наготу в контексті впливу на сучасну гуманітарну культуру. Проблема наготи, тілесності та духовності була предметом розгляду багатьох філософів. Августин Блаженний, Григорій Ніський, Я. Беме, С. Булгаков, М. Лоський, В.Л. Соловйов, П. Флоренський, Ж. ле Гофф, Н. Трюон, Е. Холландер, М. Мерло-Понті, М. Фуко, Ж.-Л. Нансі зробили важливий внесок у розуміння цієї теми. Так, Ж. ле Гофф і Н. Трюон, розглядаючи зміну ставлення до тіла в Середньовіччі, показують, що у тіла є своя історія [10]. У філософських творах Ж.-Л. Нансі тіло визначається як межа думки й отримує означення *corpus*, що «включає в себе повний корпус Великої Енциклопедії Науки, Мистецтва і Філософії Заходу» [11, с. 27]. М. Мерло-Понті стверджував, що «вогнищем сенсу», яким наділяється світ, є людське тіло [12].

Своєю чергою, філософському прочитанню тілесності в контексті розкриття й деактивації теологічного диспозитиву, який визначає в західній культурі концепт «наготи», присвячено есе Агамбена «Нагота» з однойменної збірки («Nudità», Nottetempo, 2009; рос. переклад «Нагота», Москва : Грюндриссе, 2014). У цьому тексті Дж. Агамбен намагається проаналізувати проблему наготи як «проблему взаємовідносин людської природи з благодаттю» [13, с. 98]. Варто зазначити, що в цьому творі Агамбен намагається використати поняття наготи як інструмент пояснення концепції «голоного життя», що, без сумніву, зали-

шається найбільш популярним виразом агамбенівського філософського словника. З моменту публікації першої книги серії «Homo sacer» в 1995 р. («Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita»). Torino: Giulio Einaudi ed., 1995; рос. переклад «Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь». Москва: «Европа», 2011) концепція «голого життя» стає одним з основних напрямів сучасних філософських та етико-політичних дебатів, яку занадто часто неправильно розуміють і зводять до буквального прочитання. Це також одна з найбільш критикованих точок проекту Агамбена з різних позицій (феміністських, фукоїстських, марксистських, постмарксистських і т.д.). Справа в тому, що невизначеність, яку Агамбен надає цій концепції, піддає її критиці, яка іноді стає дуже жорсткою. Тому здається, що публікацією есе «Нагота» у 2009 р. Агамбен хотів якимось чином відреагувати на критику і пролити певне світло на цю наготу життя, яка є самою двозначною і невивченою рисою фрази «nuda vita» [8, с. 133].

Звернемося до тексту есе «Нагота». Використовуючи свій «фірмовий» авторський прийом, італійський мислитель починає з, так би мовити, «довільного місця»: в основі есе лежить сучасна конкретна подія, а саме перформанс «VB55» італійської художниці В. Бікрофт 8 квітня 2005 р. у Національній галереї Neue в Берліні. Цю подію Агамбен прокоментує в короткій статті, що з'явилася через кілька днів у німецькій газеті «Frankfurter Allgemeine Zeitung» [14, с. 37]. У цій статті вже представлені основні тези, які Агамбен пізніше розробить у «Наготі»: сотня оголених жінок, представлених поглядам здивованих відвідувачів, не справила того враження, яке замислювалося італійської художницею. Перша теза Агамбена є такою: «Щось, що могло б і, може, мало б статися, не здійснилося» [13, с. 91]. Це «щось» можна назвати «простою наготою», або, за виразом Агамбена, «нагою тілесністю» [13, с. 91]. Насправді, як не дивно, мала місце зворотна ситуація – відвідувачі почували себе оголеними під «зухвало-войовничими» поглядами роздязнених жінок.

Намагаючись знайти обґрунтування цієї події, Агамбен вдається до «археології теологічного протиставлення між наготою і одягом, природою і благодаттю, <...> щоб усвідомити і знешкодити той диспозитив, який цей розкол зумовив» [13, с. 91]. Переосмислюючи соціально-філософський термін Фуко, Агамбен називає диспозитивом «будь-яку річ, що володіє здатністю захоплювати, орієнтувати, визначати, припиняти, моделювати, контролювати і гарантувати поведінку, жестикуляцію, думки і дискурси живих людей» [15, с. 26]. На думку італійського філософа, в західній культурі нагота людського тіла або «проста нагота» завжди постає в'язнем культурного і теологічного апарату – апарату влади, котрий ставить наготу тіла під сумнів і робить немислимою. Тому наступна теза Агамбена є такою: «Нагота в нашій культурі невіддільна від теологічної символіки» [13, с. 94].

Підстави для обґрунтування своєї тези Агамбен знаходить у книзі Буття, а саме в теологемі гріхопадіння. Доки Адам і Єва не згрішили, вони не бачили своєї нагоди, лише здійснивши гріх, люди вперше відчули наготу: «І відкрилися очі у них обох, і узнали вони, що нагі» (Бут. 3:7). Те, що Адам і Єва після здійснення гріха сприймають феноменологічно та морально, – їхня нагота. Але нагота це не просто феномен. Нагота – це, насамперед, *втрата* вбрання благодаті, в яку були вдягнені Адам і Єва в Раю. Гріх позбавляє їх цього благодатного одягу, і вони бачать і розуміють себе оголеними. Таке розуміння в історії відбувається двічі: після гріхопадіння Адам і Єва змушені прикритися листям смоківниці, а під час вигнання з Раю – приготованими Господом вбраннями зі шкур.

Таким чином, нагота в епістемологічному аспекті видається чимось негативним, апофатичним знанням через відсутність: «як позбавлення одіяння благодаті та як призвістка одіяння слави, яке блаженні отримують у Раю» [13, с. 95]. Тому, зауважує Агамбен, в західній культурі, заснованій на традиціях християнства, немає теології нагоди, є тільки

теологія одягу. Нагота завжди постає похідною від вбрання (благодаті), як метафора її втрачати, а тому й гріха.

Спираючись на дослідження німецького католицького теолога Е. Петерсона «*Theologie des Kleides*» («Теологія одягу», 1934 р.), Агамбен обґрунтовує ідею безпосереднього зв'язку наготи з гріхом: «Нагота з'являється тільки після гріхопадіння. До гріха можна говорити про відсутність одягу [Unbekleidetheit], але це ще не нагота [Nacktheit]. Нагота передбачає відсутність одягу, але вона не тотожна цьому поняттю. Сприйняття наготи пов'язано з духовним станом, позначеним у Священному писанні як “очі, що відкрилися”» [13, с. 95]. Метафізична трансформація, яка відбулася після гріхопадіння з людською природою, – це позбавлення «одягу благодаті». Таке висловлювання корелює із західною теологічною традицією, яка позначає наслідки гріха як позбавлення дарів благодаті, втрату божественної слави, у проміні якої була одягнена людина в Раю. Дійсно, одягнення благодаті мали скривати людську «нагу тілесності», яка після гріхопадіння постає у своїй біологічній «чистій функціональності», «з усіма ознаками сексуальності», як «тіло, позбавлене будь-якого благородства» [13, с. 97].

Відсутність одягу була задумана Господом саме для того, щоб людина могла одягтися у вбрання слави. Якщо до події гріха людина мала носити одягнення благодаті, то сама по собі нагота вже виявляється гріховною, яку гріх тільки обнажив. У цьому вимальовується сенс теологічного апарату, який, утворюючи розрив (цезуру) між наготою й одягом, вводить у нього саму можливість гріха. Сучасною спадщиною теології одягу, вважає Агамбен, виступає «мода – комерційна секуляризація райського безгрішного буття» [13, с. 97]. У цьому контексті видається важливим привести коментар сучасного данського вченого Ларса Естмана (Lars Östman): «Назва, а також дата публікації книги Е. Петерсона цікаві. Це був рік після найвідоміших демократичних виборів на Заході. Гітлер міг тепер отримати кращі форми для його найвидатніших офіцерів СС від відомого модельного будинку Хуго Босс <...> Елегантний одяг СС знаходиться в самому фундаментальному протистоянні «одягу» Мусульман» [16, с. 80–81].

Треба пояснити, що «Мусульманин» (нім. *Der Muselmann*) – термін Агамбена (вперше з'являється в «*Homo sacer. Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*». Torino: Bollati Boringhieri ed., 1998; рос. переклад «*Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель*». Москва : «Европа», 2012), що позначає парадигматичну фігуру «голого життя» – людей, які були доведені в нацистських концтаборах до нелюдського стану, знаходилися за гранню розрізнення «людське/нелюдське». Л. Естман пише: «Як божественний одяг Адама і Єви в Раю, форма СС стає одягом благодаті, надприродної справедливості і безсмертя, так мирський одяг Адама і Єви, зірка Давида, – означає вірну смерть. У своєму живому пеклі Мусульманин був позбавлений гідності, грації і слави, немов одягнений у вбрання, що залишає йому тільки голе життя» [16, с. 80-81].

Мусульманин є уособленням фігури *homo sacer* – його можна вбити, але не можна принести в жертву богам. У ранній римській релігії *sacer*, так само, як на івриті *קדוש qadosh*, позначає щось «відділене» від загального суспільства і включає в себе значення «освячений» і «проклятий» [17]. Отже, *homo sacer* може просто означати людину, що викреслена з товариства та позбавлена всіх прав і всіх функцій. На думку Агамбена, *homo sacer* – основна форма політичного існування сучасної людини.

Таким чином, повертаючись до теологічної символіки, можна стверджувати, що теологія одягу пропонує не тільки функцію спасіння. У ній, як у теологічному диспозитиві, є протилежний полюс – той, що виявляє розбещеність, гріх: поряд з одягом благодаті в теологічній «шафі» зберігаються одягнення смерті – різи шкур'яні.

Для визначення теологічної генеалогії цезури «природа»-«благодать» Дж. Агамбен звертається до творчості «доктора благодаті» – найвидатнішого християнського теолога Августина Блаженного. У визначному для всієї західної інтелектуальної традиції трактаті Августина «Про Град Божий» (*De Civitate Dei*, XIV, 17) Агамбен виділяє вираз *indumentum gratiae*, який можна перекласти як «одяння благодаті». Цей вираз показує, що Августин розумів благодать як вбрання, що покриває людську природу. Тому людська природа від самого початку є «нагою тілесністю», адже благодать, за словами апостола, дана нам «у Христі Ісусі попереду вічних часів» (1 Тим. 1:9) та «була дана тоді, коли не було ще тих, для кого вона призначалася» (Августин. «Про християнське вчення», III, 34, 49).

Не менш важливим для формування теологічного диспозитиву «природа (нагота) – благодать (одяг)» Агамбен вважає контекст «пелагіанських суперечок» IV ст. На думку опонента Августина, «невизнаного» християнського мислителя (єресіарха) Пелагія, «благодать – це лише людська природа в тому вигляді, в якому її створив Бог, озброївши її вільною волею (*nullam dicit Dei gratiam nisi naturam nostram cum libero arbitrio*). Тому здатність не грішити нерозривно пов'язана з людською природою. Пелагій не заперечує благодать, а прирівнює її до райської природи, яку, своєю чергою, ототожнює з областю можливості або потенціалу (*posse*)» [13, с. 106–107].

Схожі погляди на природу Адама в Раю знаходимо в трактаті «О благодаті і свободі волі» (*De Gratia et Libero Arbitrio*) середньовічного церковного містика, «релігійного генія» XII ст., святого Бернарда Клервоського. Розмірковуючи про райську природу людини порівняно з гріховним сучасним станом, а також природою Христа, Бернард наводить такі міркування: «Адам знаходився в стані можливості (*posse*) не грішити; ми знаходимося у стані неможливості не грішити; Христос знаходиться в стані неможливості грішити» [18, с. 59].

Для абата Клерво, який займав «полупелагіанську» позицію в суперечках на тему взаємин благодаті й людської вільної волі, необхідним «агентом» поряд із благодаттю в поверненні можливості не грішити також постає вільна воля людини, яка, на думку Бернарда Клервоського, є образом Божим – її неможливо втратити. Але в своїх поглядах на гріховну природу святий Бернард постає послідовником августинівської традиції – людина втратила змогу не грішити і не може її повернути без допомоги божественної благодаті. Як відомо, у процесі «пелагіанських суперечок» Августин розробив концепцію перворідного гріха, яка визначила подальший розвиток всієї західної думки. За висловом Августина, людство – це «*massa peccati*» – «ком гріха» (*De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*, LXVIII, 3).

Розглядаючи августинівську доктрину первородного гріха (офіційно отримала підтвердження тільки на Оранському синоді в 529 р.), Агамбен задається питанням: «Втрата благодаті призводить нас не до первісної – і в іншому невідомої нам – природи, а тільки до розбещеної природі (*indetenus commutata*), що виникає саме внаслідок втрати благодаті» [13, с. 111].

Можливе пояснення сучасний італійський філософ знаходить у середньовічного «тонкого теолога» Каєтана (1469–1534). Для того щоб витлумачити цей парадокс, Каєтан був змушений вдатися до порівняння з наготою: «Різниця між якоюсь передбачуваною «чистою» людською природою (тобто не створеною в благодаті) і природою, спочатку осіненою благодаттю, а потім цієї благодаті позбавленою, та сама, що і між людиною нагою та людиною оголеною (*expoliata*)» [13, с. 112]. Агамбен підсумовує, що «ця аналогія є показовою не тільки щодо природи, але і щодо наготи, і разом із тим вона роз'яснює сенс теологічної стратегії, яка наполегливо пов'язує воедино одяг і благодать, природу і наготу» [13, с. 112].

Людська природа, втративши те, що її природою не було (благодать), відрізняється від природи, що існувала, перш ніж благодать їй була дарована. «Відтепер природа визначається через не-природу (благодать), якої вона позбулася, так само, як і нагота визначається через не-наготу (одяг), яку з неї зняли <...> Але це означає, що нагота і природа – як такі – неможливі: є тільки оголення, існує лише розбещена природа» [13, с. 113].

У книзі Буття сказано: «І були вони нагі обоє, Адам та жінка його, і вони не соромились» (Бут. 2:25). Тільки після гріхопадіння люди отримали знання своєї наготи, а разом із знанням наготи й сором – Адам і Єва змушені були прикритися листям смоківниці. За словами Змія-спокусника, плід, який ріс на дереві пізнання добра і зла мав «відкрити очі» і передати це знання: «В день, коли будете з нього ви їсти, ваші очі розкриються, і станете ви, немов Боги, знаючи добро й зло» (Бут. 3:5). І дійсно, очі Адама і Єви миттєво відкриваються, але те, що вони в той момент пізнають, Біблія називає лише наготою: «І відкрилися очі у них обох, і узнали вони, що нагі» (Бут. 3:7). Люди лишили себе одіяння благодаті – тобто справедливості й слави, котрі їм були забезпечені умовою дотримання заповіді. Таким чином, пізнання наготи є лише знанням того, що дещо важливе (одіяння благодаті, змога не грішити) – втрачено.

Відсутність предмета першого людського знання Агамбен тлумачить таким чином. Нагота для Адама і Єви – єдиний зміст пізнання добра і зла: коли вони спробували плід забороненого дерева, очі їх обох відкрилися, і вони зрозуміли, що вони нагі (Бут. 3:7). Знання наготи в цьому разі – це знання позбавлення, знання про те, що щось невидиме і несуттєве (одяг благодаті) втрачено. Проте Агамбен стверджує, що ця відсутність, це позбавлення показує, що воно не знання чогось, а скоріше *знання чистої обізнаності*; знаючи наготу, ми не знаємо предмета, але тільки відсутність завіси, тільки змога дізнатися: «Нагота, яку перші люди побачили в Раю, коли їх очі були відкриті, є відкриття істини, «розкриття» (*a-letheia*, «не-сокритість»), без якого знання було б неможливим. Те, що людина більше не одягнена у вбрання благодаті, приводить її ні до мороку плоті і гріха, а до світла пізнаваності» [13, с. 124].

У вищенаведених строках італійський філософ відтворює свій старий аргумент із книги «Станси»: теорію фантасма (*fantasma*) і, отже, знання, в еротичній поезії пізнього Середньовіччя. Також варто пригадати й методологію денудації, про яку ми писали на початку статті. Згідно з середньовічною гносеологією, яка визначає світ як теофанію або божественний прояв, денудація (від *denudatio* (лат.) – оголення, викриття, розкриття) – це процес, за допомогою якого уява, отримавши розумну форму (уявлення про світ) через почуття, усуває випадковості до тих пір, поки не очистить форму, щоб представити її інтелекту. Спираючись на роботи видатного середньовічного містика Майстера Екхарта та його учня Бертольда з Моосбурга, Агамбен говорить про те, що нагота людського тіла є його форма, образ, пульсація, завдяки якій його можна пізнати, але яка при цьому сама по собі невідчутна. «Форми ж, які існують в матерії, – цитує Агамбен Бертольда з Моосбурга, – безперервно стрясаються [*continue tremant*], немов перебувають у вузькій протоці <...> тобто в бурлінні [*tamquam in eurippo, hoc est in ebullitione*]. <...> І тому про них не можна помислити нічого достовірного, нічого постійного» [13, с. 129]. Агамбен доходить висновку: «Ця піднесена і разом із тим незначна демонстрація видимості без будь-яких таємниць або значень якимось чином припиняє дію теологічного механізму і пред'являє погляду – просте, невидиме людське тіло. <...> Така проста присутність видимості без таємниці і є та особлива пульсація – саме тому нагота, яка <...> нічого не означає, пронизує нас наскрізь» [13, с. 139]. Але таку істинну наготу – «нагу тілесність» – дуже важко уловити та практично неможливо втримати.

У наступному есе збірника, що має назву «Тіло слави», Агамбен звертає увагу на теологічні дослідження питання фізіології блаженних або життя тіл, воскреслих у Раю. В есхатологічній перспективі він розглядає «тіло слави як парадигму, яка відобразить ознаки та можливе призначення людського тіла як такого» [13, с. 139]. Розробляючи тему фантазма, форми, образу, яким є «нагая тілесність», італійський філософ звертається до творчості Орігена. Проблематика ідентифікації воскреслих тіл у Раю вирішується Орігеном у термінах теорії фантазму: те, що постійно в кожній людині, – це образ (*eidōs*), який залишається впізнаваним, незважаючи на всі зміни, що відбувалися з людським тілом протягом життя. Саме цей образ і забезпечить ідентичність воскреслому тілу. Підтвердження цієї думки Агамбен знаходить у Томи Аквінського: «Щодо матерії (людського тіла – *A.T.*) всі частини рухаються як приплив і відплив, але в кількісному їх співвідношенні людина не змінюється». «Парадигма райської ідентичності, – підсумовує Агамбен, – охоплює не матеріальну тотожність, яку нині всі поліцейські служби планети намагаються затвердити за допомогою біометричних пристроїв, а образ, тобто схожість тіла з самим собою» [13, с. 140]. Розширюючи теологічну генеалогію, можна казати, що в цьому випадку значення терміна *образ* у філософії Агамбена наближується до значення терміна *haecceitas* («цьогості»), що був запропонований у XIII ст. Блаженным Дунсом Скотом (або його учнями) для визначення конкретної індивідуальності особистості. Тому концепт «наготи» в філософії Агамбена може розумітися не тільки в тілесному, матеріальному сенсі, але й як істинний образ людини як індивідуальної особистості.

Таким чином, для Агамбена нагота – це питання теології, антропології, епістемології та онтології. Витлумачуючи наготу життя як дещо невизнане, яке тим не менш позбавлене будь-якої таємниці, італійський філософ обмежується недоступністю самого життя та його матеріальності. Нагота, як те, що залишається невпізнаваним образом первісної людської природи, самою її пізнаваністю, відрізняється від «голоного життя», яке виробляє теологічний диспозитив або апарат влади. Подібність полягає лише в такому: нагая тілесність, подібно до голоного життя, – це лише смутний, невловимий носій провини. Так, стеження за особистим життям громадян (через соціальні сеті, мобільні пристрої та ін.), що відбувається у невідомих та незбагнених нам масштабах по всьому світі, є тим, що позбавляє людину права на особисте життя – «вбрання благодаті». Тепер ми маємо «голе життя», яке чекає лише правосуддя, вироку, Судного дня. Така ж участь очікує всіх, кого позбавляють соціально-політичного життя (в сенсі життя в полісі): злочинців, терористів, душевнохворих, інвалідів, ВІЧ-позитивних, комуністів, ісламістів і т.п. Всі вони – продукти роботи апарату, що виробляє «голе життя». Тому, на думку Агамбена, вже не місто (поліс), а концтабір, або табір біженців є біополітичною парадигмою сучасного західного світу.

«Голе життя» постає метафорою нових способів ідентифікації особистості, що мають тривожні наслідки. Нині індивід прикутий до чисто біологічної і асоціальної ідентичності. Нова ідентичність, заснована на відбитках пальців і генетичному коді, є «ідентичністю без особистості», похідною голоного життя. Тому теологічний апарат, що в сучасних умовах перетворився на апарат влади, працює в дві сторони: з одного боку, виробляючи «голе життя», щоб безкарно його знищити, а з другого – виробляючи славу, щоб цим «славним одянням» себе покривати. Але справжня буденна нагота кожної людини як чиста пізнаваність, образ, мабуть, і є тим тілом слави, «яке, звільнившись від чар, що відділяли його від самого себе, вперше досягає своєї істинності» [13, с. 112]. У цьому контексті нам видається вдалим закінчити останніми рядками статті Агамбена в німецькій газеті з приводу перформансу В. Бікрофт: «Згідно із гностичною притчею, врятовані в останній день візьмуть плаття світла, яке дане Богом в останній день, і зірвуть його зі своїх тіл. Вони покажуть

себе один одному в наготі, яка не знає ні гріха, ні слави. Людське тіло, яке буде видно в той день, буде схоже на тіло тієї дівчини в Національній галереї, на яку я, мимохідь, задивився, тільки щоб знову втратити її з виду: тендітна, проста, безіменна, але, без сумніву, гола і мислима без проблем» [8, с. 147].

Предметом наступних досліджень творчості Дж. Агамбена може стати концепція «форми-життя» («form-of-life»), що знаходить своє позитивне висвітлення в роботі «Найвища бідність: монастирські правила і форма-життя» (*Homo sacer*, IV.1), а також в інших творах італійського філософа.

Список використаної літератури

1. Агамбен Дж. Что современно? / Пер. с итал. А. Соколовски. Киев, 2012. 78 с.
2. Шевчук К. Джорджо Агамбен: поетичність як потенційність і справжній вимір людського буття. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія.* 2011. Вип. 9. С. 35–45.
3. Воропай Т.С. Читая Джорджо Агамбена: закон, етика и политика. *Вчені записки Таврійського національного університету ім. В.І. Вернадського. Серія: Філософія. Культурологія. Політологія. Соціологія.* 2014. Т. 27 (66). № 1-2. С. 333–339.
4. Воропай Т.С. Джорджо Агамбен о чрезвычайном положении. *Форум права.* 2015. № 4. С. 45–48.
5. Воропай Т.С. Джорджо Агамбен: чрезвычайное положение как парадигма современной политики. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії.* 2015. Вип. 53. С. 78–81.
6. Тимофеев О.В. Ремінісценції середньовічного вчення про трансценденталі в концепції «будь-якого» буття Джорджо Агамбена. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2018. Вип. 18. С. 230–235.
7. Agamben G. Philosophical Archaeology. *Law Critique.* 2009. № 20. Pp. 211–231. <https://doi.org/10.1007/s10978-009-9052-3>
8. Salzani C. Nudità e vita. *Lo Sguardo – Rivista di Filosofia.* 2014. № 15. Pp. 133–147.
9. Агамбен Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления / Пер. с ит. Д.С. Фарафоновой (гл. 1–8), Е.В. Смагиной (приложение); под науч. ред. Д.Е. Раскова, А.А. Погребняка, Д.С. Фарафоновой. Москва; Санкт-Петербург, 2018. 552 с.
10. Гофф Ж. ле, Трюон Н. История тела в Средние века / Пер. с фр. Е. Лебедевой. Москва, 2008. 189 с.
11. Нанси Ж.-Л. *Corpus* / Сост. общ. ред. и вступ. ст. Е. Петровская. Москва, 1999. 255 с.
12. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. с фр. О.Н. Шпарага. Минск, 2006. 400 с.
13. Агамбен Дж. Нагота / Пер. с итал. и примеч. М. Лепиловой. Москва, 2014. 202 с.
14. Agamben G. Das verlorene paradiesische Kleid. *Theologie der Nacktheit: Vanessa Beecrofts Berliner Performance*, trad. ted. di Andreas Hiepko, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 84, 12 aprile 2005. P. 37.
15. Агамбен Дж. Что такое диспозитив? *Что современно?* / Пер. с итал. А. Соколовски. Киев, 2012. С. 13–44.
16. Östman L. Agamben. Naked Life and Nudity. *Danish Year book of Philosophy.* 2010. № 45(1). Pp. 71–88. https://doi.org/10.1163/24689300_0450105
17. Wikipedia contributors, «Homo Sacer». Wikipedia, The Free Encyclopedia. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Homo_sacer (Accessed 16.01.2019).
18. Тимофеев А.В. Учение Бернарда Клервоского в контексте средневековой интеллектуальной традиции : монография. Днипро, 2018. 198 с.

**THEOLOGICAL DISPOSITIVE AND NUDITY:
THE ATTEMPT TO READ GIORGIO AGAMBEN****Oleksandr Tymofieiev***National Technical University "Dnipro Polytechnic",
Institute of Humanities and Social Sciences,
Department of Philosophy and Pedagogy
Dmytra Yavornytskoho ave., 19, 49600, Dnipro, Ukraine*

The article presents an attempt to philosophical understanding of the conceptual ideas of the modern Italian philosopher Giorgio Agamben. The purpose of the article is the explication of theological symbols in the essay by Giorgio Agamben "Nudity" in the context of philosophical comprehension of the concepts of nakedness, corporeality, "naked life", human nature and grace. The methodology of the research is based on an analysis of the views of G. Agamben and other thinkers on physicality and nudity in the context of the impact on contemporary humanitarian culture. The concept of "nudity" is used by Agamben to clarify the concept of "naked life", which remains one of the most popular and at the same time critical points of the Homo Sacer project. The author of the article draws attention to the fact that "nudity" (human nature), according to Agamben, is only a derivative of the loss of clothing (grace). The gap that occurs when dividing nature and grace, nudity and clothing is the work of the theological apparatus (dispositive), which in modern conditions turned into an apparatus of power. In the opinion of the Italian philosopher, in the western culture of the nakedness of the human body or "simple nudity" always appears a prisoner of the cultural and theological apparatus – the apparatus of power, which puts the nakedness of the body in doubt and makes it unthinkable. Therefore, the thesis of Agamben: "Nudity in our culture is inseparable from theological symbolism". Agamben finds the reasons for the justification of his thesis in Genesis, in the works of medieval and modern theologians. Referring to the work of Origen, as well as the theory of the phantasm in the erotic poetry of the late Middle Ages, Agamben emphasizes that the true nudity – "naked corporeality" is very difficult to catch and practically impossible to keep. The author concludes that the concept of "nudity" in the philosophy of Agamben can be understood not only in the physical, material sense, but also as an image of a person as an individual person.

Key words: nudity, nature, grace, theological dispositive, "naked life", G. Agamben.

УДК 130.2

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.16>

РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ КУЛЬТУРНОЇ ПАМ'ЯТІ В ПРОЦЕСІ ЗБЕРЕЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ

Богдана Ткачук

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії культури
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

У статті запропоновано дослідження культурної пам'яті як розбудови семіотично означеного простору, що наповнений знаками-символами, які пов'язують наше теперішнє з минулим. Розкрито специфіку культурної пам'яті у процесах формування історії певного народу чи групи, що відображається у взаємодії та функціонуванні особливих архетипів пам'яті, які становлять їхню ідентичність, що може транслюватись у різних матеріальних та усних формах самовираження. Наратив представлено як спосіб репрезентації ідентичності народу, а тому варто досліджувати як метод розповіді про свій народ, як означення простору сакральними або ментальними ознаками, що буде виявляти характер ідентичності. Проаналізовано зв'язок трансляції культурних смислів у контексті розбудови ментального наративу шляхом репрезентації специфіки семантичного наповнення картини світу, транслюючи ментально-архетипові особливості у просторі, таким чином розбудовуючи унікальний культурний ландшафт. Культурний ландшафт презентовано як термінологічний конструкт для зазначення місця пам'яті, що пов'язане з підкріпленням відчуття ідентичності та проявом ментальності конкретного народу та його культури. Акцентовано на тому, що яскравою ілюстрацією репрезентації культурного ландшафту інструментами культурної пам'яті може бути історія діаспори та процеси розбудови означення простору на території країни постійного проживання (особливості сакрального та світського будівництва, інтер'єри, специфіка ритуалів повсякдення). Розкрито особливості розбудови культурного ландшафту української діаспори – це повторення спогаду про материнський дім на території за подібним географічним ландшафтом та подекуди схожими кліматичними умовами. Українська діаспора визначена одним із головних суб'єктів забезпечення збереження української культурної пам'яті, яка є репрезентантом ментального наративу при інтенціональному відтворенні етнічних архетипів у розбудові культурного ландшафту.

Ключові слова: культурна пам'ять, наратив, культурний ландшафт, мнемотоп, ідентичність, ментальність.

У контексті сучасних соціокультурних змін актуальність дослідження феномена культурної пам'яті набирає нових обертів у сфері її науково-філософського аналізу. Зокрема, початок XXI ст. ставить наше сьогодення перед викликами, що стосуються теми ідентичності на фоні швидких змінних процесів глобалізації. Щодо України, то зростаюче зацікавлення у темі культурної пам'яті слугує її концептуалізації на різних рівнях – політичному, культурному, суспільному. Отже, сучасний науковий наратив спроектований у русло гострих дискусій, які супроводжуються активною артикуляцією позицій і думок.

Термін «пам'ять» вийшов на перший план у науковому дискурсі і став претендувати на статус ключового концепту нової парадигми сучасного соціогуманітарного знання на межі 80–90-х рр. XX ст. Термін «пам'ять» набув для філософії особливого значення не тільки як важливий чинник верифікації відтворювальних символно-психологічних форм розвитку, а й як базова платформа для самоідентифікації людини та її внутрішнього самоусвідомлення.

Що стосується українських досліджень на предмет пам'яті, то важливо згадати А. Киридон, Л. Стародубцеву, В. Жадько, К. Кислюк, Г. Грінченко, В. Масненко, О. Кісь, Ю. Стасевич, О. Лосик та інших.

Наприкінці ХХ ст. Україна відчула на собі поворотний момент історії, отримала незалежність і постала перед низкою різних питань, відповіді на які дотепер знаходяться в процесі генерації. Дослідники феномена культурної пам'яті звертають увагу на особливості адаптації націй до «нових стартів» у процесі становлення самостійної ідентичності. У такому контексті наголошують, що пам'ять нації про себе має обов'язково звернутись до таких культурних елементів, як «міф про історичний початок», щоб відтворити свій спогад у повному обсязі. Так, долаючи просторові та часові дистанції, колективна пам'ять дає змогу членам суспільства зберігати ціннісні орієнтири та системи координат [1, с. 21–22].

Під культурною пам'яттю розуміють сформовану історію певної групи, що відображає специфіку взаємодії та функціонування особливих архетипів пам'яті, які становлять її ідентичність, що може транслюватись у різних матеріальних та усних формах самовираження. Культурна пам'ять відповідає за трансляцію культурних смислів із минулого в теперішнє, актуалізуючи культурні коди певної нації. Наголосимо, що так пам'ять відповідає за досвід взаємодії із сакральним відтворенням спогаду про свою ідентичність або в її контексті. Пам'ять представляється як співрозмовник з іншим «я» – «я-в-минулому» [5, с. 90–91]. Саме тому тема пам'яті завжди торкається низки культурологічних понять, таких як «ідентичність».

Динаміка культурної пам'яті забезпечується формуванням традиції через звернення до смислів (архетипів) минулого, завдяки чому формується образ, з яким культура себе отождоює: за допомогою відтворення повсякденних обрядів, використання мови (native language), тлумачення текстів і репрезентація смислів у предметній спадщині, яка означає сакральний зміст означення простору життя певного народу. Тому Н. Брагіна зазначає, що якщо пам'ять – це динамічний, діяльнісний простір, то робота пам'яті – це робота свідомості. Тобто пам'ять продукує образи того, що «спливає, з'являється з глибин», а тому несе рекреаційний, реінкарнаційний, оживляючий смисл в означення простору [5, с. 113].

Німецькі культурологи А. Ассман та Я. Ассман наголошують, що від часів античної мнемотехніки між пам'яттю і простором існує нерозривний зв'язок, тому осердя *ars memorativa* складається з «*imagines*» – кодифікації пам'яті в так званих «образах-формулах» або «місцях пам'яті» [2, с. 167–168; 3, с. 63]. Якщо мистецтво пам'яті – це пропрацювання пам'яті з уявним простором як інструментом, то *kulturelles Gedachtnis* – це розбудова семіотично означеного простору, що наповнений знаками-символами (в цьому разі пам'ятками/пам'ятниками/місцями пам'яті тощо).

Українська дослідниця студій пам'яті А. Киридон у монографії «Гетеротопії пам'яті» аналізує три поняття «місця пам'яті», «простір пам'яті» і «ландшафт пам'яті» [7, с. 150–180]. З огляду на смислову невизначеність запропонованого П. Нора концепту «місць пам'яті», кожен дослідник прагне конкретизувати або заперечити розуміння цього поняття, стверджує А. Киридон. Вона пропонує застосовувати таке поняття, як «мнемонічні символи» (адже до категорії «місць пам'яті» зараховують не лише об'єкти, але й суб'єкти), що функціонально можуть слугувати як маркерами пам'яті, так і маркерами забуття, також виконують ідентифікаційну роль, мають консолідаційний і/або дезінтегруючий потенціал.

Що стосується категорії «простір пам'яті», то тут А. Киридон звертає увагу на те, що «простір» як такий, у своїй суті майже невлонимий для людської свідомості [7, с. 169]. Простір пам'яті – це її модель, яка наповнюється ціннісно-смисловими конструктами,

існування якого неможливо зафіксувати фактично, але можна визначити його складову будову образів та наповнених смислів.

Екстраполюючи цих два поняття, що вводить у користування студій пам'яті А. Киридон, варто зазначити їх взаємозв'язок. Простір пам'яті як культурний код формує або конструює смислове навантаження, яке дає змогу скласти уявлення про характер епохи, події, життя особи тощо. Дослідниця наголошує, що він покликаний формувати символічні місця пам'яті спільноти, сакральні місця та зберігати внутрішню цілісність суспільства [8, с. 208].

Мнемонічні символи можуть конструювати простори пам'яті. А. Киридон зазначає, що колориту простору пам'яті надає персоналізація [7, с. 169]. Отже, можемо стверджувати, що мнемонічні символи певного народу можуть формувати простори пам'яті як зразок трансляції самоідентифікації певного народу, відображення його контактної структури (спогад-традиція-ідентичність) культурної пам'яті.

На особливу увагу, на нашу думку, в контексті досліджень культурної пам'яті заслуговує ще одна метафора простору, яку вводить в український науковий обіг А. Киридон, – «ландшафт пам'яті». Концепт має подвійний модус, або ж два виміри: ментальний та прикладний (фізичний простір пам'яті або візуальна текстуальність) [7, с. 171]. Тобто це поєднання виміру смислів та виміру місцевих (від слова «місце») маркерів, що створюють підстави для реконструкції пам'яттєвого ряду сакрального ландшафту.

З-поміж усіх пояснень А. Киридон цього поняттєвого конструкту для нашого дослідження ми зробимо акцент на одному, що за смисловим навантаженням перегукується з концептом Я. Ассман: ландшафт пам'яті – перш за все, метод реконструкції минулого [7, с. 179]. Німецький дослідник наголошує, що культурна пам'ять працює з означенням знаків у просторі, саме тому цілі місцевості можуть бути її формами, бо в такому разі самі переходять у ранг знаку, або, іншими словами, семіотизуються [3, с. 63]. Як вже було наголошено вище, Я. Ассман, виходячи із вчення М. Гальбвакса про функції пам'яті, акцентує на одній із головних категорій культурної пам'яті – мнемотопі [3, с. 64]. Варто зазначити, що категорія «мнемотоп» зустрічається в дослідників студій пам'яті із двома різними трактуваннями.

По-перше, «мнемотоп» осмислюють як місце пам'яті, за П. Нора (Ю. Папєнина¹, І. Соломіна²), а по-друге, як географічно закріплений ландшафт (земля), що наповнений своїми унікальними смислами. Так, Я. Ассман виокремлює мнемотоп святої землі «Палестина», а С. Ензер, П. Глеснер, П. Готсман, Г. Вагнер звертаються до мнемотопу «Європа»³.

Наповнений смислами простір можна читати як наратив. Адже формування референтного світу (про що розповідається) вказує на те, як оповідач «хоче бути зрозумілим», або, швидше, як група визначає sense of self – сенс себе – відчуття персони – відчуття-Я [14, с. 14]. Дж. Родрігез наголошує, що наративи допомагають виділити власні репрезентанти, щоб пояснити себе-Я для не-Я [15, с. 8]. Наратив можна розуміти як інструмент рефлексії етносу – спосіб осмислення досвіду, або як результат формування ідентичності.

¹ Папєнина Ю.А. Теоретические основы понятия «социальная память». *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Серия 12. Социология. 2010. № 1.

² Соломіна И.Ю. Влияние социальной памяти города на формирование туристского пространства Самары. *Аспирантский вестник Поволжья*. 2013. № 3-4. С. 61–67.

³ Enser S. Europa als Mnemotop. *Kulturtourismus als Programm der europäischen Identitätsbildung*. – na, 2005; Glasner P. Mnemotop. *Nicolas Pethes/ Jens Ruchatz (Hgg.): Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 2001. С. 383–384; Gostmann P., Wagner G. Europa als Mnemotop-Kulturtourismus und die Konstruktion europäischer identität. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*. 2005. Т. 31. № 3; Ванеян С.С. Монументальные моменты мнемотопа. О некоторых аспектах и измерениях произведения искусства как исторического памятника и художественного творения. *Актуальные проблемы теории и истории искусства*. 2012. № 2. С. 327–333.

Як зазначає Є. Кутковая, головна риса ідентичності як наративу (нарратив – це життя історія) – цілісність історії, де не варто ототожнювати історію з ідентичністю, тому що актуальним залишається питання методології дослідження та його контексту. Дослідниця зауважує, що важливим моментом у психологічному розумінні наративу є той факт, що для історій характерний «подвійний ландшафт»: обставини, дійові особи, мета, засоби досягнення і так далі – це «ландшафт дії», думки, почуття, знання – це «ландшафт свідомості» [10, с. 26–27]. Іншими словами, «ландшафт пам'яті» – це відтворення архетипової, отже, ментальної, світоглядної знакової картини світу певного народу.

Я. Ассман стверджує, що ідентичність, як така, заснована на пам'яті та спогадах про минуле. Як окрема людина завдяки наявності в неї пам'яті може випрацювати та зберегти приплині днів особисту ідентичність, так і група може зберегти групову ідентичність завдяки пам'яті [3, с. 95]. Також він наголошує, що культурна пам'ять – це універсальний феномен, який варто ілюструвати на прикладі конкретної культури, зупиняючись у дослідженнях на окремих аспектах та прикладах [13, с. 30]. Так, культурна пам'ять постає перед дослідниками як універсальний феномен, що потребує конкретних ілюстрацій із життя певних народів.

Я. Ассман також згадує про типовий феномен неписьменного історичного спогаду – плаваючу лакуну (floating gap) [3, с. 50]. Такий феномен пояснюють як розповідь про походження певних груп, а також людей, що в сукупності формують прояв одного і того самого процесу на різних стадіях, забезпечуючи динаміку процесу усних переказів.

На наш погляд, яскравою ілюстрацією цього феномена в українському контексті може бути історія діаспори, що формувалась безпосередньо на усних розповідях сучасників. Повз увагу дослідників також проходить сфера поєднання комунікативної та культурної пам'яті, коли ми звертаємось у дослідженнях до тих повсякденних традицій, що часто є зведеними до обов'язкового ритуалу. Таке ритуалізоване повсякдення також наповнене сакральними смислами, особливо, коли ми досліджуємо українську культурну пам'ять.

Для цього потрібно виділити з-поміж усної традиції те, що стосується культурної, а не комунікативної (повсякденної) пам'яті. Культурна пам'ять знаходить своє відтворення у формі конкретних фіксованих моментів минулого: міф, свято, що пов'язані з походженням та витоками; ритуали, танці, орнаменти, одяг, прикраси, татування, дороги, пам'ятники, пейзажі, тобто будь-які знакові системи, що підлягають мнемонічним характеристикам.

Варто зазначити також, що Я. Ассман залишає пробіл для розвитку теми досліджень, коли пропонує прирівняти протилежність між комунікативною та культурною пам'яттю до протилежності між повсякденністю та святом. У такому разі можемо говорити про повсякденну та святкову пам'ять. Адже автор наголошує на тому, що саме свято – це первинна організаційна форма культурної пам'яті [3, с. 55]. Свята, обряди, міфи та ритуали забезпечують транслявання та поширення знання, що не тільки забезпечують збереження самоідентифікації, але і функціонування світобуття ціннісно-смиислового універсуму.

Найважливішим наслідком тотальної семіотизації світу є принцип оновлення знаковості [4, с. 202]. Принцип оновлення знаковості – це повторення ритуалізованого спогаду про походження народу або належність до певного народу (культури), постійне його тлумачення та репродукція. Однією з головних репрезентант етноідентичності є спільна мова та репрезентування смислово-світоглядної картини світу, що формується за допомогою характерної знакової системи (архетипів). Картина світу або ж «ландшафт пам'яті» – це упорядкований та збалансований образ всесвіту, який може себе проявити також через міфологію, мистецтво, ідеологію, поведінку людей тощо [13, с. 170]. Отже, кожен етнос протягом зміни поколінь формує свою специфіку семантичного наповнення картини світу – софійного простору буття народу.

За таких умов культурна пам'ять надає змогу транслювати між поколіннями цінності, смисли та сакральні знання за допомогою святкових обрядів або ритуалізованого повсякдення. Вартою уваги є теза В. Личковаха про особливість українського *sacrum* – сфери святого, священного, освяченого, бо світ сприймається українцями як «свято», а святість і святковість збігаються не лише етимологічно, а й буттєво, екзистенціально, феноменологічно [11, с. 187–194].

Яскравим прикладом такого перехрещення понять комунікативної та культурної пам'ятей є топос українського дому – українська хата. Тут ми виділимо кілька сфер його виявлення: будівельна обрядовість (вибір місця, спорудження, урочистий вхід); обряди, що пов'язані із щоденним життям («господарська магія» І. Ігнатенко); обряди, що відображають українську гостинність та сакральний простір дому тощо [6, с. 87].

Як зауважив С. Кримський, менталітет – формоутворення національної свідомості: архетип землі – аграрна українська цивілізація, господарські структури землевлаштування, архетипи софійності (монументально-художнє відтворення в містобудуванні, архетип свободи-самоврядування, кордоцентризм – серце джерело індивідуальної мудрості). Вихідним пунктом менталітету для українського народу є ідея святості своєї Батьківщини, богообраності своєї землі, повага до своєї неньки-України [9, с. 296–298]. Експлікація ціннісно-смиислового універсуму з боку цивілізаційної компоненти зазвичай реалізовувалась у вигляді моделі «розумної ойкумени», «софійного буття». Образ Софії – друга іпостась Трійці – уславлення Богородиці, бо Богородиця була першим храмом Софії, бо несла в собі Христа, була запліднена Словом та зробила Слово плоттю [9, с. 16; с. 25].

А. Байбурін підкреслює, що у здійсненні обряду (в нашому випадку відтворення сакрального спогаду) змінюються не тільки просторовий вигляд світу, форма організації колективу, характер спілкування, а й рівень семіотичності. Людина і все, що її оточує (споруди, елементи ландшафту), набувають статусу знакових об'єктів. Відбувається семіотичне подвоєння світу, точніше перемикання з одного виду реальності на іншій, основною ознакою якого є знаковість [4, с. 201]. Архетипи етносів відіграють роль генів культури, які у спільності формують генокод або геном культури того чи іншого етносу. Цей геном лежить в основі ідентичності етносу, його унікальної долі [12, с. 196].

Я. Ассман стверджує, що від колективної ідентичності можна відмовитись шляхом еміграції [3, с. 143], але водночас визначає, що культурна ідентичність – це предмет рефлексивної причетності до тієї чи іншої культури, інакше кажучи, визнання своєї приналежності до неї. У такому світлі дослідження пропонуємо тезу: українці не змогли відмовитись від своєї ідентичності, бо їх менталітет закріплений на архетипі софійності буття, як вже зазначалось вище, свято-відчутті світу. Отже, відтворення українським народом сакрального ландшафту пам'яті своєї рідної землі може бути яскравою репрезентантою ретрансляції мнемотопу «Україна».

Еміграційні хвилі відкрили можливість самозабезпеченого життя на вільних землях. З цим ми пов'язуємо репрезентацію архетипу землі, що притаманний українському менталітету, який інтегрував аграрно-виробничий атрибут національного життя, звичаї та обряди. Архетип землі поєднаний з архетипом свободи, що пов'язаний із реалізацією приватної власності на вільних землях, за відсутності вільно проявити себе як господаря свого дому на етнічних землях.

Повсякденне життя розглядається і програмується як структура взірцевих повторів, образна переконливість такого сприйняття забезпечується і відпрацьовується через риторику відтворення заново (риторикою інсценізації) – календарним, вербальним, жестикуляційним (невербальним) способом.

Отже, культурна пам'ять – це форма транслявання та актуалізації культурних смислів, що трансцендентуються через архетипи самовиразу задля збереження традицій, ритуалів, форм комеморації: місцях пам'яті, датах, письмовому збереженні, зображальному та монументальному мистецтві. Феномен культурної пам'яті полягає в передачі сакрального знання про самоідентифікацію в соціальних групах, що слугує розвитку та становленню відчуття єдності та власної своєрідності народів.

Особливість української культурної пам'яті полягає у специфіці буттєвого сприйняття світу, а отже, архетиповому закріпленні ментальних конструктів у моделях пам'яті та відтворенні спогаду. Було запропоновано звернути увагу на малодосліджений конструкт «ландшафт пам'яті» в контексті досліджень культури української діаспори. Також була виявлена закономірність відтворення мнемотопу «Україна» представниками української діаспори, адже така теза відкриває широкий горизонт для детальних культурологічних розвідок своєї специфічної проблематики.

Список використаної літератури

1. Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой / пер. с нем. Б. Хлебникова. Москва : Новое литературное обозрение, 2016. 232 с.
2. Ассман А. Простори спогаду. Форми трансформації культурної пам'яті / пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. Київ : «Ніка-Центр», 2012. 440 с.
3. Ассман Я. Культурная память: Письмо и память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М.М. Сокольской. Москва : Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
4. Байбурин А. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург : Наука, 1993. 201 с.
5. Брагина Н. Память в языке и культуре. Москва : Языки славянской письменности, 2007.
6. Ігнатенко І. Традиційна обрядово-магічна культура українців. Київ : Інтелектуальна книга, 2017. 160 с.
7. Киридон А. Гетеротопії пам'яті : теоретико-методологічні проблеми студій пам'яті. Київ : Ніка-Центр, 2016. 320 с.
8. Киридон А. Простір пам'яті: інструменталізація поняття. *Міжнародний збірник наукових праць*. Серія: Історія, міжнародні відносини. 2015. Вип. 16(1). С. 193–200.
9. Кримський С. Під сигнатурою Софії. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 367 с.
10. Кутковая Е.С. Нарратив в исследовании идентичности. *Национальный психологический журнал*. 2014. Вып. 4 (16). С. 23–33.
11. Личкова В. Сакральні горизонти української культури: архетипи-хронотопи-сигнатури. *Художня культура. Актуальні проблеми*. 2010. № 7. С. 187–194.
12. Патраков В.П. Генкоды национальных культур. Концептуальные основы. *Публічне урядування*. 2016. № 2. С. 194–203.
13. Assman J. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frihen Hochkulturen. Verlag C.H.: Munchen, 1992. 345 p.
14. Bamberg M. Who am I? Narration and its contribution to self and identity. *Article Theory & Psychology*. 2011. № 21. 14 p.
15. Rodriguez J., Fortier T. Cultural Memory. Resistance, Faith, and Identity. Austin : University of Texas press, 2007. 156 p.

REPRESENTATION OF CULTURAL MEMORY IN THE PROCESS OF PRESERVATION OF IDENTITY

Tkachuk Bohdana

*Ivan Franko National University of Lviv,
Faculty of Philosophy, Department of Theory and History of Culture
University str., 1, 79000, Lviv, Ukraine*

The article proposes the study of cultural memory as the development of semiotically marked space, which is filled with symbols, which link our present with the past. The specifics of cultural memory in the processes of formation of the history of a certain people or group are revealed, which is reflected in the interaction and functioning of special archetypes of memory that build up their identity, which can be broadcasted in various material and oral forms of expression. The narrative is presented as a way of representing the identity of the nation, and therefore it is worth investigating as a method of the culture narration, as a definition of space by sacred or mental signs that will reveal the character of identity. The connection of the translation of cultural meanings in the context of the development of the mentality narrative through the representation of the specifics of the semantic content of the sacred picture of the world, translating mentally-archetypal features into spaces, is thus analyzed, thus developing as a unique cultural landscape. The cultural landscape is presented as a terminology construct for representing the place of memory, which is associated with reinforcement of the sense of identity and mentality of the national specific and their culture. The accent is emphasized – the history of the diaspora and the processes of developing the definition of space in the territory of the country of permanent residence (features of sacral and secular construction, interiors, specific rituals of everyday life) can be a vivid illustration of the representation of the cultural landscape as instruments of cultural memory. The peculiarities of the development of the cultural landscape of the Ukrainian diaspora are disclosed – it is a recollecting of the memory of the Maternal home in a territory with similar geographic landscape and sometimes similar climatic conditions. The Ukrainian diaspora is identified as one of the main subjects of the preservation of Ukrainian cultural memory, which is the representative of the mentality narrative in the intentional reproduction of ethnic archetypes in the process of forming of the cultural landscape.

Key words: cultural memory, narrative, cultural landscape, mnemotope, identity, mentality.

УДК 165.322

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.17>

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ МОДЕЛІ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМУ У ЇХ ГНОСЕОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ

Любомир Федорів

*Національний університет «Львівська політехніка»,
кафедра філософії
вул. С. Бандери, 12, 79013, м. Львів, Україна*

Олександра Стебельська

*Національний університет «Львівська політехніка»,
кафедра філософії
вул. С. Бандери, 12, 79013, м. Львів, Україна*

Ідея трансцендентного була і залишається актуальною темою філософських досліджень упродовж багатьох тисячоліть аж до сьогодні. Філософія, філософські дослідження, сам спосіб постановки філософських питань завжди характеризуються гранично широким ступенем узагальнення. Будь-який предмет філософського аналізу постійно виводиться на рівень «сутностей як таких», чистих понять і розглядається з точки зору абсолютного, граничного або в перспективі буття та небуття. Саме це виведення аналізу будь-якого явища чи предмета на граничний рівень буття та небуття і надає тому чи іншому дослідженню філософського характеру та визначає зміст філософського підходу. Найповніше ці особливості філософського мислення та способу філософування загалом концентруються та проявляються саме в проблемі трансцендентного (в її постановці та дослідженні).

Трансцендентне (в докантивській філософії із цим терміном ототожнювалось і трансцендентальне) – фундаментальне філософське поняття, яке позначає те, що виходить на певні грані, межі, а також переступає їх, виходить за їхні рамки.

Актуальність та важливість проблеми трансцендентного у філософії полягає перш за все у гносеологічній площині. Трансцендентне (трансцендування) як досягнення абсолютних граней та подолання їх постає вихідним орієнтиром для розроблення окремих гносеологічних позицій у філософських дослідженнях, а також для способу постановки філософських питань загалом. У будь-якому «справжньому» філософському аналізі з необхідністю явно чи неявно присутній принцип трансцендування, адже він завжди спрямований на подолання граней, на вихід за межі емпірично сприйманого, за межі іманентного, та досягнення перспективи абсолютного, граничного, тобто трансцендентного. Проблема трансцендентного, отже, виразно присутня і в самому змістовому, предметному наповненні філософського дослідження, а розгляд питання про внутрішню сутність трансцендентного та особливості його розуміння дозволить краще осмислити детермінації розгортання процесу пізнання.

У статті розкрито особливості класичного та некласичного підходів до розуміння пізнання, а також проаналізовано форми виявлення трансцендентного в контексті його розгляду. На основі проведеного аналізу робиться висновок про те, що під час переходу від класичної до некласичної філософії трансцендентне втрачає статус вихідного чинника та форми фіксації і здійснення пізнавальних актів.

Ключові слова: пізнання, гносеологія, трансцендентне, іманентне, суб'єкт, об'єкт, мислення.

Теорія пізнання – розділ філософії, в якому аналізується природа, можливості знання та пізнання, їхні межі та умови достовірності. **Актуальність** теоретико-пізнавальних досліджень у сучасній філософській науці пояснюється хоча б тим, що гносеологічна проблематика була і є органічною складовою частиною філософії, і жодна філософська система, оскільки вона претендує на віднайдення граничних підстав знання, не може обійтись без дослідження

цих питань. Незважаючи на досить помітну диференційованість та розгалуженість сучасної науки і філософії в першу чергу, все ж залишаються наріжні теми і питання, на яких вона «тримається». Пізнавальна проблематика – одна з них.

Філософське обґрунтування проблеми пізнання особливо гостро **актуалізується** зараз ще й тому, що служить орієнтиром для наукових пошуків. Сьогодні теорія пізнання постає у центрі уваги багатьох наук про людину. Виникнення інформаційного суспільства робить проблематику отримання і асиміляції знання однією із центральних для культури в цілому, що вимагає постійної уваги та нових досліджень у цій сфері; особливо з огляду на те, що розроблення ґрунтовних гносеологічних та епістемологічних досліджень не є прерогативою сучасної філософії. У першу чергу це стосується сучасного стану історико-філософського процесу в Україні. Цим зумовлена **теоретична актуальність** даної статті.

Стан дослідження проблеми. З огляду на згадану вище органічну спорідненість гносеологічних досліджень із філософською наукою загалом історія філософії дійсно багата різноманітними підходами, концепціями та теоріями стосовно пояснення пізнавального процесу. Зважаючи на сучасні аспекти важливості цього питання та на потребу визначення чітких змістовних акцентів у ньому, виникає потреба в аналізі історичної генези теоретико-пізнавальних досліджень, що теж є відвертою рідкістю в сучасній науці. Та варто згадати про деяких досить авторитетних дослідників у даній галузі науки, праці яких були використані під час підготовки статті. Це, насамперед: В.А. Лекторський, І.Т. Касавін, М.К. Мамардашвілі, П.П. Гайденок, історико-філософські дослідження яких стосуються аналізу відмінностей класичної та некласичної філософії і гносеології; Л.А. Мікешина, Н.В. Мотрошилова, В.Н. Порус, які досліджують чинники, умови та механізми функціонування пізнавального процесу. Серед сучасних вітчизняних авторів гносеологічними та епістемологічними дослідженнями займаються С.Б. Кримський, І.З. Цехмістро, А.М. Лой, В.Л. Петрушенко, В.С. Лук'янець; результати їхніх досліджень також були використані. Заповненням значної прогалини у цій сфері, на нашу думку, є і дана стаття, в якій аналізуються основні методологічні тенденції класичної та некласичної теорії пізнання; здійснена спроба на фоні великої кількості теоретико-пізнавальних позицій, підходів визначити притаманні їм принципи спрямування.

Важливість та актуальність дослідження, проведеного у статті, пояснюється ще й тим, що в ній чи не вперше сфокусована увага саме на аналізі внутрішніх умов та структури пізнавального процесу, історико-філософських репрезентацій, позаемпіричних трансцендентних формах фіксації та способах здійснення процесу пізнання.

Мета статті – на основі аналізу підходів класичної та некласичної теорії пізнання до розуміння вихідних гносеологічних понять та проблем розкрити місце, роль та форми виявлення в них трансцендентного.

Під трансцендентним тут мається на увазі сфера ідеальних, граничних, абсолютних сутностей, які відіграють помітну і навіть вирішальну роль у житті людини, адже до цих абсолютних еталонів людина вдається в будь-якій сфері своєї життєдіяльності. Можна погодитися із думкою про те, що «вся людська культуротворчість, смисложиттєві пошуки і вчинки неодмінно пов'язані з абсолютним або відбуваються під модусом абсолютного» [9, с. 33]. Усе людське життя, сам спосіб перебування людини у світі є апеляцією її до трансцендентного.

Найвиразніше ця характеристика проявляється в мисленні, в пізнавальній діяльності людини. Специфіка пізнання людини полягає в тому, що вона кожен рік розглядає крізь призму визначення, осмислення. Визначення ж передбачає підведення певної речі під відповідне поняття, передбачає наявність певних орієнтирів, відношення до них, до сфери речей як таких. А це є не що інше, як відношення до трансцендентних сутностей. Адже «пошуки орієнтирів все одно, рано чи пізно, приведуть нас до абсолютних (ідеалізованих) граней і градацій дійсності

з тої простої причини, що в якості суттєвого орієнтиру можуть служити лише такі сутності, які не можуть бути то більше, то менше; в останньому випадку в нас постійно будуть виходити різні, недостовірні оцінки. Нам потрібні абсолютні еталони» [10, с. 19]. Знання та пізнання були б просто неможливими, якби людина не могла в чомусь припинити потік чуттєвості, створити у своєму інтелекті ідеалізовані конструкції, використати їх як вихідні орієнтовні визначення того, що надане через чуття, та здійснювати роботу по відношенню до цих визначень усієї багатоманітної сукупності «вторинних якостей» речей і при цьому ще й розвивати, вдосконалювати самі ідеалізовані конструкції.

Дані особливості пізнавальної діяльності людини виразно постулюються в класичній філософії, яка будь-яку проблему розглядала «під кутом зору абсолютного». Звідси – особливий підхід класичної філософії до розуміння об'єктивного світу і буття взагалі: «Буття є цілісне, глибинно узасаднене, внутрішньо концентроване, чітко структуроване» [11, с. 165]. Класична філософія буквально є одержимою ідеєю раціонального влаштування світу, що витікає із самоочевидностей розуму.

«Основне уявлення класики, – за словами М.К. Мамардашвілі, – з якого взагалі починається філософія і наука, – це ідея позаособистісного природного порядку, безмежного причинного ланцюга, який пронизує все буття, який трансцендує поміщену в нього людину і володіє при цьому раціонально осяжною структурою. Це образ «світу як він є», незалежно від людини і від людства» [5, с. 109].

Ця тенденція виведення окремих питань на рівень «чистих, абсолютних сутностей», на рівень «сутностей як таких» притаманна і гносеологічним ідеям класичної філософії. Як зазначає І.Т. Касавін, «класична теорія пізнання у числі своїх передумов містила переконання в тому, що аналіз наукового знання є найкращим способом дослідження «знання взагалі» [3, с. 23].

У класичну епоху відношення до світу як до в кінцевих своїх основах розумного і впорядкованого процесу виступає в якості основної онтологічної установки, парадигми мислителя по відношенню до реальності, основної «інтенції» його свідомості. Сам же акт пізнання «переживається як реалізація здатності (і обов'язку) «абсолютно мислити», тобто здійснюється інтелектуалом із відчуттям привілейованості, «чистоти» і безумовності його мислення, з переконанням у тому, що голова інтелектуала є особливе, Богом освячене місце, де світ розкриває свої останні таємниці, перетворюється у знання, досконале і абсолютне» [5, с. 124].

У класичній філософії досить швидко оформилася і стала стійкою конструкція і процедура «чистої свідомості», «чистої рефлексії», «чистої самосвідомості». Передбачалося, що, виділяючи раціонально очевидні формування у складі внутрішнього досвіду, мислячий індивід одночасно вбачає і основні, фундаментальні характеристики «світу як він є» [5, с. 112]. Найбільш яскраве вираження ця версія пізнання отримала перш за все у класичному раціоналізмі і в німецькому ідеалізмі, однак у специфічному вигляді вона присутня і в емпірико-сенсуалістичних напрямках класичної філософії, представники яких допускали, що осягнення світу в його незалежності від свідомості досягається виділенням «істинних», «чистих» переживань, які фіксуються за допомогою раціональних процедур. І в одному, і в іншому випадках аналіз тяжіє до образу «чистої» і «універсальної» свідомості, переслідуючи мету десуб'єктивізації внутрішнього досвіду.

Отже, класична філософія досить виразно пропонує абстракцію здатності усвідомлення та пізнання, розглядає цю здатність у граничній, ледь не божественній формі, апелюючи до образу суб'єкта як «абсолютного спостерігача». Такий суб'єкт абстрактно ідентифікує себе з деякою абсолютною точкою зору і з цієї позиції як би із зовні оглядає і свої стани, і зовнішнє буття. Його мислення функціонує як «мислення під кутом зору абсолютного», мислення як таке (безвідносно до конкретних умов його продукування).

Такий суб'єкт оперує у процесі пізнавальної діяльності узагальненими та універсальними за змістом поняттями, в яких та сфера реальності, до якої вони відносяться, доводиться до граничного вичерпування (напр., «буття як таке», «істина як така», людина як «абсолютний суб'єкт» і ін.).

Із наведеним погоджується М.К. Мамардашвілі, на думку якого такому суб'єкту притаманні дві основні характеристики: «1. Інтенція реальності, яка виступає як інтенція «істинної» реальності, істинних абсолютних і граничних станів світу, покази про які очікуються від досвіду «абсолютного тіла» інтелектуала. 2. Припущення, що власний досвід того, кому притаманне знання, відноситься до одного і того ж єдиного світу, який містить і цього носія досвіду» [5, с. 137].

У зрілих формах класичної філософії, отже, присутні дві основні компенсаторні ідеї: ідея розумного у своїх надчуттєвих і «абсолютних основах» буття і ідея індивіда, здатного піднятися до «абсолютного мислення», відтворити і утримувати у своїй духовній організації все складне влаштування світу. Ці універсальні, абсолютні визначення, які фігурують у класичних теоретико-пізнавальних дослідженнях, постають як формою, так і результатом трансцендування. Їх можна визначити як граничні межі аналізу тої чи іншої сфери реальності, в горизонті яких і здійснюється процедура класичного мислення. Дані трансцендентні сутності виконують тут роль смислових орієнтирів та еталонів істинності, через відношення до яких і визначається вся сукупність іманентного досвіду.

Таким чином, трансцендентне постає у класичній гносеології не тільки сферою, у формах якої фіксується та здійснюється пізнавальне відношення людини до світу, а й необхідною умовою і принципом функціонування його внутрішніх механізмів.

У цьому – корінна відмінність класичного розуміння пізнання від того його розуміння, яке введене у вжиток філософією поч. ХХ ст., яка робила головний акцент саме на ресуб'єктивізуючій функції рефлексивних актів, на фіксації за їх допомогою всієї цілісності внутрішніх переживань суб'єкта.

Некласична гносеологія, як і некласична філософія загалом, рухається в напрямку деталізації та конкретизації основних понять та проблем. Як зазначає В.А. Лекторський, «для сучасної філософії суб'єкт – це перш за все конкретний тілесний індивід, який існує в просторі і в часі, включений в певну культуру, який має біографію, знаходиться в комунікативних і інших відносинах з іншими людьми» [4, с. 155]. Мова йде про зміну в розумінні суб'єкта: він постає обумовленим різного роду досвідами – особистим, соціальним, політичним.

У некласичній філософії, таким чином, спостерігається поступовий відхід від розуміння суб'єкта як посередника трансцендентного в бік деталізації та конкретизації його змісту. М.К. Мамардашвілі визначає це як характерну ознаку некласичної культури, некласичного способу мислення взагалі, наголошуючи на тому, що «духовна діяльність тут стає відкритою, альтернативною, виключає абсолютистську свідомість автора, ...вимагає самостійного зусилля і праці споживача духовної продукції, втягуючи автора останньої не в якості посередника трансцендентного, а в якості партнера власної мисленнєвої роботи» [5, с. 144].

Отже, некласична гносеологія заміняє образ суб'єкта як «абсолютного спостерігача», як певну абсолютну, трансцендентну сутність суб'єктом, в якому класична строгість, універсальність, поступаються місцем конкретизації, персоніфікації, індивідуалізації.

Звернення до емпіричного суб'єкта породжує багато власне когнітивних проблем. Як зазначає В. Гайдено «відмова від «безпристрасного», відчуженого знання веде до появи спроб його певного «урізноманітнення»: сучасні епістемологи пропонують багато інтерпретацій пізнавальних процедур, вибираючи різні точки відліку – клас, расу, стать, гендер» [1, с. 25]. Усі ці фактори, безперечно, накладають свій відбиток на процес продукування знання, його репре-

зентацію та трансляцію. «Стає зрозумілим, – слушно зауважує І.Т. Касавін, – що його (пізнання – авт.) не можна також розглядати безвідносно до його історичних форм, які переживають суттєві зміни від епохи до епохи. Його не можна аналізувати поза приналежністю до тієї чи іншої соціальної групи (нації, вікових, професійних спільнот)...» [3, с. 29].

Можливість мисленнєвої діяльності задається визначеними концептуальними рамками, специфічними для даної культури, міфологічної, філософської, наукової картини світу, для тієї чи іншої школи мислення. Для сучасних теоретико-пізнавальних досліджень «не існує поза-історичних псевдопроблем, а мислення постає також історичним і культурним феноменом» [4, с. 144]. У некласичній гносеології «чисте, абсолютне мислення», як апелювання до сфери трансцендентних сутностей, замінюється мисленням конкретизованим, спеціалізованим, яке здійснюється в певній ситуації, в певних умовах, а тому зумовлюється ними. Тобто некласичні теоретико-пізнавальні дослідження, сучасні дослідження в області когнітивної науки більш диференціюють та деталізують аналіз мислення, тим самим дають новий матеріал і разом із цим ставлять нові проблеми, пов'язані з розумінням таких класичних філософських тем, як взаємовідношення мислення і досвіду, мови і мислення, свідомого і несвідомого в мисленні і ін. Така мисленнєва діяльність поступово втрачає своє «вертикальне спрямування», свою націленість на всезагальні, абсолютні, трансцендентні визначення, окреслюючись сферою конкретного, іманентного досвіду. Адже «форми духовної діяльності, які виникають тут, можна назвати «розізнаними», або «відкритими», які не потребують причетності їх автора до трансцендентного, припущення, що він повинен бути посередником з позиції останнього і що його свідомість повинна бути «чистим мисленням» у класичному розумінні цього слова» [5, с. 144].

Кардинальні зміни відбуваються і в розумінні об'єкта пізнання. Об'єкт пізнання в некласичній гносеології не ототожнюється з об'єктивною реальністю. По-перше, та частина останньої, яка не вступила у відношення до суб'єкта, не є об'єктом. «Картина світу, яка складається у свідомості суб'єкта пізнання, повністю ототожнюється із самим світом. Пізнання об'єктивного предмета було замінено мисленнєвою побудовою об'єкта пізнання» [2, с. 18]. Тобто опозиції «суб'єкт-об'єкт» більше не формують дуальності, а зумовлюють одне одного. По-друге, тут все менш актуальною постає потреба взагалі вести мову про «об'єкт як такий» як про деяке еталонне визначення, і спостерігається поворот від такого об'єкта до диференціації та деталізації його змістовного наповнення. Як зазначає Гудмен, «існує багато способів буття світу, і будь-який істинний опис схоплює один із них; світ різноманітний, його можна по-різному описувати, бачити, розкривати» [12, с. 722]. Тому некласичні теоретико-пізнавальні дослідження розглядають різні типи об'єктів і, відповідно, різні типи суб'єктно-об'єктних відношень.

У такій ситуації багатовимірною мислення, яке має відношення до конкретизованої об'єктивної реальності, логічним постає питання про істину. Особливість даного питання полягає в тому, що тут не виправдано вести мову про якусь єдину істину як про деякий універсальний орієнтир пізнавальної діяльності. Істина розуміється тут як істина в певному контексті, істина по відношенню до конкретної реальності та як ознака конкретної мисленнєвої діяльності. Адже сьогодні «опис реальності не може бути зведений, підсумований у будь-яку єдину домінуючу епістемологію. Проліферація різноманітних шляхів бачення реальності, множинність істин і відсутність домінування будь-якої із них – одна з можливих епістемологічних альтернатив. У специфічному просторі і часі може існувати багато істин, які конкурують між собою, велика кількість методів, підходів і напрямків, які піддають критиці ту чи іншу істину, таким чином створюючи «ігри в істину» [1, с. 46]. Трансцендентне як форма репрезентації істини поступається тут місцем деталізації та конкретизації її розуміння.

Отже, некласична гносеологія поступово позбавляє трансцендентне статусу провідного чинника та умови інтелектуальної діяльності. Основна увага зосереджується тут у першу

чергу на сфері іманентного, суб'єктивного та емпіричного досвіду. Саме тому в неklasичних теоретико-пізнавальних дослідженнях практично відсутні такі поняття, як «суб'єкт як такий», «об'єкт як такий», «мислення взагалі», «абсолютна істина» і ін. Некласична гносеологія певною мірою «відмовляється» від універсальних, ідеальних, абсолютизованих побудов класики. Для неї «немає єдиного, собі тотожного і універсального чистого розуміння, чистого духу, незалежного від простору і часу...» [6, с. 82]. Тому предметне поле неklasичної теорії пізнання значно розширюється, вона стає соціально-історично і гуманітарно орієнтованим синтетичним знанням, яке долає голий теоретизм, обмежену автономність з її внутрішніми законами і принципами. Універсальна, задана раз і назавжди форма раціональності постає з точки зору даних підходів черговою утопією.

Неklasична теорія пізнання досліджує когнітивні процеси, об'єктивні явища такими, якими вони є, у всій сукупності їх характеристик, ознак, зовнішніх та внутрішніх умов їх виникнення і функціонування. За словами М.К. Мамардашвілі, «свідомість у дійсності – не привілейоване місце перебування «проблем як таких», «проблем в чистому вигляді» або «істин як таких», а досить своєрідна призма, яка розбиває і заломлює відображення в залежності від особливої природи і розміщення цього тіла. Пішло тріщинами дзеркало абсолютної і універсальної свідомості, вручене колись привілейованому і як би безтілесному індивіду, який займав абсолютистську позицію у світі і уявляв сам себе кінцевою точкою відліку» [5, с. 132].

Трансцендентне таким чином набуває тут дещо іншого статусу. Принцип трансцендування, тобто аналіз будь-яких проблем із позиції «абсолютного підходу» компенсується тут принципами індивідуалізації, конкретизації, деталізації, диференціації.

Отже, під час переходу від класичної до неklasичної філософії трансцендентне поступово позбавляється свого «привілейованого статусу» (який воно отримало в класичній гносеології) як основної форми фіксації та здійснення пізнавальних актів, вихідного чинника інтелектуальної діяльності. Певною мірою це є закономірний процес, адже разом зі зміною уявлення про мислення, про пізнавальну діяльність відбулися зміни і в розумінні їхньої внутрішньої структури, форм їхньої фіксації та презентації.

Список використаної літератури

1. Гайдено В. Поворот к феминистской эпистемологии. Постнеклассика – феминизм – наука. Сумы : Университетская книга, 2003. 174 с.
2. Зотов А.Ф. Буржуазная философия сер. XIX – нач. XX века : учебное пособие для филос. фак. ун-тов. Москва : Высшая школа, 1988. 518 с.
3. Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. Санкт-Петербург : РХГИ, 1998. 408 с.
4. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. Москва : Эдиториал УРСС, 2001. 256 с.
5. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Москва : Логос, 2004. 352 с.
6. Мамардашвили М. К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). Москва : Школа «Языки русской культуры», 1997. 304 с.
7. Микешина Л. А. Философия познания. Poleмические главы. Москва : Прогресс – Традиция, 2002. 624 с.
8. Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / под. ред. Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова. Санкт-Петербург : Алетей, 2000. 415 с. (Тела мысли).
9. Петрушенко В.Л. Епистемологія як філософська теорія знання : монографія. Львів : Вид-во держ. ун-ту «Львівська політехніка», 2000. 296 с.

10. Петрушенко В.Л. Ностальгія по абсолютному. Київ : Самватас, 1995. 188 с.
11. Петрушенко В.Л. Філософія : [курс лекцій]. Київ : Каравела; Львів : Новий світ-2000, 2002. 544 с.
12. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней : в 4 тт. Санкт-Петербург : Петрополис, 1997.
13. Т. 4. – 1997. 880 с.

HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL MODELS OF TRANSCENDENTALISM IN THEIR GNOSEOLOGICAL MEASUREMENTS

Liubomyr Fedoriv

*Lviv Polytechnic National University,
Department of Philosophy
Bandera str., 12, 79013, Lviv, Ukraine*

Oleksandra Stebelska

*Lviv Polytechnic National University,
Department of Philosophy
Bandera str., 12, 79013, Lviv, Ukraine*

The idea of transcendentalism was and remains an actual topic of philosophical research for many millennia up to the present. Philosophy, philosophical studies, the method of posing philosophical questions in particular are always characterized by an extremely broad level of generalization. Any subject of philosophical analysis is constantly deduced at the level of “entities as such”, pure concepts, and considered from the point of view of absolute, boundary, or in the perspective of being and non-existence. This is the conclusion of the analysis of any phenomenon or object at the extreme level of being and non-existence, and gives one or another study a philosophical nature and defines the content of the philosophical approach. Most fully these features of philosophical thinking and the way of philosophizing are generally concentrated and precisely manifested in the problem of transcendental (in its formulation and study).

Transcendent (in the pre-Kantian philosophy with this term equated the transcendental one) is a fundamental philosophical concept, which denotes that it reaches certain facets, limits, and transcends them beyond its limits.

The importance of the problem of transcendental philosophy is primarily on the epistemological area. Transcendental (transcendence) as the attainment of absolute faces and overcoming them presents a starting point for the development of separate epistemological positions in philosophical research, as well as for a method of posing philosophical issues in general. In any “real” philosophical analysis with the necessity, the principle of transcendence is explicitly or implicitly present, since it is always aimed at overcoming the faces, going beyond the bounds of the empirically perceived, beyond the boundaries of the immanent, and achieving the prospect of absolute, boundary, that is, transcendental. The problem of transcendence, therefore, is clearly present in the content, substantive filling of the philosophical study, and the consideration of the question of the inner essence of the transcendental and the peculiarities of its understanding will better determine the deployment of the process of cognition.

The article reveals peculiarities of classical and non-classical approaches to the understanding of cognition, as well as forms of detection of transcendence in the context of its consideration. On the basis of the analysis, it is concluded that when transposing from classical to non-classical philosophy, transcendence loses the status of the source factor and the form of fixation and implementation of cognitive acts.

Key words: cognition, gnoseology, transcendent, immanent, subject, object, thinking.

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

УДК 348.71:322

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.18>

**«РУССКИЙ МИР» ЯК ANTIУКРАЇНЬСКА
РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ**

Вікторія Бокоч

*Ужгородський національний університет,
факультет міжнародних економічних відносин,
кафедра міжнародної політики
вул. Університетська, 14, 88000, м. Ужгород, Україна*

Після розпаду СРСР одним із засобів повернення пострадянських республік під вплив Росії та відновлення її «лідерства» у світі стала концепція «русского мира». У російській суспільно-політичній та науковій думці «русский мир» трактується як глобальне культурно-цивілізаційне утворення, що об'єднує людей, які пов'язують себе з Росією, поділяють російські духовні цінності, вживають російську мову, є прихильниками російського православ'я, виявляють небайдужість до її історичного минулого, лояльно ставляться до сучасної російської держави та влади.

Активними розробниками та пропагандистами концепції «русского мира» стали Російська православна церква та її глава патріарх Кирило. Саме завдяки їм православна релігія і російська церква були тісно вплетені в контекст цієї концепції. За допомогою релігійних аргументів патріарх Кирило обґрунтовує одну з головних ідеологем «русского мира» – ідею єдності східнослов'янських народів. Однією з особливостей «русского мира» є протиставлення Росії, російської православної цивілізації західному світу, його цінностям, культурі, релігії.

У той час, коли російська влада, наукові кола намагаються представити «русский мир» як соціокультурну цивілізаційну концепцію, українські науковці доводять, що він є російським геополітичним проектом, спрямованим на втягнення пострадянських республік у різні російські чи проросійські інтеграційні проекти, відновлення впливу на них.

Небезпека поширення «русского мира» в Україні полягає в його здатності підірвати основи її державності, породжувати і підігрівати сепаратистські настрої серед населення окремих регіонів, поглиблювати протистояння на політичному та релігійному ґрунті, створювати загрозу її територіальній цілісності, національній безпеці та незалежності, перешкоджати руху в європейському напрямі. У зв'язку з реальними загрозами Україні «русского мира» постає питання ефективної йому протидії як світськими, так і релігійно-церковними засобами.

Ключові слова: «русский мир», релігія, церква, патріарх Кирило, політика, геополітика.

З розпадом Союзу РСР Росія різко втрачала позиції на міжнародній арені. З метою відновлення свого «лідерства» у світі вона почала шукати різні засоби – ідеологічні, політичні, економічні та ін. За задумом російського керівництва, відродження Росії як «великої держави» передбачало повернення під її вплив пострадянських республік та зміцнення позицій у світі. Одним із засобів досягнення цієї мети стала розробка і пропаганда концепції «русского мира». У зв'язку з тим, що об'єктом «русского мира» є Україна, перед нею постала проблема пошуку засобів протидії його поширенню на її території.

Ідея «русского мира» з часу її появи викликала значний інтерес у різних колах російського суспільства, зокрема й наукових. Про це свідчать численні праці російських дослід-

ників Є. Астахова, О. Батанової, О. Дугіна, М. Левшина, М. Мчедлової та ін. Проблеми «русского мира» викликають також неабиякий інтерес у церковних колах Росії. Більшість публікацій російських науковців, виступів представників російської влади і церкви спрямовані на обґрунтування, виправдання та пропаганду «русского мира».

Оскільки однією з головних цілей «русского мира» є втягнення в його орбіту України, він став об'єктом аналізу вітчизняних науковців, серед яких Р. Гула, В. Гуржи, С. Дацюк, Г. Друзенко, Я. Потапенко, О. Торговець, Л. Шангіна, Л. Якубова та ін. Роль та місце релігії в концепції «русского мира» досліджують українські релігієзнавці В. Єленський, С. Здіорук, О. Саган, М. Черенков.

З огляду на наявність релігійного складника в «русском мире», активну участь в її пропаганді Російської православної церкви, набуває актуальності дослідження релігійних аспектів цієї концепції.

Метою статті є аналіз релігійно-політичної версії «русского мира», розвінчування його антиукраїнської спрямованості.

Колишні радянські республіки по-різному сприйняли розпад СРСР. Більшість із них, здобувши незалежність, почали розбудовувати власні держави, шукати своє місце у світовому співтоваристві. Натомість для Росії, за словами В. Путіна, розпад СРСР став «найбільшою геополітичною катастрофою століття» [1].

Задля подолання наслідків цієї катастрофи Росія почала використовувати як «жорсткі важелі» (економічні, політичні, військові та ін.), так і «м'яку силу» – культуру, мову, релігію тощо.

На початку 2000-х рр. в інтелектуальних колах Росії зародилася ідея «русского мира». Одним з її ініціаторів вважається президент РФ В. Путін. Для нього ця концепція стала настільки важливою, що у 2008 р. вона обговорювалася Радою національної безпеки РФ, яку він очолює. Про «русский мир» В. Путін постійно згадував у своїх посланнях Федеральним Зборам РФ, виступах на офіційних заходах, перед різними категоріями населення Росії.

У своєму первісному значенні «русский мир» визначався російськими дослідниками як «мережева структура великих і малих спільнот, що думають і розмовляють російською мовою», яка вважається ними «національним надбанням Росії» і «важливим елементом світової культури» [2].

З часом до атрибутивних ознак «русского мира» додалися культура, історичні традиції, релігія. Нині в російській суспільно-політичній та науковій думці «русский мир» трактується як глобальне культурно-цивілізаційне утворення, що об'єднує людей, які незалежно від національності та місця проживання пов'язують себе з Росією, поділяють російські духовні цінності, вживають російську мову та є прихильниками російського православ'я. Однією з умов належності до «русского мира» є лояльне ставлення до сучасної російської держави та влади, небайдужість до історичного минулого та сьогодення Росії. В узагальненому визначенні російського дослідника С. Кочерова «русский мир» – це «цивілізаційна спільнота людей і народів, що об'єднуються довкола Росії» [3, с. 542].

У зв'язку з наявністю в «русском мире» релігійного компонента активним його розробником та учасником поширення у світі стала Російська православна церква, яка перебуває на службі у російській владі. Завдяки їй пропаганда ідей «русского мира» нині здійснюється не лише світськими, а й релігійно-церковними засобами та каналами. Як зазначає О. Саган, «ідеї так званого «русского мира» прийшли в Україну саме через російську церкву» [4].

Одним з ідеологів та «ключових промоутерів» (Я. Потапенко) «русского мира» став Глава Російської православної церкви патріарх Кирило. У своїх виступах і публікаціях він не лише повторював основні постулати цієї концепції, а й значно доповнював їх релігійним змістом. Саме завдяки йому православна релігія і російська церква були тісно вплетені в її контекст.

За його безпосередньої участі концепція «руського мира» сакралізувалася і почала існувати у двох версіях – світській і релігійній [5].

Особливість православно-богословської інтерпретації «руського мира» полягає в акцентуванні на особливій ролі у ньому православ'я. Без православної релігії і російської церкви «русский мир» вважається не просто неповним, а в принципі неможливим.

За своїм змістом і спрямованістю «русский мир» знаходиться в одному ряду із доктринами, концепціями та ідеологемами минулих часів («Свята Русь»; «Москва – третій Рим»; «Православ'я – Самодержавство – Народність»), які з'явилися саме у лоні Російської православної церкви.

Сучасний «русский мир» опирається також на ключові ідеї слав'янофільства, в якому обґрунтовувались самобутність російського народу, винятковість його історичного шляху та лідерство серед інших слов'янських народів.

«Русский мир» тісно пов'язаний із концепціями євразійства, в яких категорично відхиляється можливість західного напрямку розвитку Росії, її інтеграції до європейських структур.

Не без участі пропагандистів «руського мира» в громадській думці населення Росії, церковних колах нині відроджується позитивне ставлення до російського монархізму та самодержавства, канонізації російського царя Миколи II, релігійного шанування Г. Распутіна тощо.

І хоча замішані на релігії доктрини, ідеологеми та концепції минулого змінювали одна одну, усі вони містили ідею зверхності Росії над іншими народами, мали імперську спрямованість і служили досягненню нею гегемоністських цілей. Український дослідник Я. Потапенко дійшов висновку, що сучасний «русский мир» виглядає «банально-поверховою і еkleктично-неоригінальною переробкою доволі архаїчних рудиментів вульгаризованого панславізму, російського імперіалізму та агресивно-містичного месіанства» [6, с. 296].

Серед головних ідеологем «руського мира» – ідея єдності східнослов'янських народів – росіян, українців, білорусів. Вона активно підтримується в різних колах російського суспільства, включаючи й політичне керівництво Росії. Так, виступаючи в анексованому Криму 17 серпня 2018 р., В. Путін вкотре заявив, що «росіяни і українці – це взагалі один народ, різниці ми не робимо» [7]. Аналогічної думки дотримується й одіозний російський політик В. Жириновський, який у запалі політичної дискусії заявив: «Ніяких українців немає! Це росіяни, яких змусили вивчити чужу мову!» [8]. Найрадикальніші представники «руського мира» взагалі не визнають і не сприймають Україну як суверенну державу, вважають її незалежне існування «помилкою історії» та тимчасовим явищем.

Ідею єдності східнослов'янських народів із допомогою релігійних аргументів намагався обґрунтувати й патріарх Кирило. Він виходив із того, що росіяни, українці і білоруси є «одним народом» і «дітьми» однієї релігійної інституції – Російської православної церкви, що у своїй сукупності становлять історичну «Святу Русь». За його твердженням, «ядро «руського мира» – Україна, Білорусь, Росія. Основа «руського мира» – російська мова, російська культура, православ'я» [9]. На підставі цього патріарх Кирило називає російський, український та білоруський народи спадкоємцями і громадянами «єдиної духовної Вітчизни», єдність якої тримається на православної релігії. «Русский мир» вважається ним не просто механічно об'єднаною спільнотою слов'янських народів, а самобутньою цивілізацією, що розвивається за власними законами. В той час, коли росіяни, українці і білоруси розбудовують власні держави, патріарх Кирило не перестає твердити, що вони «продовжують залишатися одним народом». При цьому наявні кордони між Росією, Україною і Білоруссю він вважає перешкодою на шляху поширення «руського мира» [10]. Спостерігаючи за суспільно-політичними подіями та процесами в Україні, він висловлює стурбованість із приводу того, щоб вони «не розривали єдиного духовного тіла і простору «Святої Русі» [11].

Хоча патріарх Кирило й намагається дистанціюватися від політики, звести «русский мир» до релігійно-духовного проекту, насправді в ньому досить чітко проглядається політична та геополітична спрямованість. Ця концепція спрямована на втягування пострадянських республік у різні спільні російські та проросійські проекти, відновлення протекторату над ними, розширення світового впливу Росії. За словами очільника російської церкви, у Росії немає іншого шляху, як бути «великою державою», інакше вона взагалі перестане існувати [12].

Ностальгія за імперським минулим у Російській православній церкві виявилася настільки сильною, що у 2012 р. вона виступила ініціатором грандіозної геополітичної афери – збору підписів за проведення референдуму про возз'єднання Росії, України і Білорусі. У відповідь на спроби російської влади та церкви, її глави патріарха Кирила реінтегрувати пострадянські республіки в єдиний політичний простір патріарх української церкви Філарет заявив: «Русский мир» – це не єдність, а імперія, упакована в дуже красиву обгортку» [13].

Серед аргументів обґрунтування «русского мира» є твердження, що Російська православна церква вибудовується не за національною, а за цивілізаційною ознакою. Отже, вона має великі можливості для сприяння Росії в розширенні її впливу на колишні радянські республіки та на весь світ. Адже, як зазначає патріарх Кирило, «лише згуртований «русский мир» має великий геополітичний потенціал, завдяки якому він «зможе стати сильним суб'єктом глобальної міжнародної політики, сильнішим від усіляких політичних альянсів» [14, с. 19]. Оскільки прихильники «русского мира» вважають Україну його невід'ємною частиною, вони всіляко намагаються відвернути її від європейського та євроатлантичного вибору.

Однією з особливостей «русского мира» є протиставлення російської православної цивілізації західному світу, його цінностям, культурі, релігії. На думку розробників цієї концепції, глобалізація призводить до поширення в західноєвропейських суспільствах бездуховності, псевдокультури, індивідуалізму, егоїзму, аморальності, насилля та жорстокості, наслідком чого є втрата європейськими народами своєї національно-культурної ідентичності. У зв'язку з цим одне із завдань «русского мира» вбачається у протидії поширенню в Росії західних цінностей, особливо тих, основою яких є католицизм чи протестантизм. Беручи активну участь в утвердженні та поширенні «русского мира», патріарх Кирило вважає, що він тим самим відвертає небезпеку глобалізації, захищає східнослов'янські народи від «переплавлення в цивілізаційному котлі» [15].

Підводячи релігійні підвалини під концепцію «русского мира», наповнюючи його релігійним змістом, пропагуючи і поширюючи церковними засобами і каналами, патріарх Кирило при цьому виступає не лише як релігійний, а й як політичний діяч Росії.

У наукових і політичних колах України розуміння «русского мира» докорінно відрізняється від його російських трактувань. У той час, коли російська влада і церква представляють «русский мир» соціокультурною цивілізаційною концепцією, українські науковці та експерти називають його «російською неоімперською геополітичною доктриною епохи панування путінізму» (Б. Яременко), «модернізованою версією давньої імперської ідеології» (І. Гирич), «новою і одночасно архаїчною неімперіалістичною ідеєю» (І. Мельник), «агресивною ідеологією кремлівського реваншизму» (С. Стельмах), «псевдорелігійною концепцією» (Я. Потапенко), «проектом, який еkleктично синтезує культуру, релігію та політику» (Аналітична записка Національного інституту стратегічних досліджень). Глава Російської православної церкви патріарх Кирило вважається «частиною імперського істеблішменту» (М. Рябчук).

Насамперед вітчизняні науковці не сприймають одну з основних ідеологем «русского мира», що Росія, Україна і Білорусь є «одним народом», об'єднаним довкола православної релігії. По-перше, наявність у багатьох країнах світу однієї і тієї самої релігії не робить їх «одним народом». По-друге, серед росіян, українців і білорусів упродовж їх багатолітньої історії, окрім

православ'я, поширеними були й інші релігії, в них різною була не лише національна, а й релігійна ментальність. Тобто прихильники «русського мира», опираючись на усталені історичні ідеологеми, ігнорують як міжнародний досвід, так і політичні та релігійні реалії сучасної Росії, України та Білорусі.

В «русском мире» закладені імперські амбіції сучасної російської влади і церкви. Він є однією з форм російської культурної, мовної, релігійної, зрештою, політичної експансії в Україну та інші пострадянські республіки. У зв'язку з цим, вважає Л. Шангіна, «русський мир» можна охарактеризувати як досить потужне ідеологічне підґрунтя «збирання земель» пострадянського простору під рукою Москви» [5]. Оскільки «збирання земель» та відновлення «величі» Росії є частиною стратегії розвитку російської держави, нинішня російська влада всіляко підтримує діяльність православної церкви, спрямовану на поширення «русського мира» в Україні.

В українському суспільстві залежно від політичних та релігійно-церковних орієнтацій населення окремих регіонів ставлення до «русського мира» є неоднаковим. Національно свідомі українці категорично виступають проти його поширення в Україні. Під час візитів патріарха Кирила в Україну, її регіони, українські міста (Київ, Одесу, Дніпропетровськ, Донецьк, Харків та ін.), де він намагався пропагувати ідеї «русського мира», вони завжди влаштували йому пікети.

Натомість інша частина населення, особливо ті, хто проживає у південному та південно-східному регіоні України, ностальгує за СРСР, має проросійську орієнтацію, сприймає «русський мир». Крім того, інтерес до цієї концепції підігривається проросійськими рухами та організаціями, які під виглядом захисту російської культури, мови, канонічної церкви проводять в Україні політично орієнтовані заходи та акції. За даними Служби безпеки України, станом на 2014 р. в Україні діяли близько 650 проросійських неурядових організацій, які, зокрема, займалися поширенням ідей «русського мира» [16]. Чимало з них здійснюють свою діяльність під релігійним прикриттям та за участю представників Української православної церкви, що знаходиться в юрисдикції Московського патріархату. Російська влада і церква всіляко стимулюють діяльність керівників проросійських організацій в Україні, релігійних діячів, які пропагують ідеї «русського мира», зокрема нагороджують їх державними та церковними нагородами тощо.

Небезпека поширення «русського мира» полягає в його здатності підірвати основи державності, породжувати і підігривати сепаратистські настрої серед населення окремих регіонів, поглиблювати протистояння на політичному та релігійному ґрунті, створювати загрозу територіальній цілісності та національній безпеці України, перешкоджати її руху у європейському напрямі. Практична реалізація проекту «русського мира» в Україні може призвести її до найбільшої втрати – державної незалежності. Г. Друзенко зазначає, що «для України участь у такому «наднаціональному проекті» означає лише одне – завершення проекту «незалежна Україна» як такого» [17].

Таким чином, аналіз засвідчує, що «русский мир» хоча зовні й виглядає як соціокультурна концепція, насправді є яскраво вираженим геополітичним проектом російської влади і церкви, який має на меті збільшення політичної та релігійної присутності Росії у світі, на пострадянському просторі, зокрема в Україні.

Беручи участь у цьому проекті, Російська православна церква виступає суб'єктом політики і геополітики. Стратегічні цілі російської влади і російської церкви в «русском мире» тісно переплітаються: Росія претендує на лідируючі позиції на пострадянському просторі та міжнародній арені, а її церква – на релігійну першість у православному світі.

Оскільки Росія і Україна обрали різні вектори свого суспільно-політичного розвитку, їх дослідники «русського мира» по-різному тлумачать цю концепцію: російські – пропагандистсько-апологетично, українські – контрпропагандистсько-критично.

Превентивними засобами поширенню «русского мира» в Україні мають стати діяльність державних органів, політичних партій, громадських організацій, спрямована на формування національної свідомості і самосвідомості українського народу, утвердження української мови, плекання української культури, розбудова української церкви.

У зв'язку з наявністю в «русском мире» релігійної складової частини, використанням церковних засобів і каналів для його поширення, перед Україною постає питання про протидію йому не лише світськими, а й релігійно-церковними засобами та каналами.

Завдання українських науковців у цьому контексті полягає в комплексному дослідженні різних аспектів «русского мира», викритті та розвінчуванні його імперської антиукраїнської спрямованості.

Список використаної літератури

1. Владимир Путин: «Распад СССР – крупнейшая геополитическая катастрофа века». URL: <https://regnum.ru/news/444083.html> (дата звернення 04.03.2019 р.).
2. «Концепция Русского мира» – лучший способ профанации благой идеи: мнение. URL: <https://easaily.com/ru/news/2017/06/06/konceptsiya-russkogo-mira-luchshiy-sposob-profaniacii-bлагоy-idei-mnenie> (дата звернення 25.01.2019 р.).
3. Кочеров С.Н. Русская идея как аксиологема. *Вестник Нижегородского ун-та им. Н.И. Лобачевского*. 2006. № 1. С. 541–547.
4. Саган О. «Русский мир» пришел в Украину через Московский патриархат, – религиовед. URL: https://24tv.ua/ru/ukraina_tag1119 (дата звернення 8.06.2019 р.).
5. Шангіна Л. «Русский мир» для України: російський і руський світи. URL: http://gazumkov.org.ua/uploads/journal/ukr/NSD133-134_2012_ukr.pdf (дата звернення 20.01.2019 р.).
6. Потапенко Я. Историко-політичні та соціокультурні наслідки впровадження псевдорелігійної концепції «Русского мира» в сучасній Україні. *Наукові записки з української історії*. Збірник наукових статей. 2013. Випуск 33. С. 291–297.
7. Путин: «Я считаю, что русские и украинцы – это вообще один народ, разницы мы не делаем». URL: <https://gordonua.com/news/worldnews/putin-ya-schitayu-chto-russkie-i-ukraincy-eto-voobshche-odin-narod-raznicy-my-ne-delaem-video-94487.html> (дата звернення 3.06.2019 р.).
8. «Ніяких українців немає. Це росіяни, яких змусили вивчити чужу мову»: Жириновський відзначився черговою нахабною заявою про Україну. URL: <https://hyser.com.ua/community/345356-niyakih-ukrayintsiv-nemaye-tse-rosiyani-yakih-zmusili-vivchiti-chuzhu-movu-zhirinovskij-vidznachivsya-chergovoyu-nahabnoyu-zayavu-ouu-pro-ukrainu1> (дата звернення 2.06.2019 р.).
9. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html> (дата звернення 11.06.2019 р.).
10. Патриарх Кирилл верит в «единое будущее» России, Украины, Беларуси. URL: <https://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/18794-patriarh-kirill-verit-v-edinoe-budushhee-rossii-ukrainy-belorussii.html> (дата звернення 13.06.2019 р.).
11. Проповіді святішого патріарха Кирила. URL: <http://www.patriarh.ua/sermons.aspx?p=92&id=406> (дата звернення 03.05.2019 р.).
12. Патриарх Кирилл: У России нет иного пути, как быть великим государством, в противном случае не будет ни России, ни «своей национальной духовной и культурной жизни». URL: https://www.religion.in.ua/news/foreign_news/11064-patriarh-kirill-u-rossii-net-inogo-puti-kak-byt-velikim-gosudarstvom-v-protivnom-sluchae-ne-budet-ni-rossii-ni-svoej-nacionalnoj-duxovnoj-i-kulturnoj-zhizni.html (дата звернення 14.05.2019 р.).

13. Глава УПЦ КП подверг критике речь главы РПЦ в Успенском соборе Кремля. URL: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/24476-glava-upc-kr-podverg-kritike-rech-glavy-rpc-v-uspenskom-sobore-kremlya.html (дата звернення 12.06.2019 р.).
14. Богомолов О. Російська м'яка влада в Україні: і слово, і діло / О. Богомолов, О. Литвиненко. *Критика*. 2012. Число 1-2. С. 18–23.
15. Святейший Патриарх Кирилл: Русский мир – особая цивилизация, которую необходимо сберечь. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3730705.html> (дата звернення 15.04.2019 р.).
16. СБУ підрахувала, скільки проросійських організацій було в Україні на 2014 рік. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2476826-sbu-pidrahuvava-skilki-prorosijskikh-organizacij-bulo-v-ukraini-na-2014ij.html> (дата звернення 5.02.2019 р.).
17. Геополітика від патріарха: Царство Небесне vs Руський світ. URL: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/2450-geopolitika-vid-patriarha-carstvo-nebesne-vs.html (дата звернення 13.03.2019 р.).

“RUSSIAN WORLD” AS ANTI-UKRAINIAN RELIGIOUS-POLITICAL CONCEPT

Viktoriia Bokoch

*Uzhhorod National University,
Faculty of International Economic Relations,
Department of International Policy
Universytetska str., 14, 88000, Uzhgorod, Ukraine*

After the collapse of the USSR, one of the means of returning the post-Soviet republics to Russia and of restoring its “leadership” in the world was the concept of the “Russian world”. In Russian sociopolitical and scientific thought, the “Russian world” is interpreted as a global cultural and civilization entity that unites people who associate themselves with Russia, share Russian spiritual values, use the Russian language, are supporters of Russian Orthodoxy, show commitment to its historical past and loyalty to the modern Russian state and power.

The Russian Orthodox Church and its head Patriarch Kirill became the active developers and propagandists of the concept of «Russian world». It is thanks to them that the Orthodox religion and the Russian Church were closely interwoven into the context of this concept. With the help of religious arguments, Patriarch Kirill substantiates one of the main ideologemas of the “Russian world” – the idea of unity of the East Slavic peoples. One of the peculiarities of the «Russian world» is the opposition of Russia, the Russian Orthodox civilization to the Western world, its values, culture, and religion.

At a time when Russian authorities, academic circles are trying to present the “Russian world” as a socio-cultural civilization concept, Ukrainian scholars argue that it is a Russian geopolitical project aimed at engaging post-Soviet republics in various Russian or pro-Russian integration projects, rebuilding their influence on them.

The danger of spreading the «Russian world» in Ukraine underlies in its ability to undermine the foundations of its statehood, to create and warm the separatist mood among the population of certain regions, to deepen the confrontation on the political and religious grounds, to threaten its territorial integrity, national security and independence, to hinder movement in the European direction. In connection with the real threats to Ukraine “Russian world” raises the question of effective counteraction to it both secular and religious-church means.

Key words: “Russian world”, religion, church, patriarch Kirill, politics, geopolitics.

УДК 323.2(498+439+437.6):323.15(=214.58)
DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.19>

ОСОБЛИВОСТІ ВКЛЮЧЕННЯ РОМІВ У ГРОМАДСЬКО-ПОЛІТИЧНЕ ЖИТТЯ КРАЇН ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ (НА ПРИКЛАДІ РУМУНІЇ, УГОРЩИНИ ТА СЛОВАЦЬКОЇ РЕСПУБЛІКИ)

Мирослав Горват

*Ужгородський національний університет, факультет суспільних наук,
кафедра політології і державного управління
вул. Університетська, 14, 88016, м. Ужгород, Україна*

За офіційними даними останніх переписів населення 2011 р., роми є першою за чисельністю етнічною меншиною в Угорщині та другою (після угорців) – у Словаччині та Румунії. Власне ромські громади названих держав, які об'єктом нашого дослідження, об'єднує чимало спільних рис. У всіх названих країнах ромська етнічна меншина доволі чисельна, однак знаходиться на маргінесах соціально-економічного життя суспільства.

У статті показано місце ромської проблематики в структурі етнополітичного менеджменту та окреслено ступінь політичної репрезентації ромської меншини на регіональному та загальнонаціональному рівнях. Зокрема, вже з 1990 р. розроблена й успішно функціонує модель парламентського представництва ромської етнічної громади в Румунії. З 1994 р. Угорщина розпочала впровадження багаторівневої структури органів самоврядування ромської меншини, яка включає місцеву, регіональну та загальнодержавну ланки. З кінця 1990-х рр. у Словаччині діє інститут Урядового уповноваженого з питань ромських громад (Plenipotentiary of the Government for Roma Communities). Функціонують політичні партії ромів, серед яких найбільш авторитетними є Ромська ініціатива Словаччини та Партія ромської коаліції. До органів місцевого самоврядування рекрутується еліта ромської громади; роми є депутатами та керівниками місцевих громад.

З'ясовано рівень партійно-політичної сегментації та рекрутування ромських політичних лідерів до національних парламентів та Європарламенту. Нині депутат від ромської партії «Про-Європа» Васіле Даніел представляє ромську меншину в Палаті депутатів у складі парламентської групи національних меншин. У 2014 р. як незалежний кандидат, за квотою Прогресивного Альянсу соціалістів та демократів, до Європейського парламенту був обраний румунський музикант і політик ромського походження Даміан Дрегічі. Ромську громаду в парламенті Угорщини з 2014 р., як і за результатами останніх парламентських виборів 8 квітня 2018 р., представляє Фелікс Форкош. Також у Національній асамблеї Угорщини ромів репрезентує очільник Національної ради ромів Флоріан Форкош (17-й у списку «Фідес – Християнсько-демократичної народної партії» на парламентських виборах 2018 р.). На останніх виборах, які відбулися 23–26 травня 2019 р., Лівія Ярока знову обрана до Європейського парламенту. У 2012 р. за списком політичної партії «Звичайні люди та незалежні особистості» ромський лідер Петер Полак став першим депутатом ромського походження в Національній Раді Словацької Республіки. На цьогорічних виборах до Європейського парламенту Петера Полака обрано депутатом, представником від Словаччини.

На наш погляд, центрально-східноєвропейський формат включення ромів у політику дає змогу виробити контури реалізації державної етнонаціональної політики щодо ромської етнічної меншини України. Задля успішного врегулювання ромського питання в Україні необхідно: 1) виробити Громадянську платформу для об'єднання ромської еліти України в єдину політичну партію; 2) розробити модель взаємодії ромських громадських лідерів та органів державної влади у виробленні місцевих бюджетів та їх цільового використання у місцях компактного проживання ромів; 3) запровадити інститут державного представника з питань ромських громад України.

Ключові слова: включення ромів, інтеграція, етнічна меншина, етнополітичний менеджмент, Румунія, Угорщина, Словацька Республіка.

За даними Ради Європи, чисельність ромського етносу становить біля 18 млн осіб, з яких понад 11 млн проживають на теренах Європейського Союзу [4, с. 5]. Найбільш чисельно ромські громади представлені власне у центрально-східноєвропейському ареалі п'яти країн Карпатського Єврорегіону. Тільки за офіційними даними переписів населення, роми є першою етнічною меншиною в Угорщині, другою (після угорців) – у Словаччині та Румунії, п'ятою – в Польщі і тринадцятою – в Україні.

Включення (англ. «inclusion», що концептуально відрізняється від категорії «integration» – М.Г.) ромських громад у громадсько-політичне життя суспільства є однією з актуальних проблем етнополітичного менеджменту країн Центрально-Східної Європи. Ромське питання тут визначається як проблема, яку «вирішують» не тільки під час виборчих перегонів. Воно постійно присутнє на порядку денному органів державної влади та місцевого самоврядування.

Метою нашої статті є спроба з'ясувати зміст емпіричних моделей включення ромів у громадсько-політичне життя Румунії, Угорщини та Словаччини. У рамках загальної мети проаналізуємо: 1) соціально-демографічні показники ромських громад; 2) місце ромської проблематики в структурі етнополітичного менеджменту; 3) ступінь політичної репрезентації ромської меншини на регіональному та загальнонаціональному рівнях. Отже, зробимо висновки про можливість застосування окремих механізмів цього досвіду на рівні вітчизняного етнополітичного менеджменту.

Роми – третя (після румунів і угорців) за чисельністю етнічна група в **Румунії**. За даними останнього перепису населення 2011 р., в Румунії проживало 621 573 роми (3%). Утім, за неофіційними показниками, ромів значно більше – понад 2 млн осіб (10%). Вони представляють переважно населення сільської місцевості й дисперсно розселені по всій країні. За даними перепису населення, представники ромської етнічної групи переважають у повітах (жудецах) Муреш (8,5%), Келараш (7,4%), Біхор (6%), Димбовіца (5,3%), Долж (4,5%) та Клуж (3,2%) [26].

Зазначимо, що ромська соціальна проблематика як пріоритетна координується на урядовому рівні Румунії. Ще в 1997 р. у структурі Департаменту міжнародних відносин румунського уряду було створено Національне управління у справах ромів. Головна мета його діяльності полягала у співпраці уряду з громадськими організаціями, які реалізовували проекти соціальної інтеграції ромів Румунії [16, р. 261]. На зміну цій інституції в 2004 р. було започатковано діяльність Національного агенства з питань ромів, яке підпорядковане Генеральному Секретаріату Уряду Румунії. Діяльність агенства зосереджена в чотирьох напрямках: 1) міжнародних відносин і громадянського суспільства; 2) комунікації та територіальної співпраці; 3) розробки програм і проектів; 4) економіки, адміністрації, людських ресурсів і права [17, р. 48].

У рамках реалізації «Стратегії покращення умов життя ромів Румунії» (2001) вироблена розгалужена структура етнополітичного менеджменту в контексті врегулювання ромського питання: 1) Змішаний Комітет моніторингу та впровадження; 2) міністерська комісія для ромів; 3) повітові офіси для ромів; 4) експерти з ромських питань на рівні муніципалітетів і сільських громад [17, р. 50–51].

Варто зауважити, що ст. 62 (2) Конституції Румунії гарантує громадянам, які належать до національних меншин і не мають змоги залучити достатню кількість голосів виборців для представництва в парламенті, право на одне депутатське місце. Водночас репрезентанти однієї меншини можуть бути представлені лише однією громадською організацією, яка за своїми функціями прирівнюється до політичної партії [11]. Отже, у складі Палати депутатів 1990–1992 рр. вже був представник від Демократичного

Союзу ромів Румунії Георге Редукану. У наступній каденції (1992–1996 рр.) він репрезентував Партію ромів. Упродовж 1996–2000 рр. від цієї організації депутатом став відомий музикант Меделін-Штефан Войку. Трималий час (із 2000 до 2016 р.) ромську меншину Румунії в Палаті депутатів представляв ромський лідер Ніколає Пеун. Водночас у 2004 р. він пройшов до парламенту вже під брендом Соціал-демократичної партії ромів Румунії, а з 2008 р. – партії ромів «Про-Європа».

Необхідно звернути увагу на те, що ромський громадсько-політичний ландшафт Румунії, як і інших країн Центрально-Східної Європи, є надзвичайно строкатим. Вже з 1990 р. діяли шість ромських організацій: Демократичний Союз ромів Румунії (Uniunea Democrată a Romilor din România), Об'єднання ромів Бухареста (Societatea Romilor din București), Єдина Демократична партія ромів, рударів і лаутарів Румунії (Partidul Unit Democrat al Romilor, Rudarilor, si Lăutarilor din România), партія циганів Румунії (Partidul Țigănilor din România), Християнсько-демократична партія ромів Румунії (Partidul Democrat Creștin al Romilor din România) та Ліберально-демократичний Союз ромів Румунії (Uniunea Libera Democrată a Romilor din România). Згодом виникли Генеральний Союз ромів Румунії (Uniunea Generală a Romilor din România), Союз ромів (Uniunea Romilor), Спільнота ромського етносу Румунії (Comunitatea Etnică a Romilor din România), Союз ромів повіту Констанца (Uniunea Romilor Județul Constanta), Християнський центр ромів Румунії (Centrul Creștin al Romilor din România), Альянс за єдність ромів (Alianța pentru Unitatea Romilor), Партія демократичного альянсу ромів (Partidul Alianța Democrată a Romilor). «Розפורошующи» власне ромський електорат, ці політичні організації не сприяли об'єднанню ромської громадськості, а фактично рекламували окремих ромських лідерів, які таким чином просували свої власні меркантильні інтереси [10].

За результатами останніх парламентських виборів 11 грудня 2016 р. партія ромів «Про-Європа» (Asociația partida Romilor «Pro-Europa») отримала найбільшу кількість голосів виборців (13 126 голосів (0,18%) із 17 організацій національних меншин, які брали участь у виборах. У списку кандидатів від ромської політичної сили були Петру Зеларіу, Віоріка Готу, Васіле Мойше, Іонел Маргіонелеску; переможцем став Васіле Даніел [9].

Зазначимо, що депутат від ромської партії «Про-Європа» Васіле Даніел працює в Палаті депутатів у складі парламентської групи національних меншин. Він є заступником Комітету з прав людини, культур і проблем національних меншин, очолює Підкомітет із питань дотримання та захисту прав і свобод румунських громадян, які належать до ромської меншини, виступає секретарем парламентської групи дружби з Індією. Структура Офісу Васіле Даніела включає сім представництв у повітах Брашов, Яси, Констанца, Мехедінць, Джурджу, Прагова та Клуж [12].

Ромський лідер активно проводить депутатську роботу в парламенті Румунії, про що свідчать наступні кількісні показники за період із 21 грудня 2016 по 12 червня 2019 р.: 23 виступи (на 22 засіданнях), з яких – 14 є політичними деклараціями; 31 законодавча ініціатива, з яких 5 враховано у прийнятих законах; 3 депутатські запити. Акцентуючи на актуальних проблемах ромської громади, Даніел Васіле виступав із заявами «Роми і Велике Об'єднання» (24 квітня 2019 р.), «8 квітня роми всього світу відзначають Міжнародний день ромів» (3 квітня 2019 р.), «Рабство було скасовано» (20 лютого 2019 р.), «Забутий Самударіпен, Голокост ромів» (10 жовтня 2018 р.), «Двоє з десяти ромських дітей не навчаються в школі, а 75% ромських дітей не закінчують третій клас» (27 червня 2018 р.), «Становище ромів у системі охорони здоров'я Румунії. Доступ ромів до громадських служб охорони здоров'я» (9 травня 2018 р.), «S.O.S., ромські діти!» (7 березня 2018 р.), «Акти власності в ромських громадах» (28 лютого 2018 р.) та ін. [12].

На останніх місцевих виборах 6 червня 2016 р. ромські організації отримали також певну кількість депутатських мандатів на рівні локальних громад Румунії. Зокрема, Партія ромів «Про-Європа» здобула 1 мандат голови місцевої громади та 143 депутатських місця, Партія демократичних ромів (Partidul Romilor Democrată) – 10 місць, Демократичний Альянс ромів (Partidul Alianța Democrată a Romilor) – 4 місця, Альянс за об'єднання ромів (Alianța pentru Unitatea Romilor) – 3 місця у місцевих громадах [21].

Принагідно також зауважимо, що в 2014 р. як незалежний кандидат, за квотою Прогресивного Альянсу соціалістів та демократів, до Європейського парламенту був обраний румунський музикант і політик ромського походження Даміан Дрегічі.

Ромська меншина **Угорщини** є другою за чисельністю (після угорців) етнічною групою країни. За даними останнього перепису населення 2011 р., ромів нараховується 315 583 чол. (3,16%) з 9 937 628 осіб населення Угорщини. Більшість ромів проживає в економічно нерозвинених регіонах, які межують зі Словаччиною та Україною, – області Боршод-Обоуй-Земплен та Саболч-Сотмар-Берег [1, с. 61]. Більшість ромів Угорщини вважає своєю рідною мовою державну, угорську мову. Найменший рівень осіб із середньою та вищою освітою та найменший рівень зайнятості в країні фіксується власне серед представників ромської етнічної громади. За даними Всесвітнього банку, відсоток ромів, які перебувають за межею бідності, в п'ять разів вищий, ніж серед інших етнічних груп Угорщини [5, с. 113].

Відповідно до законодавства Угорщини, ромська етнічна громада є однією з тринадцяти офіційно визнаних державою національностей. Згідно з положеннями Закону «Про права національностей» 2011 р. для представників ромського етносу «дошкільна освіта, шкільна освіта і навчання може проводитись виключно угорською мовою, але за вимогою законного опікуна дитини, гарантовано забезпечення вивчення ромської мови (романі або беаш)» [6].

Оскільки ромська меншина є найбільш чисельною, на рівні державного етнополітичного менеджменту вироблена досить чітка система захисту прав і свобод ромської громади Угорщини. Зокрема, ще в 1990 р. на урядовому рівні був створений Комітет із питань національних та етнічних меншин, підпорядкований Міністерству юстиції. Його очолює директор, якого призначає і звільняє прем'єр-міністр за поданням міністра юстиції. Серед низки відділів, які вирішують проблематику національних меншин, наявний також окремий відділ із питань ромів. Поряд із Громадським фондом меншин в Угорщині окремо діє Громадський фонд ромів, метою якого є підтримка програм працевлаштування, розвиток малого підприємництва, охорони здоров'я ромів. Ромська проблематика в Угорщині, поряд із проблемами інших етнічних громад, вирішується також на рівні низки міністерств: 1) відділ громадської освіти і зв'язків із меншинами в Міністерстві освіти; 2) відділ із питань національних та етнічних меншин у Міністерстві культурної спадщини; 3) відділ програм ринку праці та відділ соціального забезпечення при Міністерстві соціальної політики та питань сім'ї [5, с. 97–99].

На рівні уряду Угорщини вжито низку заходів щодо покращення становища ромів, зокрема Розпорядження уряду Угорщини № 1125 «Про термінові завдання, пов'язані з ситуацією ромської меншини» (12.12.1995 р.) та № 1107 «Про заходи, спрямовані на покращення ситуації з ромськими меншинами» (11.10.1997 р.). У 2000 р. прийнята «Концепція урядової політики стосовно представників ромської громади», яка поставила за мету комплекс заходів щодо інтеграції ромів до угорського суспільства [2].

Серед важливих здобутків угорського етнополітичного менеджменту варто відзначити створення системи політичного представництва національних меншин як на місцевому,

регіональному, так і загальнодержавному рівнях. Відповідно до законодавчих змін, із 1994 р. запроваджена модель місцевого самоврядування тринадцяти офіційно визнаних меншин Угорщини. Законодавством передбачається створення місцевого органу самоврядування меншини, якщо до його складу ввійшло понад 50% представників відповідної меншини. Другий варіант – формування окремого органу самоврядування меншини, якщо до складу муніципального органу обрано понад 30% представників від певної національної меншини. Такі органи самоврядування меншини мають дорадчі повноваження та право вето у сфері забезпечення національно-культурної автономії меншини на місцевому рівні [5, с. 94].

Правом представництва на рівні місцевих громад активно користується ромська громадськість. Із державного бюджету виділяються відповідні кошти як для проведення виборчих кампаній, так і проектів покращення соціальної інфраструктури меншини. Згідно зі статистичними даними, щороку рівень державної підтримки, зокрема ромських громад, зростає [14, р. 22]. Відповідно, чисельність створених органів самоврядування ромської етнічної меншини впродовж 1994–2014 рр. динамічно збільшувалася. До прикладу, в 1994–1995 рр. роми Угорщини організували 477 органів самоврядування, в 1998 р. – 768, в 2002 р. – 999, в 2006 р. – 1 118, в 2010 р. – 1 248, у 2014 р. – 1 197 органів місцевого самоврядування [14, р. 18].

Через зміни до законодавства з 2005 р. запровадженій територіальній (регіональній) рівень органів місцевого самоврядування національних меншин. Отже, ромська громада стабільно (на виборах 2007, 2011, 2014 рр. – М.Г.) формує найбільшу кількість серед усіх етнічних громад Угорщини – 20 територіальних органів самоврядування [14, р. 19]. З квітня 2014 р. лідери тринадцяти національних меншин отримали статус речників у парламенті Угорщини. Таким чином, ромську громаду в парламенті з 2014 р., як і за результатами останніх парламентських виборів 8 квітня 2018 р., представляє Фелікс Форкош. Зазначимо, що в контексті співпраці з угорськомовними ромами поза межами Угорщини в квітні 2019 р. Фелікс Форкош разом із ромським громадським діячем Шандором Лакатошом став почесним гостем форуму ромських лідерів України у м. Винорадово Закарпатської області [3].

Подібно до Румунії, вже з 1990 р. ромські лідери прагнули мобілізувати сегментований електорат і сприяли утворенню політичних партій та їх участі у виборчих процесах Угорщини. Втім, електоральні успіхи ромських політичних партій були незначними. У 1990 р. Угорська циганська соціал-демократична партія (Magyarországi Cigányok Szociáldemokrata Pártja) отримала 2,26%; в 1994 р. Партія солідарності циган (Cigányok Szolidaritási Pártja) здобула 3,08%; в 1998 р. Демократична партія угорських циган (Magyar Cigányok Demokrata Pártja) – 1,54%; в 2002 р. Партія демократичних ромів (Demokratikus Roma Párt) – 0,59%, а Партія ромів Угорщини (Magyarországi Roma Párt) – 1,06%; в 2006 р. Форум циганських організацій Угорщини Ромська об'єднана партія (Magyarországi Cigányszervezetek Fóruma Roma Összefogás Párt) – 0,92%; ця ж політична сила в 2010 р. здобула 2,32% голосів виборців [13, о. 11–12]. У 2014 р. Угорська циганська партія (Magyarországi Cigánypárt) отримала 8 810 голосів (0,18%), ця ж політична партія на останніх парламентських виборах 2018 р. – 4 109 голосів 0,07%. Демократична партія розвитку європейських християн-ромів (Európai Roma Keresztények Jobblétéért Demokratikus Párt) здобула 986 голосів (0,02%).

Зазначимо, що ромські політичні лідери, прагнучи здобути місце в парламенті Угорщини, як правило, виступають від імені провідних політичних сил країни. Зокрема, в 1990–1994 рр. депутатом від Альянсу вільних демократів – Угорської ліберальної партії (Szabad Demokraták Szövetsége – a Magyar Liberális Párt) був Аладар Горват. У 2010 р. до

Національних зборів Угорщини від політичної партії «Фідес – Угорський громадянський союз» та Християнсько-демократичної народної партії (Fidesz – Magyar Polgári – Szövetség Kereszténydemokrata Néppárt) були обрані три представники організації «Lungo Drom» (Флоріан Форкош, Йозеф Ворго, Ласло Берені) та Агнеш Остолькан від партії «Політика може бути іншою» [18]. Нині в Національній асамблеї Угорщини ромів представляє очільник Національної ради ромів Флоріан Форкош (17-й у списку «Фідес – Християнсько-демократичної народної партії» на парламентських виборах 2018 р.).

Варто підкреслити, що від Альянсу вільних демократів – Угорської ліберальної партії як складника Альянсу лібералів і демократів за Європу в 2004–2009 рр. депутатом Європарламенту була громадська активістка Вікторія Могачі. Від політичної партії «Фідес – Угорський громадянський союз» депутатом Європарламенту стала Лівія Ярока (2004–2014 рр.; з 2017 р. – віце-президент Європейського парламенту). На останніх виборах, які відбулися 23–26 травня 2019 р., Лівія Ярока знову обрана до Європейського парламенту.

Роми репрезентують третю (після словаків і угорців) за чисельністю етнічну групу в **Словацькій Республіці**. За результатами останнього перепису населення 2011 р. їхня кількість становила 105 738 осіб (2%). Водночас ці дані не відповідають реаліям, адже автори «Атласу ромських громад в Словаччині 2013» скрупульозно зафіксували факт проживання в країні 402 840 ромів (7,45%) [7, s. 13–16]. Найбільш компактно ромські громади розселені в районах (окресах) Східної Словаччини (Пряшівський та Кошицький самоврядні краї): Кошице, Спішська Нова Весь, Михайловець, Требішов, Кежмарок, Прешов, Вранов-над-Топльоу, Рожнява, Сабінов і Бардейов.

Ромська мова поряд із вісьма іншими визнана мовою національної меншини й може офіційно використовуватися у населених пунктах, де частка меншини перевищує 15%. Нині вона, паралельно з державною, використовується у 57 населених пунктах країни. Для використання рідної мови на офіційному рівні укладений словацько-ромський термінологічний словник [23]. 29 червня 2008 р. став днем кодифікації (стандартизації) ромської мови, про що було оголошено в будівлі Національної Ради Словацької Республіки в Братиславі. Щороку 5 листопада словацькі роми відзначають Міжнародний день ромської мови (романі), яка офіційно визнана мовою ромів Європи на Першому Всесвітньому конгресі ромів у Лондоні 8–12 квітня 1971 р.

Варто зауважити, що ромські лідери Словаччини поряд із іншими представниками меншин залучаються до складу організаційної структури Ради уряду з прав людини, національних меншин та гендерної рівності. Зокрема, до складу Комітету національних меншин та етнічних груп включені чотири представники від ромської меншини [27]. До ради з національного шкільництва при Міністерстві освіти, науки, досліджень та спорту входять три представники від ромської громади [24].

Особливе місце в системі державного етнополітичного менеджменту належить Урядовому уповноваженому з питань ромських громад (із 2016 р. – Абел Равас). Раніше цю інституцію очолювали Вінцент Данігел (1999–2001), Клара Оргованова (2001–2007), Аніта Ботошова (2007–2009), Людовіт Галбаві (2009–2010), Мірослав Полак (2010–2012) та Петер Полак (2012–2016). Серед головних функцій уповноваженого вирізняються такі: 1) реалізація заходів у співпраці з центральними органами державного управління, органами місцевого самоврядування та неурядовими організаціями; 2) підготовка довідкової документації та консультування уряду; 3) координація діяльності з підрозділами Міністерства внутрішніх справ та іншими центральними органами державної влади; 4) підготовка урядових програм, які спрямовані на покращення соціального статусу ромських громад у контексті реалізації національної «Стратегії інтеграції ромів до 2020 року» [15; 25].

За офіційними даними Міністерства внутрішніх справ Словаччини, зареєстровані 15 ромських політичних партій, 13 з яких нині в процесі ліквідації [20]. Низка політичних партій ромів перетворюється на регіональні політичні проекти. До прикладу, Партія ромського союзу Словаччини (Strana Rómskej únie na Slovensku) в 2016 р. була перейменована у «Спорт до Кошиць і на Схід» («Šport do Košíc a na Východ»). Таким чином, до керівного складу політичної партії, крім ромського лідера Франтішека Танка, був включений кошицький підприємець Ігор Сідор [19].

Найбільш активними ромськими політичними силами Словаччини є Ромська ініціатива Словаччини (Александр Патколо, Вацлав Каппел) та Партія ромської коаліції (Гейза Адам, Йозеф Равас, Максимиліан Ешточак). Поряд із цим ці партії не мають значного електорального успіху на загальнодержавному рівні [8]. В останніх парламентських виборах 5 березня 2016 р. ромські партії взагалі не брали участі. В 2012 р. згадана вище Партія ромського союзу Словаччини отримала лише 2 891 голос (0,11%). Зауважимо, що на початку 1990-х рр. Ромська громадська ініціатива Словацької Республіки (Rómska občianska iniciatíva SR), яка виникла ще в листопаді 1989 р., отримувала значно більшу підтримку виборців, але поступово втратила свої позиції. Зокрема, на парламентських виборах 1992 р. політична сила отримала 18 343 (0,6%) голоси, у 1994 р. – 19 542 (0,68%), а в 2002 р. – лише 8 420 (0,29%) голосів виборців. Тоді ж на виборах Політичний рух ромів Словаччини – РОМА (Politické hnutie Rómov na Slovensku – ROMA) здобув 6 234 (0,22%) голоси. Таким чином, політичні партії розмежували й так незначний електорат. У 2010 р. Партія ромської коаліції (Strana rómskej koalície) на парламентських виборах здобула 6 947 (0,27%) голосів виборців.

Децю кращою виглядає ситуація на рівні формування органів місцевого самоврядування. Відповідно, до результатів дослідження авторів «Атласу ромських громад в Словаччині 2013» серед депутатів місцевих рад було 426 (4,7%) ромів у 197 (18,4%) населених пунктах країни. Найбільше в Пряшівському (159), Банськобистрицькому (152) та Кошицькому (101) краях. 29 ромських старост місцевих громад (2,7%) також репрезентували названі регіони Словаччини [7, s. 62–63].

У контексті висвітлення проблематики політичного представництва ромів Словаччини варто окремо зазначити постать ромського лідера Словаччини Петера Полака (20.04.1973 р.н.). З 2001 р. він активно включився до програм молодіжного політичного лідерства. Свої перші спроби в політиці на регіональному рівні Петер Полак здійснив у 2005 р., брав також участь у електоральних кампаніях 2009 та 2010 рр. У 2012 р. за списком політичної партії «Звичайні люди та незалежні особистості» (Obyčajní ľudia a nezávislé osobnosti) Петер Полак став першим депутатом ромського походження в Національній Раді Словацької Республіки [22]. На цьогорічних виборах (2019 р.) до Європейського парламенту Петера Полака обрано депутатом, представником від Словаччини.

Таким чином, можна констатувати, що ромська меншина Румунії, Угорщини та Словацької Республіки об'єднує чимало спільних рис. У всіх названих країнах ромські громади досить чисельні, однак знаходяться на маргінесах соціально-економічного життя суспільства. Отже, влада, завдяки системі етнополітичного менеджменту, створює механізми соціальної інтеграції та включення ромів у громадсько-політичне життя. Зокрема, в Румунії розроблена модель парламентського представництва ромської етнічної громади. Угорщина репрезентує багаторівневу структуру органів самоврядування ромської меншини. У Словаччині успішно діє інститут Урядового уповноваженого з питань ромських громад, функціонують політичні партії ромів, до органів місцевого самоврядування рекрутується еліта ромської громади.

Окреслений вище центрально-східноєвропейський формат включення ромів у політику дає змогу виробити контури реалізації державної етнопонаціональної політики щодо ромської етнічної меншини України. Функціонування десятків громадських організацій і майже нульовий результат суспільно-корисної дії для ромського соціуму України мають відійти в минуле. На наш погляд, задля успішного започаткування процесу врегулювання ромського питання в Україні необхідно: 1) шляхом координації діяльності активу ромських громадських організацій виробити Громадянську платформу для об'єднання ромської еліти України в єдину політичну партію; 2) розробити модель взаємодії ромських громадських лідерів та органів державної влади у виробленні місцевих бюджетів та їх цільового використання в місцях компактного проживання ромів; 3) запровадити інститут державного представника ромських громад України з офіційними повноваженнями, організаційною структурою та відповідними функціями.

Список використаної літератури

1. Добош Б. Національні та етнічні меншини в Саболч-Сотмар-Березькій області. *Регіоналістика. Інформаційно-аналітичний журнал Науково-дослідного інституту політичної регіоналістики*. 2011. № 1. С. 58–62.
2. Звягина Д.А. Цыгане и венгерское общество: трудности сосуществования. *Современные научные исследования и инновации*. 2016. № 9. URL: <http://web.snauka.ru/issues/2016/09/71051> (дата звернення: 20.06.2019).
3. Івашко В. У Виноградіві ромські барони з усієї України створили нову громадську організацію. *Голос Карпат*. Дата оновлення: 25.04.2019. URL: https://goloskarpat.info/society/5cc18b76bba4d/?utm_content=03143 (дата звернення: 21.06.2019).
4. Лендъел М. Проблеми інтеграції ромів у країнах Центральної Європи: сучасні форми, потенціал та виклики для міжнародного співробітництва. *Ромологія: історія та сучасність: Матеріали Міжнародних наукових читань / Упорядкування Є.М. Навроцька*. Ужгород : Поліграфцентр «Ліра», 2013. С. 5–9.
5. Правові засади державної етнопонаціональної політики в Україні: Монографія / Кресіна І.О., Лойко Л.І., Стойко О.М., Явір В.А., Вітман К.М., Кіссе А.І., Асланов С.А., Грицяк Д.І., Голденштейн К.О. / За заг. ред. І.О. Кресіної. Київ : Логос, 2011. 400 с.
6. 2011. évi CLXXIX. Törvény a nemzetiségek jogairól. *LexPraxis*. URL: <http://jogiportal.hu/view/a-nemzetisegek-jogairol-szolo-2011-evi-clxxix-tv> (дата звернення: 20.06.2019).
7. Atlas rómských komunit na Slovensku 2013. Bratislava: Regionálne centrum Rozvojeho programu OSN Pre Európu a Spoločenstvo nezávislých štátov v Bratislave, 2014. 120 s.
8. Bárđy P. Rómske politické strany na Slovensku sú zbytočné! Rómovia ich nevoľia. *Aktuality.sk*. Дата оновлення: 21.10.2013. URL: <https://www.aktuality.sk/clanok/238537/romske-politicke-strany-na-slovensku-su-zbytocne-romovia-ich-nevolia/> (дата звернення: 19.04.2019).
9. Biroul Electoral Central. Proces-Verbal privind rezultatele finalele ale alegerilor pentru Camera Deputaților. URL: http://parlamentare2016.bec.ro/wp-content/uploads/2016/12/4_RF.pdf (дата звернення: 19.06.2019).
10. Bleahu A., Frunzaru V. Participarea politică a romilor din România. *Romani CRISS. Centrul Romilor pentru Intervenție Socială și Studii*. URL: <http://www.romanicriss.org/PDF/participare%20politica%20romi.pdf> (дата звернення: 19.06.2019).
11. Constituția României. *Cameră Deputaților*. URL: http://www.cdep.ro/pls/dic/site2015.page?den=act2_1&par1=3#t3c1s1sba62 (дата звернення: 19.06.2019).
12. Daniel Vasile. Sinteza activității parlamentare în legislatura 2016-prezent. *România. Camera Deputaților*. URL: <http://www.cdep.ro/pls/parlam/structura2015.mp?idm=311&cam=2&leg=2016> (дата звернення: 16.05.2019).

13. Dobos B. Roma etnikai pártok és választói támogatottság Magyarországon. URL: http://real.mtak.hu/72953/1/dobos_roma_partok_es_valasztasi_mobilizacio_magyarorszagon.pdf (дата звернення: 20.06.2019).
14. Dobos B. The Minority Self-Governments in Hungary. *Online Compendium Autonomy Arrangements in the World*. January 2016. URL: http://www.world-autonomies.info/ntas/hun/Documents/Hungary__2016-01-15.pdf (дата звернення: 20.06.2019).
15. Hlavné úlohy splnomocnenca vlády SR pre rómske komunity. *Ministerstvo vnútra Slovenskej Republiky*. URL: https://www.minv.sk/?ulohy_usvrk (дата звернення: 17.04.2019).
16. Horváth I., Scacco A. From the Unitary to the Pluralistic: Fine-tuning Minority Policy in Romania. *Diversity in Action: Local Public Management of Multi-Ethnic Communities in Central and Eastern Europe*. Budapest: Local Government and Public Service Reform Initiative. 2001. P. 243–271.
17. Incluziunea romilor din România: politici, instituții, experiențe [Roma inclusion in Romania: policies, institutions and examples] / Mărioara Rusu, Iulian Stoian, Simona Ilie, Stefănia Toma, Alin Arsu. Coord.: Daniela Giurca. Constanța: Editura Dobrogea, 2012. 138 p.
18. Négy cigány képviselő lesz az új parlamentben. *Origo*. Дата оновлення: 26.04.2010. URL: <https://www.origo.hu/itthon/valasztas2010/kampanynaplo/20100426-negy-cigany-kepviselo-lesz-az-uj-parlamentben.html> (дата звернення: 20.06.2019).
19. Politika: Z 11-tich rómských politických strán sú aktívne len tri. *Gypsytv.eu*. Дата оновлення: 22.06.2017. URL: http://www.gipsytv.eu/gipsy-television/spravy/slovensko/politika-z-11-tich-romskych-politickych-stran-su-aktivne-len-tri.html?page_id=4280 (дата звернення: 19.04.2019).
20. Register politických strán a politických hnutí. *Ministerstvo vnútra Slovenskej Republiky*. URL: <http://ives.minv.sk/rez/registre/pages/list.aspx?type=ps> (дата звернення: 19.04.2019).
21. Rezultate finale 5 iunie 2016. *Biroul Electoral Central. Alegeri pentru Autoritățile Administrației Publice Locale 2016*. URL: <http://www.2016bec.ro/rezultate-finale-10-06-2016/index.html> (дата звернення: 19.06.2019).
22. Slovakia elects first Roma representatives to Parliament. *NDI*. Дата оновлення: 23.04.2012. URL: <https://www.ndi.org/first-roma-rep-slovakia> (дата звернення: 17.04.2019).
23. Slovensko-rómsky terminologický slovník. Bratislava, 2012. 135 s. *Úrad splnomocnenca vlády SR pre národnostné menšiny*. Дата оновлення: 08.11.2018. URL: https://www.narodnostnemensiny.gov.sk/data/files/5957_slovensko-romsky-terminologicky-slovník.pdf (дата звернення: 17.04.2019).
24. Štatút Rady ministra školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky pre národnostné školstvo. URL: <https://www.minedu.sk/data/att/11812.pdf> (дата звернення: 17.04.2019).
25. Štatút splnomocnenca vlády SR pre národnostné menšiny. *Úrad splnomocnenca vlády SR pre národnostné menšiny*. Дата оновлення: 08.11.2018. URL: <http://www.narodnostnemensiny.gov.sk/statut-splnomocnenca-vlady-sr-pre-narodnostne-mensiny/> (дата звернення: 17.04.2019).
26. Volumul II: Populația stabilă (rezidentă) – Structura etnică și confesională. *Institutul Național de Statistică. Recensământul populației și al locuințelor*. URL: <http://www.recensamantromania.ro/noutati/volumul-ii-populatia-stabila-rezidenta-structura-etnica-si-confesionala/> (дата звернення: 21.03.2019).
27. Zloženie Rady vlády Slovenskej Republiky pre ľudské práva, národnostné menšiny a rodovú rovnosť. *Rada vlády Slovenskej Republiky pre ľudské práva, národnostné menšiny a rodovú rovnosť. Úrad vlády Slovenskej Republiky*. Дата оновлення: 22.02.2019. URL: <https://www.radavladyp.gov.sk/zlozenie-rady-vlady-slovenskej-republiky-pre-ludske-prava-narodnostne-mensiny-a-rodovu-rovnost/> (дата звернення: 17.04.2019).

**PECULIARITIES OF THE ROMA INCLUSION IN PUBLIC AND POLITICAL LIFE
OF THE CENTRAL AND EASTERN EUROPE (LESSONS LERNED
FROM ROMANIA, HUNGARY AND THE SLOVAK REPUBLIC)**

Myroslav Horvat

*Uzhhorod National University, Faculty of Social Sciences,
Department of Political Science and Public Administration
University str., 14, 88016, Uzhhorod, Ukraine*

According to official figures of the last population census in 2011, Roma are the first ethnic minority in Hungary and the second (after the Hungarians) in Slovakia and Romania. The Roma communities of the named states, which are the object of our study, combine many common features. In all of these countries the Roma ethnic minority is quite numerous but it remains on the margins of socio-economic life of society.

The article shows the position of Roma issues in the structure of ethnopolitical management and outlines the degree of political representation of the Roma minority at the regional and national levels. In particular, since 1990 a model of the parliamentary representation of the Roma ethnic community in Romania has been developed and successfully implemented. Since 1994 Hungary has begun the introduction of a multi-level structure of self-government bodies of the Roma minority, which includes local, regional and national levels. Since the late 1990s the Slovak Plenipotentiary of the Government for Roma Communities has been functioning. Roma political parties function there, among which The Roma Civic Initiative of Slovakia and the Roma Coalition are the most authoritative ones. The elite of the Roma community is recruited to local self-government bodies; the Roma are deputies and heads of local communities.

The level of party-political segmentation and recruitment of Roma political leaders to national parliaments and the European Parliament has been clarified. Currently, a deputy from «Pro Europe» Roma Party – Vasile Daniel represents the Roma minority in the Parliament as part of a parliamentary group of national minorities. In 2014, as an independent candidate under the Progressive Alliance Socialist and Democratic quota, Romanian musician and Roma politician Damian Drăghici was elected to the European Parliament. The Roma community in Hungary's parliament since 2014, as well as according to the results of the last parliamentary elections on April 8, 2018, is represented by Felix Farkas. Also, in the Hungarian National Assembly Roma are represented by the head of the National Roma Council, Flórián Farkas (17th in the list of «The Fidesz – Christian Democratic People's Party» in the 2018 parliamentary elections). At the last elections that took place on May 23-26, 2019, Livia Járóka was again elected to the European Parliament. In 2012, according to the list of «Ordinary People and Independent Personalities», the Roma leader Peter Pollák became the first Roma member of the National Council of the Slovak Republic. At this year's European Parliamentary election, Peter Pollák was elected a deputy from Slovakia.

In our view, the Central-Eastern European format for the inclusion of Roma in politics makes it possible to elaborate contours of the implementation of the state ethno-national policy regarding the Roma ethnic minority in Ukraine. In order to successfully resolve the Roma issue in Ukraine, it is necessary: 1) to develop a Civic Platform for the unification of the Roma elite of Ukraine into a united political party; 2) develop a model for the interaction of the Roma community leaders and state authorities in the formation of local budgets and their targeted use in places of compact residence of Roma; 3) to establish the Institute of the State Representative on the Issues of the Roma Communities of Ukraine.

Key words: Roma inclusion, integration, ethnic minority, ethnopolitical management, Romania, Hungary, Slovak Republic.

УДК 321

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.20>

ІДЕОЛОГІЯ АНТИГЛОБАЛІЗМУ ЯК ФЕНОМЕНА У ПОЛІТИЧНІЙ ТЕОРІЇ

Микита Коваль

*Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова,
кафедра політичної психології та соціально-правових технологій
вул. Пирогова, 9, 01601, м. Київ, Україна*

У статті розглянуто явище антиглобалізму як відображення сучасних світових процесів через ідеології як феномена у політичних теоріях. У процесі дослідження виявляється динаміка конструювання соціальних реалій у вигляді концепції як міжнародного громадського протестного руху, його феномен, форми, тенденції, та ідеологічні засади.

Розвиток антиглобалістського руху диктує необхідність теоретичного осмислення цього феномена. Збільшується інтерес до вивчення антиглобалізму і як теоретичної концепції, і як суспільного руху. Однак загалом розробленість проблеми антиглобалізму вирізняється меншою повнотою порівняно з вивченням феномена західного глобалізму. Історичний соціальний рух мас – антиглобалізм, що зростає знизу і не прогнозований більшістю учених, випереджає теоретичні програмні побудови та сценарії мислителів. Процес глобалізації виявився настільки складним і суперечливим, зачепивши інтереси найрізноманітніших верств, що навіть у середовищі різних груп дослідників відсутня єдність у трактуванні феноменів глобалізації, глобалізму та антиглобалізму.

Сучасна світова наукова спільнота перебуває на початковому шляху до всебічного розуміння глобалізаційних процесів. Саме на цьому етапі наука особливо чутлива до впливу різних ненаукових факторів, що у сфері пізнання виявляють себе в альтернативних науковій формах мислення – міфологічній, релігійній тощо. Наукове бачення і розуміння глобалізації буде, без сумніву, діалектичним (комплексним) і не зводиться до протиставлення двох категорій – глобалізму та антиглобалізму. Відбувається синтез і диференціація сучасного бачення і глобалізму, і антиглобалізму, а також інших взаємозалежних явищ (соціальний прогрес, стійкий розвиток, розвиток людського потенціалу).

Немає сумніву, що антиглобалізм у його нинішньому вигляді – явище конкретно історичне і перехідне. Що ж може і має залишити він після себе? Звичайно ж, не тільки нові ідеї, гасла, орієнтири для лівої, насамперед, ідеології, нові кадри для партій і рухів, що її сповідують. Якщо брати до уваги справді якісно нове, що привносять антиглобалісти, то це зовсім інші тло й атмосфера протестних та альтернативних рухів ХХІ ст. Вже нині видно, наскільки потужно просунув антиглобалізм використання в інтересах усієї світової спільноти засобів сучасної інформаційної революції.

Ключові слова: глобалізм, антиглобалізм, альтерглобалізм, радикалізм, фундаменталізм, екстремізм.

Антиглобалізм представляє нині один із найцікавіших і неоднозначних феноменів розвитку світової спільноти. Це міжнародний громадський протестний рух, сутність якого виражається в інтелектуальній і організаційній альтернативі неоліберальній глобалізації та практиці побудови світу. З іншого боку, виступаючи проти глобалізації і її носіїв, антиглобалістський рух має, по суті справи, той самий глобалістичний характер.

Багато країн нерідко нав'язують решті світу власний спосіб життя, власну систему господарювання, а інколи мораль та ціннісні орієнтації. З цією метою використовуються політичний та економічний тиск, шантаж і погрози, збройна інтервенція. До речі, глобальні проблеми людства в основному також створені найрозвиненішими країнами.

У зв'язку з цим у світі розгортається рух антиглобалістів. Вони мають на меті демонаполізацію економічного і соціального життя на планеті, виступають за справедливий

розподіл наявних у світі багатств, допомогу багатих країн бідним, рівноправність усіх народів у соціально-політичному і духовному житті.

Антиглобалісти проводять широкомасштабні акції протесту проти концентрації влади та багатств на одному соціальному полюсі і збіднення іншого: мітинги, походи, пікетування урядових установ; широко використовуються масмедіа і мистецтво [8, с. 210].

Крім того, антиглобалісти протестують проти поширення у світі не лише економічного насильства, а й військових конфліктів, проти обмеження доступу більшості населення світу до повноцінної освіти, наукових знань. Вони категорично проти політичного і правового утиску особи соціальними інституціями. Нині антиглобалісти прагнуть створити свій світовий центр.

Загальновідомо, що духовний стан суспільства визначає перспективи його існування. Недаремно видатні мислителі всіх часів, як-от Платон, І. Кант, Г. Гегель, Г. Сковорода, П. Юркевич та багато інших, первинною в житті людства вважали *духовність*. Завдяки їй кожна людина, нація, країна формує орієнтири свого життя і розвитку, аналізує досягнення та помилки, розбудовує майбутнє, тобто живе духовним життям [8, с. 210].

Антиглобалізм – соціально-політичний рух, який виник наприкінці ХХ ст. і виступає за глобалізацію «знизу» в інтересах громадян. Прибічники антиглобалізму, як правило, не використовують цю назву для самоідентифікації, тому що рух вважає за необхідне не протистояти процесам інтеграції, а змінити панівну на теперішньому етапі ліберальну капіталістичну форму глобалізації. Основною метою руху є розвиток процесів інтеграції економік, народів і культур на засадах демократії, соціальної справедливості, поваги до самостійності та самобутності національно-культурних утворень [4, с. 30].

Антиглобалізм об'єднує представників різних соціальних прошарків і груп – від безробітних до представників вищого класу. Спочатку антиглобалізм проявився як соціальний рух під час проведення зустрічей міжнародних організацій. Особливо яскраво почав проявлятися з 1999 р. Стихийно утворений рух без загального керівного органу є новою всесвітньою формою суспільної організації. Він являє собою широкий спектр коаліцій різних громадських рухів, а також політичних організацій лівої орієнтації, включає профспілкові, жіночі, молодіжні, екологічні, пацифістські та інші неурядові організації й політичні партії (традиційно комуністи, троцькісти та ін.), підтримує неформальні зв'язки через інтернет. Рух провів цілу низку заходів всесвітнього масштабу. Найвагомішими були демонстрації протесту й альтернативні соціальні зустрічі, організовані під час різних нарад та зустрічей міжнародних інститутів (СОТ, МВФ, СБ) у Сіетлі, Вашингтоні, Квебеці, Празі, Брюсселі, Генуї тощо.

Учасники руху вважають, що запропонований світу «згори» теперішній шлях розвитку має тупиковий характер, різко збільшує зло та несправедливість у сучасному світі, і через те вони пропонують альтернативний, набагато гуманніший шлях розвитку. Теоретичні постулати альтернативного руху перебувають на стадії становлення та зміни. В їхньому розробленні беруть участь лауреати Нобелівської премії, а також відомі вчені, як-от І. Уоллерстайн, С. Амін та інші [4, с. 30].

Основною причиною створення антиглобалістського руху є глобальне панування товарно-грошових відносин і глобального ринку з його вкрай жорстокими правилами регулювання, підривом моральних норм поведінки людини, редукацією людини до економічної тварини. Причиною створення руху стало також створення соціального, економічного і політичного простору, і переважна частина людства втратила свої демократичні права, свободи, змогу брати участь у прийнятті рішень і право на нормальне людське життя. Внаслідок створення цих світових просторів різко збільшується розрив між багатими і бідними, а світовий поділ праці підриває можливості отримання сучасної освіти, знання і, за винятком невеликої частки інтелектуалів із цих країн, позбавляє їх рівноправного доступу до благ всесвітньої цивілізації [2].

Родоначальником руху прийнято вважати американського економіста, лауреата Нобелівської премії Джеймса Тобіна, який запропонував стягувати хоча б символічний податок на фінансові спекуляції і спрямовувати отримані кошти на соціальні потреби. При ставці податку в 0,1% утворюється сума в сотні мільярдів доларів [9, с. 338].

Термін «альтерглобалізм» був висунутий самими представниками вищеприписаного руху для протиставлення нав'язаному офіційними ЗМІ терміну «антиглобалізм». Префікс «анти» вказує на повне заперечення глобалізації, що суперечить змісту, методам діяльності та складу учасників глобального руху – противників наявної моделі глобалізації, які є прихильниками нової ціннісної парадигми, яка істотно відрізняється від панівної неоліберальної наданням переваги захисту навколишнього середовища перед економічним ростом, співробітництву перед конкуренцією, підтримкою заощадження ресурсів для майбутніх поколінь, зменшенню технологічних ризиків, ширшій участі громадян у прийнятті важливих рішень тощо.

Альтерглобалісти віддають перевагу цьому терміну, наголошуючи, що вони взагалі підтримують глобалізацію, але виступають проти тих її форм, які їх не влаштовують. Термін «антиглобалізм» визначає більш широке коло противників сучасної глобалізації і акцентує на її неоліберальному характері.

Альтерглобалізм – всесвітній рух, який ставить за мету змінити основні параметри глобалізації. Будучи спочатку частиною антиглобального руху, альтерглобалізм виокремлюється із загального протестного ставлення до глобалізації, тобто антиглобалізму. Вперше ідеї альтерглобалізму було розповсюджено у 2001–2002 рр. на соціальних форумах у Порту-Алегрі та Флоренції. Альтерглобалізм не просто критикує глобалізацію за її негативні наслідки для людства, але й пропонує іншу стратегію глобалізації, котра мала б гуманістичний зміст, провадилася б в інтересах широкого кола учасників й вела б до формування глобального громадянського суспільства. Альтерглобалізм об'єднує сили, які не приймають ідеологію, форми й наслідки глобалізації, але визнають її об'єктивний характер і висловлюють сподівання на можливість глобалізації з «людським обличчям» [4, с. 24].

У дослідженнях проблем антиглобалізму часто спостерігається спрощене уявлення про нього, що зводиться переважно до історичних аналогій. Зазвичай при такому аналізі акцентується на тому, що у своїй боротьбі проти глобалізації Америки антиглобалісти не відкривають, оскільки всі їхні заяви реанімують логіку радянської пропаганди стосовно боротьби з «експлуататорами». У цьому зв'язку, розглядаючи перспективи антиглобалістського руху, доцільно виокремити характерні його особливості і з'ясувати, які з них застаріли й тому стали безперспективними, а які відповідають духові сучасності.

В антиглобалістському напрямі, безперечно, не можна не помітити лівосоціалістичної і навіть комуністичної складових частин. Однак пов'язувати це явище лише з цими політичними напрямами було б некоректно.

Для розгляду антиглобалізму поглянемо на оцінку сутності соціально-політичних і економічних трансформацій, що відбувалися в пострадянських країнах у 1990 р. Традиційно вважається, що це були капіталістичні перетворення. Отже, певна частина політичних сил лівого спектру виступала проти цього варіанта суспільного розвитку. Наскільки такі оцінки були адекватними?

Наприклад, візьмемо таке явище, як капіталізація економіки і суспільства. Що таке капіталізація? Це – нагромадження капіталу, його продуктивне застосування, першочерговий розвиток базових галузей промисловості. Отже, капіталізація – це індустріалізація економіки. Водночас практично всі політичні сили визнають, що начебто капіталістичні реформи, що впроваджувалися на пострадянському просторі, насправді вели не до капіталізації, а до деіндустріалізації економіки.

Наслідки соціальної капіталізації зводяться до того, що відбувається поділ суспільства на клас підприємців і клас найманих робітників. Разом із тим формується інтелігенція, що інтелектуально обслуговує матеріальне виробництво, розвиває науку і культуру. Соціальні наслідки ж деіндустріалізації в пострадянських республіках зумовили зовсім інші явища. З одного боку, виник вузький прошарок, як тепер кажуть, олігархів, які збагатилися завдяки приватизації державної власності, що нічого спільного не має з підприємництвом. З іншого боку, основна маса продуктивного населення зубожіла, випала зі сфери реальної економічної діяльності, що нічого спільного не має з формуванням класу найманих робітників. За формальними капіталістичними ознаками (фінансові біржі, інститути приватної власності, приватні комерційні банки, акціонування підприємств, фонди цінних паперів) об'єктивно розгорталися процеси, зовсім не притаманні становленню капіталізму. Відбувалася дезорганізація управління, руйнувалися виробничі, соціальні підвалини суспільства.

Отже, можна констатувати, що колишні радянські республіки зіштовхуються не стільки з реставрацією капіталізму, скільки з процесами руйнації. За таких умов справжня капіталізація промисловості аж ніяк не трагедія для народу, бо для протидії руйнівним процесам треба використовувати всі засоби, у тому числі й буржуазні інститути, що все-таки є інститутами законності і порядку. Необхідно зрозуміти, що в умовах деіндустріалізації економіки, деградації науки і культури, пауперизації населення і втрати управління не побудуєш жодного суспільства – ні капіталістичного, ні соціалістичного. Це діалектика пережитого історичного моменту, що не вкладається у звичні схеми політичного аналізу.

Часто на суть та поняття антиглобалізму неправомірно переносять суто марксистські поняття і принципи: якщо антиглобалізм – отже, проти глобалізації, отже, це не що інше, як реанімація комуністичної пропаганди. Таке трактування антиглобалістського руху не враховує діалектики самого історичного процесу, який нині не можна пояснити, використовуючи марксистські аргументи про боротьбу між двома соціально-економічними системами, між працею і капіталом. Виникла нова ситуація, що породила нові протиріччя. Світ не став стабільнішим. Але з того, що він не став таким, анітрохи не впливає, що його можна пояснити в рамках хрестоматійної аргументації: буржуазна ідеологія – марксистська ідеологія. Необхідно зрозуміти, що виникли нові соціальні рухи, нові суб'єкти світової політики, які не вкладаються в прокрустове ложе класичної політології. Некласична ситуація припускає неklasичну методологію осмислення антиглобалістського руху. Антиглобалістський рух характеризується багатогранністю розвитку. Нині антиглобалізму притаманний радикалізм.

Розуміння терміна «ліворадикалізм» у марксистській ідеології не слід плутати з антиглобалістськими аспектами. Радикальна тенденція в антиглобалізмі ґрунтується на принципах плюралізму. Історичний контекст формування цього соціально-політичного феномена означає, що радикальний плюралізм необхідний для збереження єдності антиглобалістського руху. Для цього існують об'єктивні передумови. Антиглобалістський рух надто молодий, надто мало часу в нього було для звичної політичної формалізації та структуралізації. Тому ставка на радикальний плюралізм робиться свідомо – він є ніби одним із програмових положень антиглобалізму. Наприклад, в антиглобалістських акціях беруть участь як групи, що принципово виступають проти насилля (пацифісти, євангелісти), так і ті організації, що не мислять своєї діяльності без актів насилля (націонал-ізоляціоністи, ліворадикальні групи).

Майже крихка структура антиглобалістського руху не заважає йому бути керованим. Не виключено, що у створенні звичного жорстко діючого центру антиглобалізму не зацікавлені й самі лідери численних антиглобалістських організацій. Крім того, на багатогранності антиглобалізму позначаються традиції анархізму і соціального руху ненасилля, поширеного в США в 1960–1980-х рр. Така форма відкриває широкий доступ до руху, різного за своїми позиціями,

стилем поведінки, звільняючи від необхідності коритися владі лідера у разі розбіжностей, що неминуче виникають. Антиглобалісти вважають, що поява протиріч інтересів серед учасників цього руху, який об'єднує групи, що репрезентують різноманітні зрізи суспільства та різні соціальні інтереси, цілком припустима.

Нетрадиційним аспектом антиглобалістського руху є його мережовий характер. На відміну від глобалізаційної системи світу, де є один чи кілька лідерів, контрольовані ними менеджери та рядові виконавці, антиглобалізм ґрунтується на рівноправності і партнерстві. У ньому немає традиційної пірамідальної ієрархії. Усі рухи та ідеології рівноправні, немає тут і домінуючої організації. Національні партії та рухи, міждержавні об'єднання, нові і старі ідеології контрkapіталізму утворюють «паутину» та взаємопов'язану мережу. В цьому можна побачити передумову довговічності антиглобалістського руху. Навіть якщо зникне якась організація або лідер, то це не зашкодить всьому рухові. Він не розвалюється, як піраміда, з-під якої вибили основу. Мережа є принципово відкритою і розімкнутою. Явище мережевої демократії, або демократії консенсусу, активно нині обговорюється на Заході.

Практично всі антиглобалістські організації мають власні сайти в інтернеті, що дає змогу оперативно поширювати необхідну інформацію. Самі антиглобалісти визнають, що інтернет для них – головний засіб боротьби.

Інша обставина, що, на нашу думку, забезпечує швидкість реагування різних груп усередині антиглобалістського руху, – це багаторічна традиція неформальних відносин, що склалися в середовищі лідерів неурядових організацій, які визначають обличчя і зміст руху. Оскільки неформальні відносини вже зарекомендували себе дієвим засобом групової консолідації, їх поширенню в середовищі антиглобалістів надається чимало уваги. Демонстрації протесту за участю десятків тисяч осіб із різних куточків світу покликані не тільки вирішувати політичні завдання, але й згуртовувати людей із перспективою розширення соціальної бази руху на основі формування особистих контактів.

Також варто підкреслити, що антиглобалістське об'єднання за принципом протистояння спільному супротивнику досить хитке в довгостроковій перспективі. В антиглобалізмі поки що немає двох найважливіших складників, котрі могли б зробити його самостійною світовою політичною силою – спільної ідеології і єдиного керівного органу. Створення того й іншого, очевидно, є важливим завданням всіх антиглобалістських організацій, якщо вони мають намір серйозно протистояти неолиберальній глобалізації. «Нині стало очевидним, що вже на цьому етапі рух антиглобалістів активно намагаються «осідлати»: хтось із корисливих міркувань дрібного політиканського кар'єризму, хтось – задля тіснішої координації спільних дій, хтось із метою розвалу руху, що народжується, або для надання йому відверто маргінального вигляду» [10, с. 36].

Зрозуміло, що перспективи розвитку антиглобалістського руху взаємозалежні з процесом інтегрування формули «глобалізм – антиглобалізм» у теорію сучасних міжнародних відносин. У цьому плані дилема «глобалізм – антиглобалізм» є прикладом бінарно-опозиційного людського мислення і пізнання. Йдеться про природну реакцію суспільної свідомості на новітні явища у світовій спільноті, що реагує в первинній абстрактно-бінарній формі людського пізнання. Тому боротьбу глобалізму з антиглобалізмом варто розглядати як природну, але водночас і як первинно-донаукову відповідь на виклики світових соціальних змін – зіткнення міфів, ідеологій, поглядів.

Науково-теоретичне розуміння опозиційності глобалізму й антиглобалізму не поєднуване з традиційними політичними формулами і рішеннями. У поясненні феномена антиглобалізму не можна обійтися без діалектики, бо тільки діалектика виводить процес пізнання з абстрактно-бінарного рівня на сутнісний рівень осмислення дійсності. «Тому що вирази «єдність

суб'єкта і об'єкта, кінченного і нескінченного, буття і мислення» тощо незграбні, тому що об'єкт і суб'єкт і т. д. означають те, що являють вони собою поза своєю єдністю і, отже, в єдності під ними мається на увазі не те, що говорить в їхньому вираженні, – так само і помилкове складає момент істини вже не в якості помилкового» [5, с. 21].

Первинний етап наукового розуміння світового розвитку, як і будь-якого іншого новітнього соціального макропроцесу, характеризується конструюванням абстрактних концепцій, малодиференційованої сукупності ідей, загальність яких обернено пропорційна їхньому аналітичному потенціалу. Подальший розвиток теорії сучасних міжнародних відносин неминуче відбиватиметься на основі створення окремих груп теорій «середнього рівня» – більш конкретних, кожна з яких матиме власну емпіричну базу. Саме на цьому другому етапі і відбудеться позбавлення від одночасно редукціоністських і бінарно-опозиційних формул на кшталт «глобалізм – антиглобалізм».

Глобалізація як джерело бідності і відсталості пояснюється і критикується всім комплексом неомарксистських теорій міжнародних відносин, починаючи з теорії світової системи І. Валлерстайна [3]. Існує також цілий комплекс теорій, що пояснюють і критикують глобалізацію саме з позицій ліберально-демократичного уявлення про справедливість. Більшість із них має яскраво виражений соціал-демократичний і екологічний нахил, просякнутий пафосом «захисту гноблених». Отже, позитивні програми антиглобалістів, це, по суті, перенесення соціал-демократичної моделі у сферу світової системи. Зрештою, третя група антиглобалістських теорій породжується порушенням ідентичності. Етнічний і політичний націоналізм, а також різні форми цивілізаційного опору уніфікації є найяскравішими прикладами цієї тенденції. Варто зазначити, що біля джерел цивілізаційного антиглобалізму стояв російський мислитель-слов'янофіл М. Данилевський, який у праці «Росія і Європа» (1868 р.) визначив чи не весь сучасний теоретичний комплекс цивілізаційного антиглобалізму [6].

Немає сумніву, що антиглобалізм у його нинішньому вигляді – явище конкретно історичне і перехідне. Що ж може і має залишити він після себе? Звичайно ж, не тільки нові ідеї, гасла, орієнтири для лівої, насамперед, ідеології, нові кадри для партій і рухів, що її сповідують. Якщо брати до уваги справді якісно нове, що привносять антиглобалісти, то це зовсім інші тло й атмосфера протестних та альтернативних рухів ХХІ ст. Вже нині видно, наскільки потужно просунув антиглобалізм використання в інтересах усієї світової спільноти засобів сучасної інформаційної революції.

Нині здається очевидним, що антиглобалістський рух витримав випробування часом, що свідчить про його силу, укорінення у світових соціально-політичних процесах, незалежності від міжнародної кон'юнктури, позицій і політики урядів. Усе це дає змогу говорити, що маємо справу з громадським, політичним та історичним феноменом, що вже відбувся, з відродженням тенденції альтернативності у світовому розвитку [1, с. 18]. У цьому плані хотілося б підкреслити, що майбутнє антиглобалістського руху істотно залежатиме від того, чи вдасться йому стати ідеологічно самостійним і переконливим.

Список використаної літератури

1. Антиглобалистское движение: тенденции и перспективы. *Латинская Америка*. 2002. № 10.
2. Баранов Н. Конспект лекций курса «Политические идеологии». URL: <http://nicbar.ru/ideologii.htm>
3. Wallerstein I. *The Modern World System*. N.: Y. 1974–1980.
4. Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь / Гл. ред.: И.И. Мазур, А.Н. Чумаков. Москва – Санкт-Петербург. – Нью-Йорк : ИЦ «ЕЛИМА», ИД «Питер», 2006. 1160 с.

5. Гегель Г. Феноменология духа. Сочинения. Москва : ИСЭЛ, 1959. Т. IV.
6. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Москва : Наука, 1991.
7. Jones A. Dictionary of Globalization. Cambridge, UK; Malden, MA, USA : Polity, 2006. 258 p.
8. Качуровський М.О. Філософія: альтернативний виклад : Навчальний посібник / М.О. Качуровський, Ю.П. Тарелкін, В.О. Цикін. Суми : СумДПУ, 2005.
9. Patomaki H. The Tobin Tax: A New Phase in the Politics of Globalization? *Globalization and Economy*. Vol. 2. Globalizing Finance and the New Economy / Ed. by P. James, H. Patomaki. Los Angeles : Sage publications, 2007 (Central currents in globalization). P. 326–340.
10. Сидак В. Антиглобалистский Интернационал. *МЭМО*. 2002. № 2.

IDEOLOGY OF ANTI-GLOBALISM AS THE PHENOMENON IN THE POLITICAL THEORY

Mykyta Koval

*National Pedagogical Dragomanov University,
Department of Political Psychology and Socio-Legal Technologies
Pyrohova str., 9, 01601, Kyiv, Ukraine*

The article deals with the phenomenon of anti-globalism as a reflection of modern world processes through ideology as a phenomenon in political theories. The study reveals the dynamics of constructing social realities in the form of a concept as an international public protest movement, its phenomenon, form, tendencies, and ideological foundations.

The purpose of this article is the study of foreign and domestic scientists of the forms and methods of anti-globalization activity in modern conditions, its advantages and disadvantages.

The development of an anti-globalist movement dictates the need for a theoretical understanding of this phenomenon. Nowadays there are the increasing of the interest in the study of anti-globalism, both as a theoretical concept and as a social movement. However, in general, the development of the problem of anti-globalization is less complete in comparison with the study of the phenomenon of Western globalism. The historical social movement of masses is the anthropoglobalism, growing from below and not predicted by the majority of scientists, outstrips theoretical software constructions and scenarios of thinkers. The process of globalization has turned out to be so complex and contradictory, having touched the interests of the most diverse strata, that even among the various groups of researchers there is no unity in the treatment of the phenomena of globalization, globalism and anti-globalism.

The modern world scientific community is on the initial path to a comprehensive understanding of globalization processes. It is at this stage that science is especially sensitive to the influence of various non-scientific factors that in the field of cognition manifest themselves in alternative scientific forms of thought – mythological, religious, etc. Scientific vision and understanding of globalization will undoubtedly be dialectical (complex) and will not be confined to the opposition of two categories – globalism and anti-globalism. There is a synthesis and differentiation of modern vision and globalism, and anti-globalization, as well as other interrelated phenomena (social progress, sustainable development, development of human potential).

There is no doubt that antiglobalism in its present form is a phenomenon specifically: historical and transitional. What can and should it leave after itself? Of course, not only new ideas, slogans guidelines for the left, above, ideology, new personnel for the parties and movements that its practice. If we take into account the fact qualitatively new that bring anti-globalists, it is a totally different background and atmosphere of protest and alternative movements of the XXI century. It can already be seen how powerful anti-globalization has been pushed to use in the interests of the entire world community means of modern information revolution.

Key words: globalism, antiglobalism, alterglobalism, radicalism, fundamentalism, extremism.

УДК 327.5(327.56 + 327.84)

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.21>

ПОЛІТИЧНА ТА ВІЙСЬКОВА РОЛЬ РОСІЇ В ОКУПАЦІЙНИХ ПРОЦЕСАХ НА ТЕРИТОРІЇ ГРУЗІЇ ТА ЕМПІРИЧНИЙ АНАЛІЗ ДЕМОКРАТИЧНОГО РОЗВИТКУ (НА ПРИКЛАДІ РЕСПУБЛІКИ ПІВДЕННА ОСЕТІЯ)

Роман Кополовець

*Ужгородський національний університет, факультет суспільних наук,
кафедра політології і державного управління
бул. Університетська, 14, 88000, Ужгород, Україна*

У статті детально описано діяльність окупаційних російських військ та загальну політику чиновників у процесах окупації частини Грузії. Проаналізовано історичні та політичні чинники початку військового конфлікту. Автор детально описав фактори впливу на політичні та військові процеси в Південній Осетії з боку Російської Федерації. Доведена теза про втручання та насильницьку політику, в тому числі окупацію та анексію суверенної території з боку іншої держави.

Грузія – держава з поліетнічним складом населення. Найбільш відмінними і проблемними регіонами завжди були Абхазія і Південна Осетія (північна її частина входить до складу Росії). Витоки конфліктності проявилися задовго до розпаду СРСР. В їх основі стояли історичні протиріччя та стереотипи між етносами.

Також автор провів фаховий емпіричний (прикладний) аналіз розвитку демократичних процесів на основі дослідження міжнародної організації – Freedom House, а саме програмою «Freedom in the World» («Свобода у світі»).

Методологію розробив представник Вашингтонського університету Реймонд Гаст. Для ранжирування країн Гаст почав застосовувати рейтинги політичних прав і громадянських свобод, поділяючи держави на «вільні», «частково вільні» та «невільні». Результати проекту стали публікуватися на щорічній основі спочатку в журналі «Freedom at Issue» («Свобода під питанням»), а з 1978 р. – у вигляді окремих книг. У 1989 р. був істотно розширений штат експертів, що дало змогу організації представляти більш змістовні звіти по країнах. У рамках дослідження оцінюються не держави і дії влади як такі, а реальні права і свободи, наявні в індивідів [1]. Тому Freedom House, враховуючи наявність прав де-юре, приділяє більше уваги тому, наскільки ці права забезпечуються на практиці. Дослідження окупованих територій Грузії розпочинаються з 1998 р. в Республіці Абхазія і з 2009 р. – в Південній Осетії.

Ключові слова: окупація, анексія, транзит, Грузія, Росія, Південна Осетія, емпіричний аналіз, військова агресія.

Сучасна політична наука акцентує на процесах демократичного розвитку та новітні етапи державотворення, в тому числі левову частку уваги приділяють зовнішній політиці держав та втручання чи вплив на окремі політичні процеси, що гальмують чи пришвидшують розвиток країни. В інформаційному полі та політології досить часто темою обговорення таких процесів стає Грузія. Тому аналіз зовнішньополітичних і трансформаційних процесів є особливо актуальним для сьогодення. Варто підкреслити, що незважаючи на достатню кількість публікацій у науковій думці, значна частина з них є заангажованою і не розкриває суті проблем. Серед основних фахових дослідників варто виокремити Ю. Чугаєнка і працю «Грузія – Южная Осетия: исторические первопричины противостояния» [1], вчений комплексно аналізує причини та наслідки військового конфлікту в Південній Осетії. П. Черник у статті «Грузино-російська війна 2008 року –

геополітичний реванш Росії» [2] акцентує на геополітичній передумові розв'язання війни між Грузією та Росією у серпні 2008 р. К. Вітман у праці «Витоки грузино-абхазького конфлікту» досліджує політичні передумови конфлікту та деякі аспекти військового впливу [3]. М. Дорошко у роботі «Геополітичне середовище та геополітична орієнтація країн СНД» акцентує на геополітичних чинниках та безпекових питаннях для сучасної Грузії [4]. Комплексний емпіричний аналіз було зроблено за даними організації Freedom House, яка проводить моніторинг на території Південної Осетії з 2009 р. [8–17]. У статті детально описано окупаційні процеси на території Південної Осетії з наукової точки зору, оскільки питання участі Росії висвітлюється необ'єктивно і необгрунтовано в низці фахових праць на пострадянському просторі.

Вперше зроблено емпіричний (кількісний) аналіз демократичного розвитку в Південній Осетії.

Метою статті є дослідження та аналіз військового втручання Росії на суверенну територію Грузії, а також емпіричний аналіз у Південній Осетії.

Прийнявши 9 квітня 1991 р. «Акт про відновлення державної незалежності Грузії» і визнавши себе правонаступницею Грузинської Демократичної Республіки зразка 1918–1921 рр., нова Грузія зробила вибір на користь держави, що захищає і виражає виключно грузинські етнічні інтереси. У всій країні проводилася політика побудови моноетнічної грузинської держави. Надто активно її впроваджував спочатку Голова Верховної Ради Грузинської РСР, а згодом перший президент країни З. Гамсахурдіа [3, с. 40]. Це й посприяло ускладненню ситуації і виходу на перший план саме етнічного фактора.

Початком сучасного етапу південно-осетинського конфлікту можна вважати 1988 р., коли в Грузії були прийняті закони, що мали на меті віддалити її від СРСР. У 1990 р. Південноосетинська обласна рада проголосила область Південноосетинською Радянською Демократичною Республікою і звернулася до Москви з проханням про визнання її незалежним від Грузії суб'єктом радянської федерації. Відповіддю на це було скасування автономії Південноосетинської області у складі Грузії та повна економічна блокада регіону. Задля вирішення конфлікту президент Грузії З. Гамсахурдіа також вдався до методів військової інтервенції в Південну Осетію. Військове протистояння сторін конфлікту особливо запеклим стало після того, як у результаті референдуму, проведеного південноосетинським керівництвом 19 січня 1992 р., 90% його учасників висловились за приєднання регіону до Росії [4, с. 98]. Це спричинило новий виток насильства в регіоні.

Остаточне припинення вогню в Південній Осетії відбулося знову ж таки під тиском Росії. Були підписані Дагомиські угоди між Росією та Грузією, а 14 липня 1992 р. в зону конфлікту введено змішані миротворчі сили в складі трьох батальйонів (російського, грузинського та осетинського). Ці угоди передбачали припинення вогню і створення органу для врегулювання конфлікту – Змішаної контрольної комісії у складі представників Грузії, Південної і Північної Осетії та Росії. Прямий договір між Грузією та Південною Осетією був підписаний тільки у 1996 р.

2004 р., Південна Осетія. У зону конфлікту грузинська сторона ввела власні внутрішні війська, що призвело до поновлення військових дій і постійних обстрілів населених пунктів, зокрема і столиці республіки – Цхінвалі. 5 листопада 2004 р. в процесі переговорів між прем'єр-міністром Грузії З. Жванія і президентом Південної Осетії Е. Кокойти було підписано угоду про демілітаризацію зони конфлікту [5].

2008 р., Південна Осетія, Абхазія. Вночі з 7 на 8 серпня грузинська сторона зробила спробу провести операцію з відновлення контролю над Південною Осетією. Через добу після початку активної фази грузино-південноосетинського конфлікту – 9 серпня –

абхазькі збройні сили почали операцію з витіснення грузинських військ із Кодорської ущелини. До 12 серпня цей район перейшов під контроль Абхазії, і вже 13 серпня Абхазія офіційно заявила про завершення операції, після чого активні бойові дії на її території закінчилися [5]. Події, що настали потім, стоять уже на зовсім іншому рівні – зовнішньополітичному. Їх потрібно розглядати окремо і варто почати з витоків і причин того, як вони стали можливими.

У 2008 р. за підтримки і збройного втручання Росії регіон було повністю виведено з-під контролю Грузії. Експерти Freedom House починають емпіричний моніторинг території з 2009 р. [8]. Методологію дослідження та стан демократичного розвитку в Республіці Абхазія детально описано в попередній публікації [7].

Таблиця 1

**Рейтинги демократичного транзиту в Південній Осетії (2009–2018 рр.)
за даними «Freedom in the World»**

Рік дослідження*	Політичні права	Громадянські свободи	Сумарний показник**
			Статус
2009	7	6	6.5 Невільна
2010	7	6	6.5 Невільна
2011	7	6	6.5 Невільна
2012	7	6	6.5 Невільна
2013	7	6	6.5 Невільна
2014***	7	6 (8)	6.5 Невільна
2015	7 (1)	6 (9)	6.5 Невільна
2016	7 (2)	6 (9)	6.5 Невільна
2017	7 (2)	6 (9)	6.5 Невільна
2018	7 (2)	6 (8)	6.5 Невільна

*Південна Осетія – анексована Російською Федерацією територія Грузії.

** Жодна з європейських країн не визнала незалежність території.

*** У 2014 році – методологію змінили та вдосконалили. В дужках позначено бали у рейтингу політичних прав та громадянських свобод за новими критеріями.

Індекс демократизації в Південній Осетії має такі характеристики:

– 7 серпня 2008 р. почалися напади на південноосетинську столицю Цхінвалі, що спричинило вторгнення Росії в конфлікт. Після того, як сотні людей були вбиті з обох сторін і тисячі етнічних грузинів були витіснені, Москва 26 серпня визнала незалежність Південної Осетії, незважаючи на широкомасштабну міжнародну критику [8];

– Росія посилила свій контроль над Південною Осетією у 2009 р., формалізуючи присутність російських прикордонників на території та будівництво нової військової

бази в Цхінвалі. Президент Росії Дмитро Медведєв виділив додаткові кошти для Південної Осетії в липні, але зусилля з реконструкції були неефективними через високий рівень корупції;

– понад 18 500 етнічних грузинів, які покинули Південну Осетію під час війни 2008 р., протягом року не змогли повернутися;

– у 2010 р. осетинський президент Едуард Кокойта зазнав критики як від Москви, так і від жителів Цхінвалі, через повільні темпи реконструкції та звинувачень у корупції після війни між Грузією і Росією 2008 року. Російська Федерація продовжувала свій військовий та політичний вплив та територію Південної Осетії [9];

– у листопаді 2011 р. відбулися вибори президента, за результатами у другий тур вийшли А. Бібілов, підтримуваний Росією, та опозиційний кандидат А. Джіоева;

– у 2012 р. Верховний Суд Південної Осетії скасував результати виборів другого туру, де перемогла А. Джіоева, та призначив повторні вибори на травень 2012 р. Під тиском Росії в повторному голосуванні переміг А. Бібілов, **котрий отримав на 14 голосів більше** [11];

– у 2013 р. Тібілов підписав низку угод із Росією, тим самим дозволивши Москві повністю контролювати територію та бюджетну політику Південної Осетії;

– станом на початок 2014 р. лише Росія, Венесуела, Нікарагуа, штат Науру і Туvalu визнали незалежність Південної Осетії від Грузії [13];

– у червні 2014 р. Південна Осетія провела парламентські вибори, перемогу на яких здобула партія «Єдина Осетія», але визначальний вплив на політичні процеси продовжувала справляти Росія;

– у березні 2015 р. президент Тібілов підписав двосторонню угоду про створення альянсу та інтеграцію території з Російською Федерацією. Метою угоди була синхронізація механізмів безпеки та прикордонних механізмів Південної Осетії з Росією. Міжнародне співтовариство, зокрема Грузія, засудило цю угоду, стверджуючи, що її умови надають Москві надмірний контроль над територією [14];

– 6 лютого 2017 р. президент Південної Осетії підписав указ про проведення референдуму щодо змін Конституції в частині зміни назви «Республіка Південна Осетія – Держава Аланія», яка є федеральним суб'єктом Росії;

– 9 квітня 2017 р. разом із виборами президента, де переміг А. Тібілов, за рішенням щодо зміни назви було проголосовано на референдумі.

Отже, загальний показник індексу демократизації не змінювався за весь період дослідження (2009–2018 рр.) і становив 6,5 балів, закріпивши статус невідільної території.

Таким чином, саме Росія відіграє переважно деструктивну роль у регіоні, гальмує процеси мирного врегулювання ситуації з мотиву використання такого конфлікту для посилення свого впливу на Грузію, що намагалася здійснити крен у бік ЄС. Це фактичне примушення до покори через те, що ці території є стратегічним плацдармом впливу на регіони Близького і Середнього Сходу, Каспійського, Чорного і Середземного морів. З цією метою вона не скупилася на використання різноманітних, деякою мірою незаконних методів впливу. Захід намагався виробити власну стратегію щодо врегулювання конфліктів на Південному Кавказі для того, щоб проводити власну південно-кавказьку політику, користуючись засобами дипломатії і переговорів із допомогою функціонування міжнародних місій ООН та ОБСЄ в цьому регіоні. Хоча Європейський Союз намагався відігравати більш активну роль у цьому регіоні, зокрема як посередник, внутрішні протиріччя та небажання йти на конфронтацію з Російською Федерацією обмежували його дії. Додаткові ж механізми впливу на процеси врегулювання конфліктів були

втрачені внаслідок ліквідації місій ООН та ОБСЄ в Грузії. Російська Федерація у результаті наштовхнулася на міжнародне несхвалення, а Захід виявив слабкість у проведенні ефективної політики задля врегулювання конфлікту. Конфлікт у подальшому позначився на ситуації балансу різних геополітичних сил у системі міжнародних відносин. Це підтверджується посиленням конкуренції між Росією, США та ЄС за вплив на пострадянському просторі загалом і на території Кавказу зокрема.

У підсумку варто зазначити, що внаслідок військових конфліктів у Південній Осетії загинули 215 військових, майже 1 500 осіб отримали поранення, 70 осіб вважаються зниклими безвісти.

Список використаної літератури

1. Чугаєнко Ю.А. Грузия – Южная Осетия исторические первопричины противостояния. Киев : Национальная академия управления. 2013. С. 240.
2. Черник П.П. Грузино-російська війна 2008 року – геополітичний реванш Росії. *Держава і право*. № 53. 2011. С. 686–692.
3. Вітман К.М. Витоки грузино-абхазького конфлікту. *Віче*. 2008. № 18. С. 40–43.
4. Дорошко М.С. Геополітичне середовище та геополітична орієнтація країн СНД. Київ : Навч. Центр учбової літератури. 2011. С. 204.
5. Жуков Д. Войны на руинах СССР. 2009. URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1015433>.
6. Freedom House: Freedom in the World. URL: <https://freedomhouse.org/report/methodology-freedom-world-2018> (дата звернення: 05.02.2019)
7. Кополовець Р.В. Окупація російськими «миротворцями» частини Грузії та емпіричний аналіз демократичного розвитку території (на прикладі Республіки Абхазія). *Регіональні студії*. 2019. № 16. С. 40–46.
8. Freedom House: Freedom in the World. Report South Ossetia 2009. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2009/south-ossetia> (дата звернення: 10.02.2019)
9. Freedom House: Freedom in the World. Report South Ossetia 2010. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2010/south-ossetia> (дата звернення 13. 02. 2019)
10. Freedom House: Freedom in the World. Report South Ossetia 2011. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2011/south-ossetia> (дата звернення 15.02.2019)
11. Freedom House: Freedom in the World. Report South Ossetia 2012. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2012/south-ossetia> (дата звернення 17.02.2019)
12. Freedom House: Freedom in the World. Report South Ossetia 2013. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2013/south-ossetia> (дата звернення 18.02.2019)
13. Freedom House: Freedom in the World. Report South Ossetia 2014. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2014/south-ossetia> (дата звернення 19.02.2019)
14. Freedom House: Freedom in the World. Report South Ossetia 2015. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2015/south-ossetia> (дата звернення 03.03.2019)
15. Freedom House: Freedom in the World. Report South Ossetia 2016. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2016/south-ossetia> (дата звернення 05.03.2019)

16. Freedom House: Freedom in the World. Report South Ossetia 2017. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2017/south-ossetia> (дата звернення 07.03.2019)
17. Freedom House: Freedom in the World. Report South Ossetia 2018. URL: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2018/south-ossetia> (дата звернення 11.03.2019)

**POLITICAL AND MILITARY ROLE OF RUSSIA
IN OCCUPATIONAL PROCESSES IN THE TERRITORY OF GEORGIA
AND EMPIRICAL ANALYSIS OF DEMOCRATIC DEVELOPMENT
(AT THE EXAMPLE OF THE REPUBLIC OF SOUTH OSSETIYA)**

Roman Kopolovets

*Uzhhorod National University, Faculty of Social Sciences,
Department of Political Science and Public Administration
Universitetskaya str., 14, 88000, Uzhhorod, Ukraine*

The article describes in detail the occupation of Russian troops and the general policy of officials in the occupation of Georgia. The historical and political factors of the beginning of the military conflict are analyzed. The author described in detail the factors influencing the political and military processes in South Ossetia by the Russian Federation. The idea of interference and violent politics, including occupation and annexation of the sovereign territory by another state, is proved. Georgia is a state with a polyethnic population. The most distinct and problematic regions have always been Abkhazia and South Ossetia (the northern part of it is part of Russia). The origins of conflict were manifested long before the collapse of the USSR. They were based on historical contradictions and stereotypes between ethnic groups.

Also, the author conducted a professional empirical (applied) analysis of the development of democratic processes based on the study of the international organization - Freedom House, namely the program "Freedom in the World". The methodology was developed by Raymond Gast, a Washington University spokesman. To rank Gast countries began to apply ratings of political rights and civil liberties, dividing states into "free", "partially free" and "non-free". The results of the project began to be published on an annual basis, initially in the journal Freedom at Issue, and from 1978 – in the form of separate books. In 1989, the state of experts was substantially expanded, which allowed the organization to submit more substantive reports by country. As part of the study, not the states and the actions of the authorities as such, but the real rights and freedoms available to individuals [1] are evaluated. Therefore, Freedom House, given the availability of de jure rights, pays more attention to the extent to which these rights are provided in practice. Investigation of the occupied territories of Georgia began in 1998 in the Republic of Abkhazia and since 2009 in South Ossetia. Investigation of the occupied territories of Georgia began in 1998 in the Republic of Abkhazia and since 2009 in South Ossetia.

Key words: occupation, annexation, transit, Georgia, Russia, South Ossetia, empirical analysis, military aggression.

УДК 32.001:329.11+32:316.75

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.22>

ІДЕОЛОГІЧНІ ВІДМІННОСТІ СОЦІАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ НЕОКОНСЕРВАТИЗМУ ТА НЕОЛІБЕРАЛІЗМУ

Валерій Майданюк

Львівський медичний інститут

вул. Валер'яна Поліщука, 76, 79015 м. Львів, Україна

Розглянуто еволюцію ідеологій неоконсерватизму та неолібералізму щодо ролі держави в суспільстві та відмінності їх соціальної політики. Досліджено особливості зміни візії свободи, толерантності та сімейних цінностей неоконсерваторів та неолібералів. З'ясовано, що неоконсерватизм та неолібералізм пройшли тривалу еволюцію в поглядах на регуляторну роль держави в економіці та суспільстві й сформували чіткі відмінності в соціальній політиці. Неоконсерватизм залишився на позиціях класичного лібералізму, відстоюючи ідею мінімальної ролі держави, зведену фактично до теорії «нічного сторожа». Натомість неолібералізм еволюціонував з ідеології, що протистояла державі, в доктрину, яка виправдовує втручання держави заради ефективного функціонування суспільства, перейшовши на соціал-демократичні позиції «держави загального добробуту», яка має вирішити матеріальні проблеми громадян й імперативно забезпечувати рівність.

З'ясовано відмінності підходів до соціальної політики, розуміння сім'ї та прав національних та гендерних меншин на прикладі програм Республіканської та Демократичної партії США. Основними ідеологічними розбіжностями між неоконсерваторами та неолібералами є різні погляди на права мігрантів та гендерних меншин, зокрема ЛГБТ-спільноти. Ще одним безкомпромисним роз'єднувальним фактором обох ідеологій стала моральна дилема щодо абортів: неоконсерватори прагнуть їх обмежити і навіть заборонити, апелюючи до «святості життя», а неоліберали наголошують на індивідуальному праві та свободі жінки розпоряджатися своїм тілом без втручання суспільства чи держави. Неоконсерватори ставлять пріоритетом захист прав корінних мешканців та громадян і наголошують на важливості християнських та моральних цінностей, у той час як неоліберали абсолютизують індивідуальну свободу й толерантність до інших суспільних ідентичностей. Попри контраверсійність підходів, обидві ідеології акцентують на власній відданості демократичним цінностям та захисті свободи людини, наголошуючи на оптимальності саме їхніх ідеологічних концептів.

Ключові слова: ідеологія, неоконсерватизм, неолібералізм, цінності, соціальна політика.

Зростання популярності в європейському та американському політичному дискурсі тематики розширення прав мігрантських та гендерних меншин, розуміння меж толерантності та різні погляди на роль держави актуалізують давню ідеологічну дискусію між лібералами та консерваторами, яка у ХХІ ст. стала протистоянням між неоконсерватизмом та неолібералізмом.

У зв'язку з цим актуалізується проблема з'ясування ідеологічних відмінностей між неоконсервативною та неоліберальними ідеологіями щодо їхньої візії соціальної політики та ролі держави в її реалізації, а також межі та ступеня їх толерантності до гендерних і національних меншин.

У середині ХХ ст. західний консерватизм під впливом суспільних тенденцій, кризи лібералізму та соціальних революцій трансформувався у неоконсерватизм, пристосувавши традиційні консервативні цінності до реалій постіндустріального суспільства. Як зазначає Авксент'єв, ідеологічний фундамент неоконсерватизму являє собою синтетичне поєднання низки консервативних і ліберальних принципів [1], при тому, що класичний

консерватизм понад сотню років протистояв ліберальним ідеям, захищаючи привілеї еліт та монархічні традиції. У соціокультурному та морально-етичному аспектах неоконсерватизм залишився в межах традиційного консервативного дискурсу, відстоюючи християнські, моральні, сімейні цінності та національний патріотизм. В ідеології неоконсерватизму чільне місце посідають проблеми меж свободи і мінімальної держави, надмірний вплив на економіку якої вважається шкідливим.

Сучасні консерватори вважають себе істинними репрезентантами цінностей свободи, прав людини та демократії, на противагу лібералізму, який схиляється до збільшення регуляторної ролі держави в соціумі та приділяє більшу увагу рівності та толерантності замість свободи. У світоглядному плані неоконсерватизм виступає за пріоритет принципу свободи над принципом рівності. Як констатує Шевченко, рівність можлива тільки як рівність можливостей, але не як рівність умов і результатів [10, с. 280]. Захищаючи ідею свободи й прав людини, неоконсерватизм акцентує, насамперед, на обов'язках індивіда перед суспільством. Поява в країнах Заходу великої кількості мігрантів, популяризація проблем гендерної ідентичності, заклики до розширення прав ЛГБТ-спільнот зумовили актуалізацію популярності консервативних, національно-релігійних цінностей, які ставлять за мету захистити традиційну західну цивілізацію від нових впливів та змін, які нині ідеологічно підтримують неоліберали.

За кілька сотень років історії ліберальна ідеологія, яка формувалася як доктрина рівності та свободи, також пройшла системну аксіологічну еволюцію, змінивши чимало своїх початкових поглядів на суспільні цінності та їх пріоритетне розуміння. На еволюцію лібералізму вплинула Велика економічна депресія 1929–1933 рр., яка змусила переглянути роль держави в економіці, а також соціал-демократичні та соціалістичні ідеї, які інкорпоровали концепт соціальної справедливості. Неолібералізм почав характеризуватися інституційним втручанням держави в життя суспільства та посиленням процесів державно-монополістичного регулювання економіки. Замість «нічного сторожа» класичного лібералізму чільне місце в теорії неолібералізму тепер належить ідеологемі «держави загального добробуту» (welfare state) та «соціальної ринкової економіки», сприяючи появі умов для формування суспільної відповідальності (ідеологема, запозичена у соціал-демократії) [6, с. 252]. За словами Г. Куц, основна відмінність сучасного лібералізму від класичного лібералізму полягає в суттєвому перегляді ставлення до державного регулювання економіки [6, с. 252].

Ідеологічний зсув неолібералізму «вліво» помітний на прикладі соціально орієнтованої політики Демократичної партії США як найбільш впливової ліберальної платформи. У другій половині ХХ ст. вплив «нових лівих», зокрема феміністичних та марксистських, ідей набув особливого поширення в американських університетах, які фактично стали інтелектуальними центрами світового лібералізму. Оксфордський політолог Дж. Грей називав їх «останніми редуками марксистської теоретичної думки», а С. Ліпсет зауважує, що академічні марксистські спільноти мають великий вплив на формування політичних поглядів активістів Демократичної партії [7]. Цей вплив проявився у появі в неолібералізмі традиційної для «нових лівих» гендерної та феміністичної риторики, захисту меншин та ідей соціальної справедливості й розподілу на користь бідніших верств. Чимало конгресменів-демократів із числа афроамериканців підтримують соціалістичні ідеї перерозподілу й навіть називають себе соціалістами [7]. А білоруська дослідниця Гетьман, аналізуючи програму американських демократів за 1990-ті рр., зауважує, що платформа, в основу якої було покладено ідею так званого «третього шляху», ґрунтувалася на синтезі кращих сторін ліберальних і соціал-демократичних підходів [4, с. 47].

З еволюцією лібералізму змінюється й оцінка свободи індивіда, яка в неолібералізмі набуває дещо іншої якості на відміну від класичного лібералізму. Як зазначає П. Шрьодер,

коментуючи принципи лібералізму, «позитивна чи матеріальна свобода, означає, що хтось є вільним від турбот і злиднів, вільним від хвороб, бідності чи безробіття. Саме це ліберали мають на увазі, коли говорять про свободу від (чогось)» [2, с. 9]. Як слушно констатує О. Безрук, ступінь свободи індивіда, як і його цінність, залежать від наявності матеріальних та фінансових ресурсів [2]. Тобто в неоліберальному світогляді не може бути свободи в бідності, і роль уряду полягає в забезпеченні гідних матеріальних умов життя кожного індивіда, що означає курс на побудову соціальної держави для найбільш вразливих коштом інших платників податків. Отже, як зауважує М. Прунак, відбулася еволюція лібералізму з ідеології, що протистояла державі, в таку, що виправдовує втручання держави заради ефективного функціонування суспільства [8, с. 61].

Неоконсерватори ж у цьому питанні залишаються на позиціях класичного лібералізму, критикуючи широкомасштабну соціально орієнтовану державну підтримку. Чимало прихильників неоконсерватизму вважають невиправданим спрямовувати податки на тих, хто не робить належного внеску в розвиток суспільства (перш за все, йдеться про мігрантів та безробітних) [9, с. 52–53]. Прикладом неконсервативного підходу є неоконсервативна політика адміністрації Р. Рейгана та М. Тетчер. Програма республіканців базувалася на скороченні державних соціальних витрат та бюджетних програм, обмеженні фінансування освітніх програм, соціальних програм для пенсіонерів і незахищених прошарків суспільства, реформуванні медичного страхування та охорони здоров'я. Пріоритетним став жорсткий економічний прагматизм: зниження податків для великих корпорацій, мінімізація функцій держави та стимулювання пошуку роботи для тих, хто може працювати, але більше покладається на державну допомогу. Неоконсерватори аргументували свій курс тим, що коли держава бере на себе керівні і контролюючі функції в житті індивіда, вона тим самим знищує його ініціативність, активність, позбавляє людину багатьох благ, яких вона змогла б досягти без протекторату держави. Основна відмінність між неоконсерваторами та неолібералами в оцінці ролі держави нині полягає в її визначенні як обмеженого регулятора суспільно-економічних процесів або ж покладенні на неї відповідальності за справедливий розподіл благ.

Найяскравіше ідеологічні відмінності і навіть протистояння між неоконсерваторами та неолібералами помітні на прикладі США, де Республіканська партія вважається більше схильною до неоконсервативних цінностей, а Демократична партія відстоює неоліберальну програму. Хоча, як зазначає американський професор політичних наук Т. Патерсон, двопартійна система стимулює партії займати схожі позиції, формувати аналогічні програми, спираючись на середньостатистичного виборця заради досягнення головної цілі – перемоги на виборах [4, с. 43]. На початку 2000-х рр. політичні платформи обох партій змістилися до центру та стали подібними через прагнення переманити електорат опонентів, однак ідеологічні відмінності між провідними американськими партіями залишилися. А після виборів 2016 р. навіть стала помітною безкомпромісність їхніх ідеологічних позицій.

Як констатує Василенко, демократи за часів Б. Обами вважали основною перешкодою на шляху соціально-економічного розвитку США надмірну концентрацію фінансових ресурсів у руках найбагатших американців та відстоювали ідею справедливого перерозподілу багатства через підвищення податків і бюджетних витрат [3, с. 106]. Республіканці ж, як захисники великого та середнього бізнесу, відстоювали звуження ролі держави в економічному житті та максимально низьке податкове навантаження як засіб стимулювання економіки. На прикладі республіканців та демократів яскраво помітні відмінності традиційного консервативного та ліберального електорату.

Демократів схильні підтримувати мешканці мультинаціональних великих міст, мігранти, расові та гендерні меншини, жіночі рухи та прихильники державних програм соціального захисту населення, а також освічена прогресивна молодь, прихильна до прогресивних змін та реформування суспільної традиційної моралі, тобто всі верстви, зацікавлені в розширенні громадянських свобод, достатньо прогресивні для перегляду традиційних цінностей, та широкі кола малозабезпечених або тих, хто потребує підтримки держави.

Натомість електорат республіканців, які борються за традиційні американські цінності, складається із заможних громадян, великого бізнесу та частини середнього класу, а також переважно білих громадян різного соціального статусу, християнського віросповідання, які проживають зазвичай поза великими мегаполісами та в провінційній місцевості.

Особливо показовими ідеологічними відмінностями між американськими неоконсерваторами та неолібералами були у передвиборчих програмах Д. Трампа та Х. Клінтон під час президентських виборів 2016 р. Демократи пропонували продовження соціально орієнтованої ліберальної політики президента Б. Обами та виступали за підтримку і розвиток реформи охорони здоров'я «Obamacare» (Patient Protection and Affordable Care Act), а також пропонували введення мит для великих фінансових організацій, збільшення податків для багатих, зокрема, окремий 4% податок для тих, хто заробляє понад 5 млн доларів, підвищення податків на дорогу власність, кошти з яких пропонувалося спрямувати на підтримку соціальних програм для жінок після пологів, безробітних та мігрантів [5, с. 117].

Натомість передвиборча програма Д. Трампа містила яскраво виражені неоконсервативні елементи: відмову від програми «Obamacare» як дорогої для держави та штатів, зменшення податків для корпорацій 35 до 15% та створення сприятливих умов для бізнесу, щоб компанії не перенесли виробництва за кордон. Республіканці також обіцяли збереження соціальної підтримки малозабезпечених американців та пенсіонерів, насамперед, громадян США, захищаючи «традиційну Америку» американських підприємців і створюючи нові робочі місця для американців.

Особливо показовою є відмінність між неоконсерваторами та неолібералами на прикладі міграційної проблеми. Наслідуючи традиційні неоліберальні принципи, американські демократи виступили за продовження міграційної реформи, видачу громадянства нелегальним мігрантам, виділення великих державних сум на їх медичне обслуговування, відмову від їх депортації за протерміновані візи та можливість возз'єднання з сім'ями. «Ми вважаємо, що імміграційне забезпечення має бути гуманним і відповідає нашим цінностям» [12]. А ті іммігранти, «які вже живуть у Сполучених Штатах і роблять свій внесок у нашу країну, мають бути повністю включені до нашого суспільства через правові процеси. Ми маємо терміново виправити нашу недосконалу міграційну систему, яка розриває сім'ї й утримує робітників в тіні – і створити шлях до громадянства для законослужняних сімей, які вже тут» [12]. Запропоноване також створення спеціального відомства у справах мігрантів, якому держава виділятиме фінансові гранти на програми адаптації, а також здобуття безплатної вищої освіти [5, с. 117].

Цікавим прикладом побутової дискусії неолібералів та неоконсерваторів щодо доцільності бюджетних освітніх програм для мігрантів коштом американських платників податків, стала відповідь критикам із Республіканської партії в соцмережі Instagram, в одному з продемократичних пабліків, де констатується, що навіть та величезна сума, яку демократи пропонують спрямувати на освіту мігрантів, становить лише 6% від марних воєн, які вела республіканська адміністрація Дж. Буша в Афганістані та Іраку.

Готовність субсидіювання неолібералами мігрантських соціальних програм, як у США, так і в політиці урядів ЄС, впливає, в тому числі, й з ідеологічних цінностей

сучасного неолібералізму. Зокрема, європейський ліберальний ідеолог П. Шрьодер із цього приводу зазначав, що справжня «толерантність не дозволяє жодних винятків і щодо раси та статі. І якщо люди просять притулку в якійсь країні, вони вимагають не більше, аніж толерантного ставлення до своєї людської гідності. Людська гідність означає, що треба забезпечити кожному його недоторкану сферу. Держава має створити правові передумови для цього, адже лібералізм завжди виступав за поліпшення зовнішніх умов життя людей» [11, с. 16].

Натомість у програмі республіканців виражена традиційна для консерваторів риторика захисту національних інтересів американців: депортація з країни мільйонів нелегальних мігрантів та забезпечення пріоритету під час прийому на роботу громадян США. «Нелегальна імміграція загрожує всім, експлуатує платників податків і ображає всіх, хто прибув в Америку легально» [13]. Неоконсерватори запропонували зменшення міграції, особливо з мусульманських країн, у тому числі, шляхом будівництва стіни на кордоні з Мексикою для захисту від потоків мігрантів. Така диференціація мігрантів також пояснюється традиційними консервативними концептами збереження християнської цивілізації та вбачанням консерваторами «ісламської загрози».

Ще однією дискусійною темою між цими ідеологіями стало відмінне розуміння сімейних цінностей, в яких неоконсерватори підтримують традиційну родину, зазначаючи, що «шлюб між одним чоловіком і однією жінкою є тисячолітньою основою для вільного суспільства і виховання дітей та культурних цінностей» [13]. Натомість демократи наголошують, що будуть захищати й права ЛГБТ та боротися за їх розширення, що включатиме всебічні федеральні антидискримінаційні заходи для ЛГБТ-американців, рівні права у сферах працевлаштування, громадського житла, кредитування і федерального фінансування: «Ми забезпечимо, щоб зовнішня політика Америки включала підтримку ЛГБТ-людей у всьому світі» [12].

Водночас в ідеологічній суперечці з неолібералами сімейних цінностей частина американських консерваторів навіть схильна піти на міграційний компроміс – підтримати збільшення числа мігрантів, але лише з латиноамериканських країн. Частина консерваторів вважає, що традиційне католицьке віросповідання латиноамериканських мігрантів та несприйняття ними ідей ЛГБТ допоможе республіканцям здобути нових виборців та успішніше протистояти демократам.

Безкомпромісним роз'єднувальним фактором між неолібералами та неоконсерваторами стала також тема абортів, проти розширення можливостей для яких виступають неоконсерватори. У програмі республіканців наголошено на «святості людського життя» і підтверджується, що «ненароджена дитина має фундаментальне індивідуальне право на життя, яке не може бути порушено. Ми не будемо фінансувати або субсидувати охорону здоров'я, що включає фінансування абортів» [13]. Натомість демократи підтримують програму державного фінансування безпечних та легальних абортів, як складову умову реалізації прав жінок. «Ми будемо боротися із зусиллями Республіканської партії повернути в минуле жіночі репродуктивні права» [12]. Неоконсерватори ж категорично не погоджуються з пріоритетом репродуктивних прав жінки, які ліберали виводять з ідей свободи людини, особистого самовизначення та соціальної справедливості незалежно від статі, над правами ще не народженої дитини, апелюючи до гуманістичних та християнських цінностей.

Вищезазначені відмінності у поглядах на мігрантів, гендерні питання та проблема абортів стали роздільним фактором не лише для американських республіканців та демократів, але й характерні, в тому числі, для політичного дискурсу європейського неоконсерватизму та неолібералізму.

Неоконсерватизм та неолібералізм пройшли тривалу еволюцію в поглядах на регуляторну роль держави в економіці та суспільстві й сформували чіткі відмінності в соціальній політиці. Неоконсерватизм залишився на позиціях класичного лібералізму, відстоюючи ідею мінімальної ролі держави, зведену фактично до теорії «нічного сторожа». Натомість неолібералізм еволюціонував з ідеології, що протистояла державі, у доктрину, яка виправдовує втручання держави заради ефективного функціонування суспільства, перейшовши на соціал-демократичні позиції «держави загального добробуту», яка має вирішити матеріальні проблеми громадян й імперативно забезпечувати рівність. Основними ідеологічними розбіжностями між неоконсерваторами та неолібералами є різні погляди на права мігрантів та гендерних меншин, зокрема ЛГБТ-спільноти, та моральна дилема щодо абортів. Неоконсерватори ставлять пріоритетом захист прав корінних мешканців та громадян і наголошують на важливості християнських та моральних цінностей, у той час як неоліберали абсолютизують індивідуальну свободу й толерантність до інших суспільних ідентичностей. Попри контраверсійність підходів, обидві ідеології акцентують на власній відданості демократичним цінностям та захисті свободи людини, наголошуючи на оптимальності саме їхніх ідеологічних концептів.

Список використаної літератури

1. Авксентьев А. Эволюция идеологии та политики неоконсерватизма. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна*. Серія «Питання політології». 2015. Вип. 17(912). С. 188–193.
2. Безрук О. Неолібералізм: соціально-філософський аспект. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна*. Серія «Теорія культури і філософія науки». № 1114. С. 20–24.
3. Василенко Д.В. Бюджетна політика США. Сучасний стан та актуальні проблеми. *Проблеми міжнародних відносин*. 2012. С. 98–110.
4. Гетман К.Ю. Кризис партийной идентичности и другие особенности партийной системы США современного периода. *Белорусский журнал международного права и международных отношений*. 2001. № 3. С. 43–49.
5. Ирхин Ю.В. Выборы 45-го Президента США: ключевые особенности, технологии, результаты. *Ars Administrandi (Искусство управления)*. 2017. Том 9. № 1. С. 111–131.
6. Куц Г.М. Неолібералізм в європейській та англо-американській традиціях. *Проблеми законності*. 2016. Вип. 133. С. 249–258. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pz_2016_133_26.
7. Липсет С.М. Третьего пути не существует (Перспективы левых движений). *Политические исследования*. 1991. № 5–6.
8. Прунак М. Виклик лібералізові: критика, але не заперечення. *Соціогуманітарні проблеми людини*. 2005. № 1. С. 60–67.
9. Шаклейна Т.А. Стратегия США после Обамы. Какое наследие оставили демократы республиканцам. *Международные процессы*. 2016. Том 14. № 4. С. 49–66.
10. Шевченко Ю.Т. Идеология неоконсерватизма. *Вісник Київського національного університету технологій та дизайну*. 2011. № 6 (62). С. 279–285.
11. Шрьодер П. Лібералізм. Принципи і цінності лібералізму та їхній вплив на політичні цілі. Київ, 2014. 27 с.
12. The 2016 Democratic Party Platform. URL: <https://democrats.org/about/party-platform/#civil-rights>.
13. The 2016 Republican Party Platform. URL: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/2016-republican-party-platform>.

IDEOLOGICAL DISTINCTIONS OF THE SOCIAL POLICY OF NEONCONSERVATISM AND NEOLIBERALISM

Valerii Maidaniuk

Lviv Medical Institute

Valeriana Polishchuka str., 76, 79015, Lviv, Ukraine

The evolution of the ideologies of neo-conservatism and neo-liberalism in relation to the role of the state in society and the differences in their social policy are considered. The peculiarities of changing the vision of freedom, tolerance and family values of neoconservatives and neo-liberals are investigated. It has been discovered that neo-conservatism and neo-liberalism have undergone a long evolution in the views on the regulatory role of the state in the economy and society and have formed clear distinctions in social policy. Neo-conservatism remained at the positions of classical liberalism, advocating the idea of a minimal role of the state, built in fact to the theory of “night watchman”. Neo-liberalism, meanwhile, evolved from the ideology that opposed the state into a doctrine justifying state intervention for the sake of the effective functioning of society, moving to the social-democratic position of the “welfare state”, which should solve the material problems of citizens and imperatively ensure equality.

The differences between approaches to social policy, understanding of the family and the rights of national and gender minorities are illustrated by the example of the programs of the Republican and Democratic Party of the United States. The main ideological differences between neo-conservatives and neo-liberals are different views on the rights of migrants and gender minorities, in particular the LGBT community. Another uncompromising unbundling factor between both ideologies has been the moral dilemma of abortion that neoconservatives seek to restrict and even ban, appealing to the “holiness of life”, while neoliberals instead emphasize the individual right and the freedom of women to dispose of their bodies without interference by society or state. Non-conservatives prioritize the protection of the rights of indigenous peoples and citizens and emphasize the importance of Christian and moral values, while neoliberals absolve individual freedom and tolerance for other social identities. Despite the controversy of approaches, both ideologies focus on their own commitment to democratic values and the protection of human freedom, emphasizing the ideals of their ideological concepts.

Key words: ideology, neo-conservatism, neoliberalism, values, social policy.

УДК 327.5

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.23>

ДОСЛІДНИЦЬКІ ГРУПИ ТА ШКОЛИ ПОЛІТИЧНИХ АНТРОПОЛОГІВ: НОВА КЛАСИФІКАЦІЯ

Віктор Мельник

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
філософський факультет, кафедра політології
вул. Володимирська, 60, 01033, м. Київ, Україна*

Стаття присвячена актуальній проблемі теорії, історії та сьогодення у класифікації дослідницьких груп та наукових шкіл політичних антропологів. Пропонується розглядати ці групи та школи через призму окцидентального (західного) та орієнтального (східного) вимірів політичної антропології. Складовими частинами окцидентального виміру варто визнати наукові концепції: школи політичного поля, школи прикладного аналізу поведінки, школи антропології влади (об'єднуються в межах панамериканської групи політантропологів); школи іберійської інтеграції, школи паніспанізму, школи прямої демократії (об'єднуються в межах ібероамериканської групи політантропологів); школи структурного функціоналізму, школи ортодоксального структуралізму, школи символізму та школи глобальної модернізації (об'єднуються в межах британської групи політантропологів); школи ранньодержавного проектування, школи демократизації адміністрування і традицій соціальної політики, школи культурної політики (об'єднуються в межах європейської групи політантропологів); школи індивідуалізму, школи інтеракціонізму та адаптації (об'єднуються в межах французької групи політантропологів); школи досліджень трансформації, школи політекономії (об'єднуються в межах південноафриканської групи політантропологів). Складовими частинами орієнтального виміру варто визнати наукові концепції: школи меритократичних студій (утворює китайську групу політантропологів); школи неоевразійців, школи політичної етнології (утворюють пострадянську групу політантропологів); школи суннітського та шиїтського політичного традиціоналізму (утворюють ісламську групу політантропологів); школи культурно-географічної детермінації політики, школи соціально-географічної детермінації політики (утворюють індійську групу політантропологів); школи негритуду (утворює панафриканську групу політантропологів).

Ключові слова: політична антропологія, окцидентальний вимір, орієнтальний вимір, семіотика, символізм, політична традиція, наукова школа, група дослідників, класифікація.

Першу спробу класифікації політико-антропологічних дослідницьких груп та шкіл здійснив британський вчений Едвард Еванс-Прічард (1902–1973) у книгах «Нуери» (1940) та «Політичні системи ануаків» (1940). Обидві монографії присвячені дослідженню політичних традицій нілотських племен – традиційного населення Сходу Африки. Саме Евансу-Прічарду належить честь формулювання дослідницького предмета політантропології – політичної традиції. Разом із тим Еванс-Прічард розділив політантропологів за ознакою «відкритості» цього предмета: *експліцитні політичні антрополози, імпліцитні політичні антрополози* [22].

Відповідно до поділу Еванса-Прічарда, що проходить лейтмотивом його монографічних досліджень, політантропологія визнавалась вченням про політичну традицію, котра, з огляду на надмірну філософізацію наукового простору, змушена знаходитись «у тіні» інших дисциплін [35]. Для Еванса-Прічарда ключовими дисциплінами, що «вміщали» в собі політантропологію, виступали *етнографія* та *історія* [22; 53].

Станом на 1940 р. експліцитними політичними антропологами, що вивчали політичну традицію «явно», були сам Е. Еванс-Прічард, а також М. Фортес, Р. Лаві, А. Сові

[28, р. 215–230]. Імплицитними політичними антропологами, що вивчали політичну традицію «приховано» (через аналіз її «у контексті» іншого предмета), могли бути визначені всі попередні політичні мислителі. Головними імплицитними політантропологами прихильниками прічардівської методології визнають Арістотеля, Р. Декарта, Ш.-Л. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, К. Маркса, Ф. Енгельса, Г. Мена, Л.Г. Моргана [52; 56; 57]. В їхніх системних викладах політичної філософії і теорії політики політичні традиції характеризуються імплицитно («не на поверхні»).

Критику цієї класифікації знаходимо в класичній роботі Клода Лефора (1924–2010) «Форми історії: Нариси політичної антропології» (1978) [39]. По-перше, Лефор протистоїть твердженням Еванса-Прічарда про імплицитність політичної антропології. На думку видатного французького теоретика, політантропологія «знаходиться завжди та всюди, вона всюдишуща» [39]. Поза політичною антропологією (як «традиційністю політики»), на думку Лефора, не існує не тільки жодної відкрито політичної дії, але й жодної соціальної чи культурної структури. Розвиваючи ідеї структуралізму, К. Лефор звертає увагу на політичність як «норму людського». Це означає, що політичність випливає з біологічності індивіда. Колективність є ніщо інше, як прояв генетичної політичності. Відповідно, ключовими дисциплінами, що «вміщують» у собі політ антропологію, є *біологія* та *філософія* [39].

Е. Еванс-Прічард активно поширював і популяризував свої теоретико-методологічні напрацювання під час роботи на посаді завідуючого кафедри соціальної антропології в Оскфордському університеті (1946–1973). Вчений був опонентом концепції примітивних спільнот Е.Б. Тейлора [49] та проголошував «сучасність» антропологічних дисциплін [53, pp. 1–25]. Зокрема, Еванс-Прічард критикував антропологів Редкліфа-Брауна та Маліновського за «надмірне захоплення» так званими «примітивними суспільствами» (первісними спільнотами, сучасними традиційними африканськими та індіанськими племенами, полінезійцями і тубільцями Океанії [9; 10; 37; 41; 45]), що, на його думку, абсолютно не відповідало вимогам часу. Стверджуючи актуальність та сучасність політантропології, Еванс-Прічард наголошував, що дослідження «традиційних спільнот» Африки, Австралії, Океанії, Південної Америки має відбуватись ыз метою пошуку ключа та відповідності між соціально-політичними станами різних народів [22, р. 10]. На його думку, той стан «єднання з природою», що зберігся серед нілотських племен Східної Африки, є аналогією неолітичного/енеолітичного соціально-політичного стану європейських народів [22]. Не будучи конструктивістом в андерсонівському розумінні поняття, Еванс-Прічард, тим не менше, розглядав *політичну антропологію як сукупність методів дослідження етносоціального конструювання та політичного конституювання сучасних суспільств*. Політантропологію він називав «еволюційною призмою» [22].

Французький теоретик Ж. Баландьє (1920–2016) працював на межі обох підходів, оскільки філософію визнавав настільки ж важливою для генези і предмета політантропології, наскільки й історико-етнографічні дисципліни [8]. Будучи африканістом за інтересами, як і Еванс-Прічард, Ж. Баландьє підкреслював: *поза філософією знецінюється науковий і понятійно-термінологічний апарат політичної антропології* [8, с. 124–130]. Замість чіткої дефініції політичної традиції вчені отримують набір різнохарактерних даних, отриманих під час польових етнографічних експедицій. Цього допускати не можна, бо класифікація і систематизація, за П. Брока та О. Гольденвейзером, виступають «панівними методами всіх антропологічних дисциплін» [25, pp. 198–199].

Ж. Баландьє слушно зауважив: «Лише після 1920 р. починається вироблення власне політичної антропології, вже експліцитної, а не імплицитної. Виходячи зі старої проблематики, вона, втім, використовує нові матеріали, запозичені з етнографічних досліджень»

[8, с. 21]. Користуючись підходом Еванса-Прічарда, Ж. Баландьє вказує, що політантропологі повинні більше уваги приділяти *дихотомії «традиція / модернізм»* [8, с. 17]. Він також зауважує: «Таке зіставлення виводить політантропологію за межі вивчення самих лише різноманітності й походження політичних форм, воно ставить також проблему виникнення загальних зв'язків між ними, проблему їхніх несумісності й антагонізмів, пристосувань і мутацій» [8, с. 17]. Нижче Баландьє класифікує політантропологів за критерієм дослідження цієї дихотомії: 1) «попередники» (Арістотель, Н. Маккіавеллі, Ш.-Л. Монте-ск'є, Ж.-Ж. Руссо, К. Маркс, Ф. Енгельс); 2) «перші антропологі» (Г. Мен, Л.Г. Морган, Фр. Боас, Фр. Опенгеймер); 3) «політичні антропологі» (сам Ж. Баландьє, Е. Еванс-Прічард, В.К. Маклауд, Б. Пресейд, Р.Г. Лаві, О. Гольденвейзер, М. Фортес, М. Глюкман, Л. Мер, Е. Ліч, Й. Ціглер) [8, с. 17–23].

Класифікацію еволюції політичної антропології, як і Еванс-Прічард, Баландьє здійснював відповідно до рівня експліцитності політичної традиції у студіях перелічених учених [8, с. 15–17]. Там, де експліцитність політичної традиції видається найбільш яскравою, Ж. Баландьє вважає за доцільне використовувати дефініцію «політична антропологія». Вчені, що аналізували політичні традиції лише партикулярно та контекстуально, маючи на меті сукупне дослідження іншого предмета, підпадають, згідно з цією класифікацією, під визначення «попередників» або «перших антропологів».

Подальше зростання кількості політичних антропологів, що відбулось після 1945 р., акумульоване боротьбою народів Африки та Азії за деколонізацію, призвело до необхідності поділу «політичних антропологів» на «сегментаристів» і «етатистів»: *«політантропологі-сегментаристи»*, на думку Баландьє, вивчають політичні традиції у суспільствах, що не мають власної державності, а також у спільнотах, що є часткою інших політичних націй; *«політантропологі-етатисти»*, на думку Баландьє, вивчають політичні традиції у суспільствах, що мають власну державу [8, с. 25].

Надаючи власну класифікацію політичних антропологів, поділяючи їх на дві провідних групи, Баландьє посилається на збірник наукових праць під назвою «Африканські політичні системи», опублікований за редакцією Е. Еванса-Прічарда та М. Фортеса (1940 р.) [53]. Він зазначає: «Керуючись вимогами компаративістики, автори цієї книги подають виразно відмінні один від одного «випадки». Книга містить теоретичний вступ і пропонує начерк типології. М. Глюкман оцінив її як перший внесок у справу надання політичній антропології наукового статусу. Справді, керівники авторського колективу дистанціюються від «філософів політичного», занепокоєних не так «описом», як «розмовами про те, яке урядування люди мали б собі встановити». Це твердження очевидно викликає певні застереження, проте майже немає такого фахівця з політичної антропології, який не виявив би своєї вдячності цим великим антропологам» [8, с. 22].

К. Лефор не погоджувався з Евансом-Прічардом якраз у царині критики «філософів політичного» [39]. Далекий він був і від ідеалізації думок Еванса-Прічарда М. Глюкманом та Ж. Баландьє. Однак «надмірна філософізація» зробила праці Лефора менш привабливими для спільноти етнографів та істориків. Отже, *основну аудиторію прихильників протягом 1940–1990-х рр. політантропологія набирала серед істориків та етнологів* [12, pp. 108–140]. На підтвердження достатньо згадати імена сучасних пострадянських політантропологів (В. Тишков, М. Крадін, В. Бочаров, Ю. Мурзін тощо [11, с. 14–48]). Проблематика політичних традицій і політичної ідентичності краще сприймалась істориками внаслідок емпіризації антропологічної методології, здійсненої Евансом-Прічардом. Йдеться про широкий пласт емпіричного матеріалу, закладений у фольклорі, обрядах, звичаєвому праві та легендаріумі кожного етносу [8, с. 117–122].

Фольклоризація та етнологізація політичної антропології стала ключовою рисою окцидентального виміру дисципліни протягом другої половини ХХ ст. [14, с. 88–113; 17, рр. 76–100]. К. Лефор, хоча і наближався до побутово-буденного дискурсу історіософської школи «Анналів соціальної та економічної історії», застерігав політичну антропологію від «деконструкції формальності» [39]. Вивчення виключно політизації неформальності Лефор називав партикулярною антропологією, що ґрунтується на аналізі партикулярного досвіду.

Рецепієнтом філософського повороту Лефора став провідний англо-американський політантрополог Віктор Уїттер Тьорнер (1920–1983) – один із засновників понять «політичний хеппенінг» і «політичний перформанс» [52]. Обидва поняття є складниками «ритуального процесу» – терміна, введеного в науковий обіг Тьорнером. Його книга «Ритуальний процес: структури та анти-структури» є маніфестом впровадження дихотомічності антропологічних досліджень [52]. Грубо кажучи, її можна охарактеризувати за допомогою гасла «все по два», коли ідентичність кожної «структури» виражається через опозиційну категорію «антиструктури» [52, рр. 3–25]. Інституціоналізація, на думку Тьорнера, здійснюється шляхом символізації та сакралізації. Це означає, що органи політичної влади завжди сакральні [35; 40]. Головним аргументом на користь твердження Тьорнер вважав тезу про антиструктури. Наявність опозиції владі завжди доводить її сакральність та могутність (чи «потенційну могутність») [52]. Значною мірою приховане чи відкрите протистояння половини населення владі є універсальною світовою політичною традицією (так вважають У. ван Бек та Д. Фукс). Воно не контраргументує, а, навпаки, стверджує єдність поняття «влада» через множинність її змістовної інтерпретації «прихильниками» і «противниками».

В. Тьорнер став предтечею політичної семіотики, котра невдовзі здобула своє передове та прогресивне місце в системі політико-антропологічного знання, завдяки праці У. Еко «Трактат по загальній семіотиці» (1975). Ключові праці В. Тьорнера побудовані на протиставленні антропологів-символістів та антропологів-партикуляристів [52]. Класифікація виглядає таким чином:

1) **символічна політична антропологія** вивчає політичну традицію в контексті опозиції структур і антиструктур як ритуальний процес; будь-яка політична дія базується на підсвідомому чи свідомому використанні традиційного світогляду; політичними антропологами символічної групи мають бути визнані всі, хто історично оцінював політику як *екзистенцію* (за М. Хайдеггером);

2) **партикулярна політична антропологія** вивчає політичну традицію в контексті антиструктурної опозиції символізму, чим викликає деконструктивний резонанс всередині дисципліни, характеризується визнанням пріоритету свідомої діяльності над ритуальним автоматизмом і досліджує політичну традицію з позицій інструменталізму її послідовників; політичними антропологами партикулярної групи мають бути визнані всі, хто історично оцінював політику як *інзистенцію* (за М. Хайдеггером).

По суті, в політико-антропологічній класифікації В. Тьорнера ми знову знаходимо сліди засновника політичної антропології Е. Еванса-Прічарда [22; 52]. Йдеться про *дихотомію експліцитності та імпліцитності* в структурі політико-антропологічного знання та про зміст антропологічного пізнання, що може бути як концептуальним, так і контекстуальним. По суті, В. Тьорнер трансформував методологему Еванса-Прічарда на новий лад: партикуляристи визнаються імпліцитними («інзистентними»), тоді як символісти визнаються експліцитними («екзистентними»).

Деконструкція філософії у політичній антропології, здійснена Евансом-Прічардом, зробила політантропологію закритою дисципліною, призначеною для «вивчення одних

іншими» [26, pp. 129–152]. Ось чому провідні китайські, індійські, ісламські та африканські вчені опинилися за межами дослідницького поля так званої «експліцитної політичної антропології». Разом із тим певні заслуги в галузі класифікації належать китайському істориком та політичному антропологу Лі Сюеціню (1933–2019), що донедавна обіймав посаду професора історії в Університеті Циньхуа. Він першим сфокусував свій інтерес навколо диференціації західного та східного підходів щодо оцінки політичних традицій і політичної історії Китаю. По суті, Лі Сюецінь сформулював доктрину «орієнталізму з китайським обличчям» [3, pp. 1–35]. При цьому він використовував дані археології задля демонстрації самотності китайської цивілізації ще п'ять тисяч років тому, коли європейська цивілізація «не доросла до рівня міської культури» [59]. Також Сюецінь підкреслив: вивчати китайську політичну історію західними методами є некоректно та злочинно, оскільки її сприйняття не входить «в коло розуміння західної людини» [59, pp. 5–25]. Будучи послідовним противником «вестернізації політичних інститутів» [3], Сюецінь звернув увагу на існування окцидентального та орієнтального наукових підходів, які, своєю чергою, поділяються на культурно-історичну та ідеологічну групи дослідників [59].

Цікаво, що Лі Сюецінь свого часу навчався в Університеті Циньхуа під науковим керівництвом визначного китайського політичного філософа та аналітика Цзіня Юеліня (1895–1984). У його ключовій праці «Теорія знання» (1984) було висловлено ідею про перманентну експліцитність політичного знання. Цзінь Юелінь пояснював свою ідею постійною належністю людини до сфери політичного, котра виражається в повсякденній ідеологічній обробці, агітаційних заходах (йшлося про часи «Культурної революції» в КНР), отриманні новин через засоби масової інформації та освітні заклади. Крім того, людина все своє життя проводить в системі владно-управлінських відносин, бо режим патріархальної родини передбачає підпорядкування волі батька. Це означає, що людина не може існувати без політичного самоосмислення, котре, своєю чергою, породжує нові форми політичного побуту. Основною формою такого *буденного політичного побуту* Юелінь вважав звичаєве право [58, pp. 531–550]. Юелінь дивився на політичну антропологію як на співтовариство вчених, що сфокусовані навколо таких програмних проблематик: *Політизація звичаєвого права* – сутність цієї дослідницької школи, за Юелінем, визначається логічною послідовністю морально-етичних норм, котра призводить їхню еволюцію до рівня політизації та перетворює внутрішньо-родові стосунки на джерело політогенезу; *теоцентричність* («дао-центричність» у термінології Юеліня) *політики* – сутність цієї дослідницької школи полягає в дослідженні політичної життєдіяльності людства через призму сакралізації громадських організацій, спілок, об'єднань.

Сюецінь, своєю чергою, наголошує на примордіальній давності китайської політичної культури та стверджує існування китайської «політичної цивілізації», завдання якої історично полягало в закріпленні влади китайського народу над сусідніми «неосвіченими кочівницькими спільнотами» [58]. До складу останніх зараховуються не лише традиційні племена хунну, сяньбійців, киданів, чжурчженів, монголів, але й населення Японії («переселенці з Піднебесної імперії»). При цьому Сюецінь класифікує китайських антропологів за критерієм їхнього ставлення до кочівників.

Крім Л. Сюеціня та Ц. Юеліня, найбільше серед сучасних політантропологів орієнтального спрямування до окцидентально-орієнтальної класифікації політичних антропологів наблизився арабський вчений Талал Асад [5; 6; 7] (прихильник постколоніальної школи Е. Саїда [47; 48]). Де-факто, він пропонує таку *класифікацію політантропологів*: *дослідники*, що вивчають наративи репрезентації політичної культури всередині історичного процесу; *дослідники* патерналізації інституційних відносин та умов політичної

життєдіяльності культурної структури; *дослідники* культурних основ політичної економії; *дослідники* політичної культури як результату імпліцитної взаємодії між ідеологічною суперструктурою та соціально-класовою базою; *дослідники* політичних структур як форм моральної самосвідомості етносу, типів маніпулювання світоглядом населення і протистояння цьому маніпулюванню [7].

Програмну для пострадянської антропології працю написав лєнінградський професор Л.Є. Куббель («Нариси потестарно-політичної етнографії», 1988 [34]), де ототожнив «соціалістичну» політичну етнографію та «капіталістичну» політичну антропологію, а також зазначив виключне становище марксистської методології у системі названих студій [34, с. 8–10]. Його підхід базувався на семіотизації політичної життєдіяльності. В історії політичної антропології Куббель виділяє: 1) *імпліцитний етап (XVIII ст. – 1940 р.)*, що характеризувався антропологічними ідеями в політико-філософських творах Г. Гегеля, К. Маркса, Ф. Енгельса, Л. Моргана, Г. Мейна, Р. Лаві, Л. Гумпловича, Ф. Оппенгеймера [34, с. 7–8]; *конститутивний етап (1940–1959 рр.)*, що розпочався після публікації монографій «Нуери» та «Політична організація ануаків Англо-Єгипетського Судану» Е.Е. Евансом-Прічардом та завершився офіційним введенням терміна «політична антропологія» в науковий обіг Д. Істоном [34, с. 7–8]; *сучасність (після 1959 р.)*, що характеризується зрощенням структуралізму та функціоналізму, завдяки зусиллям Д. Істона та британських соціальних антропологів, а також суспільно-просторовою диференціацією перцепції політики.

У сучасній політичній антропології *семіотика*, як вчення про системи та структури символів/знаків, сприймається як *рефлексивна перцепція політичних традицій* [27, с. 249–273]. Про це писав ще Д. Істон [21]. Так чи інакше, останнє узагальнююче видання з політантропології, за редакцією Г. Видри і Б. Томасена, вказує, що *політика є репрезентативною формою соціальної дієвості* [17; 19; 57]. Вона вимагає перформативності, драматичності, театральності [56]. Поза драмою політика не знаходить свого вияву [49; 52]. Ось чому політичні технології та принципи політичного менеджменту завжди вимагають грамотної режисури. Будь-які політичні технології, зокрема проведення державного перевороту чи організація колоніальної інвазії, аргументація культурної / економічної / імперіалістичної експансії, вимагають інформаційної підтримки з боку масмедіа та продуманої інструкції політичних дій (сценарного плану) [41; 47; 54].

Аналіз сучасної літератури доводить, що проблема класифікації політичних антропологів у межах дослідницьких груп і шкіл досі не зрушила з того місця, на яке її поставили праці Е. Еванса-Прічарда [22; 53], К. Лефора [49], Ж. Баландьє [8], В. Тьорнера [52], Т. Асада [5–7], Л. Куббеля [34] та Лі Сюєція [59].

Першим наголосив на потребі розробки нової класифікації політико-антропологічних шкіл Д. Куртц у монографії «Політична антропологія: парадигми і влада» (2001) [35]. Б. Томасен і Г. Видра також підкреслюють, що політико-антропологічні студії потребують систематизації та класифікації, але їхня пропозиція ґрунтується виключно на тематичному принципі, сформульованому Ж. Баландьє і Т. Асадом. Користуючись авторитетним підтвердженням існування окцидентального та орієнтального світоглядів (чи краще «комплексів світогляду») в монографіях Й. Морріса [45], Г. Видри та Я. Аарта Шолте, статтях Т. Асада, С. Дхакала і С. Сінгха, ми пропонуємо власну класифікацію політико-антропологічних наукових груп та шкіл. Її створення дасть змогу уніфікувати викладання політантропології за певним стандартом, продемонструє єдність предметного поля політико-антропологічних студій, що, безумовно, сприятиме подальшій інституціоналізації політичної антропології як політологічного вчення.

Принципи класифікації, запропоновані нами, виходять з історії розвитку політичної антропології та враховують описані вище досягнення провідних вчених. Однак ми пропонуємо використовувати тематичний принцип класифікації лише для визначення шкіл політантропологів, тоді як дослідницькі групи вважаємо доцільним класифікувати саме за регіональним принципом. Історію політичної антропології вважаємо за доцільне поділяти на імпліцитний та експліцитний періоди (за Е. Евансом-Прічардом), а її еволюцію протягом ХХ ст. правильним розділити на несеміотичні та семіотичні школи (за У. Еко та В. Тьорнером).

Сучасна політична антропологія складається з двох теоретико-методологічних та ідейно-світоглядних вимірів: окцидентального та орієнтального. Оскільки предметом політичної антропології виступає «політична традиція», в центрі обох дослідницьких вимірів знаходиться саме вона [42, с. 348–360; 43, рр. 23–44]. Доцільно припустити та визначити варіативність перцепції обома вимірами предмета політантропології:

- *окцидентальна перцепція*: політична традиція як генетичний тип політичної організації, детермінований економічно;
- *орієнтальна перцепція*: політична традиція як генетична форма політичного буття, детермінована географічно.

Отже, сутність визначення та диференціації двох вимірів політантропології вбачається в *дихотомії детермінізмів (економічного та географічного)*, що, на думку Я.А. Шольте, Л. Морліно, Й. Морріса та послідовників концепції глобалізму, домінує на полі протистояння цивілізацій у сучасній системі міжнародних відносин [42].

Окцидентальний вимір політантропології передбачає прикладне *проектування* політичної та управлінської дійсності, оскільки його науковим маркером є поняття універсалізму. Окциденталісти досліджують політичні традиції локальних спільнот із метою пошуку універсальї політичного життя та, відповідно, проектування єдиної «правильної» (однополярної) політичної дійсності задля встановлення ефективного інституційного адміністрування та формування одного всесвітнього політико-правового поля, придатного для глобальної економіки та інновацій у фінансово-економічних відносинах. Окциденталісти завжди спрямовані на реалізацію політичних інтересів через категорію «прибуток» [29; 45]. Відповідно, політичний ресурс в окцидентальному вимірі політантропології розглядається через призму фетишизації прибутку (конкретніше, через призму економічної експансії) [14; 15; 23; 36; 37; 43]. Ось чому головною парадигмою окцидентального виміру політантропології є економічний детермінізм («економізм»). Для окциденталістів економіко-політичний інтерес творить державність.

Орієнтальний вимір політантропології передбачає прикладне *прогнозування* політичної та управлінської дійсності, оскільки його науковим маркером є поняття примордіалізму. Орієнталісти досліджують політичні традиції локальних спільнот із метою пошуку відмінностей політичного життя та, відповідно, прогнозування внутрішніх та зовнішніх політичних процесів багатополлярної політичної дійсності задля збереження цивілізаційного та культурного плюралізму в світі, контролю національних держав над внутрішніми ринками. Орієнталісти завжди спрямовані на реалізацію територіально-просторових політичних інтересів. Навіть західні автори-політологи й історики часто звинувачували «східні деспотії» в схильності до територіальної експансії [1; 16; 24; 30], в той час як радянські вчені-марксистки ставили категорію «територія» в центр так званого «азіатського типу виробництва» [1; 9; 13; 33]. Відповідно, політичний ресурс в орієнтальному вимірі політантропології розглядається через призму фетишизації території (конкретніше, через призму територіальної експансії) [32; 33]. Ось чому головною парадигмою орієнтального

виміру політантропології є географічний детермінізм («геопросторовість»). Для орієнталістів державність перманентно продукує геополітичний інтерес.

Окцидентальне розуміння політичних традицій – конструктивістське, тоді як орієнтальне осмислення політичних традицій здебільшого примордіальне. Саме за допомогою опозиції «універсалізм-конструктивізм / локалізм-примордіалізм» доцільно розмежовувати два виміри політантропології.

Окцидентальний вимір політантропології складається з наведених нижче дослідницьких груп та наукових шкіл.

Панамериканська політична антропологія, що базується на теоретико-методологічних засадах американської історичної школи Ф. Боаса. До її складу входять: *Школа політичного поля (психологічна)* (Рональд Франклін Інглхарт, Роберт Аксельрод, Елізабет Мертц, Саллі Фальк Мур, Маршалл Саллінз, Пола Рабінов, Мартін Різебротт); *Школа прикладного аналізу поведінки (біхевіористська)* (Едварда Люттвак, Роберт Карнейро, Адам Пшеворський); *Школа антропології влади (енергетична)* (Джессіка Грінберг, Іван Шелені, Роберт Гордон, Маргарет Леві, Амартія Сена, Джессіка Віннегар).

Іberoамериканська політична антропологія, що базується на теоретико-методологічних засадах мексиканської школи окциденталізму Е. О'Гормана. До її складу входять: *Школа іберійської інтеграції (традицій іберизму)* (Рауль Альмендраль, Роберто Агадейра Унгер); *Школа паніспанізму (традицій протидії американізму)* (Мігель Саенс, Летиція Баррера Лопес); *Школа прямої демократії (традицій референдуму)* (Леслі Гілл, Ернандо де Сото, Альберто Абадьє, Сесілія Кастаньйо Коллада).

Британська політична антропологія, що базується на теоретико-методологічних засадах структурно-функціональної школи Б. Малиновського. До її складу входять: *Школа структурного функціоналізму (Манчестерська)* (Фредерік Джордж Бейлі, Норман Лонг, Брюс Капферер, Таер Скуддер, Річард Вербнер, Дуглас Вайт, Моріс Годельє); *Школа ортодоксального структуралізму (Оксфордська)* (Морган Кларк, Томас Кузінс, Рідхі Кашап, Сузанна Ольшевська, Олівер Оуен); *Школа символізму (Кембриджська)* (Йен Метью Морріс, Джонатан Спенсер, Гаральд Видра, Бйорн Томассен, Агнесса Горват, Саймон Колеман, Арпад Шаколчі, Гастінгс Доннан); *Школа глобальної модернізації (Лондонсько-Варвікська)* (Ентоні Сміт, Яна Аарт Шольте, Джоанна Каїм-Керт).

Континентальна (європейська) політична антропологія, що базується на теоретико-методологічних засадах школи досліджень політичної культури Г. Алмонда та С. Верби і враховує символічні засади політичної семіотики У. Еко та В. Тьорнера. До її складу входять: *Школа ранньодержавного проектування* (Генрі Классен, Габріель Де Анна, Сун Хогболе); *Школа демократизації адміністрування і традицій соціальної політики* (Леонардо Морліно, Дірк Берг-Шлоссер, Тібо Бонкур, Ральф Шатковський, Пьотр Анджеевський, Адам Ярош); *Школа культурної політики* (Яна Аврелія, Маргарита Будита-Будзинська, Катажина Концка, Юстина Кайта, Міхала Лончикова).

Французька політична антропологія, що базується на теоретико-методологічних засадах школи структуралізму К. Леві-Стросса. До її складу входять: *Школа індивідуалізму (постструктуралістська)* (Шарлі Галібер, Жан-Поль Дюпуа, Ентоні Ставрїанакіс, Монік Жоді-Балліні, Янніка ЖафFRE, Марк Абелес); *Школа інтеракціонізму та адаптації (неомарксистська)* (Моріс Годельє, Джорджіо Блундо, Леонора Ле Кьон).

Південно-африканська політична антропологія, що базується на теоретико-методологічних засадах школи інституціональної демократії У. ван Бек. До її складу входять: *Школа досліджень трансформації (стеленбоська)* (Дітер Фукс, Ганс-Дітер Клінгеман,

Едельтрау Роллер, Йозеф Вонг, Лоренс Вайтхед); *Школа досліджень політичної економії* (Лоренцо Фіорамонті, Джон Комаров, Джен Комарова, Род Алленс).

Орієнтальний вимір політичної антропології складається з таких наведених нижче дослідницьких груп та наукових шкіл.

Китайська політична антропологія, що базується на теоретико-методологічних засадах Цзіня Юеліня та Лі Сюеціня, що визначаються протистоянням північних і південних територій у політичній історії людства та системним географічно-ресурсним детермінізмом. До її складу входить *Школа меритократичних студій* (Ю Сі, Фенхганг Янг, Янг Тінгжонг, Лі І).

Пострадянська політична антропологія, що базується на теоретико-методологічних засадах етногеографічної теорії Л. Гумільова та потестарно-політичної етнографії Л. Куббеля. До її складу входять: *Школа неоевразійства* (Михайло Маслін, Андрій Іванов, Ігор Іонов, Борис Єрасов); *Школа політичної етнології* (Віктор Бочаров, Валерій Тишков, Микола Крадін, Тетяна Щепанська, Валерій Ледяєв, Юрій Мурзін, Олена Петрушенко).

Ісламська політична антропологія, що базується на теоретико-методологічних засадах істинної орієнтальності, пропагованої Е. Саїдом, на протигагу нон-релятивізму окцидентальної науки. До її складу входять: *Школа суннітського політичного традиціоналізму (панарабська)* (Талал Асад, Сулейман Халаф, Серхат Ваніка); *Школа шиїтського політичного традиціоналізму (тегеранська)* (Насер Факухі, Ахмад Надері, Ебрахім Фаяз, Хамід Хеї Гайдари, Сара Мазінані Шаріаті, Саїд Ахмад Фірузабаді, Юсефалі Абазарі, Хамід Аблаллахіан, Муса Анбарі, Тагі Азад-Армакі).

Індійська політична антропологія, що базується на теоретико-методологічних засадах історіософії Дж. Неру. Детальне вивчення індійської політантропології дає виокремити дві школи: *Школа культурно-географічної детермінації політики* (Чакраверті Махаян, Міташрі Срівастава, Шівані Чандел, Прагкіша Баксі, Радхіка Говіндражан); *Школа соціально-географічної детермінації політики* (Пракаш Ранжан Мондал, Індрані Чагопадхая, Манож Сінгх, Радж Мітра).

Панафриканська політична антропологія, що базується на теоретико-методологічних засадах негритянської виключності, сформульованих політологами В. Дюбуа, Е.-Ф.-Д. Сезером, Л.С. Сенгором, Л.Г. Дамасом, Дж. Ньєрере. До її складу входить *Школа негритюду* (Налм Акбар, Оскар Барбарін, Самюель Бізлі, Фає Белгрейв, Ненсі Бойд-Франклін, Аманішакете Ані).

Запропонована нами класифікація, як бачимо, якісно відрізняється від усіх попередніх підходів. По-перше, вона звертає особливу увагу на регіональне районування та детермінує цим районуванням еволюцію конкретної дослідницької групи. По-друге, в центрі нашої класифікації знаходиться принцип відмінності теоретико-методологічних підходів. Незважаючи на те, що *політична антропологія вивчає конкретну проблематику (політичну традицію в її генетичній еволюції та історичній перманентності)*, світова наукова практика демонструє відмінність дослідницьких підходів та її тлумачень. Для прикладу, політична традиція має абсолютно різні пояснення в панамериканській та панафриканській політичних антропологіях. Однак ці пояснення в панамериканській політантропології близькі дефініціям британської та французької політантропологій, а пояснення панафриканської політантропології наближаються до дефініцій китайської та пострадянської. Ось чому ми зараховуємо американських, британських, південноафриканських, європейських учених до виміру окцидентальної політичної антропології, у той час як між китайськими, африканськими, ісламськими, пострадянськими дослідниками простежується чіткий орієнталістичний взаємозв'язок. Якщо перші є «чистими» інституціоналістами, то

другим притаманний структуральний інституціоналізм (частіше, однак, прийнято говорити про непорушний структуралізм орієнталістів). *Якщо політантропологи-окциденталісти досліджують політичну традицію як джерело універсалізації політичної практики (за принципом схожості та перцепції), то політантропологи-орієнталісти вивчають політичні традиції для пошуку локальностей – несхожості. Одні спрямовані на єдність відмінностей, другі сфокусовані навколо дискурсу парадигмальності відмінностей. Це – ключова різниця між обома вимірами, що не дає змоги об'єднати їх.*

Разом із тим обидва виміри інституційні за власною суттю, що робить їх надзвичайно подібними змістовно. Вивчення неформальних практик у середовищі китайської меритократичної школи політичних антропологів практично відсутнє, хоча займає провідне положення в студіях шкіл шийтського політичного традиціоналізму та панафриканського негритюду. Втім, більшість наукових шкіл орієнтального виміру політантропології характеризуються інституціоналізацією політичних традицій, що проявляється в дослідженні рецепції традицій на прикладах політичних інститутів та організацій.

Цікавим прикладом є дослідження племінних політичних структур, запропоноване сучасними представниками школи пострадянської політичної етнології. Будь-яка інтеракція людей, на думку adeptів цієї школи, зводиться до формування і творення політики. Тут простежується не лише чіткий зв'язок між пострадянською школою політичної етнології та французькими антропологами-постструктуралістами, але і вплив американської школи політичного поля. Де-факто, якщо сприйняти дефініцію «політичного поля» як «типового та органічного політичного інституту» чи навіть «головного політичного інституту», про що пише американський політантрополог Інглхарт, то будь-яка форма політичного дослідження буде зведена до інституційної теорії в розумінні Д. Істона. Незважаючи на підкреслений публічно-управлінський інституціоналізм власних наукових розробок, від «істонізації» політичної антропології застерігають сучасні китайські вчені Ю Сі та Фенхганг Янг. Ця діалектична суперечливість супроводжує політичну антропологію від самого початку її наукового існування та, на наше глибоке переконання, може бути вирішена лише шляхом інтеграції описаних окцидентального та орієнтального вимірів.

Список використаної літератури

1. Авдиев В.И. *История Древнего Востока*. Москва : Государственное издательство политической литературы, 1953. 760 с.
2. Aidan S. (1969). Orientations in Political Anthropology. *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*. Vol. 3. № 1. Special Issue: Rural Africa. Pp. 42–52.
3. Allan Sarah (2013). Interviews with Li Xueqin: The Life of a Chinese Historian in Tumultuous Times: Part One. *Early China*. Vol. 35. Pp. 1–35.
4. Almond Gabriel A., Verba Sidney (1963). *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton. NJ : Princeton University Press.
5. Asad Talal (ed.) (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London : Ithaca.
6. Asad Talal (1972). Market Model, Class Structure and Consent: a Reconsideration of Swat Political Organization. *Man*. Vol. 7. Pp. 74–94.
7. Asad Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA : Stanford University Press.
8. Баландые Жорж. *Політична антропология* / пер. з франц. О. Хоми. Київ : «Альтерпрес», 2002. 252 с.
9. Белков П.Л. Племя и вожество: к определению понятий. *Племя и государство в Африке*. Москва, 1991. С. 36–50.

10. Бондаренко Д.М. Введение. *Пространство и время в традиционных и архаических культурах* / Ред.: И.В. Следзевский, Д.М. Бондаренко. Москва : Институт Африки РАН, 1996. С. 3–8.
11. Бочаров В.В. Политическая антропология. *Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии: в 2 т.* Т. 1. Санкт-Петербург, 2006. С. 14–48.
12. Bunge M. (1985). Social Science from Anthropology to History. *Treatise on Basic Philosophy*. vol. 7. Springer, Dordrecht. Pp. 108–217.
13. Васильев Л.С. Протогосударство-чифдом как политическая структура. *Народы Азии и Африки*. 1981. № 6. С. 157–175.
14. Веселкин Е.А. Структурализм: претензии на философию (теоретические проблемы британского этнологического структурализма). *Этнография за рубежом*. Москва, 1975. С. 88–113.
15. Geertz Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. Harper Collins : Basic Books.
16. Дашковский П.К., Мейкшан И.А. Некоторые особенности развития элиты в кочевых обществах Южной Сибири и Центральной Азии в древности и средневековье. *Политическая антропология традиционных и современных обществ* : Материалы международной конференции / Отв. ред. Н.Н. Крадин. Владивосток : Дальневосточный федеральный университет, 2012. С. 124–137.
17. De Anna Gabriele, Illies Christian (2018). Political Anthropology: Biology, Culture, and Ethics. *Handbook of Political Anthropology* (2018). Edited by Harald Wydra and Bjørn Thomassen. UK-USA : Edward Elgar Publishing. Pp. 76–100.
18. Dhakal Suresh (2011). Political Anthropology and Anthropology of Politics: An Overview. *Dhaulagiri Journal of Sociology and Anthropology*. Nepal. Vol. 5. Pp. 217–234.
19. Donnan Hastings, Thomassen Bjørn, Wydra Harald (2018). The Political Anthropology of Borders and Territory: European Perspectives. *Handbook of Political Anthropology* (2018). Edited by Harald Wydra and Bjørn Thomassen. UK-USA : Edward Elgar Publishing. Pp. 344–359.
20. Easton David (1959). Political Anthropology. *Biennial Review of Anthropology*. Vol. 1. Pp. 210–262.
21. Easton David (1965). *A Systems Analysis of Political Life*. New York : Wiley.
22. Evans-Pritchard E.E. (1940). *The Nuer: A Description of modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. New York : Oxford University Press.
23. Jarosz Adam (2017). Chapter Six: The Local Dimension of Politics: How Much Politics and How Much Management? *The Process of Politicization: How Much Politics Does a Society Need? / CGS Studies vol. 5*. Edited by Wieslaw Waclawczyk and Adam Jarosz. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing. Pp. 101–130.
24. Jörke Dirk (2005). *Politische Anthropologie: Eine Einführung*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
25. Callan Hilary (2019). Haines, David W. An Introduction to Sociocultural Anthropology: Adaptations, Structures, Meanings (Second Edition). XVIII, 294 pp., figs, illus., bibliogr. Boulder: University Press of Colorado, 2017. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Volume 25. Issue 1. Pp. 198–199.
26. Clancy Rockwell F. (2016). Making the Case for Political Anthropology: Understanding and Addressing the Backlash Against Liberalism. *Identity and Difference Contemporary Debates on the Self*. Rafael Winkler (ed.). UK : Palgrave Macmillan. Pp. 129–152.
27. Ковачев А.Н. Символы власти и их интерпретация в различных культурах. *Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии: в 2 т.* Т. 1. Санкт-Петербург, 2006. С. 249–273.
28. Cohen Abner (1969). Political Anthropology: The Analysis of the Symbolism of Power Relations. *Man*. Vol. 4. Pp. 215–235.

29. Comaroff Jean (1985). *Body of Power; Spirit of Resistance: the Culture and History of a South Africa People*. Chicago : University of Chicago Press.
30. Кожин П.М. *Китай и Центральная Азия до эпохи Чингисхана. Проблемы палеокультурологии*. Москва : Форум, 2011. 367 с.
31. Кравець А.Ю. Влада в традиційних суспільствах як основний предмет дослідження політичної антропології. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія*. 2010. Вип. 20 (2). С. 5–9.
32. Крадин Н.Н. Современные теории происхождения государства. *Stratum plus. Археология и культурная антропология*. 2018. № 6. С. 17–28.
33. Крадин Н.Н. Современная дискуссия о политогенезе у кочевников-скотоводов. *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность*. 2019. № 1. С. 6–23.
34. Куббель Л.Е. *Очерки потестарно-политической этнографии*. Москва : Наука, 1988. 271 с.
35. Kurtz Donald V. (2001). *Political Anthropology: Paradigms and Power*. Boulder : Westvie Press.
36. Latour Bruno (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. transl. C. Porter. Cambridge : Harvard University Press.
37. Leach Edmund (1954). *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London, LSE and Cambridge, MA : Harvard University Press.
38. Леонард Марк. *О чем думают в Китае?* / Пер. с англ. И.В. Кузнецова. Москва : АСТ, 2010. 224 с.
39. Лефорг К. *Формы истории. Очерки политической антропологии* / пер. с фр. В.Ю. Быстрова. Санкт-Петербург : Наука, 2007. 342 с.
40. Maiese Michelle, Hanna Robert (2019). *The Mind-Body Politic*. New-York : Palgrave Macmillan.
41. Мельник В.М. *Нариси з теорії соціокультурної антропології*. Вінниця : «Вінницька міська друкарня», 2015. 552 с.
42. Мельник В.М. Теоретична конструкція політичної антропології. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. 2016. Вип. 113 (10). С. 348–360.
43. Melnyk V. Chapter Two: Tradition and Nation in Political Anthropology: The Ukrainian Ethno-historical Context. *The Process of Politicization: How Much Politics Does a Society Need?* / CGS Studies vol. 5. Edited by Wieslaw Waclawczyk and Adam Jarosz. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing. 2017. Pp. 23–44.
44. Мисюров Д.А. *Символы о символах: Начала культурно-символической политики*. Изд. 2-е. Москва : Книжный дом «Либроком», 2009. 232 с.
45. Морис Я. *Чому Захід панує – натепер. Оповіді з історії та що з них впливає щодо майбутнього*. Київ : КЛІО, 2018. 784 с.
46. Morlino L., Berg-Schlosser D., Vadie B. (2017). *Political Science: a Global Perspective*. London : SAGE Publications Ltd.
47. Саид Эдвард Вади. *Культура и империализм* / Пер. с англ. А.В. Говорунова. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2012. 734 с.
48. Саид Эдвард Вади. *Ориентализм. Западные концепции Востока* / Пер. с англ. и послесл. А.В. Говорунова. Санкт-Петербург : Русский мир, 2016. 671 с.
49. Тайлор Эдуард Бернетт. *Первобытная культура* / Пер. с англ. Д.А. Коропчевского. Предисл. и примеч. проф. А.И. Першица. Москва : Политиздат, 1989. 574 с.
50. The International Political Science Association (2018). *IPSA Strategic Plan 2018-2022: The Voice of Political Science around the World*. Paris-Montreal : Concordia University.
51. Thomassen Bjørn (2008). What Kind of Political Anthropology? *International Political Anthropology*. Vol. 1. No 2. Pp. 263–274.

52. Turner Victor (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Transaction.
53. Fortes Meyer and E.E. Evans-Pritchard (eds) (1940). *African Political Systems*. Oxford : The Clarendon Press.
54. Шевелев В.Н. Антропология модернизации: Россия между Западом и Востоком : монография. Ростов-на-Дону : ЮФУ, 2009. 348 с.
55. Wiley Andrea S., Cullin Jennifer M. (2016). What Do Anthropologists Mean When They Use the Term Biocultural? *American Anthropologist*. Vol. 118 (No 3). Pp. 554–569.
56. Wydra Harald (2017). *Politics and the Sacred*. UK : Cambridge University Press.
57. Wydra Harald, Thomassen Bjørn (2018). Introduction: the Promise of Political Anthropology. *Handbook of Political Anthropology* (2018). Edited by Harald Wydra and Bjørn Thomassen. UK-USA : Edward Elgar Publishing. Pp. 1–17.
58. Yuelin Jin (1995). Chinese Philosophy. *Collected Writings of Jin Yuelin. Vol. 2*. Gansu People's. Pp. 531–550.
59. Xueqin Li (1985). *Eastern Zhou and Qin Civilizations*. New-Haven : Yale University Press.

RESEARCHERS GROUPS AND SCIENTIFIC SCHOOLS IN POLITICAL ANTHROPOLOGY: NEW CLASSIFICATION

Viktor Melnyk

*Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Faculty of Philosophy, Department of Political Science
Volodymyrska str., 60, 01033, Kyiv, Ukraine*

The article is devoted to the actual problem of theory, history and nowadays in the classification of research groups and scientific schools (directions) in political anthropology. It is proposed to consider these groups and schools through the prism of occidental (western) and oriental (eastern) dimensions of political anthropology. The constituent parts of the occidental dimension should recognize the scientific concepts of such scientific schools: school of political field, school of applied analysis of behavior, school of anthropology of power (united within the Pan-American group of political anthropologists); school of Iberian integration, school of Pan-Spain, school of direct democracy (united within the framework of the Ibero-American group of political anthropologists); school of structural functionalism, school of orthodox structuralism, school of symbolism and school of global modernization (united within the British group of political thinkers); school of early state development, school of democratization of administration and traditions of social policy, school of cultural politics (united within the European group of political thinkers); school of individualism, school of interactionism and adaptation (united within the French group of political anthropologists); school of transformation studies, school of political economy (united within the South African group of political thinkers). The constituent parts of the Oriental dimension should recognize the scientific concepts of such scientific schools: school of meritocratic studies (which forms the Chinese group of political thinkers); school of neo-Eurasians, school of political ethnology (united within the post-Soviet group of political thinkers); schools of Sunni and Shiite political traditionalism (united within the Islamic group of political thinkers); school of cultural-geographical determination of politics, school of socio-geographical determination of politics (united within the Indian group of political thinkers); “negritude school” (which forms a pan-African group of political thinkers).

Key words: Political Anthropology, Occidental Dimension, Oriental Dimension, Semiotics, Symbolism, Political Tradition, Scientific School, Group of Researchers, Classification.

УДК 327(477:061.1 ЮНЕСКО)

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.24>

МІЖНАРОДНА СПІВПРАЦЯ УКРАЇНИ З ЮНЕСКО В ГУМАНІТАРНІЙ СФЕРІ

Олександр Моцик

*Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки,
кафедра політології та державного управління
вул. Шопена 24, 43021, м. Луцьк, Україна*

Характер назрілих проблем, що виникають у відносинах між Україною та іншими країнами, актуалізує розгляд таких питань, як гармонізація транскордонного співробітництва, міграційної та візової політики, пошук нових можливостей у розвитку науки, культури тощо. Особливий інтерес тут становлять міждержавні відносини у гуманітарній сфері, оскільки вони безпосередньо торкаються проблем життя, духовного здоров'я та гідності людини. Гуманітарна політика практично всіх країн світу спрямована на захист культурної спадщини, як матеріальної, так і духовної, та заснована на гуманітарних взаємозв'язках держав і народів світу, їхній участі в глобалізаційних процесах. З огляду на це у виробленні концептуальних засад сучасної гуманітарної політики України має враховуватися вітчизняний духовно-культурний і міжнародний досвід, але пріоритетними мають бути національні інтереси.

Метою статті є аналіз еволюції прийняття основоположних міжнародних та вітчизняних політико-правових актів, що регулюють міжнародну співпрацю України в гуманітарній сфері.

У статті розкривається еволюція та зміст міжнародних та вітчизняних політико-правових актів, які визначають міжнародну співпрацю України в гуманітарній сфері: «Загальна декларація прав людини» (1948 р.); «Міжнародний пакт про громадянські та політичні права» (1966 р.) і два факультативних протоколи до нього; «Міжнародний пакт про економічні соціальні та культурні права» (1966 р.) та факультативний протокол до нього. Перший факультативний протокол, прийнятий в 1966 р., передбачає право на подання петицій; другий факультативний протокол, прийнятий в 1989 р., спрямовано на скасування смертної кари. Розкривається відмінність між двома пактами. Україна ратифікувала ці пакти в 1973 р. Те саме зробили понад сто інших країн світу, чим зобов'язалися узгодити національне законодавство з міжнародними стандартами. У контексті реалізації міжнародного гуманітарного права здійснено аналіз статей Конституції України, а також законів України «Про культуру» (2011) і «Про освіту» (2017), Указу Президента України «Про затвердження Національної стратегії у сфері прав людини» (2015).

Ключові слова: Україна, ЮНЕСКО, міжнародна співпраця, гуманітарна сфера, всесвітня спадщина ЮНЕСКО.

Метою статті є аналіз еволюції співпраці України з ЮНЕСКО в гуманітарній сфері.

Історія міжнародної співпраці України із ЮНЕСКО бере початок від 12 травня 1954 р., коли наша держава офіційно стала членом організації. За радянських часів, особливо у період «застою» (1960–1980-ті рр.), Україну позбавлено власної національної ідентичності, а на міжнародному рівні її сприймали як частину СРСР. Водночас у міжнародних періодичних виданнях, таких як «Кур'єр ЮНЕСКО», з'являлася інформація про Україну. Так, у спеціальному випуску, присвяченому 1500-річчю Києва, надруковано статті про Л. Курбаса, Т. Шевченка, Б. Хмельницького. Різні за жанром і тематикою матеріали про Україну знаходили місце на сторінках бюлетенів «Хроніка» і «Новини» та в спеціалізованих виданнях, таких як «Журнал соціальних студій», «Музеум», що виходили під егідою ООН із питань освіти, науки і культури [1, с. 72].

Ситуація дещо змінилася із 1962 р., коли почало роботу Постійне представництво Української РСР при Штаб-квартирі ЮНЕСКО в Парижі. Із цього часу участь України в цій організації характеризується певною активністю у висуванні конкретних проектів і практичних пропозицій, хоча й за повної підтримки позиції СРСР. Так, на XII сесії Генеральної конференції ЮНЕСКО було висунуто ініціативу з розгортання всесвітньої кампанії, спрямованої на ліквідацію неписьменності. У подальшому це стало одним із пріоритетних напрямів програмної діяльності України в ЮНЕСКО.

Якщо на XXI Генеральній конференції організації (1980 р.) наша держава подала лише один проект резолюції, то 1989 р. на 25-й сесії ООН із питань освіти, науки і культури від України надійшло 13 проектів резолюцій, десять з яких було схвалено. Очевидно, що внутрішні процеси перебудови в СРСР і необхідність кардинальних змін у самій ЮНЕСКО, яка на той час перебувала в складній політичній та фінансовій ситуації (після виходу з організації США та Великої Британії), вимагали від української дипломатії нових підходів, спрямованих на визначення пріоритетних інтересів нашої держави та презентації їх на світовому рівні [2, с. 14].

Членство української сторони у керівних органах ЮНЕСКО – Виконавчій Раді та Генеральній конференції – надало змогу продемонструвати всебічну підтримку Україною ідеалів та гуманітарних цілей організації. Членство у Виконавчій Раді створило додаткові можливості для покращення міжнародного іміджу нашої держави, дозволило реалізовувати зовнішньополітичні ініціативи, вчасно та ефективно реагувати на відповідні виклики часу, брати участь у формуванні та прийнятті стратегічних рішень і організації, в тому числі тих, що стосувалися української держави.

За період членства в ЮНЕСКО з 1954 р. Україна чотири рази обиралася до її Виконавчої Ради (1981–1985, 1995–1999, 2001–2005 та 2013–2017 рр.), а також до Міжнародної координаційної ради програми «Людина і біосфера», Міжурядової ради Загальної програми з інформації, Міжурядового комітету Всесвітнього десятиріччя розвитку культури, Міжурядового комітету зі сприяння поверненню культурних цінностей країнам їхнього походження тощо. Варто також зазначити, що Україна є членом 15 міжнародних конвенцій ЮНЕСКО.

Участь нашої країни в програмній діяльності ЮНЕСКО дає змогу вітчизняним фахівцям виконувати різні проекти, отримувати стипендії, гранти, обладнання, науково-технічну інформацію, консультативну допомогу та забезпечення коштом організації. З огляду на історичний характер 30-ї сесії Генеральної конференції (останньої у другому тисячолітті), Україна визначила такі найважливіші завдання ЮНЕСКО на нинішньому етапі входження людства у XXI ст.: пошук формули гармонізації глобальних, регіональних і національних інтересів, нових форм співробітництва, зміцнення мандатної функції ЮНЕСКО та її ролі інтелектуального і морально-етичного центру, як у системі ООН, так і у світовому масштабі.

З метою реалізації деяких довгострокових програм ЮНЕСКО в Україні створені і діють національні комітети, комісії та міжнародні центри. Координацію діяльності національних інституцій, яка пов'язана з участю України в ЮНЕСКО, здійснює міжвідомча Комісія у справах ЮНЕСКО, яку створено 1956 р., а 26 березня 1996 р. Указом Президента України її перейменовано в Національну. Постійне представництво України при ЮНЕСКО функціонує в Парижі з грудня 1962 р. Головним його завданням є представництво та лобювання інтересів української держави в межах цієї авторитетної міжнародної організації [3].

Україна активно виступає ініціатором багатьох міжнародних програм та проектів, зокрема, в рамках одного із ключових напрямів діяльності ЮНЕСКО – збереження

всесвітньої природної та культурної спадщини. Свого часу наша країна стояла у витоків ініціативи використання інформаційно-комунікаційних технологій для зміцнення миру, недопущення пропаганди війни, насильства і ненависті між народами. Результатом її зусиль стала розробка і прийняття відповідної Декларації ЮНЕСКО (1978 р.). Крім того, Україна є одним з авторів розробки Декларації ЮНЕСКО про раси і расові забобони.

Під час 29-ї сесії Генеральної Конференції ЮНЕСКО (1997 р.) Україна ініціювала звернення до ООН із метою проголошення Міжнародного року захисту, збереження та відродження культурної спадщини. І на 56-ї сесії Генеральної асамблеї ООН ця пропозиція знайшла своє відображення – 2002 р. проголошено ООН міжнародним роком із захисту світової культурної спадщини.

Результатом однієї з останніх ініціатив України (спільно з Вірменією, Азербайджаном, Росією та Казахстаном) стало проголошення Генеральною асамблеєю ООН Міжнародного року зближення культур – 2010, в рамках якого в Україні 2–5 листопада 2010 р. під патронатом Президента України та егідою ЮНЕСКО проведено Міжнародний семінар «Роль релігійних громад в управлінні об'єктами всесвітньої спадщини». За його результатами ухвалено заключний документ – «Київська заява», в якій містяться конкретні пропозиції щодо розробки в рамках Конвенції 1972 р. нового актуального напрямку діяльності. За результатами семінару, Комітет всесвітньої спадщини ЮНЕСКО у рамках 35-ї сесії прийняв резолюції з приводу розвитку ініціатив щодо подальшого здійснення тематичного дослідження по збереженню релігійної та сакральної спадщини, а також розробку директив щодо управління та збереження згаданих видів спадщини з урахуванням національної специфіки держав-членів.

Україна і ООН із питань освіти, науки і культури підтримують регулярний політичний діалог на найвищому рівні. За роки членства країни в ЮНЕСКО відбулося сім робочих та офіційних візитів генеральних директорів Організації в Україну: А.М. М'Боу (Сенегал) відвідував нашу державу у травні 1982 р.; два візити Ф. Майора (Іспанія) відбулися у квітні 1991 р. та у листопаді 1997 р. відповідно; два візити К. Мацуури (Японія) – вересень 2000 р. та квітень 2006 р. Генеральний директор ЮНЕСКО І. Бокова (Болгарія) відвідала Україну двічі: 20–21 квітня 2011 р. та 22 квітня 2014 р.

У рамках першого візиту Генеральний директор взяла участь у Міжнародній конференції «25 років Чорнобильської катастрофи. Безпека майбутнього». В її рамках було зазначено значний внесок ЮНЕСКО у заходи, що здійснювалися після аварії на ЧАЕС і були спрямовані на мінімізацію впливу радіоактивного випромінювання на населення, що проживає на забруднених територіях. Серед них сприяння ЮНЕСКО науковому співробітництву задля збереження екосистеми Чорнобильського регіону, розвиток освіти як одного з головних факторів у зменшенні ризиків та мінімізації наслідків катастроф.

Другий візит відбувався у форматі робочих зустрічей Генерального директора ЮНЕСКО з Прем'єр-міністром України А. Яценюком, в. о. Міністра закордонних справ України А. Дещицею та Головою Національної комісії України у справах ЮНЕСКО, заступником Міністра закордонних справ України Д. Лубківським. Основним лейтмотивом зустрічей було обговорення стану та перспектив співпраці України та ЮНЕСКО у пріоритетних напрямках програмної діяльності організації. Також особливу увагу приділено подальшій співпраці в умовах анексії Російською Федерацією Автономної Республіки Крим, зокрема з вироблення спільного алгоритму дій щодо збереження та захисту української культурної, природної та наукової спадщини на окупованій території півострова, забезпечення сталої роботи освітніх та наукових установ в АРК, а також реалізації головних положень резолюції щодо ситуації в АР Крим «Моніторинг з боку ЮНЕСКО ситуації в Автономній

Республіці Крим (Україна)», ухваленої на 194-й сесії Виконавчої Ради ЮНЕСКО 15 квітня 2014 р. [3].

Серед інших важливих подій у рамках співпраці України з ЮНЕСКО слід виокремити такі: головування України у II Східноєвропейській виборчій групі (2013 р.), яка представляє інтереси 24 країн Центральної та Східної Європи. У цей період Україна виконувала функції координатора групи під час виборів до керівних та міжурядових органів ЮНЕСКО, а також виборів Генерального директора ЮНЕСКО, за результатами яких І. Бокову переобрано на новий чотирирічний термін; Україна брала участь у 37-й сесії Генеральної конференції ЮНЕСКО, за результатами якої наша держава виборола право на членство у Виконавчій раді ЮНЕСКО на період 2013–2017 рр. Також члени української делегації брали участь у пленарних засіданнях Генеральної конференції ЮНЕСКО й у засіданнях галузевих комісій: підтримки програм та зовнішніх зв'язків, з питань освіти, питань культури, фінансово-адміністративних питань, питань точних та природничих наук, загальних питань, питань комунікації та інформації, питань соціальних та гуманітарних наук тощо; прийняття резолюції «Моніторинг ЮНЕСКО ситуації в Криму (Україна)», стосовно ситуації в АРК 194-ю сесією Виконавчої ради ЮНЕСКО 15 квітня 2014 р. Її лейтмотивом було занепокоєння ЮНЕСКО зростаючою мілітаризацією півострову з боку Росії, що становить загрозу безперервності освітнього процесу, захист свободи слова та збереження культурної спадщини. Також країни-члени Виконавчої ради ЮНЕСКО доручили Генеральному директору Організації моніторити ситуацію в Криму в межах компетенції ЮНЕСКО та представити доповідь за його результатами на 195-ї сесії Виконавчої ради ЮНЕСКО (жовтень 2014 р.) [4, с. 8].

У рамках освіти і молодіжної політики міжнародну співпрацю України та ЮНЕСКО спрямовано на розширення мережі Кафедр ЮНЕСКО в Україні та їхнє ефективне функціонування. Також ведеться належна робота з координації діяльності мережі Асоційованих шкіл Організації Об'єднаних Націй із питань освіти, науки і культури в Україні, проведення освітніх та науково-методичних конференцій під егідою Національної комісії. Зокрема, наявність розгалуженої системи ЮНЕСКО втілена у проекті, який створив власну інформаційну мережу та мережу партнерів під назвою ЮНІТВІН (кафедри ЮНЕСКО). Програму засновано у 1992 р., і вона мала на меті зміцнення співробітництва між ВНЗ різних країн світу задля ефективного обміну знаннями. На сучасному етапі в окремих вищих навчальних закладах та наукових установах України діє 14 кафедр ЮНЕСКО. Проекти, над якими вони працюють, стосуються глобальних проблем сучасності: сталого розвитку, довкілля, новітніх технологій, проблем народонаселення, прав людини, демократії тощо. Кафедри спрямовують свою діяльність на розвиток лінгвістики, філософію людського спілкування, застосування інформаційних і комунікаційних технологій в освіті, техногенних регіонів, кріобіології, екології, клітинної і молекулярної нейробіології, превентивної освіти і соціальної політики.

Цікавим прикладом поєднання зусиль різних підструктур ЮНЕСКО є порівняно молодий проект «Електронного навчання» (*E-learning*), створений спільними зусиллями Сектора освіти і Сектора комунікації та інформації. Основним завданням цього проекту є сприяння доступу до інформаційних ресурсів освіти в різних регіонах світу різними мовами з метою співпраці професіоналів задля забезпечення якості освіти [5, с. 199–204].

Що стосується проекту асоційованих шкіл ЮНЕСКО, то Україна приєдналася до нього ще у 1967 р. У нашій державі успішно функціонує низка асоційованих шкіл. Загалом їхня діяльність спрямована на створення культурного діалогу між представниками різних народів, приділяється велика увага інформації про ООН та ЮНЕСКО, навчання в галузі екології та охорони навколишнього середовища, здійснюється вивчення культурної та

природної спадщини, права і свободи людини. При цьому ЮНЕСКО виділяє чотири головні аспекти у процесі навчання: вчитись, щоб знати; вчитись, щоб уміти; вчитись жити і вчитись жити разом [6, с. 93].

У напрямі науки, комунікації та інформації співпраця спрямована на розвиток та координацію співробітництва у рамках Міжнародної програми «Людина та біосфера», Міжнародної гідрологічної програми, програми Міжурядової океанографічної комісії, програми Міжурядової ради «Інформація для всіх».

Міжнародна співпраця України та ЮНЕСКО в культурному напрямі полягає в забезпеченні ефективного виконання Конвенції ЮНЕСКО «Про охорону всесвітньої культурної і природної спадщини» (1972 р.). У цьому контексті ведеться робота щодо вжиття заходів, спрямованих на збереження, покращення стану та використання українських об'єктів, що уже знаходяться у Списку всесвітньої спадщини ЮНЕСКО, а також включення нових українських об'єктів матеріальної та нематеріальної спадщини, сприяння міжкультурному діалогу. Список всесвітньої спадщини налічує понад тисячу об'єктів. Його розширення спрямоване на захист природних та культурних надбань, що мають виняткову загальнолюдську цінність. До згаданого списку можуть бути включені як об'єкти культурної спадщини, так і природні об'єкти, головна вимога до яких – автентичність та цілісність.

Першими статус об'єкта Всесвітньої спадщини ЮНЕСКО отримали Києво-Печерська лавра та Софія Київська 12 грудня 1990 р. Об'єкт під назвою «Київ: Собор Святої Софії і прилеглі монастирські споруди, Києво-Печерська Лавра» було включено до Списку під номером 527.

З огляду на багатогранність природного та культурного багатства нашої держави, ведеться активна робота з приводу збільшення представленості визначних українських пам'яток у Списку всесвітньої спадщини. Нині від України до Списку всесвітньої спадщини ЮНЕСКО входять сім об'єктів: «Київ: Собор Святої Софії, Києво-Печерська лавра з прилеглими монастирськими спорудами» (1990 р.); «Ансамбль історичного центру Львова» (1998 р.); «Геодезична дуга Струве» (2005 р.); природна спадщина: «Букові праліси Карпат та давні букові ліси Німеччини» (2007 р.); «Резиденція митрополитів Буковини і Далмації» (2011 р.); «Стародавнє місто Херсонес Таврійський та його хора» (2013 р.); «Дерев'яні церкви Карпатського регіону в Польщі та Україні» (2013 р.).

Таке скромне представництво національного історико-культурного надбання України у Списку всесвітньої спадщини аж ніяк не відображає внесок українського народу в світову культуру, тому виникає необхідність активніше і наполегливіше працювати над його розширенням за рахунок національних надбань.

Місія ЮНЕСКО щодо світової спадщини спрямована на заохочення країн до підписання Конвенції 1972 р. і сприяння охороні їх природної та культурної спадщини, спонукання країн-членів Конвенції на подання пропозицій про включення їх історико-культурних надбань до Списку всесвітньої спадщини, заохочення країн-членів до регулярних доповідей про стан збереження пам'яток світової спадщини, належне реагування в разі виникнення очевидної загрози знищення пам'яток світової спадщини, сприяння популяризації природної та культурної спадщини, заохочування до міжнародної співпраці в галузі збереження природної та культурної спадщини [7, с. 31].

Процедура включення об'єктів до Списку всесвітньої спадщини ЮНЕСКО складається з певних етапів. Важливу роль у цьому контексті відіграє Комітет світової спадщини, який відповідає за виконання Конвенції 1972 р. Комітет ухвалює постанови про включення пам'яток до списку, вивчає доповіді про стан вже включених у список пам'яток і, виявивши недоліки, вимагає від країн відповідних заходів щодо їх усунення. Також він ухвалює

постанови про виділення коштів із фонду на проведення нагальних реставраційних робіт. Заявку на включення номінанта до Списку всесвітньої спадщини подає виключно сама держава, на території якої він знаходиться. Окрім того, вона готує попередній список об'єктів природної і культурної спадщини, що розташовані на її території і мають світову цінність. Комітет розглядає подання на основі експертних оцінок консультативних органів: Міжнародного союзу охорони природи (*IUCN*) та Міжнародної ради з питань охорони культурних пам'яток і об'єктів (*ICOMOS*). Третій консультативний орган – Міжнародний центр вивчення стану збереження та відновлення культурних пам'яток (*ICCROM*) – надає експертну допомогу в реставрації пам'яток та організовує підготовчі курси [8, с. 122].

До попереднього списку об'єктів-кандидатів на включення від України входили «Історичний центр м. Чернігів» (1989), «Культурний ландшафт каньйону м. Кам'янець-Подільський» (1989), «Могила Тараса Шевченка» та Канівський історико-природничий музей-заповідник» (1989), «Національний степовий біосферний заповідник «Асканія-Нова» (1989), «Дендрологічний парк «Софіївка» (2000), «Бахчисарайський палац Кримських ханів» (2003), «Археологічний комплекс «Кам'яна могила» (2006), «Миколаївська астрономічна обсерваторія» (2007), «Комплекс пам'яток Судацької фортеці VI–XVI ст.» (2007), «Астрономічні обсерваторії України» (2008), «Історичний центр портового міста Одеса» (2009), «Кирилівська та Андріївська церкви» (2009), «Торгові пости та укріплення на Генуезьких торгових шляхах. Від Середземного до Чорного моря» (2010), «Культурний ландшафт «печерних міст» Кримської Готії» (2012) та «Історичне середовище столиці Кримських ханів у Бахчисараї» (2012) [9].

Отже, співпраця України з ЮНЕСКО сприяє розвитку міжнародного гуманітарного співробітництва українських інституцій, а отже, зміцненню національного інтелектуального потенціалу та його інтеграції в регіональні та світові науково-технічні і культурно-освітні процеси. Загалом відносини співробітництва між Україною та ЮНЕСКО в гуманітарній сфері розвиваються в конструктивному руслі, спрямованому на розширення участі відповідних українських інститутів у міжнародному співробітництві. Участь України в програмній діяльності ЮНЕСКО, крім доступу до інтелектуального потенціалу організації, запозичення корисного досвіду, дає змогу використовувати певний матеріальний ресурс для проведення в нашій державі міжнародних заходів по лінії ЮНЕСКО. Вона дає змогу вітчизняним фахівцям у галузі освіти, науки, культури та інформації брати участь у міжнародних заходах, отримувати стипендії, гранти, устаткування, науково-технічну інформацію, консультативну допомогу. Ця співпраця важлива не лише для розвитку міжнародного співробітництва, а й для підтримки вітчизняної гуманітарної сфери. Належне забезпечення міжнародної та національної правової охорони всесвітньої культурної і природної спадщини та нематеріальної культурної спадщини має створити необхідні умови збереження тих цінностей, якими людство пишається нині і які є могутнім засобом зближення різних народів та культур, що є духовною основою для розвитку людської цивілізації.

Список використаної літератури

1. Зорінець С. Україна в ЮНЕСКО: перспективи співробітництва та діяльність щодо внесення об'єктів до Списку Всесвітньої Спадщини. *Вісник Маріупольського державного університету. Серія: Філософія, культурологія, соціологія*. 2015. Вип. 9. С. 71–82.
2. Прокаєва В. Взаємовідносини Україна–ЮНЕСКО. Національна ідентичність. *День*. 2011. 14 квітня. С. 14.
3. Співробітництво України з ЮНЕСКО. *Офіційний сайт Постійного представництва України при ЮНЕСКО*. URL: <http://unesco.mfa.gov.ua/ua/ukraine-unesco/cooperation> (дата звернення: 19.12.2017).

4. Гриценчук О. Досвід і напрями діяльності інформаційної освітянської мережі ЮНЕСКО для розвитку освітніх процесів України. *Засоби і технології єдиного інформаційного освітнього простору* : збірник наук. праць. Київ : Ашіка. 2004. С. 199–204.
5. ЮНЕСКО в Україні: до 70-річчя набуття чинності Статуту та проведення Першої сесії генеральної конференції ЮНЕСКО: інформаційна довідка / уклад. Н.О. Кліменко. Київ : Київ. обл. бібл. для юнацтва. 2016. 35 с.
6. Гуманітарна політика як мультиплікатор соціального капіталу української держави: аналітична записка. URL: <http://www.niss.gov.ua/articles/900/> (дата звернення: 20.12.2017).
7. Що таке світова спадщина. *Кур'єр ЮНЕСКО*. 1997. № 11. 74 с.
8. Пількевич В. Культурні та природні пам'ятки України в Списку всесвітньої спадщини ЮНЕСКО. *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Серія: Історія*. 2012. Т. 171. Вип. 159. С. 120–123.
9. Попередній список українських об'єктів-кандидатів (*Tentative List*) на включення до Списку Всесвітньої спадщини ЮНЕСКО. URL: <http://www.mfa.gov.ua/unesco/22382.htm> (дата звернення: 22.12.2017).

INTERNATIONAL COOPERATION OF UKRAINE WITH UNESCO IN THE HUMANITARIAN SPHERE

Oleksandr Motsyk

*Lesya Ukrainka Eastern European National University,
Department of Political Science and Public Administration
Shopen str., 24, 43021, Lutsk, Ukraine*

The background and content of Ukraine's cooperation with UNESCO in the humanitarian sphere has been revealed. The participation of the Ukrainian SSR and Ukraine as the independent state in the UNESCO governing bodies and its initiatives has been shown. 1962, when the Permanent Mission of the Ukrainian SSR to the UNESCO Headquarters in Paris started its activity. The membership of the Ukrainian land in the governing bodies of UNESCO – the Executive Council and the General Conference – has provided an opportunity to demonstrate the full support of this country for the ideals and humanitarian goals of the organization. During its membership in UNESCO since 1954, Ukraine has been four times elected to its Executive Council, as well as to the International Coordinating Council of the «Man and the Biosphere» program, the Intergovernmental Council of the General Program on Information, the Intergovernmental Committee of the World Decade for the Development of Culture, the Intergovernmental Committee for Promotion the return of cultural property to the countries of origin, etc.

In 1997, Ukraine initiated an appeal to the UN with the purpose of proclaiming the International Year for the Protection, Conservation and Revival of the Cultural Heritage. And as a result, this proposal was reflected at the 56th session of the UN General Assembly – 2002 year was proclaimed the UN International Year for the Protection of the World Cultural Heritage.

International cooperation between Ukraine and UNESCO in the cultural sphere is to provide the effective performance of the UNESCO Convention “On the Protection of the World Cultural and Natural Heritage” (1972). To date, there are seven objects from Ukraine to the UNESCO World Heritage List objects: “Kyiv: St. Sophia Cathedral, Kyiv-Pechersk Lavra with adjoining monastic structures” (1990); “Ensemble of the historical center of Lviv” (1998); “Struve Geodetic Arc” (2005); natural heritage: “Beech virgin forests of the Carpathians and ancient beech forests of Germany” (2007); “Residence of Metropolitan of Bukovina and Dalmatia” (2011); “Ancient city of Chersonesos and its Chora 2” (2013) and his choir 2 (2013); “Log-built Churches of the Carpathian Region in Poland and Ukraine” (2013).

Key words: Ukraine, UNESCO, international cooperation, humanitarian sphere, world heritage of UNESCO.

UDC 327.51

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.25>

MIGRATION PROCESSES AND LEGAL ADJUSTMENT: CHECHEN MIGRANTS TO THE EU AND CIRCASSIAN MINORITY IN JORDAN

Dmytro Poble

*Odessa I. I. Mechnikov National University,
Faculty of International Relations, Political Science and Sociology,
Department of International Relations
Dvoryanskaya str., 2, 65082, Odessa, Ukraine*

The primary purpose of the article is to outline the European legal fundamentals, regulating migration processes, to review an unfortunate integration of Chechen migrants into European society at the threshold of a new millennium and an example of successful Circassian political and cultural integration in Jordan throughout two centuries, comparing two Caucasian ethnic groups forced to leave their homeland in different periods of the history.

Immigration is considered as a process by means of which individuals transfer into permanent residents or citizens of a new country. Deep in the history the process of immigration has been supposed to constitute a certain social, economic, and cultural benefit to states. Therefore migration processes in the Middle East and Northern Africa became a serious global challenge lately. In 2015 and 2016 the European Union (EU) faced an unprecedented influx of migrants and refugees. Europe wasn't prepared either morally or legally to confront this course of events. The European legal fundamentals are based primarily on the Treaty of Lisbon (as follow-up to the Treaty of Rome and Treaty of Maastricht) as constitutional component as well as they are based on the Schengen Agreement of 26 European countries and the Dublin Regulation as operational component. The Dublin III Regulation (Regulation No. 604/2013) is a EU law that defines which EU Member State takes the responsibility for the examination of any application for asylum, submitted by individuals looking for international protection due to the Geneva Convention and the EU Qualification Directive (2005/36/EC of the European Parliament and of the Council of 7 September 2005 on the recognition of professional qualifications), within the European Union. Beside Syrian refugees' crisis it has been previous unfortunate development of the Chechen minority trying to integrate within EU society after Chechen-Russian wars in Caucasus. Their integration was seriously hampered by certain traditions and peculiarities of Chechen self-consciousness i.e. the primacy of traditional law and the habits of living due to the "laws of fathers", and neither the state; ideas about the role of women, the rules of blood feud, collective responsibility, and the closeness of the Chechen community.

Incidentally, the history knows some successful examples of ethnic minorities' integration into new societies while fleeing from war conflicts and genocide threats. The Circassian ethnic group constitutes 1% of the Jordanian population only, but it occupies a certain influential political and cultural position. A brief historical background of the Caucasian refugees prior to their settlement in Transjordan indicates the approach by which the Circassians reached their status in Jordanian society and maintained it. The loyalty to the Hashemite monarchy was the key factor which helped to keep the Circassians at high political and social position of the Jordanian establishment. Throughout two centuries, the military attitude and agricultural experience of the Circassian minority have been transferred and replaced by their unique cultural heritage and memorable traditions, as well as successful activities in the humanitarian and political sectors. The latest public opinion polls of Jordanian Circassians indicate a significant decrease of their interest to be repatriated to the historical homeland and to reveal unpleasant reality of staying today in this part of Caucasus area.

Key words: migration processes, integration into society, genocide, loyalty to the monarchy, cultural heritage, public opinion polls, repatriation.

As usual, immigration is defined as “<...> a process through which individuals become permanent residents or citizens of a new country <...> The immigration experience is long and varied and has in many cases resulted in the development of multicultural societies” [1].

Nowadays the migration flow from the Middle East (ME) and Northern Africa became a serious global challenge to Europe, because the migration processes involves three continents thus enveloping Europe by its neighbors. People all over the world have always used to cross the borders searching for a better life and migrating from one place to another. But in the last decade the ME migrants try to reach European lands for different reasons and in different ways. The situation is too much complicated to find out the very reason of migration (civil wars, famine, social-economic factors, different religious attitudes and seasonal labor migration): the motives are intertwined. “In 2015 and 2016 the EU experienced an unprecedented influx of refugees and migrants. More than 1 million people arrived in the European Union, most of them fleeing from war and terror in Syria and other countries” [2].

It is also not easy to differentiate between legal and illegal migration. The statistics are not complete, as only a certain number of migrants officially register with the International Organization for Migration, the Office of the United Nations High Commissioner for Refugees and other relevant organizations. (See the table below) [3].

Dead and missing in 2019 (estimate) 283

Previous years	Arrivals *	Dead and missing
2018	141,472	2,277
2017	185,139	3,139
2016	373,652	5,096
2015	1,032,408	3,771
2014	225,455	3,538

* Arrivals include sea arrivals to Italy, Cyprus and Malta and both sea and land arrivals to Greece and Spain

The European legal fundamentals are based primarily on the Treaty of Lisbon (as follow-up to the Treaty of Rome and Treaty of Maastricht) as constitutional component as well as they are based on the Schengen Agreement of 26 European countries and the Dublin Regulation as operational component. The Dublin III Regulation (Regulation No 604/2013) determines which EU-state should evaluate the asylum claims forwarded by the individuals who arrive in Europe. The document entered into force in January 2014 and it set down “the criteria and the mechanisms of determination of the Member State in charge of examining the request of international protection presented by a third-country national or by a stateless person in one of the European states” [4].

French and British models of integration policies have been known historically for a long period of time forming two mutually exclusive paradigms. “Built on elements of the ideology introduced during the French Revolution, French citizenship is perceived as refusing any form of distinction on ethno-racial lines in the public sphere. . . British policies have appeared to represent its antithesis with an approach based on the importance of minority groups and some recognition of multiculturalism as a social and political feature of British society” [5]. These conceptual models of immigrant integration, i.e. French assimilation and British multiculturalism, has found many supporters in European comparative research works, taking into consideration and explaining many national differences. Thus the concept may be a little problematic because it suffers from normative and theoretical misconceptions. Therefore the “models should not be considered as homogeneous and stable cultural entities but as complex structures of reference on the basis of which a multiplicity of conceptions of identity, equality, and inclusion are developed by a wide range of social agents in each national context” [6].

Beside Syrian refugees' crisis it has been previous unfortunate development of the Chechen minority trying to integrate within EU society after Chechen-Russian wars in Caucasus. Their integration was seriously hampered by certain traditions and peculiarities of Chechen self-consciousness i.e. the primacy of traditional law and the habits of living due to the "laws of fathers", and neither the state; ideas about the role of women, the rules of blood feud, collective responsibility, and the closeness of the Chechen community.

In 2018, a conflict between Chechen and Afghan refugees in East Cottbus caused the great resonance in Germany. As the Interior Minister of Brandenburg, Karl-Heinz Schroeter, said in an interview with DW, problems with the Chechens also arose in other cities. Chechens, who felt offended, are able even in Germany to mobilize large groups of their countrymen. The German minister is sure that some of the people from Chechnya do not want to integrate. Their goal is to live in Germany, but by their own laws. He also noted that there is some evidence of possible links between representatives of the Chechen community and organized crime. In particular, it concerns human trafficking and illegal migration [7].

European continent hasn't been the only asylum which has attracted Iraqi and Syrian migrants escaping from the depressing realities of war time and Islamic State combatants' crimes in their home countries. There has been a neighbor called the Hashemite Kingdom of Jordan i.e. a conjunct monarchy historically and geographically related to Iraq and Syria. According to the Statistical database of United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCHR) during the period of 2006–2011 Jordan was receiving 450-500 thousands Iraqi refugees each year and it was receiving 585-648 thousands Syrian refugees in 2013–2016 (See the table below) [8].

Table with Data on Refugees

Country or territory of asylum or residence	Country or territory of origin	Year	Refugees*	Refugees assisted by UNHCR	Total refugees and people in refugee-like situations**	Total refugees and people in refugee-like situations assisted by UNHCR
Jordan	Iraq	2016	33,118	33,118	33,118	33,118
Jordan	Syria	2016	648,836	648,836	648,836	648,836
Jordan	Iraq	2015	33,256	33,256	33,256	33,256
Jordan	Syria	2015	628,223	628,223	628,223	628,223
Jordan	Iraq	2014	29,263	29,263	29,263	29,263
Jordan	Syria	2014	623,112	623,112	623,112	623,112
Jordan	Iraq	2013	55,509	20,286	55,509	20,286
Jordan	Syria	2013	585,304	585,304	585,304	585,304
Jordan	Iraq	2012	63,037	27,814	63,037	27,814
Jordan	Syria	2012	238,798	118,908	238,798	118,908
Jordan	Iraq	2011	450,000	32,197	450,000	32,197
Jordan	Syria	2011	193	193	193	193
Jordan	Iraq	2010	450,000	30,098	450,000	30,098
Jordan	Syria	2010	198	198	198	198
Jordan	Iraq	2009	450,000	46,600	450,000	46,600
Jordan	Syria	2009	138	138	138	138
Jordan	Iraq	2008	500,000	52,668	500,000	52,668
Jordan	Syria	2008	44	44	44	44
Jordan	Iraq	2007	500,000	51,023	500,000	51,023
Jordan	Syria	2007	41	41	41	41
Jordan	Iraq	2006	500,000		500,000	
Jordan	Syria	2006	42	42	42	42

The dramatic inflow of refugees hasn't happened to modern Jordan for the first time. Amman, the capital city of Jordan today, knows another period of its historical record when it was resettled in 1878 by Circassians of the Shapsough tribe. The region of Amman, which was annexed by the Ottoman Empire in 1516, and wasn't considered as a political centre of Transjordan, started its resettlement in 1878, when hundreds of Circassian refugees found their asylum following the exodus from the Caucasus. Tens of thousands of Circassians were relocated coercively in 1872–1910, to Ottoman Syria (Transjordan) from their historical Circassia by Russian Empire following the dramatic events of the Russo-Circassian War.

This outflow of the North Caucasian migrants is associated with the movement of Muhajirism, the tragic departure of Abkhazians and Circassians, to a lesser extent – Chechens, Dagestanis and Ossetians from their historic homeland. The Russian historian Gordin from St. Petersburg called this outcome a psychological catastrophe, since the Caucasian highlanders have lost their internal ties with the “fertile homeland”, and a stable system of social connections with their natural and cultural environment. In his monograph he characterized the Caucasian drama as one of the prolonged and bitter conflicts in Russian history. “The fierce war . . ., lasted for sixty years in the 19th century, and which emerged at the end of the 20th century as a swollen underground stream, appreciably affected Russia's destiny” [9].

The history of the Mohajirism of the peoples of the North Caucasus in the Ottoman Empire is connected with the process of state territorial delimitation and the inclusion of the region into the Russian Empire in the last quarter of the 18th – first half of the 19th centuries. But the real conquest of a large part of the North Caucasus continued throughout the second half of the nineteenth century. Accession was carried out less frequently through treaties, more often through military action. The entry in 1801 of the East Georgian Kartli-Kakheti kingdom into Russia led to the intensification of military operations of the Russian army in the North Caucasus.

The long struggle of the Russian Empire for the conquest of the Caucasus led to the fact that a significant part of the indigenous population left their homeland and moved to the Ottoman Empire. The once numerous peoples of Circassian (Adyghe) origin (700–750 thousand people) were in the minority and, as Muslim people indigenous to Caucasia, had long been persecuted by Russian Empire. “The last remnants of Circassians' resistance against the Russians ended around today's Black Sea port city of Sochi on May 21, 1864” [10].

It is worthy to note that “before the onset of Russian aggression, the Circassian Nation used to be the largest in the whole of the Caucasus <...> it is possible to calculate the number of Circassians that would have been living in the Caucasus today, had the Russians not embarked on their devastating war. This comes up to 10 million <...> If this number is compared to that of Northwest Caucasians actually living in the Caucasus at present, which is about a million, then one can begin to appreciate the full extent of the disaster that befell them” [11].

After that time, the Circassians have had a dominant role in the development of Jordan, following high ranked positions within the Jordanian government, Armed Forces and Police. Circassians were granted the position of personal royal guard by King Abdullah the 1st in 1921. Since that time, the Circassians have been on service as the royal guard to all the consequent Jordanian Kings: King Abdullah the 1st, King Talal the 1st, King Hussein the 1st and King Abdullah the 2nd. In the following period (1932) the Circassian Charity Association was established and it turned to be the second oldest charity group in Jordan. In 1944 Circassian sports club Al-Ahli was founded. In 1950 club New Generation (Al-Jeel Al-Jadeed in Arabic) was opened with the aim to preserve the Culture of Circassia. The Circassian Culture Academy was founded in 2009, aiming to conserve the Circassian language, which comprises both Adyghe and Kabardian languages (sometimes they are considered to be dialects of Circassian). It was 1994, when the Al-Ahli

Club organized a Circassian Folkloric Dance troupe. There is another Circassian Folkloric Dance troupe named the Highlanders which established at the Circassian Culture Academy.

Jordanian Parliament (called Majlis al-Umma in Arabic) was established due to the 1952 Constitution and consists of two chambers: the Senate (Mejlis Al-Aaian) and the House of Representatives (Mejlis An-Nuwab). The Senate counts 65 members, each senator is directly appointed by the King, meanwhile the House of Representatives consists of 130 elected members; meanwhile nine of the total seats are reserved for Christians, three of them are designated for Circassian and Chechen minorities and fifteen are for women. Jordan's political arena turned to be some kind of preserve to the Circassian minority and demonstrated a prestigious history of participation unfolded over subsequent years. "This has included the first prime minister in 1923, and first female lawmaker in 1993. To these may be added senior civil positions such as mayors, and deputies, as well as the top brass of the army, air force, and intelligence community" [12].

The renewal of young Circassians and their participation in the social-economic events and the development of Jordan has brought them to rapid assimilation. Their attendance to the higher education has changed the relevance of stereotypical career as a landlord, army officer and government employee to new professions related to civil engineering technologies, public health, private enterprising and industries. The old traditional elite of Circassian minority has been overtaken by a new highly motivated generation. Unfortunately "The language is irrevocably lost and traditions have been largely discarded. The new generation must be given an identity that is in harmony with the past and in line with the present" [13].

Large majority within the Circassian community of Jordan consider themselves as Circassians who keep their peculiarities and values which bring them closer to their historical homeland. Anyway they identify their future first of all with Jordanian monarchy regarding the Hashemite kingdom "as the best place for life and career" Even those who in principle would like to return to the Caucasus are frightened away by instability there" [14]. They still keep in mind the Caucasus as an object of nostalgia and a place for short visits but neither a permanent place to stay.

Historically, the immigration experience is long and varied and has in many cases resulted in the development of multicultural societies. Two discrete cases of North Caucasian migrants – Chechen and Circassian minorities – indicate the examples of unfortunate and lucky integration of refugees into European and Jordanian public communities within the time gap of 200 years. The Circassians have been really successful in their new Jordanian homeland. They consider themselves as full-fledged members of the society and they are actively engaged in the Hashemite Kingdom's life despite being cognizant of Circassian ethnic and cultural identity.

Список використаної літератури

1. Sarah Parry, 'Immigration'. *Encyclopedia Britannica* (21 May 2013). URL: <https://www.britannica.com/topic/immigration> (accessed 18 February 2019).
2. Corporate author(s), 'The EU and the migration crisis'. *Directorate-General for Communication (European Commission)* (11 October 2017). URL: publications.europa.eu/webpub/com/factsheets/migration-crisis/en (accessed 18 February 2019).
3. UNCHR the UN Refugee Agency, 'Mediterranean situation'. *Operational Portal/Refugee Situations* (26 March 2019). URL: <https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean> (accessed 26 March 2019).
4. Annapaola Ammirati. What is the Dublin Regulation. *Open Migration* (8 December 2015). URL: <https://openmigration.org/en/analyses/what-is-the-dublin-regulation> (accessed 26 March 2019).
5. Christophe Bertossi. French and British models of integration. *ESRC Centre on Migration, Policy and Society Working Paper*. 2007. No. 46. Pp. 3–4

6. Christophe Bertossi. National Models of Integration in Europe: A Comparative and Critical Analysis. *Research Gate* (November 2011). URL: https://www.researchgate.net/publication/238043202_National_Models_of_Integration_in_Europe_A_Comparative_and_Critical_Analysis (accessed 26 March 2019).
7. Esipov V. Interview DW with Interior minister of Brandenburg, Karl Heinz Schroeter. *DW/Russian edition* (27 February 2019). URL: <https://p.dw.com/p/3DqYm> (accessed 11 March 2019).
8. UNHCR Statistical Database. 'Table with Data on Refugees', *United Nations High Commissioner for Refugees* (2 November 2017). URL: <http://data.un.org/Data.aspx?d=UNHCR&f=indID%3AType-Ref> (accessed 28 February 2019).
9. Gordyn Ya. Caucasian Atlántida. 300 years of war. *You-books.com. The biggest library* (2014). URL: <http://www.you-books.com/book/Ya-Gordin/Kavkazskaya-Atlantida-300-let-voyny> (accessed 29 February 2019).
10. Murat Sofuoglu. The Circassian exile: 9 facts about the tragedy Peele. *TRT World, News/Europe* (14 May 2016). URL: <https://www.trtworld.com/europe/the-circassian-exile-9-interesting-facts-106062> (accessed at 26 March 2019).
11. Amjad Jaimoukha. The Circassians in Jordan. *Circassian World* (2019). URL: <http://www.circassianworld.com/new/middle-east/1249-the-circassians-in-jordan.html>. (accessed 31 March 2019).
12. Mark Szawlowski. Circassians in Jordan. *The Business Year/Focus: Caucasian Diaspora in Middle East* (26 September 2018). URL: <https://www.thebusinessyear.com/the-circassians-and-their-role-in-jordan/focus> (accessed 31 March 2019).
13. Amjad Jaimoukha. The Circassians in Jordan. *Circassian World* (2019). URL: <http://www.circassianworld.com/new/middle-east/1249-the-circassians-in-jordan.html> (accessed 31 March 2019).
14. Ganich A. Circassian diaspora in Jordan (self-identification, ideas about historical homeland and impact on North Caucasian developments). *CA&C Press AB Publishing House* (Sweden/ Journal 2003). URL: https://www.ca-c.org/journal/2003/journal_eng/cac-01/03.ganeng.shtm (accessed 10 April 2019).

**МІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ ТА АДАПТАЦІЯ
У ПРАВОВОМУ СЕРЕДОВИЩІ: ЧЕЧЕНСЬКІ ЕМІГРАНТИ
В ЄС ТА ЧЕРКАСЬКА ЕТНІЧНА МЕНШИНА У ЙОРДАНІЇ**

Дмитро Побле

*Одеський національний університет імені І.І. Мечникова,
факультет міжнародних відносин, політології та соціальних наук,
кафедра міжнародних відносин
вул. Дворянська, 2, 65082, м. Одеса, Україна*

Згадані тези мають на меті показати базові засади європейського законодавства, що регулюють міграційні процеси, навести приклади невдалої інтеграції чеченських мігрантів в європейське суспільство на зламі двох епох та досить успішної черкеської політичної та культурної інтеграції в Йорданії протягом двох сторіч, проводячи паралель між двох етнічних груп Кавказу, що були змушені залишити свої рідні місця в різні періоди історії.

Імміграція – це процес, завдяки якому індивідууми стають постійними резидентами або громадянами нової країни. З історичної точки зору, досвід імміграції тривалий та всілякий і здебільшого вважається корисним для соціального, економічного та культурного розвитку суспільств. Останнім часом міграційні процеси на Близькому Сході та у Північній Африці становлять серйоз-

ний глобальний виклик. У 2015 та 2016 рр. Європейський Союз (ЄС) був захоплений безпрецедентним напливом біженців та мігрантів. Європа ані в моральному, ані в правовому відношенні не була готова протидіяти такому розвитку подій. Європейське правове поле базується головним чином на Лісабонському договорі (упродовж Римського та Маастрихтського договорів) як конституційної складової частини, а також на Шенгенській угоді 26 європейських країн і Дублінському регламенті як операційній складовій частині. Дублінський регламент (Регуляторні правила № 604/2013, іноді Дублінський регламент III) – це закон ЄС, який визначає: «Яка держава-член ЄС відповідає за вивчення заяви на притулок, що було подане особою, яка намагається отримати міжнародний захист усередині Європейського Союзу згідно з Женевською конвенцією та Кваліфікаційною директивою ЄС (2005/36/ЄС Європейського парламенту та Ради від 7 вересня 2005 р., щодо «визначення професійних кваліфікацій»). Крім кризи з сирійськими біженцями, був невдалий попередній приклад чеченської меншини, яка намагалась інтегруватись в європейське суспільство внаслідок чеченсько-російських війн на Кавказі. Їх інтеграції сильно заважали певні традиції та особливості чеченської самосвідомості, тобто першочерговості традиційного права та звичаїв життя за «законами батьків», а не держави, погляди на роль жінки, правила кровної помсти, колективна відповідальність та замкненість чеченської діаспори.

До речі, історії відомі деякі успішні приклади інтеграції етнічних меншин у нові суспільства внаслідок втечі від військових конфліктів та загрози геноциду. Черкеська етнічна група становить лише 1% від загальної кількості населення, але цей відсоток займає впливову політичну та культурну нішу. Стисле історичне посилення на попередній приплив біженців із Кавказу та їхнє поселення у Транс-Йорданії дає змогу виявити підхід, за допомогою якого черкеси досягли свого статусу в йорданському суспільстві та змогли втримати його. Вірність Хашимітської монархії явила собою ключовий фактор, який допоміг черкесам утриматись на високій політичній та соціальній позиції йорданського істеблішменту. Протягом двох сторіч військові спроможності та землеробський досвід черкеської меншини були перетворені та замінені на унікальну культурну спадщину та пам'ятні традиції, а також успішну діяльність у гуманітарній та політичній галузях. Нещодавні соціальні опитування йорданських черкесів виявили значне зменшення інтересу до репатріації на історичну батьківщину та відкрили неприємні реалі сьогоденного перебування у цій частині Кавказького регіону.

Ключові слова: міграційні процеси, інтеграція в суспільство, геноцид, вірність монархії, культурна спадщина, соціальні опитування, репатріація.

УДК 32.019.5: 323.3

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.26>

СУТНІСНІ ВІДМІННОСТІ НЕКООПЕРАТИВНИХ ТА КООПЕРАТИВНИХ ІГОР В АНАЛІЗІ ПРОЦЕСУ ПРИЙНЯТТЯ ПОЛІТИЧНИХ РІШЕНЬ

Анна Сабара

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки
вул. Університетська, 1, 79000, м. Львів, Україна*

Ключовим питанням дослідження виступає використання інструментарію теорії ігор в аналізі процесу прийняття політичних рішень. Теорія ігор апелює до раціональності акторів політичного процесу та розглядає будь-яку ситуацію як гру, яка має свої правила та певний набір варіантів розвитку подій. Завдання теорії ігор сформульовано як прорахунок можливого розв'язання ситуації за умови використання кожним з акторів тієї чи іншої стратегії.

Розглянуто в перспективі розвиток тих чи інших типів ігор, що є важливим для сучасної української політичної науки. Визначено, що засвоєння методики моделювання та конкретно теорії ігор є важливим для побудови методологічного інструментарію процесу прийняття політичних рішень. Досліджується сутність теорії некооперативних та кооперативних ігор. Визначено основні особливості прийняття політичних рішень із позицій некооперативних та кооперативних ігор. Зазначено умови формування кооперацій та умови, які унеможливають їх утворення. Охарактеризовано найбільш відомі моделі рівноваг некооперативних ігор. Визначено коаліційність як одну з основних засад організації політичної влади, зважаючи на умови формування кооперацій та їхні види. Наведено приклади некооперативних та кооперативних ігор із сучасної української політики.

Зроблено висновок, що теорія кооперативних ігор має значно більше використання в практичній політологічній науці, ніж теорія некооперативних ігор, оскільки складні ситуації з постійними комунікаціями та узгодженням інтересів у практичній політиці трапляються частіше, ніж ситуації антагоністичного протистояння. Сама ж коопераційна гра визначена як така, що передбачає наявність коаліції з певної кількості гравців, яка забезпечить вигреш цієї коаліції, який умовно розподілений між учасниками ще на етапі формування коаліції. Визначено, що кооперативні ігри потребують значної генералізації та є менш точними, ніж некооперативні. Окреслено головну умову досягнення виграшу як вибір тієї стратегії, яка гарантуватиме йому перевагу над його конкурентами та забезпечить неможливість використання конкурентами їхніх гарантуючих стратегій.

Ключові слова: теорія ігор, некооперативні ігри, кооперативні ігри, коаліція, процес прийняття політичних рішень, «модель максимальної рівноваги», «модель рівноваги Неша».

Умовний поділ всіх методів, що сукупно розглядають теорію ігор, дає змогу окремо розглядати кооперативні та некооперативні ігри. Фактично, основна різниця між цими двома великими групами підходів полягає в тому, хто виступає суб'єктами прийняття рішень у конфлікті та чи мають ці суб'єкти змогу взаємодіяти.

Говорячи про некооперативну гру, маємо на увазі, що в цій ситуації «гравці не можуть діяти разом». Таким чином, вона може розглядатися як некоаліційна гра, адже актори є індивідуальними та їхні дії не узгоджуються. У такому разі результат, скоріш за все, буде нульовим, що саме по собі виключає змогу акторів взаємодіяти та діяти спільно. Некооперативна гра виключає можливість комунікації між акторами з метою передачі інформації та ресурсів, укладення будь-яких угод тощо. Таким чином, кожен гравець відокремлений від інших та діє самостійно.

Некооперативній грі притаманний стан рівноваги, що виходить із результату гри. У цьому типі ігор є рівновага між сумою виграшу одного гравця та сумою програвшів усіх інших.

Українська дослідниця Т. Маляренко розглядає тотальну війну як приклад некооперативної гри, в якій неможливими є будь-які узгодження дій, оскільки тотальна війна є війною на знищення, а лише одна зі сторін, що воюють, виходить із неї переможцем. На її думку, «теорія ігор почала свій шлях з аналізу ситуацій «чистого конфлікту», тобто ігор із нульовою сумою на прикладах тотальних війн на знищення», на інші ситуації дослідники звернули увагу лише в середині минулого століття, апелюючи до того, що надзвичайно великою рідкістю є «чистий конфлікт, в якому інтереси двох антагоністичних сторін є повністю протилежними»¹. Таким чином, тривалий час теорія ігор займалася саме дослідженням некооперативної гри.

Основні моделі некооперативних ігор мають назви «рівноваги». Таких моделей багато, вони вирізняються базовими положеннями, з яких виходить дослідник, проте спільним залишається те, що актори не взаємодіють між собою, адже протилежне суперечить їхнім інтересам. Звертаючи увагу на специфіку нашої роботи, ми розглянемо лише модель максимізованої рівноваги та модель рівноваги Неша як найбільш універсальні приклади некооперативної гри.

Модель максимальної рівноваги є однією з найпростіших моделей некооперативних ігор. Вона описує таку ситуацію, за якої кожен із гравців припускає, що «в результаті гри реалізується найгірша для нього обстановка»². При виборі стратегії він намагається максимізувати цей шанс для своїх суперників та забезпечити мінімальний шанс розв'язку гри негативно для себе.

У моделі максимальної рівноваги є поняття гарантуючих стратегій – того набору стратегій, які однозначно призведуть до входження у стан рівноваги з позитивним результатом для конкретного актора. Варто зазначити, що прорахунок вибору стратегії конкурентами здійснюється на основі твердження про те, що всі інші актори не просто прагнуть перемогти у грі, але й є ворогами конкретного актора, що прагнуть, щоб ситуація розв'язалась якнайбільш негативно для нього.

Прикладом максимальної рівноваги може бути другий тур президентських виборів в Україні 2004 р. У такому разі можна говорити про те, що стратегія фальсифікації була обрана В. Януковичем як гарантуюча, адже за її використання він міг бути впевнений у позитивному для себе результаті гри, що й підтвердили результати туру. Разом із тим неможливість використання цієї ж стратегії на призначених Конституційним Судом України перевиборах призвела до того, що переможцем на президентських виборах 2004 р. став В. Ющенко.

Таким чином, можна стверджувати, що орієнтація останнього на широкі народні маси була для нього гарантуючою стратегією, адже навіть при тому, що його конкурент використав фальсифікаційні технології, перемогу в грі отримав саме Ющенко, який зміг убезпечити себе від майбутнього використання конкурентом його гарантуючої стратегії.

Однією з найпопулярніших та найбільш використовуваних моделей зі всієї сукупності некооперативних ігор є модель рівноваги Неша. У цій моделі «нікому з активних елементів не вигідно змінювати свою стратегію, за умови, якщо інші АЕ не міняють своїх стратегій»³. Таким чином, увага звернена на динамічність діяльності кожного з акторів.

¹ Маляренко Т. Теорія ігор у дослідженні конфліктів.

² Корнієнко В.О., Денисюк С.Г., Шиян А.А. Моделювання процесів у політико-комунікативному просторі. Вінниця : Універсум, 2008. С. 12.

³ Корнієнко В.О., Денисюк С.Г., Шиян А.А. Моделювання процесів у політико-комунікативному просторі. Вінниця : Універсум, 2008. С. 13.

Актор А продовжуватиме користуватися обраною ним найбільш вигідною стратегією, якщо жоден із його конкурентів не змінить стратегії, тобто ніщо не буде загрожувати досягненню ним запланованого результату. Таким чином, актор не бажає виходити з установленної між ним та його конкурентами рівноваги, адже переконаний у тому, що його стратегія є гарантуючою, а отже, її зміна може призвести до неочікуваних результатів гри.

У випадку з моделлю рівноваги Неша варто звернути увагу на те, що в точці рівноваги жоден з акторів не бажає змінювати своєї стратегії. А це означає не просто ситуацію, коли кожен гравець діє заради власної вигоди, але й те, що вони об'єктивно не зможуть домовитися між собою, адже поступитися означає програти. Тобто все залежить від того, яку стратегію обере кожен актор до входження в точку рівноваги.

Зі сказаного вище можна зробити висновок, що «рівновага Неша “повертає” на певного гравця всі його “невдалі” рішення»⁴. Таким чином, кожен актор під час обрання своєї стратегії вірить у те, що його суперники є раціональними і розумними та аналогічно до нього обраховують власну вигоду, що дає йому змогу прорахувати всі варіанти дій суперника та простежити ті варіанти, які суперник від нього очікує.

Якщо спробувати розглянути модель рівноваги Неша на тому ж прикладі президентських виборів в Україні 2004 р., варто звернути увагу на те, що ще до проведення другого туру командою В. Януковича було обрано стратегію використання масових фальсифікацій, яка мала забезпечити йому перевагу у другому турі виборів. Разом із тим його конкурент В. Ющенко обрав стратегію протиставлення себе чинному режиму Л. Кучми та позиціонування себе як представника інтересів народу в боротьбі за повернення до демократичного курсу розвитку. Перед проведенням другого туру жоден з акторів не бажав змінювати свою стратегію, тобто вони ввійшли в точку рівноваги.

Незважаючи на те, що обрана стратегія забезпечила перемогу В. Януковичу, в результаті оскарження результатів та проведення повторного голосування було виявлено, що вона була обрана неправильно. Вибір стратегії означав відмову від демократичного ідеалу та відхід від норм проведення виборів в Україні, а тому, коли протизаконність дій команди Януковича була доведена, на основі використання протиставлення підтримка Ющенко зросла.

Таким чином, прийняття рішення про слідування стратегії проведення фальсифікацій було «невдалим», а отже, було повернуте проти самого Януковича, що і забезпечило перемогу Ющенку. Тобто можна говорити про дві фундаментальні помилки команди Януковича:

1. рішення про використання фальсифікаційних механізмів, яке утвердило в очах громадськості його образ як противника демократичних цінностей. Варто звернути увагу на те, що в 2004 р. підтримка демократії була найвищою в Україні за останні десятиліття та перевищила 50%. В цьому разі позиція, протилежна демократичним стандартам, сприймалася суспільством як негативна;

2. рішення не змінювати стратегію, коли став очевидним високий рівень підтримки конкурента, досягнутий за допомогою позиціонування себе як прихильника демократичних цінностей. Тобто відмова змінювати стратегію в точці рівноваги посилила ефект антагонізму між Ющенком та Януковичем.

На відміну від некооперативних ігор, кооперативні включають змогу акторів комунікувати між собою та об'єднувати свої зусилля, і можуть бути названі коаліційними іграми. У кооперативних іграх учасники шукають компроміс у переговорах, отже, сума виграшу може бути завчасно поділена учасниками гри між собою на рівні договору, який реалізується, якщо цією коаліцією акторів буде досягнутий необхідний результат. Кооперативна гра є грою

⁴ Корнієнко В.О., Денисюк С.Г., Шиян А.А. Йоделювання процесів у політико-комунікативному просторі. Вінниця : Універсум, 2008. С. 13.

з ненульовою сумою, адже в протилежному випадку актори, виходячи з їхньої раціональності, не пішли би на угоду, адже вона суперечить їхній меті – отриманню перемоги у грі.

Істотно характер проходження та можливості розв'язання кооперативної гри залежатимуть від кількості гравців, що беруть у ній участь. «У разі кооперативної гри з двома гравцями передбачається, що гравці не можуть впливати одне на одного до тих пір, поки вони не дійдуть до певної угоди»⁵. Тобто у разі домовленості та подальшої взаємодії обидва актори отримують перемогу в цій грі, питання тільки в тому, хто в результаті отримає більше вигоди. Якщо в грі більш ніж два актори, коаліцією є підмножина гравців, що обирають спільну стратегію для досягнення максимально вигідного результату. Якщо коаліція включає в себе всіх гравців цієї гри, вона називається тотальною. Якщо в грі має місце діяльність тотальної коаліції, можна стверджувати, що не буде сторони, яка програла, тобто переможцями виступають всі актори.

Можна говорити про те, що гра в коаліції є вигідною для одних акторів та менш вигідною або й не вигідною взагалі – для інших. Таким чином, важливе місце відводиться переговорам, у процесі яких актори не лише домовляються про розподіл виграшу в разі його отримання, але в одних акторів є змога переконати інших, що діяльність у коаліції для них більш вигідна, ніж одиночна.

Припустимо, в грі має місце домінування актора А над акторами В, С і D. Вся множина акторів обмежується цими чотирма гравцями. При цьому актори С та D при самотійній діяльності та в разі гри в коаліції одне з одним не отримують перемоги. Таким чином, переговори можна трактувати як процес, під час якого актори С і D намагатимуться переконати актора А діяти в коаліції або розглядатимуть можливість створення коаліції ще спільно з актором В за умови, якщо вони здатні створити конкуренцію актору А.

Екстраполюючи це на реальний політичний процес, можна розглянути виборчий процес за пропорційною системою, в якій існує певний виборчий бар'єр. Ті партії, що не здатні самотійно подолати цей бар'єр, будуть прагнути до об'єднання з іншими на більш вигідних для себе умовах. Завданням такої партії в процесі переговорів є переконати іншу партію, що об'єднання є вигідним для обох сторін.

У кооперативній грі протікання переговорного процесу є однією з найважливіших характеристик ще й тому, що внаслідок постійного обміну між гравцями інформацією щодо своїх функцій виграшу, «можна припустити, що на момент кінцевого вибору коаліції кожен гравець (будь-яка коаліція) буде володіти інформацією про цільові функції всіх інших гравців (відповідно, і всіх можливих коаліцій)»⁶. Тут варто зазначити, що в практичній політичній діяльності таке трапляється нечасто, адже є ціла низка причин, через які актор не піде на коаліцію з іншим, а отже, не буде обмінюватися з ним інформацією з приводу своїх цільових функцій. Так, якщо розглянути це на прикладі переговорного процесу між політичними партіями, то тут важливу роль може відіграти ідеологічний фактор та декларовані партією положення. Діючи раціонально, політична сила не піде на коаліцію з тими силами, що проголошують протилежні ідеали, адже це може означати втрату її базового електорату.

Таким чином, коаліція К може очікувати від своїх конкурентів дій, спрямованих не на завдання їй найбільшої шкоди, а на максимізацію своєї користі. Разом із тим, якщо в некооперативній грі прорахувати функціональні інтереси противників було просто, то в умовах кооперативної гри кожному з акторів необхідно враховувати всі можливі варіанти

⁵ Салин П.Б., Юрга В.А. Формальные модели теории игр в политологии и их приложение к экспертным экономическим моделям.

⁶ Корнієнко В.О., Денисюк С.Г., Шиян А.А. Моделирование процесів у політико-комунікативному просторі. Вінниця : Універсум, 2008. С. 19.

коаліцій, яких буде тим більше, чим більше одиничних акторів у грі. Коаліція є базовим об'єктом дослідження теорії кооперативних ігор – дослідників, насамперед, цікавить, як утворюються коаліції та якими є умови їхньої стабільності.

Таким чином, ця теорія має важливе значення для аналізу політичних систем держав, в яких розвинута багатопартійна система, адже коаліційність тут – одна з основних засад організації політичної влади на рівні парламенту та уряду. З допомогою теорії кооперативної гри можна аналізувати складні політичні процеси, в яких інтереси різних акторів можуть бути суміжними та досягатися в результаті переговорів та координації дій з єдиного центру. До таких процесів, окрім виборчого процесу та формування парламентських коаліцій, можна зарахувати і прийняття політичних рішень в органах державної влади, зокрема якщо значну роль у прийнятті цих рішень відіграють різні групи інтересів та лобі.

Для демонстрації значення процесу переговорів у теорії кооперативної гри можна розглянути приклад парламентських виборів в Україні 2012 р. Тут була спроба кооперації між політичними силами, що позиціонують себе як демократичні, – «Свободою», «УДАРом» та «Батьківщиною». Метою всіх трьох сил було отримання більшості в парламенті, при цьому під час передвиборчої кампанії вони протиставляли свої позиції позиціям правлячої коаліції. Зважаючи на чинне законодавство, ці політичні партії не могли йти за єдиним списком за пропорційною складовою частиною, єдине, що вони могли зробити до проведення голосування, – погодити кандидатів у мажоритарних виборчих округах, що дало б змогу прихильникам опозиційних сил не обирати між представниками цих сил і згуртувало б весь їх базовий електорат навколо одного кандидата в окрузі. Разом із тим можна говорити про те, що переговори між «Свободою» та «Батьківщиною» в цьому випадку були більш вдалі, ніж між цими силами та «УДАРом», з яким кандидатів-мажоритарників по більшості округів погоджено не було. Це можна пояснити, в тому числі, і тим, що «Свобода» не змогла би отримати таку значну підтримку, зокрема за мажоритарною складовою частиною, тому діяльність у коаліції з «Батьківщиною» була більш раціональною, ніж одиночна гра.

Теорія кооперативної гри значною мірою ускладнена порівняно з теорією некооперативних ігор. Окрім стратегій діяльності кожного з гравців, кооперативна гра має включати «як елементи, що відповідають передачі інформації іншим гравцям, так і елементи, що описують реакцію на їх повідомлення».

Складність кооперативної гри полягає, в першу чергу, в тому, що необхідно простежити всі можливі варіанти комунікацій між акторами, тому вона зазвичай є менш детальною, ніж некооперативна гра, та зосереджує свою увагу на процесі формування коаліцій. Можна навіть умовно розділити кооперативну гру на дві частини: до формування коаліцій, коли гра є доволі складною та передбачає значну розгалуженість та складність комунікацій, та після формування коаліцій, коли гра, по суті, перетворюється на некооперативну: всі активні учасники виформовують свої стратегії, попередньо узгодивши інтереси, та діють до моменту перемоги однієї з коаліцій. Фактично, після завершення переговорного процесу гру можна розглядати через призму однієї з моделей рівноваги.

Таким чином, говорячи про моделі некооперативної гри, слід мати на увазі, що за таких умов учасники гри не мають змоги взаємодіяти, чи така взаємодія є нераціональною та невідповідною їх інтересам у грі. Базову роль тут відіграє вибір стратегії та її можлива зміна, якщо ця стратегія не приносить очікуваних результатів. Прийняття рішення конкретним актором відбувається не ізольовано, проте, зважаючи на раціональність суперників, він може спрогнозувати їх стратегії. Актор має самостійно прийти до тієї стратегії, яка гарантуватиме йому перевагу над його конкурентами, та забезпечити неможливість використання конкурентами їхніх гарантуючих стратегій, що і є умовою досягнення успіху.

Щодо теорії кооперативних ігор, насамперед, йдеться про дослідження процесу формування коаліцій та переговори. Обмін інформацією між акторами значно ускладнює кооперативну гру, при цьому кожному з акторів необхідно врахувати стратегії не лише своїх конкурентів, але й всіх можливих конкуруючих коаліцій.

Список використаної літератури

1. Дегтярьов А. Прийняття політичних рішень : Навчальний посібник. Москва : КДУ, 2004.
2. Корнієнко В. Денисюк С., Шиян А. Моделювання процесів у політико-комунікативному просторі. Вінниця : Універсум, 2008.
3. Маляренко Т. Теорія ігор у дослідженні конфліктів. *Освіта регіону. Політологія, психологія, комунікації*. 2009. № 4.
4. Салин П., Юрга В. Формальные модели теории игр в политологии и их приложение к экспертным экономическим моделям. *Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета*. 2012. № 4.

THE THEORY OF NON-COOPERATIVE AND COOPERATIVE GAMES IN THE PROCESS OF MAKING POLITICAL DECISIONS

Anna Sabara

Ivan Franko National University of Lviv,

*Faculty of Philosophy, Department of Theory and History of Political Science University str., 1, 7
9000, Lviv, Ukraine*

The main issue of the study is the use of the toolkit of game theory in analyzing the process of making policy decisions. The game theory appeals to the rationality of the actors of the political process and considers any situation as a game that has its own rules and a certain set of options for the development of events. The task of the theory of games is formulated as an estimate of a possible solution to a situation, provided that each of the actors of a strategy is used.

It is considered in perspective that the development of certain types of games, which is important for modern Ukrainian political science. It is determined that mastering the methodology of modeling and specifically the theory of games is important for constructing methodological tools for policy making. The essence of the theory of non-cooperative and cooperative games is investigated. The basic features of making political decisions from positions of non-cooperative and cooperative games are determined. Conditions of formation of cooperatives and conditions that make it impossible for them to be formed are specified. The most well-known equilibrium models of non-cooperative games are described. Coalitionism was noted as one of the main principles of the organization of political power, given the conditions for the formation of cooperatives and their types. Examples of non-cooperative and cooperative games from contemporary Ukrainian politics are given.

It is concluded that the theory of cooperative games has much more use in practical political science than the theory of non-cooperative games, since difficult situations with constant communications and coordination of interests in practical politics occur much more often than the situation of antagonistic confrontation. The same cooperative game itself is defined as foreseeing the presence of a coalition from a certain number of players, which will ensure the winning of this coalition, which is conditionally distributed among the participants, at the stage of formation of this coalition. It has been determined that cooperative games require a significant generalization and are less accurate than non-cooperative ones. The main prerequisite for achieving a win is outlined as the choice of a strategy that will guarantee him the advantage over his competitors, and to ensure the inability of competitors to use their guaranteeing strategies.

Key words: game theory, non-cooperative games, cooperative games, coalition, political decision making process, “model of maximum equilibrium”, “Nash equilibrium model”.

УДК 323.2

DOI <https://doi.org/10.30970/2307-1664.2019.24.27>

СУСПІЛЬНІ РУХИ ЯК ФОРМА ГРОМАДЯНСЬКОГО АКТИВІЗМУ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Ольга Тіт

*Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара,
факультет суспільних наук і міжнародних відносин, кафедра політології
пр. Гагаріна, 72, 49010, м. Дніпро, Україна*

Стрімкий розвиток суспільства веде за собою не менш стрімку появу нових викликів та загострення невирішених проблем, які постають перед усім світом. У той час, коли державні інституції не ведуть ефективну боротьбу у подоланні кризових явищ, істотного впливу і розвитку набувають суспільно-політичні рухи, які намагаються досягти змін у колективній поведінці громадян, привернути якомога більшу увагу до загальнозначущих питань, насамперед тих державних інституцій, які здатні вплинути на перебіг подій, що, своєю чергою, сприятиме їх вирішенню. У статті запропоновано стислий огляд поглядів на питання визначення суспільно-політичних рухів. Визначено, що є кілька тенденцій до визначення суспільно-політичних рухів: як типу організації; як організаційної форми колективної дії; як форми колективної поведінки. Ґрунтуючись на вивченні основних підходів, автор пропонує узагальнене визначення суспільно-політичних рухів у рамках власного наукового дослідження. Розглянуто класифікації суспільно-політичних рухів, з огляду на те, що не існує єдиного погляду на це питання, у статті представлені найбільш авторитетні в політичній науці класифікації суспільно-політичних рухів. Наведено аналіз суспільно-політичних рухів в Україні (їх стан та особливості). В останні роки в державі особливо виокремлюються суспільно-політичні рухи таких напрямів: волонтерський рух, радикалізовані і протестні рухи, екологічний рух, локальні рухи, рух рівності, молодіжний рух. Попри значний потенціал українського суспільства задля ефективного залучення великої кількості громадян до участі в пошуку дієвих рішень та спрямування їх на досягнення позитивних змін у суспільно-політичному житті через рухи, існує низка питань, які гальмують ці процеси. Проведення подальших досліджень дасть змогу мінімізувати негативний вплив і підвищити ефективність та результативність залучення громадян до політики та формування громадянського суспільства.

Ключові слова: суспільно-політичні рухи, суспільство, держава, волонтерський рух, радикалізовані рухи, протестні рухи, рух рівності, молодіжний рух, Україна.

Якісний розвиток та процвітання держави побудованій на ефективній взаємодії та співпраці різних інституцій (учасників суспільно-політичного процесу). У демократичних державах складається система соціальних відносин, в якій громадяни беруть активну участь у суспільно-політичному житті, впливають на вирішення значущих питань і прийняття політичних рішень. Як правило, громадянсько-політична активна діяльність проводиться через інститути представництва, такі як політичні партії чи громадські організації. В українському суспільстві, з огляду на дані соціологічного опитування [1], нині зазначається низький рівень довіри до традиційних інститутів політичного представництва громадян, який пов'язаний із думкою про недостатній рівень відображення інтересів соціальних груп та їх закритість для широкого доступу громадян до процесу прийняття політичних рішень. Разом із тим поглиблення кризи в різних сферах суспільного життя, зростання екологічної небезпеки, відстоювання прав і свобод людини, прагнення здійснювати безпосередній вплив на процес прийняття рішень і, найголовніше, відсутність адекватної дії

державних органів для вирішення кризових питань зумовлюють появу паралельно діючих об'єднань громадян, які не є представниками партійних, державних структур, громадських організацій, але за своєю діяльністю та цілями стають повноцінними суб'єктами політичного життя. Такі об'єднання громадян отримують форму суспільно-політичних рухів, які не претендують на безпосередню участь у здійсненні влади, не беруть на себе пов'язаних із цим зобов'язань і відрізняються формою існування, організаційною структурою, засобами і методами дій. Тобто дедалі більшої ваги набувають стихійні форми участі, прямої дії широких верств населення, засновані на спільних ідеалах і цінностях та спрямовані на вирішення певного окремого питання, які, отримавши результат, здебільшого нівелюються або консоліднуються в нові політичні партії чи громадсько-політичні організації.

У сучасній науці не існує чіткого, єдиного визначення поняття суспільно-політичного руху. Дослідженням проблематики суспільно-політичних рухів присвятили свої роботи такі вітчизняні та зарубіжні вчені: І. Гомза, В. Зубар, Л. Камінська, А. Матвійчик, І. Чміль, Е. Гідденс, А. Турен, П. Штомпка, О. Здравомислова, Т. Павлова.

З середини ХХ ст. виокремлюються кілька тенденцій розуміння сутності і змісту цього явища: перша група ґрунтується на ідеї розуміння суспільно-політичних рухів як типу організації, певного соціального суб'єкта, що має внутрішні і зовнішні ресурси розвитку, виконує роль поштовху до прагнення зміни суспільного устрою відповідно до певних соціальних цінностей і має це за головну мету. У статті Т.В. Павлової «Соціальні рухи як фактор трансформації інституціонального середовища: проблеми теорії» знаходимо дефініцію авторів Д. Де ла Порти і М. Діані, яка, на нашу думку, розкриває сутність суспільно-політичних рухів у рамках цієї групи: «Суспільно-політичні рухи – неформальні мережі, які базуються на поділюваних усіма цінностях і солідарності, мобілізують своїх учасників із приводу конфліктних проблем за допомогою регулярного використання різних форм протесту» [2]; друга група виходить із розуміння суспільно-політичних рухів як організаційної форми колективної дії, яка дає змогу здійснювати вплив на процеси, що відбуваються, і таким чином продукувати зміни у суспільстві. П. Штомпка та Е. Гідденс визначали рухи як особливий різновид колективних дій, через які відбуваються спроби реалізувати загальні інтереси поза межами інститутів; третя група базується на розгляді рухів як форми колективної поведінки в ситуації суспільної кризи, тобто представники цього підходу вбачали, що внаслідок певних психологічних факторів, а також соціальних умов відбувається трансформація колективної поведінки громадян, яка спрямовується на суспільно-політичні зміни, створення нового порядку і набуває неінституціоналізованої форми організації – суспільно-політичного руху [3–5].

Ми не ставили за мету в рамках статті дослідити визначення цього поняття, але вважаємо за потрібне зазначити визначення, яке, на нашу думку, найбільш вдало характеризує це явище. Отже, суспільно-політичні рухи – неформальна мережа громадян (їх об'єднань), які ситуативно об'єднуються/кооперуються/згуртовуються/діють у прагненні домогтися вирішення певних суспільно значущих питань. У цьому сенсі під ситуативністю об'єднання ми розуміємо, що прагнення вирішення певного кола питань або досягнення певних цілей може стати об'єднуючим фактором для людей, різних за ідеями, цінностями, політичними вподобаннями. І поки їх інтереси та цілі збігаються з цілями руху, вони його підтримують і співпрацюють.

Серед головних ознак суспільно-політичних рухів варто виокремити відсутність стабільної структури (в більшості рухів), конкретної програми чи статуту, динамічність та нетривалий характер, непостійну кількість учасників і ситуативність «союзників»/кооперації (ці ознаки можуть варіюватись на різних етапах діяльності руху). Також

вважаємо за потрібне зазначити, що, на нашу думку, суспільно-політичним виступає будь-який рух – соціальний, економічний, культурний, правовий тощо, тому що в будь-якому разі, у намаганні привернути увагу не тільки суспільства, а й державних органів влади до необхідності вирішення тих чи інших питань, вони взаємодіють із політичними інституціями і самі стають учасниками політичного процесу. Водночас для суспільно-політичних рухів не є характерним саме отримання державної влади, що, своєю чергою, не применшує їх рівень впливу на неї, якій здійснюється опосередковано. Першочерговим для суспільно-політичних рухів виступає привертання уваги, «політизація» суспільно значимих питань, запитів, які не отримали адекватної реакції/вирішення від державних органів влади. З часом суспільно-політичні рухи можуть трансформуватись у нові соціальні структури (політичні партії, громадські організації).

Вважаємо за потрібне зазначити, що в політичній науці чимало різноманітних класифікацій суспільно-політичних рухів, які структуруються залежно від цілей, завдань, зовнішніх та внутрішніх умов, методів дії тощо. Теоретиком вивчення суспільно-політичних рухів Д. Аберле запропоновано їх поділ на чотири типи: 1) революційні рухи – спрямовані на радикальні зміни в суспільствах, які є глибокими, всеохоплюючими і часто насильницькими; 2) реформативні рухи – спрямовані на зміну лише деяких сторін чинного суспільного порядку. Наприклад, такі рухи є реакцією на специфічні види несправедливості або нерівності; 3) рухи порятунку, головне прагнення яких – звільнення людей від таких життєвих шляхів, які розцінюються як гріховні. (різноманітні релігійні течії); 4) альтернативні рухи – спрямовані на досягнення часткових індивідуальних змін, тобто головна мета полягає в усуненні якихось специфічних негативних рис людей, а не в бажанні досягти повної зміни звичок індивідів [3].

Своєю чергою, Г. Блумер пропонував розрізняти загальні, специфічні та експресивні рухи. Перші прагнуть культурних перетворень, характеризуються слабкою організованістю, відсутністю постійного членства та стійкого керівництва, прикладом цього типу рухів вчечний наводить робітничі, молодіжні, жіночі, рухи за мир тощо. Другі характеризуються структурованістю, чіткою метою, як правило, це рухи революційного і реформативного характеру. Особливістю експресивних рухів є прагнення змін лише в якійсь окремій групі людей, а не трансформація усього суспільного ладу. До цього типу належать релігійні рухи [3].

В Україні процеси укорінення демократичних цінностей та розбудови громадянського суспільства супроводжуються змінами в розумінні громадянами власної ролі в процесі управління суспільними процесами, що загалом призводить до поступового накопичення досвіду неформальної організаційної активності [4].

Події Помаранчевої Революції 2004 р., а особливо Революції гідності 2014 р. значно похитали стан суспільно-політичного руху в країні, а також сприяли появі нових напрямів та форм цього явища. Нині найбільш активними можна вважати суспільно-політичні рухи у таких напрямках: волонтерський рух, радикалізовані і протестні рухи, екологічний рух, локальні рухи, рух рівності. Хотілося б виокремити активність і високий рівень молодіжного руху, але, на нашу думку, в нашій державі він діє не в традиційній формі, мається на увазі наявність вузькоцільового руху, який має чітко обмежену молодіжну базу, що взаємодіє між собою та акумулює молодь до боротьби за відстоювання власних прав, реалізацію та утвердження безпосередніх інтересів і цінностей молоді в суспільстві [6]. Нині молодь є головною активною часткою усіх напрямів суспільно-політичних рухів, об'єктивні інтереси яких відповідають інтересам молоді. Ведучи боротьбу за позитивні, якісні зміни в інших сферах життєдіяльності суспільства, молодь забезпечує собі право на гідне життя, можливості саморозвитку. Таким чином, саме молодь виступає провідником соціально-політичних змін.

Так склалось, що в нашій державі є велика кількість проблем, які потребують нагального вирішення: війна на сході, політична та економічна кризи, недосконала та малоефективна соціальна політика держави, питання реформування сфери охорони здоров'я та освіти й інші. На жаль, від державних інституцій не завжди вдається отримати адекватне та своєчасне вирішення цих питань, здебільшого рішення є малоефективними, не несуть позитивних зрушень, а іноді, навпаки, поглиблюють кризу. Спільне незадоволення громадян цими процесами спонукає до мобілізації громадян до активних дій, перетворення на своєрідні групи тиску та канали передачі потреб центрам прийняття політичних рішень у формі суспільно-політичного руху.

Війна на сході країни, яка супроводжувалась політичною кризою, стала чинником активного сплеску волонтерського руху в країні. Перед суспільством постали завдання матеріально-технічного забезпечення та морально-психологічної підтримки військовослужбовців, тимчасово переміщених осіб з окупованих територій, поранених внаслідок воєнних дій тощо. У період соціально-політичної нестабільності українське суспільство показало неабияку здатність до самоорганізації, мобільність, оперативність. На певний проміжок часу саме волонтерський рух перебрав на себе частину державних функцій у вирішенні нагальних проблем. З волонтерського руху, що охопив усю країну, виникла велика кількість волонтерських організацій, які підтримують колективну дію в періоди спаду руху, реалізують координаційні та комунікативні функції. Варто виокремити «Крила Фенікса», «Народний тил», «Повернись живим», «Чорний тюльпан». Високий рівень довіри громадськості до волонтерського руху став чинником започаткування співпраці з Міністерством оборони України (далі – МО) (створення у 2014 р. «Ради волонтерів» при МО, яка в 2015 р. стала «Проектним офісом реформ»), до сфери якого увійшли контроль за матеріальне забезпечення, держзакупівлі, медицина та державні підприємства); створення Координаційних рад при МО та Міністерстві соціальної політики у 2015 р., до складу яких також увійшли волонтери; залучення волонтерів на керівні посади до вищих органів державної влади в Україні (Д. Арахамія, Ю. Бірюков, Т. Ричкова, Г. Тука).

Значимо, що однією з функцій волонтерського руху стало інформування громадськості щодо ситуації в зоні воєнних дій: актуалізується увага на проблемних питаннях у різних сферах життєдіяльності українського соціуму (робота «волонтерського десанту» в МО; ситуація з корупцією на блокпостах; зловживання та злочини місцевої влади; випадки крадіжок та перепродажу військової амуніції та спецзасобів, якість харчування солдатів та багато інших). Тобто створилась соціальна група з найвищим рейтингом довіри населення, що виводить її роль і значення на перші позиції у плані політичної запитаності [7].

Останніми роками в Україні набирає обертів радикалізований рух, діяльність якого спрямована на дестабілізацію та збурення суспільства, чинення тиску на громадськість, суди, місцеві чи центральні органи влади, який використовує насильницькі та провокативні дії. До того ж активісти руху пов'язані з політиками та бізнесменами, які використовують їх задля досягнення та забезпечення політико-бізнесових цілей, зокрема, насильницькими методами нав'язувати суспільству свої погляди на низку тем, у тому числі щодо ролі ЛГБТ, етнічних та релігійних груп, а також культурних рухів [8]. Ядром цього руху є громадські організації, які позиціонують себе як праворадикальні та націоналістичні, також сюди доречно зарахувати й екстремістські організації. Наприклад, «Традиція і порядок» (позиціонує себе як «консервативний політичний рух, <...> спрямований на побудову сильної, незалежної країни з міцною економікою та здоровим суспільством» [9], «Катехон» та «Сестринство святої княгині Ольги» (виступають за «традиційну» родину та ведуть агітацію проти ЛГБТ та фемінізму). Активісти цих організацій виступають проти ЛГБТ, абортів та нетрадиційних відносин,

серед їх методів дії – зрив публічних заходів на підтримку ЛГБТ, пікетування, написання петицій тощо. Окремо слід зазначити «Національні дружини» та «Громадську організацію СІЧ-С14» вони використовують більш жорстокі методи доведення своєї позиції до суспільства. Представників організації С14 звинувачують у вчиненні погромів табору ромів у Києві у 2018 р., вбивстві Олеса Бузини, блокуванні телеканалів («Інтер»); основні види діяльності «Національних дружин» – зрив публічних заходів силовими акціями, іноді із застосуванням вогнепальної зброї, пікетування будинків відомих політиків чи бізнесменів, залучення до вирішення бізнесових та політичних питань (рейдерські атаки, конфлікти навколо масових забудов тощо), і все це робиться під прикриттям патріотичними гаслами [10].

Протестні рухи в Україні здебільшого пов'язані із невдоволенням діями влади щодо вирішення ситуації на сході України та продовженням малоефективної політики щодо окупованого Криму, результатами виборів, резонансними судовими процесами, нападами на активістів. Головними методами дії є пікети, акції, спрямовані на привертання уваги громадськості, ЗМІ до проблеми, аби таким чином спонукати державні інституції до їх вирішення. Вони характеризуються мирним характером дії, але можуть перерости в неконвенційні форми, особливо якщо відстоюване питання входить у коло зацікавленості окремих політиків чи бізнесових груп, і можуть бути радикальними громадськими організаціями. Серед відомих протестних проєктів: «Хто замовив Катю Гандзюк?», «Мовчання вбиває» – акції протесту проти нападів на громадських активістів, які не розслідують належним чином, тому винні залишаються непокараними; акції «євробляхерів» – акції непокори з вимогою зробити так, щоб розмитнення транспортних засобів на іноземній реєстрації обходилося не більше за третину від його вартості; акції освітян, шахтарів із вимогами підвищення рівня мінімальної заробітної плати та збільшення фінансування галузі та інші.

Екологічний рух в Україні набирає обертів, головна мета його – поширення екологічних знань та переконань у сучасному суспільстві шляхом участі в процесі екологічного виховання, просвіти та пропаганди. Можна зазначити низьку громадських організацій, які підживлюють і розвивають рух: Всесвітній фонд природи WWF в Україні, ГО «Україна без сміття», ГО «Всеукраїнський молодіжний рух «Let's do it, Ukraine!», ГО «Колегія екологічної освіти «Світ освіт», ГО «Міста для життя». Серед основних напрямів діяльності – підтримка об'єктів природно-заповідного фонду, збирання відсортованого сміття або вторсировини від населення, проведення лекцій, конференцій, воркшопів, акцій, флеш-мобів із метою просвіти громадян щодо необхідності сортування сміття, збереження чистоти довкілля, доведення до громадськості, ЗМІ, світу інформації про екологічні проблеми країни [11]. Найбільш відомими проєктами є: «Кришка Project» — екологічна ініціатива серед учнів шкіл, яка полягає в організованому зборі пластикових кришок від пляшок та їх обміні на навчальні макети серця, мозку чи молекули водню (від ГО «Україна без сміття»); серія соціальних роликів від зоозахисників (UAnimals), створення спеціальної номінації «Цирк без тварин» на фестивалі соціальної реклами Molodiya Festival. Результатом скоординованої боротьби зоозахисників стала низка локальних заборон пересувних цирків із тваринами; ініціатива «Батарейки, здавайтеся!» – засновані філії та більше 1500 пунктів прийому батарейок в усіх областях України. Станом на 2018 р. рухом зібрано 200 т пальчикових батарейок, які підготовлені для відправлення на переробку до одного з європейських підприємств; всесвітня акція Trashtag Challenge – флеш-моб, ідея якого полягає в тому, щоб знайти найбрудніші куточки міста, сфотографуватися біля купи сміття, а потім його прибрати, вивезти і зробити ще фінальну світліну, – охопила більшість міст України [12].

Локальні рухи представляють собою активне залучення громадян задля вирішення суспільно-важливих питань на рівні місцевих громад. Головними цілями цього руху

є поліпшення умов проживання в місті чи районі. За умов процесу децентралізації у громади з'явилося більше можливостей для співпраці, контролю та впливу на формування порядку денного в місті. Наприклад, громадяни міста активно залучаються до продукування та реалізації проектів розвитку міського простору та спільноти через «Бюджет участі». У соціальних мережах активно функціонують спільноти громадян об'єднаних за територіальним принципом (наприклад, окремий житловий район міста). Через ці спільноти громадяни повідомляють про наявність проблем у міському просторі, обмінюються ідеями і досвідом вирішення, формують спільне звернення і комунікацію із представниками місцевої влади, бізнесу, лідерів думок, представників ЗМІ тощо. Також саме через місцеві пабліки відбувається заклик і мобілізація громадян для участі в акціях проти забудови зелених зон, окремих рішень місцевої влади тощо.

Рух рівності. Проголосивши європейський вектор розвитку, українська держава поступово переймає сукупність демократичних цінностей, до яких також належить толерантність і рівність всіх громадян у правах, обов'язках, можливостях. Громадяни країни незадоволені низкою реальних проблем із дискримінацією жінок та сексуальних меншин. Ці питання дають поштовх для проведення акцій (Марші рівності), страйків, флеш-мобів, перфомансів, створення громадських організацій, що закликають до боротьби з несправедливістю та нерівністю. Серед засобів діяльності – інформаційно-просвітницька робота щодо питань рівності, цінностей інклюзивності, свободи та соціального різноманіття, реалізація проектів, спрямованих на зниження агресивності і нетерпимості в суспільстві, просування ідеї рівності прав та можливостей людей незалежно від їхньої статі, надання правозахисної допомоги постраждалим від дискримінації [13]. Результатом діяльності можна назвати скасування списку заборонених для жінок професій, запровадження гендерних квот на місцевих виборах.

Отже, характеризуючи суспільно-політичні рухи в Україні, можна дійти висновку, що вони стають механізмом боротьби громадян за власні інтереси в період, коли діяльність традиційних інститутів представництва громадян є неефективною, та виконують роль інструменту комунікації громадськості з державними інституціями. Головними ознаками українського суспільно-політичного руху є наявність неформальних мереж громадян, готових до мобілізації, спільних дій, пошуку та залучення нових учасників, активістське ядро, відсутність ієрархічної структури, постійного членства, здебільшого ненасильницький та неагресивний характер, але в періоди загострення можуть використовуватись неконвенційні форми дії, також присутня тенденція до трансформації руху в інституційні форми. Серед основних проблем можна виокремити слабку комунікативну мережу для підтримки постійного зв'язку та координації, низький рівень співпраці окремих напрямів руху між собою, використання рухів для реалізації власних інтересів окремими політичними силами. Проведений нами аналіз напрямів діяльності українських суспільно-політичних рухів дає змогу говорити про умовний поділ на ті рухи, діяльність яких спрямована на благо суспільства та держави, і ті, що спрямовані на дестабілізацію.

Список використаної літератури

1. Моніторинг 2018: основні тенденції змін громадської думки. URL: <https://dif.org.ua/article/monitoring2018-osnovni-tendentsii-zmin-gromadskoi-dumki> (Дата звернення 10.06.2019)
2. Павлова Т.В. Социальные движения как фактор трансформации институциональной среды: проблемы теории. URL: <https://www.politstudies.ru/article/4041> (дата обращения 10.06.2019).

3. Чміль І.І. Становлення, функціонування і трансформація суспільно-політичних рухів у політичні партії (на прикладі країн Центрально-Східної Європи) : дис. ... к. політ. наук. 2016. URL: <http://www.lnu.edu.ua/thesis/chmil-iryna-igorivna/> (дата звернення 10.06.2019).
4. Камінська Л.Ф. Теоретичні підходи до дослідження суспільних рухів. URL: http://www.soc.univ.kiev.ua/sites/default/files/library/elopen/visn2010_1-2_91.pdf (дата звернення 10.06.2019).
5. Гомза І. Суспільно-політичні рухи : посібник. URL: <http://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/12291> (Дата звернення 10.06.2019)
6. Черкашина Т. О. Молодіжні рухи як суб'єкт суспільно-політичних процесів. URL: <http://ekhsuir.kspu.edu/handle/123456789/5319> (дата звернення 10.06.2019).
7. Волонтерський рух в Україні як нова форма взаємодії влади і громадянського суспільства. URL: <http://ipiend.gov.ua/publication/volonterskyj-ruk-h-v-ukraini-iak-nova-forma-vzaiemodii-vlady-i-hromadiansko-ho-suspilstva/> (дата звернення 10.06.2019).
8. Ультраправий екстремізм як загроза українській демократії. URL: <https://ccl.org.ua/position/ultrapravuj-ekstremizm-yak-zahroza-ukrajinskij-demokratiji/> (дата звернення 10.06.2019).
9. Традиції і порядок. URL: https://www.facebook.com/consignment.land/?ref=br_rs (дата звернення 10.06.2019).
10. Правий та ще правіший. Як радикали разом з СБУ та МВС перетворюють Україну на мафіозне болото. URL: <https://zaborona.com/pravuj-ta-shche-pravishyj-iak-radykaly-razom-z-sbu-ta-mvs-peretvoriuiut-ukrainu-na-mafiozne-boloto/> (дата звернення 10.06.2019).
11. ProstirTalks: чим живе екологічний рух України. URL: <https://www.prostir.ua/?focus=prostirtalks-chym-zhyve-ekolohichnyj-ruh-ukrajiny> (дата звернення 10.06.2019).
12. Добірка громадських ініціатив, які рятують довкілля. URL: <https://www.prostir.ua/?news=dobirka-hromadskyh-initsiatyv-yaki-ryatuyut-dovkillya> (дата звернення 10.06.2019).
13. Громадські організації. URL: <https://genderindetail.org.ua/community/organizations/gromadski-organizatsii-134539.html> (дата звернення 10.06.2019)

SOCIAL-MOVEMENTS AS A FORM OF CIVIL ACTIVITY IN MODERN UKRAINE

Olga Tit

*Oles Honchar Dnipro National University
Faculty of Social Sciences and International Relations,
Department of Political Science
Gagarin Ave., 72, 49010, Dnipro, Ukraine*

The rapid development of society leads to the emergence of new challenges and aggravation of the unresolved problems face to the whole world. At times when state institutions are not conducting an effective struggle to overcome crisis phenomena, social and political movements are trying to achieve changes in collective behavior of citizens acquire significant influence and development, attract as much attention to the issues of general importance as possible. First of all for those state institutions that are capable to affect the course of events, which in turn will contribute to their solution. The article offers a brief overview of what determines the socio-political movements. It is determined that there are several tendencies in the definition of socio-political movements: as a type of organization; as an organizational form of collective action; as a form of collective behavior. Based on the study of the main approaches,

the author proposed a generalized definition of socio-political movements within the framework of his own research. The classification of socio-political movements is considered, that there is no single view on this issue. The article presents the most authoritative classification in the political science of socio-political movements. The analysis of social and political movements in Ukraine is presented: their status and features. In recent years in the state social and political movements in the following areas are particularly distinguished: volunteer movement, radicalized and protest movements, environmental movement, local movements, movement of equality, youth movement. Despite the significant potential of Ukrainian society to effectively engage a large number of citizens to participate in finding effective solutions and direct them to achieve positive changes in the socio-political life through movements, there are a number of issues that hinder these processes. Further research will minimize negative impacts and increase the efficiency and effectiveness of the citizen engagement in politics and the formation of civil society.

Key words: socio-political movements, society, state, volunteer movement, radical movements, protest movements, environmental movement, youth movement, Ukraine.

ТЕЗИ УЧАСНИКІВ ЩОРІЧНОЇ НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ «ДНІ НАУКИ» (2019)

ФЕНОМЕН ОБРАЗУ СУЧАСНОГО ПОЛІТИЧНОГО ЛІДЕРА У КОНЦЕПЦІЇ С. ЖИЖЕКА

Вікторія Швець

Львівський національний університет імені Івана Франка

Соціально-економічні та світоглядні зміни в суспільстві, як і наявні в ньому тенденції до переосмислення класичних теорій, спричинили революцію в підході до трактування самого поняття політичного лідера, якісних ознак та характеристик лідерства загалом. На цьому етапі розвитку суспільства образ політика, створений в інформаційному просторі, та його імідж загалом стають основними детермінантами, а символи починають відігравати істотну роль та чинити значний вплив на політичний процес. Фактично визначальною постає діяльність не концептуально-сміслового характеру, а радше знаково-символічна, віртуальна, – не реальна. Ідеологічна боротьба ведеться більше на рівні образів, а не аргументації. Причини цього досить цікаво описав та інтерпретував словенський постмодерний філософ С. Жижек.

По-перше, на думку мислителя, джерело описаних вище явищ – саме криза наявної системи, адже політичний лідер та його образ – це відображення очікувань людей, квінтесенція панівних у суспільстві цінностей, певна реакція на потреби населення.

Яскравий прояв кризовості, як вважає філософ, – обрання Д. Трампа президентом та й рівень його підтримки загалом. Перемога вказаного політика стала одним із найцікавіших феноменів сучасного політичного процесу, викликала резонанс як серед простого населення, так і серед інтелектуальної еліти. Електорат Д. Трампа обирає не так його як реального кандидата із певною політичною програмою, а радше як персонажа. Він сприймається не як глава виконавчої влади, не як особа, якій делегована влада для керування державою, а як виконавець ролі в постмодерному перформансі.

Усе сказане вище можна екстраполювати і на ситуацію в українському політичному процесі, зокрема на результати президентських виборів 2019 р. Перемога В. Зеленського стала можливою через його чітко продуманий образ та імідж, створений ним у соціальних мережах і на телебаченні. Фактично, кандидат не мав стратегії та плану розвитку для держави, політичної програми й чітко окресленої ідеологічної орієнтації. А це, як виявилось, і стало очевидною перевагою, адже кожен із його виборців мав шанс самому додати бажані характеристики та сконструювати власне сприйняття його як кандидата.

Важливим також є те, що імідж обох кандидатів був створений відповідно до очікувань суспільства, адже в умовах постмодерного політичного процесу величезне значення має саме образ, який встановить гегемонію та буде уособлювати якості ідеального лідера.

Уся передвиборча кампанія Д. Трампа, ексцентрична та скандальна діяльність вже на посту президента постає фактично своєрідною грою зі знаками, а не зі смислами, основна мета якої – підтримання уже наявного образу. У тогочасному американському суспільстві існував попит на сильного лідера, який «наведе порядок» у країні, нехай навіть радикальними засобами та без обридлої ліберальності та політкоректності. Тим більше, що наявний образ успішного бізнесмена був йому лише на руку.

Аналогічним є український контекст. В. Зеленський позиціонував себе як людина, котра стабілізує політичну ситуацію в країні, вирішить проблеми з корупцією та бездіяльністю уряду і стане тим лідером, якому під силу консолідувати суспільство та уладнати наявні ідеологічні й соціоекономічні протиріччя. Образ молодого політика, що прагне змін, створений серіалом «Слуга народу», в якому він грав головну роль, став необхідним фундаментом для його політичної діяльності. Кандидат сприймався електоратом фактично тотожним своєму персонажу.

Політичний імідж, обраний кандидатами для своєї політичної кампанії, виявся надзвичайно дієвим саме через цілісність та символізм. Адже С. Жижек, апелюючи до Е. Фромма, неодноразово повторював, що фактично суспільство готове сприйняти будь-які, іноді навіть непослідовні та абсурдні погляди, якщо вони конструюють певну штучно створену реальність, в яку вірять члени цього соціуму.

По-друге, С. Жижек зазначає, що основна причина з'яви та успіху Д. Трампа на політичній арені захована у кризі його опонентів – ліволіберальних демократів, передусім, через різницю між декларованими принципами демократичної партії, догмами розвинутого громадянського суспільства і фактичною реальністю, а також через неможливість запропонувати альтернативу наявній ситуації. Образ чинного президента США ж давав ілюзію подолання цієї кризи, або принаймні зміни курсу, що мало спричинити і зміни в політичному житті.

Безальтернативність як основна детермінанта релевантна і феномену В. Зеленського. По суті, він – наслідок тотального розчарування і незадоволення чинною владою, політичною ситуацією в країні, яке відчуває населення, а образ, який він обрав, видається ключем до вирішення наявних проблем.

Таким чином, можемо зробити висновок, що в сучасному суспільстві інформаційний простір стає основним механізмом для створення образу політичного лідера, а сама природа влади істотно змінюється і в неї все активніше включаються гнучкі культурно-інформаційні структури. Джерело феномена сучасного лідерства як такого міститься в мережах інформаційного обміну та утверджується через маніпуляції символами. Вплив в інформаційній сфері стає визначальним, адже в наявних умовах політичного процесу основний акцент робиться на віртуальній цілісності образів та повідомлень, що, своєю чергою, утворюють сучасний політичний дискурс.

РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ТА ІРРАЦІОНАЛЬНІСТЬ В ПОЛІТИЦІ ХХІ СТОЛІТТЯ

Ірина Паливода

Львівський національний університет імені Івана Франка

Поняття раціональності стосується означення різних видів речей, явищ. Його найширше і, можливо, найбільш складне використання торкається самих осіб. Але ця концепція також зачіпає дії, переконання, бажання і багато інших елементів людського життя. Є, наприклад, раціональні суспільства, раціональні плани, раціональні погляди, раціональні реакції, раціональні емоції. Всеохопна теорія раціональності має враховувати це величезне різноманіття. Повномасштабний розрахунок раціональності, з огляду навіть на один з елементів у цьому списку, – велике завдання, яке не може бути визначено швидко та однозначно істинно.

Саме тому тлумачення поняття раціональності у своїй генезі виявляє неоднозначність та динаміку в дослідженнях, неодноразово доповнювалась і змінювалась новими значеннями й принципами, відповідно до часу, простору та науково-філософських течій.

Концепція раціональності постає перед нами як філософське вчення про всезагальність виміру розуму в життєдіяльності та пізнанні, яка, насамперед, у пізнанні набуває вигляду ідеї раціоналізму, використовує тезу про перевагу мірок розуму з метою затвердження пріоритетності мислення стосовно почуттів та емпіричної сфери загалом.

У пізнавальному процесі концепція раціональності виникла ще в Античності як альтернатива міфології, містицизму, релігійному екстазу, стихійно-емоційній поведінці, фантастичним вигадкам. Із цього ракурсу раціоналізація виступає у вигляді апеляції до розуму як засобу чіткого, логічно визначеного закону, відповідного пізнанню, здатного (на відміну від почуттів) до самокритичності, самообґрунтування, аналітико-синтетичної діяльності.

Як цілісна система гносеологічних переконань категорія раціональності постає самостійним напрямом – раціоналізмом, що сформувався лише у Новий час у результаті розвитку природознавства та математики, представив альтернативу середньовічній схоластиці і релігійному догматизму. Розквіт та актуалізація припадає на XVII ст., що характеризується усталенням культу розуму, де раціоналізм постає науково-філософським осередком.

Становлення концепцій та інтерпретації раціонального й ірраціонального подає велику кількість різновидів визначень для пояснення людських дій, що найкраще відображаються в економічній та політичній сферах. Це і стало причиною активізації досліджень проблеми та спеціалізації раціонального в XIX–XX ст. Першим принципом розподілу поля раціонального стало розмежування на інструментальну та епістемічну (практичну й теоретичну) раціональність. Інструментальна раціональність полягає у практичному застосуванні раціональних принципів до дій у реальності, а епістемічна передбачає наявність раціонально отриманих знань про реальність, на основі якої вже можемо практично задіювати цю раціональність [2, с. 10–12, 34–40].

У межах розмежування раціональності на практичну та теоретичну виникає ще одна особливість раціональності – її обмеженість. Автор концепції обмеженої раціональності Г. Саймон, досліджуючи поняття абсолютної раціональності, обґрунтував кордони та її обмеження. Концепція обмеженої раціональності має на меті обґрунтувати ідею практичної неможливості здійснення глобальної раціональності. Згідно з цією гіпотезою, ті, хто приймає рішення, замість того, щоб намагатися максимізувати значення в цьому виборі, прагнуть до задоволення: шукають альтернативи, які достатньо хороші за деякими задалегідь визначеними критеріями. Приймач рішень оптимізує спектр альтернатив,

вибирає найкращу, якщо судити за критерієм, що дає змогу порівнювати усі альтернативи одна з одною. Він відчуває себе задоволеним, якщо вибирає альтернативу, яка враховує або перевищує набір критеріїв мінімальної прийнятності [1, с. 1–17].

Концепція обмеженої раціональності виявляє істинність своєї гіпотези в тому, що актуальність залишається незмінною, а у ХХІ ст. доповнюється теорією раціональної ірраціональності, частково дає відповіді на нові виклики політичної системи.

Теорія раціональної ірраціональності пояснює раціональність так, що ми можемо вважати дію інструментально раціональною і водночас епістемічно ірраціональною. Якщо пояснювати наведене твердження ненауково, то люди часто думають нелогічно, тому що це в їхніх інтересах. Загалом такий підхід відповідає тезі: «Я практично не отримую жодної користі від акумулювання мною політичної інформації, отже, немає сенсу мислити раціонально щодо політичних питань».

Як ми бачимо, сучасна людина політична не керується загальними легітимними правовими нормами, кількістю можливої інформації, яка може бути корисною, чи навіть елементарним аналізом, що виходить за межі особистого задоволення потреб, які ми вважаємо раціональними. Натомість позиціонує себе як така, що раціонально обирає ірраціональні альтернативи, аби отримати бажаний, та не найкращий і не гарантований результат.

Як висновок, можемо сказати, що сучасна людина настільки ірраціональна, що навіть не може раціонально осмислити своє раціональне єство, схилиючись до постійного апелювання до ірраціональної природи. Емоції та свідоме обмеження свого знання – це ті межі, які ми самі обираємо та при зусиллях можемо контролювати. Це особливо складно, якщо питання стосується політики, оскільки вимагає значного аналізу при скрупульозному зборі інформації та дослідженні процедури того чи іншого процесу, перевірки на правдивість цієї інформації та багато інших етапів, для здійснення яких потрібні особливі навички та раціональне осмислення можливостей раціонального вибору чи дії.

Список використаних джерел:

1. Simon, Herbert A. A behavioral model of rational choice. URL: <https://apps.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/604198.pdf>
2. The Oxford Handbook of Rationality. URL: <https://epdf.tips/download/the-oxford-handbook-of-rationality-oxford-handbooks.html>

ТЕРОРИСТИЧНІ КВАЗИДЕРЖАВНІ УТВОРЕННЯ ЯК ВИКЛИК ХХІ СТОЛІТТЯ: ДОСВІД БОРОТЬБИ УКРАЇНИ ТА СИРІЇ

Олексій Каленіченко

Львівський національний університет імені Івана Франка

Проблема світового тероризму – одна з найбільш обговорюваних по всьому світі. Якщо ще 60 років тому терористи переховувались від спецслужб маленькими групами у підвалах, то сьогодні вони контролюють сотні квадратних кілометрів, мають власну техніку і навіть авіацію.

Питання – як це стало можливим – дуже глибоке і, звичайно, пов'язане з контекстом того чи іншого терористичного угруповання. Порівняємо так звані ЛНР та ДНР на території України і наявну нині в межах кількох анклавів на території Сирії ІД. Попри різні контексти, вважаємо, є три чинники, характерні для обох терористичних угруповань.

Підтримка серед населення.

Якби це не було жахливо визнавати, але лівова частка населення, нехай і лише на початку, дійсно сприймає терористів як «визволителів» і навіть активно підтримує їх. Наприклад, більше половини населення Мосулу, згідно з дослідженням, проведеним Марою Редліх Ревкін, стверджують, що перші півроку влада бойовиків була дійсно більш ефективною і справедливою, 34% населення кажуть, що відчули зменшення рівня злочинності, а 16% впевнені, що влада ІД була кращою за іракську владу [1].

Про так звані ДНР та ЛНР важко говорити цифрами, адже незалежні дослідники не можуть потрапити на територію, що контролюється цими угрупованнями, але певні висновки зробити можна. Якщо пригадаємо початок російсько-української війни, то ми дійсно можемо побачити, як сприймали «ополченців» жителі нині окупованих територій. Це проявлялось, зокрема, в переході майже у повному складі місцевих працівників МВС на сторону бойовиків [2]. Можна довго дискутувати щодо причин цієї підтримки, але треба визнати, що, принаймні, на початку, більшість населення дійсно підтримувала терористів.

Підтримка ззовні

Військові успіхи на рівні захоплення не просто селищ і містечок, але і місцевих мегаполісів (Мосул, Пальміра, Луганськ, Донецьк) були б не можливі без зовнішньої підтримки. Адже місцеві жителі не мають не лише матеріально-технічної бази, але і відповідного рівня кваліфікації.

Якщо ми говоримо про ІД, то визначити спонсорів цього угруповання неважко. Як не дивно, на початку свого існування ІДІЛ активно підтримував Башар Асад, президент Сирії. Терористи були вигідні керівництву країни, тому що наочним прикладом разом з опозицією виставлялися очевидними прихильниками війни, а урядові війська Асада, своєю чергою, позиціонувалися як захисники миру. В ІД немає єдиного спонсора, але на тому чи іншому етапі існування цього угруповання його підтримувала у різний спосіб ледь чи не кожна держава на Близькому Сході, зокрема Ірак, Туреччина, Катар тощо [3].

Із так званими ДНР та ЛНР ситуація більш однозначна, бо з самого початку війни лише одна держава активно виступала на їхню підтримку – РФ. Якщо на початку війни це була підтримка озброєнням, шляхом так званих «гуманітарних конвоїв» та невеличкими ДРГ, то вже починаючи від липня 2014 р., до України були перекинуті регулярні частини ЗСРФ.

Наявність сильних ідеологічних засад у терористичного угруповання

В обох випадках серед терористів є сильною певна ідея: в ІД – ідея халіфату, що буде охоплювати величезні території, а у випадку ДНР/ЛНР – не стільки приєднання до РФ, скільки відокремлення від України.

Звичайно, це не всі спільні ознаки, але, на нашу думку, саме вони найбільш виражені, найбільше вплинули і впливають досі на перебіг війни в Україні та на Близькому Сході.

Список використаних джерел:

1. Mara R.R. To Stay or to Leave? Displacement Decisions During Rebel Governance / Yale University, Department of Political Science. 2019. URL: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3365503
2. Милиция Новоазовска перешла на сторону ополченцев ДНР. URL: <https://nsn.fm/amp/hots/hots-militsiya-novoazovska-pereshla-na-storonu-opolchentsev-dnr>.
3. Вайс М. Исламское государство: Армия террора / М. Вайс, Х. Хасан; Пер. с англ. Москва : Альпина нон-фикшн, 2016. 346 с.

ЧИННИКИ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ВІЙНИ РОСІЙСЬКОЇ ФЕДЕРАЦІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ

Соломія Шваничк

Львівський національний університет імені Івана Франка

Нині ми спостерігаємо ведення інформаційної війни Російської Федерації проти України, яка почала набирати обертів з 2014 р. та призвела до безпрецедентних наслідків, таких як анексія Автономної Республіки Крим та окупація Донбасу. Ці події диктують необхідність вивчення проблеми та вироблення певних засад інформаційної боротьби, які мають стати фундаментом для створення якісного інформаційного простору, формування та реалізації політики забезпечення національних інтересів на інформаційному рівні з подальшим виникненням національної системи інформаційної безпеки України. Можна визначити низку чинників, що прискорили цей процес та зробили його неминучим.

Перший чинник – це відсутність відповідної реакції міжнародної спільноти на незаконні дії, що безпосередньо пов'язані з експансіоністською політикою. Москва вже мала досвід ведення інформаційних воєн у пострадянських країнах. Яскравим прикладом виступає російсько-грузинська війна 2008 р., яка згодом набула гібридного характеру з прямою інтервенцією Росії в фізичний простір Грузії, що призвело до з'яви самопроголошених квазідержав Південної Осетії та Абхазії. Донині проблема залишається невирішеною, а лише перебуває у стані «замороження». Посягання Росії на територіальну цілісність іншої держави обійшлись їй лише дипломатичними зауваженнями з боку провідних країн світу. Зв'язок «злочин-кара» був перерваний, що дало змогу кремлівській верхівці в подальшому вибудувати якісну стратегічну концепцію експансіоністської політики щодо інших держав із першочерговим веденням інформаційної війни як основного інструменту для досягнення цілей.

Другий чинник – контраверсійна позиція РФ щодо української влади, яка здобула перемогу на фоні Революції Гідності. 25 травня 2014 р. відбулись позачергові вибори Президента України, де перемогу здобув П. Порошенко. А 26 жовтня 2014 р. відбулись позачергові парламентські вибори, після яких уряд очолив А. Яценюк. Нова влада одразу заявила про свої європейські позиції та оголосила незмінний курс на Захід, що не могло стати прийнятним для Москви, яка весь час зберігала контроль над прийняттям політичних рішень у Києві. Це все спричинило розгортання активної інформаційної кампанії проти української держави одразу після оголошення результатів виборів. Ми можемо виділити такі основні сюжети, які почала використовувати російська сторона та поширювати у всіх можливих масмедіа: представлення Євромайдану та Революції Гідності як незаконного державного перевороту, який вигнав легітимних правителів держави з України. Усі демонстрації та протести вважалися проплаченими Заходом, де ключову роль відіграли саме США, аби таким чином ближче підібратись до Росії; визначення нового українського правлячого режиму «фашистським» та «антиросійським» [1].

Третій чинник – військова агресія РФ проти України з подальшою анексією Криму та початок фактичної війни на Донбасі. Кремль розпочав інформаційну війну, щоб підтримати новий виток ескалації конфлікту на сході України та чинити тиск на українське керівництво з метою прийняти російський сценарій врегулювання ситуації [2]. Прямая військова інтервенція в фізичний простір, що переплелася з розгорнутою інформаційною війною, виявилась набагато ефективнішою для дезорієнтації населення окупованих територій і самої владної верхівки, проти яких ведеться боротьба. Окрім того, після анексії

Криму та початку війни на Донбасі РФ було потрібно виправдовувати свої дії та утримувати бажану для неї ілюзорну реальність на цих територіях, оскільки інформаційна війна для цього – найвдаліший інструментарій. Російські медіа всіма можливими засобами намагалися заперечити відверте вторгнення РФ на територію України та перетворити його на «спасіння населення», вдаючись при цьому до відвертої брехні, яку вони видавали за правду. Журналісти Росії запевняли своїх глядачів, що в Україні панують «хаос та безладдя», а сили РФ лише допомагають населенню окупованих територій зберегти стабільність та захистити російськомовне населення від «фашистської» влади України [3].

Отже, ми розглянули та визначили низку чинників, які спричинили масштабну інформаційну війну РФ проти України. Кремль розгорнув цілу кампанію інформаційного протиборства з використанням потужної пропагандистської машини, яка охоплює теле- та радіомовлення, друковані та електронні ЗМІ, кіно, театр і книговидавництво, концертну діяльність, соціальні мережі тощо.

Список використаних джерел:

1. Генік Р. Російсько-українська інформаційна війна. *Молодий вчений*. 2017. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/molv_2017_12_31
2. Горбань Ю. Інформаційна війна проти України та засоби її ведення. *Вісник Національної академії державного управління при Президентові України*. 2015. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vnadu_2015_1_21
3. Малик Я. Інформаційна війна і Україна. *Демократична врядування*. 2015. URL: http://lvivacademy.com/vidavnitstvo_1/visnyk15/fail/Malyk.pdf

ЗАГАЛЬНЕ ВИБОРЧЕ ПРАВО ЯК ЧИННИК АНТИДЕМОКРАТИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Ігор Пилипів

Львівський національний університет імені Івана Франка

Загальне виборче право вважається одним з основних інститутів демократії. Найчастіше причину недемократичних змін вбачають у порушеннях голосування, а саме: обмежені можливості здійснювати свій вибір для більшості громадян. Проте є думка, що саме загальне виборче право – причина постійних політичних трансформацій із демократичного до авторитарного режиму. Новий погляд на таку проблему стимулював дослідження кризи загального виборчого права, що дало змогу протиставити його демократії й означити чинником антидемократичних трансформацій.

Основна проблема загального виборчого права полягає в тому, що масовий виборець не зважає на жодні ідеологічні установки і перебуває в конфлікті з економічними та політичними істинами. В умовах постійних інформаційних викривлень та суспільства постправди виборець практично не може здійснити зваженого та раціонального вибору, не занурюючись у постійний контекст подій. Проте досягнення явища перманентної присутності у політичному процесі нереальне через елементарну нестачу часу.

Дослідження професора економіки в університеті Дж. Мейсона Б. Каплана, який займається вивченням економіки приватного сектору, виводить нову проблему загального виборчого права. Твердження економістів і політологів, які вважали, що основна проблема виборця – його власна поінформованість у тій чи іншій проблемі, яку треба вирішити суспільству, на думку вченого, хибні. Б. Каплан стверджує зовсім інше: «Більшість виборців неправильно сприймають проблеми суспільства. У результаті цього їхній вибір призводить до формування і реалізації такої політики, яка зумовлює виникнення нової ще більш загрозливої проблеми для суспільства. Виборець не тільки погано поінформований, він вірить у демагогічні заяви політиків тому, що цю заяву приємно слухати. Тут можна знову згадати прихід А. Гітлера до влади. Аналогічна ситуація була в Італії, що зробило можливим захоплення влади Б. Муссоліні» [1].

Сучасні проблеми демократії полягають не у викривленні самих процесів, а в системах її функціонування, які створені для того, щоб максимально враховувати потреби виборців. Такі системи демократії призводять до того, що виборець починає сприймати демократію як спосіб задоволення власних потреб та бажань. Такий спосіб сприйняття позбавляє суспільства змоги залишатись джерелом та основним суб'єктом влади. У зв'язку з цим можна стверджувати, що чим менше такої демократії, тим краще для самих виборців і всього суспільства загалом. Наприклад, розглядаючи протести «жовтих жилетів», ми не можемо стверджувати, що позиції більшості мітингувальників раціональні та корисні для держави загалом, оскільки в їхніх вимогах протиставляються два економічних процеси, а саме: зниження податків і підвищення соціального забезпечення для населення. Елементарний макроекономічний аналіз політики уряду Франції показує нам, що постійне зростання соціального забезпечення населення і призвело до збільшення податків. Абсурдність вимог «жовтих жилетів» спричинена саме розумінням демократії як способу досягнення потреб. Відповідно до цього, під час протестів у Парижі відбулась консолідація потреб, векторна сума яких дорівнює нулю.

Отже, в умовах розвинених інформаційних технологій способи взаємодії з громадськістю вийшли на новий рівень. Водночас розуміння об'єктивності почало сильно

розвиватись через колосальну кількість джерел подання інформації. Цією ситуацією вдало користуються певні політичні сили для досягнення перемоги на виборах. Основною технологією перемоги для них є використання нових джерел комунікацій, що збільшує можливість активізації соціальних мас. Процес активізації відбувається через сильну концентрацію уваги населення на наявних соціально-економічних проблемах і представлення альтернативи виходу з неї, яка насправді далека від дійсності. Соціальні мережі, що активно поширюють цю інформацію, консолідують певні групи, роблячи їх легкою здобиччю для популістів. У цьому випадку саме загальне виборче право – головний рушій для руйнування демократії.

Список використаних джерел:

1. Каплан Б. Миф о рациональном избирателе. Москва : ИРИСЭН, 2012. 365 с.

ФУНДАМЕНТАЛЬНІ АРХЕТИПИ ЛЮДИНИ ЯК ПРЕДСТАВНИКА НАЦІЇ

Богдан Бевза

Львівський національний університет імені Івана Франка

Гене́за етно́сів, наро́дів, наці́й, їхнього функціонування в межах суспільства і держави, формування ідентичності, ідеї, мети, напряму залежить від їх архетипів. Адже природно шукати причини і основи колективних творінь у колективних структурах психіки. У цьому контексті, виділяючи загальні закономірності розвитку суспільства, нації чи держави, варто спиратися на фундаментальні основи свідомості її членів, а точніше на їх архетипічний складник. Адже модель сприйняття світу, яка, по суті своїй, заснована на архетипах, визначає як індивідуальну поведінку особистості, так і розуміння понять колективного, національного чи державного характеру. Інакше кажучи, архетипи чинять серйозний вплив на ключові психічні та поведінкові програми, мислення і бачення світу.

З погляду утворення націй, ключовими аспектами архетипів постають символи і прообрази, які визначають вектор поступу нації у безпосередньому вираженні у свідомості членів нації через певний контекст, задані смисли. Будь-який вектор може бути визначений у своєму спрямуванні тільки на певній системі координат, за наявності апріорних сутностей, щодо яких ведеться обрахунок. Архетипи, виявляючись в архетипічних образах, постають саме такою системою координат. Очевидним тут видається факт множинності прочитань вектору, що зумовлений неоднорідністю фундаментальних архетипів, а також факт певної передзаданості осмислень, з якої випливає можливість дослідження конкретної соціально-політичної дійсності з погляду можливих дій із боку держави та її інститутів, сприйняття цієї дійсності громадянами, особливостей формування ідентичності, національної ідеї та ін.

Необхідно додати також, що для згаданої «системи координат» архетипи, виражені в архетипічних образах, – лише точки на прямих. Вектори спрямування прямих, точка перетину («0»), розташування на них фундаментальних архетипів потребують більшого дослідження.

С. Кримський так описував цю проблематику: «У кожного представника нації є щонайменше три фундаментальні архетипи. Це символічна трійця: Дім, Поле, Храм. Дім – це святе докільля буття <...> Стосовно Поля мається на увазі не степ взагалі, а життєвий топос <...> А Храм – це святині, які сповідує людина» [1].

Тож Дім для людини – відображення відправної точки буття. Так само, як архетипи у свідомості людини закладають основи «системи координат» світогляду, характеристики Дому постають носіями істинності, непорушності, софійності у погляді людини на світ. Щодо цих характеристик людина вимірює та означає перетворювану реальність, а отже, трансцендує її. Єдність та взаємозумовленість істинності, непорушності та софійності (як єдності творця, творіння і процесу творіння) слугують ключовим аспектом творення архетипічних образів.

Описуючи архетип Поля у книзі «Під сигнатурою Софії», С. Кримський зазначав: «Поле знаменує життєвий топос людинності <...> «поле життя», джерело багатства, економічний простір виживання. Поле – це загальний знаменник походження етносу, «рідний край», батьківщина, коріння роду тощо» [2, с. 292].

Найважливішим нині аспектом архетипу Поля вважаємо «загальний знаменник походження етносу». Очевидно, «походження» в цьому випадку не тільки трактування історичної ретроспективи, а також визначення способів, шляхів і моделей організації

території, означеної Поле. Тут йдеться не лише про Поле як територію держави, а також про Поле як регіон і навіть як місце, визначене образом Дому, тобто обмежене власним обійстям. Амплітуда коливань означень цього «знаменника» як загроза існуванню нації потребує додаткової розробки.

Розглядаючи архетип Храм, проведемо тонку межу між особистісними і колективними «святинами». При цьому межа тут відіграє як дезінтегруючу, так і інтегруючу роль.

З одного боку, «святині» людини частково зумовлені пережитим і усвідомленим досвідом її етносу чи нації. І тому ключові засади виживання і процвітання спільноти, виражені у вигляді непорушних цінностей, займають певне місце в її світогляді. З іншого боку, «святині» людини можуть виступати творінням самої людини. Тому, коли «сповідання святині» стає усвідомленим процесом, зміст цієї «святині» набуває потенціалу перетворення.

Отже, фундаментальними архетипами людини як представника нації визначаємо Дім, Поле і Храм. Дім трактуємо як «святину довкілля буття» людини, відправну точку буття. Поле трактуємо як «життєвий топос людності», джерело багатства, економічний простір виживання, «загальний знаменник походження етносу», «рідний край», батьківщину, коріння роду тощо. Храм визначаємо як «святину людини та її етносу».

Список використаних джерел:

1. Кримський С.Б. Принципи духовності XXI століття. *День*. 2002. URL: <https://day.kyiv.ua/uk/article/cuspilstvo/sergiy-krimskiy-principi-duhovnosti-hhi-stolittya>.
2. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. Київ : Києво-Могилянська академія, 2008. 368 с.

ПОЛІТИКА ЯК ЗАСІБ МАНІПУЛЯЦІЇ

Христина Семчук

Львівський національний університет імені Івана Франка

«Ми щодня дозволяємо собою маніпулювати» – така думка в мене промайнула нещодавно, коли я дивилась чергову рекламу по телебаченню. У світі, де всі когось в чомусь переконують, ви можете бути або тим, хто переконує, або тим, кого переконують. Ви або самі керуєте своїм життям, або дозволяєте комусь керувати ним [1]. Безумовно, для того щоб бути вправним маніпулятором, потрібно володіти неабияким вмінням переконувати і впливати на людей. Я б радше зауважила, що потрібно освоїти мистецтво своєрідного «зомбування». До прикладу, як працюють фокусники: за допомогою простих трюків, які не бачать чи не помічають люди у залі, вони виконують, начебто, неможливі та надзвичайні речі. Це своєрідний обман та замилювання очей, подібне ж чинять і з більш масштабними маніпуляціями. Я маю на увазі, що необхідно знати, як утримати увагу людей і зробити так, щоб вони й не запідозрили, що ви це робите задля власної користі та інтересу.

Я спробувала дізнатись походження слова «маніпуляція»: воно має в корені латинське слово «manus», що перекладається як «рука». Тобто якщо розбирати це значення образно, то «рука» – це засіб, за допомогою якого людина керує. У моїй уяві одразу постає картина з маріонетками, якими й управляє та сама «рука».

У наш час багато хто може бути маніпулятором, проте з такою ж ймовірністю інші можуть впливати на цю людину. «Підданих» маніпуляціям зараз значно більше. Мабуть, більшість знає значення слова «фішинг» як вид інтернет-шахрайства, проте нобелівські лауреати з економіки Джордж Акерлоф та Роберт Шиллер надають ширше значення цьому слову. Ідеться про примушення людей робити щось в інтересах шукача інформації – фішера, – а не заради мети. Образно кажучи, це як рибалка кидає у воду наживку, сідає й чекає, коли повз пропливатиме обережна риба, яка припуститься помилки й впіймається. Є стільки таких «рибалок», і вони настільки вигадливі з наживками, що, за законами ймовірності, ми всі, попри свою обачність, рано чи пізно ловимось на гачок. І винятків немає [2].

Одним із найдієвіших та найефективніших засобів маніпуляції є політика. Саме тому я хочу розглянути саме кілька способів «затуманення» розуму людей, які найчастіше використовують у сфері політики.

До влади приходять дедалі нові люди з начебто новими обіцянками, а мета залишається такою ж – вплив на свідомість людей всіма можливими способами задля приходу до влади. Насправді, потрібно бути надзвичайно *харизматичним* та *авторитетним лідером*, щоб люди справді повірили в твої слова і хотіли йти за тобою. В історії чимало прикладів таких людей. Один із найбільш впізнаваних – фюрер Адольф Гітлер. Його ораторські здібності неабияк повпливали на авторитетність в очах свого народу, він справді вмів донести слово так, щоб воно проникло в душу кожного слухача і щоб ніхто не залишився байдужим. Він використовував досить дієву та безпрограшну тактику у своїх виступах: призначав виступи на вечірній час, коли вже темніє, оснащуючи зал драматичним освітленням, що, звісно, змушувало слухачів бути максимально зосередженими на виступі. Його промови більше були схожі на уривки з драматичних вистав, він вмів впливати на людей емоційно. Не настільки важливо було те, що він говорить, значимішим було те, як він це подає аудиторії. Жорстокий фюрер вбивав мільйони людей, вирізнявся своєю неблаганністю та деспотизмом, проте коли він виходив на сцену – всі завмирили і ладні були вірити кожному слову диктатора. Це те, що я й називаю «маніпуляцією» – вміння викликати в людей бажання слухати і вірити в те, що ти говориш, і використовувати це задля задоволення особистих цілей.

Всім, безумовно, відомо, що левову частку маніпулятивних процесів під час виборів виконують **засоби масової інформації**. Медіа використовують як засіб маніпуляції слово. Завдяки різним словосполученням можна викликати в аудиторії різне (навіть цілком протилежне) ставлення до події. Кожен телеканал демонструє події у вигідному для них світлі, іноді навіть подає інформацію не зовсім правдиво та чітко. Через нестачу джерел інформації люди змушені приймати факти такими, якими представляє їх телебачення. Щодо теми виборів, то журналісти проводять різноманітні інтерв'ю, іноді навіть заздалегідь узгоджені, в яких кандидати у президенти розповідають про свою позицію та ставлення до того чи іншого явища у країні. Це працює як один із способів здобуття прихильності електорату, адже за умови правильної постановки питань, а також уже заготовлених відповідей, можна отримати неабияку підтримку у виборців.

Щодня, хочемо ми цього чи ні, нам доводиться бачити **рекламу**: на білбордах, телебаченні, в під'їзді, на зупинці, в газетах і у багатьох інших місцях, які б можна було ще довго перелічувати. Навіть якщо людина високоосвічена, обізнана в різноманітних психологічних трюках, маніпуляційної реклами їй не обійти, на жаль, ніяк. Мабуть, тому, що саме з цього ми визначаємо, за кого можемо віддати свій голос та хто зачіпає проблеми, які нам близькі. Не так давно ми могли спостерігати за передвиборчою агітацією кандидатів у президенти. У кожного була своя стратегія впливу і зараз ми можемо бачити, чия виявилась найдієвішою. Нині реклама стала частиною суспільного життя, вона сприймається як буденне явище, без якого неможливий розвиток будь-якої сфери діяльності. Проте нам варто справді свідомо сприймати кожен рекламний ролик, а не сліпо вірити тому, що пропагує телебачення.

Нам надто часто нав'язують чужу волю, яку ми не завжди здатні зрозуміти чи усвідомити. Постає питання: як же не піддаватися маніпулюванню та навіюванню у світі інформаційних технологій? Науковці опублікували низку дієвих порад на цю тему:

- виховувати в собі здатність аналізувати інформацію;
- перестати пасивно спостерігати за перебігом подій;
- зберігати свідомість із високим рівнем критичного ставлення до середовища,

в якому ви перебуваєте;

- не лінуватись шукати інформацію та аналізувати факти, навіть коли вони вам не подобаються, користуватись різними джерелами;
- розуміти приховані і публічні інтереси тих, хто намагається на вас впливати;
- не бути обмеженими стереотипами і пропагандистськими кліше;
- шукати і декларувати власний інтерес, пропонувати свої послуги іншим;
- не приймати рішення на основі пліток або чужих вподобань, уникати абстрактних обіцянок [3].

Якщо ми справді будемо свідомими громадянами і дотримуватимемось цих порад, розумітимемо їхню сутність, а не сприйматимемо весь інформаційний потік крізь призму «рожевих окулярів» та «солодких» обіцянок, тоді ми справді будемо робити правильний вибір і не піддаватимемось жодним маніпуляціям.

Список використаних джерел:

1. Роббинс Э. Беспредельная власть / Пер. с англ. Л.М. Щукин; Худ. обл. М.В. Драко. Минск : 000 «Попурри», 2000. 592 с.
2. Акерлоф Дж., Шиллер Р. Фішинг. Хто і як маніпулює вашим вибором / Пер. з англ. О. Герасимчук. Київ : «Наш формат», 2017. С. 7.
3. Телешун С. Управління людьми у нестабільному світі. Світовий досвід та українські реалії. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2587980-vceni-rozpovili-ak-ne-piddatisa-manipuluvannu-i-naviuvannu-v-zmi.html>

ЗА МЕЖАМИ ПЛАНЕТИ: ЕТИЧНІ АСПЕКТИ КОСМІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Олена Ковальська

Львівський національний університет імені Івана Франка

Етика космічних досліджень сформувалася в окрему галузь наприкінці ХХ ст. на основі таких галузей прикладної етики, як екологічна етика та етика наукових досліджень [10]. Нині ця дисципліна об'єднує етичні проблеми біоетики, екологічної етики, інформаційної етики, етики техніки, етики наукових досліджень та професійної етики. Головними питаннями етики космічних досліджень є такі: цінності життя та його безпеки, цінності планетарних об'єктів, форм життя, які людство має вважати цінними, існування життя в позаземному просторі, екології за межами планети, цінності «мертвих» космічних об'єктів, космічного сміття, біологічного забруднення планет та космічних об'єктів, захисту навколишнього середовища на інших планетах, мирного освоєння космосу та інші [4; 7; 10]. Питання життя є одним із центральних та найважливіших, воно включає кілька аспектів, зокрема: можливості існування життя на інших планетах, охорони та поваги позаземного життя, безпеки людського життя в космосі та на інших планетах, впливу космічних місій на життя землян. Життя може існувати в будь-якій точці всесвіту, яка має рідку воду, джерело тепла та енергії, а також велику кількість важливих елементів – вуглецю, водню, кисню, азоту та калію [5; 7; 9, с. 127]. Такі умови присутні не лише на Землі, але й на Марсі, Європі (супутник Юпітера), Титані (супутник Сатурну) та Енцеладі (супутник Сатурну) в межах Сонячної системи, а також планети e, f, g системи TRAPPIST-1 та ряд планет системи Глізе 581 [9, с. 131–145]. Детальніше питання позаземного життя пропонується розглянути на прикладі Марсу, який став об'єктом 43 місій, серед яких місії лендерів Spirit, Opportunity, Curiosity та InSight [4–6]. Питання Марсу включає питання біологічного забруднення планети та загрози для інопланетного життя. Сьогодні лендери, що виконують місії на цій планеті, не несуть суттєвої загрози біологічного забруднення, оскільки проходять процедуру суворої стерилізації [5], але прибуття людини на Марс неминуче вестиме до біологічного забруднення планети та, можливо, нестиме загрозу для життя, яке може існувати на Марсі [5; 6]. Окрім цього нема гарантій безпеки людського життя на Марсі. Мікроорганізми, які можуть існувати на цій планеті, можливо матимуть негативний вплив на людину [5]. Варто зазначити, що дослідження НАСА, проведені у 2017–2018 рр., доводять, що тривале перебування людини в космосі змінює механізми людського ДНК, і наслідки таких змін для конкретної особи та цілого людства ще не вивчені [3]. Ще одним важливим питанням варто визначити питання екології космічного простору, головною проблемою якого є космічне сміття. Станом на 2018 р. на земній орбіті перебувало понад 20 тисяч об'єктів діаметром від 10 см, які належать до космічного сміття. Ці об'єкти рухаються із приблизною швидкістю 28 000 км/год та можуть бути загрозою для МКС та штучних супутників Землі [4; 7; 11]. Варто зазначити, що сфера космічних досліджень підлягає юридичній регуляції, зокрема, за допомогою таких документів:

Договір про принципи діяльності держав з дослідження і використання космічного простору, включаючи Місяць і інші небесні тіла, 1967 р.;

Угода про рятування космонавтів, повернення космонавтів і повернення об'єктів, запущених у космічний простір, 1968 р.;

Конвенція про міжнародну відповідальність за шкоду, заподіяну космічними об'єктами, 1972 р.;

Конвенція про реєстрацію об'єктів, що запускаються в космічний простір, 1975 р.;

Угода про діяльність держав на Місяці та інших небесних тілах, 1979 р.;

Декларація правових принципів діяльності держав з дослідження і використання космічного простору, 1963 р. [1, с. 112, 114, 121, 128, 156, 171, 235, 316, 784; 2, с. 126, 213, 424; 8, с. 65–84, 181–202].

Список використаних джерел:

1. Григоров О.М. Міжнародне космічне право. *Українська дипломатична енциклопедія: У 2-х т.* / Редкол.: Л.В. Губерський (голова) та ін. Київ : Знання України, 2004. Т. 2. 812 с.
2. Actions on national level. New York : United Nations, 2004. 539 с.
3. Blanchett A. Fireworks in Space: NASA's Twins Study Explores Gene Expression / A. Blanchett, L. Abadie. *National Aeronautics and Space Administration*. 2017. URL: <https://www.nasa.gov/feature/fireworks-in-space-nasa-s-twins-study-explores-gene-expression>.
4. Brown E. Eight ethical questions about exploring outer space that need answers. *The Conversation*. 2018. URL: <http://theconversation.com/eight-ethical-questions-about-exploring-outer-space-that-need-answers-98878>.
5. Cortellesi T. Life on Mars: The Ethical Implications of Colonizing the Red Planet. *Areo Magazine*. 2018. URL: <https://areomagazine.com/2018/07/02/life-on-mars-the-ethical-implications-of-colonizing-the-red-planet/>.
6. Jorgenson A. Scientists draw up plan to colonize Mars. *Astronomy*. 2018. URL: <http://www.astronomy.com/news/2018/09/scientists-draw-up-plan-to-colonize-mars>.
7. McLean M. Ethical considerations for space exploration. *Markkula Centre*. 2006. URL: <https://www.scu.edu/ethics/focus-areas/more/resources/ethical-considerations-for-space-exploration/>.
8. Proceedings of the Workshop on Space Law in the Twenty-first Century. New York : UNITED NATIONS, 2000. 232 с.
9. Schwartz J. The Ethics of Space Exploration / J. Schwartz, T. Milligan. New York : Springer, 2016. 263 с.
10. The Ethics of Space Exploration. *Blue Marble Space Institute of Science*. 2017. URL: <https://www.bmsis.org/the-ethics-of-space-exploration/>.
11. The Threat of Orbital Debris and Protecting NASA Space Assets from Satellite Collisions, 2009. 16 с.

ПРОБЛЕМИ ЦИФРОВОЇ ЕТИКИ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ ТЕХНОЛОГІЙ

Олена Груба

Львівський національний університет імені Івана Франка

На цьому етапі технологічного розвитку самі машини та технології не обтяжені етичною відповідальністю, а є лише наслідком прогресу, інструментом.

Джерелом етичного виміру машин є дії людини – розробника та користувача. Тому розглядати цифрове середовище, яке представлено даними, алгоритмами, програмним забезпеченням та девайсами, неможливо у відриві від антропологічних, економічних та політичних практик.

Нині сфера досліджень цифрової, машинної етики виглядає масштабно та орієнтовано на вивчення принципово незавершеного об'єкта.

Основні європейські центри досліджень цифрової етики чиї монографії використовувались у цій праці: Centre for Technology, Ethics & Law (Королівський коледж Лондона), Oxford Internet Institute та Лабораторія цифрової етики в Оксфорді.

До основних актуальних питань, які підіймаються в монографіях дослідників цифрової етики, належать наведені нижче.

– *Навіщо говорити про нову, цифрову етику, може, варто приділити більше уваги етичності самих користувачів* (Anderson M., Anderson S.L. Machine ethics. Cambridge University Press, 2011)?

Повноцінний штучний інтелект, за задумом розробників, має володіти суб'єктністю. Етика є невід'ємною складовою частиною суб'єктності. Окрім роздумів над етичними нормами користувачів та розробників, варто звернути увагу на можливість прийняття етичних рішень безпосередньо машинами. Машини стають дедалі більш автономними, і важливо, щоб їх уявлення про «вчинок» було алгоритмічно вивіреним.

Як підтримку редактори монографії використали авторитет Дж. Мура, автора есе під назвою «Що таке комп'ютерна етика?», де він стверджував про можливість фактично безмежного потенціалу використання комп'ютерних технологій та необхідність долучити до роботи з цими системами філософів.

– *Чи існує модель моральності, котрою можна забезпечити всі автономні системи* (Lin P., Abney K., Bekey G.A. Robot ethics: the ethical and social implications of robotics. MIT press, 2011)?

Якщо піднімати тему саме моральності машин, то варто подумати про сферу їх використання. У кожній галузі (військова справа, секс індустрія, охорона здоров'я) чи в сукупності соціальних практик (практика прояву насилля, турботи, допомоги) уявлення про «етичне» не є константою. У кращому разі норми будуть ситуативними і залежними від місцевих правових установок, а значить, будуть небезпечними для людей, які з якихось причин знаходяться в інших конвенціях.

– *Соціальні та антропологічні аспекти життя людей у цифровому середовищі* (Tavani H.T. Ethics and technology: Controversies, questions, and strategies for ethical computing. John Wiley & Sons, 2011).

Основними проблемами в цьому аспекті є проблеми трансформації понять приватного та публічного, нові визначення свободи слова, самовираження, способи конструювання ідентичностей в умовах створення альтер еґо в соціальних мережах, проблеми комунікації в професійних галузях.

Світ цифри побудований із повагою до рівності можливостей, кожен може стати джерелом нових норм чи катастроф. Це підсилює відповідальність та спонукає переглядати власні моральні позиції. Чи вони достатньо стійкі, щоб дотримуватись їх у просторі анонімності?

Плідні роздуми та розробки у сфері цифрової етики можливі на базі діалогу між розробниками, користувачами та філософами, які зможуть згодом відповісти на актуальні питання:

- чому нам варто роздумувати на тему етики у цифровому середовищі?
- наскільки етичним є делегувати машинам прийняття моральних рішень?
- чи існує певний стандарт моральної поведінки?
- чи зможе машина «зрозуміти» етичні положення в тому самому контексті, в якому розуміємо їх ми?

Список використаних джерел:

1. Anderson M., Anderson S.L. Machine ethics. Cambridge University Press. 2011.
2. Lin P., Abney K., Bekey G.A. Robot ethics: the ethical and social implications of robotics. MIT press, 2011.
3. Tavani H.T. Ethics and technology: Controversies, questions, and strategies for ethical computing. John Wiley & Sons, 2011.