

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2018

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(26-27 квітня 2018 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 3



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, д-р філос. наук, доц. (заст. голови); **Р. Сапенко**, д-р філос. наук, проф. (Roman Sapeńko, Dr.hab. Prof., University of Zielona Góra, Poland); **В. А. Бугров**, канд. філос. наук, проф.; **Т. П. Кононеко**, д-р філос. наук, проф.; **І. С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, д-р політ. наук, доц.; **М. І. Обушний**, д-р політ. наук, проф.; **С. М. Оксамитна**, д-р соціол. наук, проф. (НАУКМА); **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, проф.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **М. Л. Ткачук**, д-р філос. наук, проф. (НАУКМА); **Є. А. Харьковченко**, д-р філос. наук, проф.; **І. В. Хоме́нко**, д-р філос. наук, проф.; **В. Ф. Цвиг**, д-р політ. наук, проф.; **Л. О. Шашкова**, д-р філос. наук, проф.; **П. П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **Я. А. Соболевський**, канд. філос. наук (відп. секр.); **В. А. Титаренко**, канд. філос. наук; **У. В. Мовчан**, голова НТСА ФФ (голова); **Ш. С. Мартіросян** (заст. голови); **В. Я. Пугач**; **М. Ю. Бакаєв**; **В. О. Сасін**; **В. С. Посєва**; **І. О. Гончарук**.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 9 від 14 травня 2018 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2018", Міжн. наук. конф. (2018; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2018", 26-27 квіт. 2018 р.: [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: У. В. Мовчан [та ін.]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2018. – Ч. 3. – 203 с.

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; (38044) 239 31 94

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2018

Секція 8

"ФІЛОСОФІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ"

Т. М. Білоус, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
tatbelouz@gmail.com

НАТУРАЛІСТИЧНИЙ ПІДХІД У ФІЛОСОФІЇ ЕКОНОМІКИ

Історично методологія економічної науки сформувалась і далі розвивалась під впливом методологічних розробок у філософії науки. Тому поширеною стратегією аналізу було залучення різноманітних аргументів філософії природничих науки та специфікація цих аргументів в контексті економічної науки. Практично ж економічна методологія була своєрідною прикладною філософією науки, завданням якої було показати, що економіка як наука органічно вписана у легітимований стереотип "справжньої" емпіричної науки (економічна наука як *позитивна* наука). Крім того, згідно традиційного уявлення, успадкованого від позитивістської філософії, саме результати *апріорного* аналізу добре пояснюють і описують те, що має робити справжня наука, і отже, методологічні правила є нормативними, вони покликані показати, які процедури мислення чи рішення вчених є методологічно обґрунтованими.

Проте у сучасній філософії науки концептуалізація фундаментальних питань про природу науки здійснюють не тільки на абстрактному філософському рівні. Наукова практика сама по собі привертає увагу більшої частини філософів науки. Нова тенденція, що виникає наприкінці минулого століття, та яка відома як *натуралістична програма*, а бо просто *натуралізм*, означена породженням низки "заснованих на практиці" (або "орієнтованих на практику") підходів (*practice-based approaches*). У філософії науки проект натуралізму, якщо його розглядати дуже широко, позиціонує себе як територія примирення традиції історичної школи, в якій наука постає як соціальний інститут в конкретний історичний момент, та позитивістського ґатунку моделі науки, де принциповим припущенням є переконання, що наукові методи унікально відповідають меті виробництву об'єктивного знання та є незалежними від психологічного і соціального контексту. Аналіз сучасної економічної методологічної літератури також дозволяє говорити про перехід до нової стратегії в економічній методології також. Йдеться про значний масив методологічних досліджень, які продовжують традиції методології науки під новим гаслом: "Найкращий спосіб зрозуміти економіку – це подивитися, як працюють економісти". Особливість цих методологічних досліджень в тому, що вихідний пунктом аналізу стають саме *специфічні економічні проблеми*, які можуть бути ефективно досліджені методами, розробленими в традиції філософії науки, у той же час часто потребують нових, значно більш деталізованих

засобів філософсько-методологічного аналізу. Отже, бачимо таку трансформацію, як змінення предмету дослідження у бік аналізу *реального досвіду* здійснення економічного аналізу. Економічні методологи обговорюють теоретичні концепції економічної науки, здійснюють оцінку нових результатів, аналізують та зіставляють напрями економічної науки, оцінюють та порівнюють економічні теорії та інше, виходячи з *реальної практики* економічної науки, часто покладаючись на методологічні рефлексії практикуючих економістів. Новина в тому, що в традиційній економічній методології всі дискусії обертаються навколо питання: "Чи є економіка наукою в строгому сенсі?" та "Як економіка може бути позитивною наукою?". В сучасній філософії економіки питання ставлять радже так: "Якого типу наукою є економіка?".

По-перше, такий підхід дозволяє більш точно схарактеризувати специфіку економічного дослідження порівняно з іншими соціальними дисциплінами, з якими економіка може поділяти сфери дослідження. Філософ економіки Д. Гаузман називає економіку "неточною і тому окремою наукою" та в свої аргументації наслідує традицію рефлексії на досвідом економічного теоретизування Дж. Ст. Міля [Hausman, D. M. (1992). *The Inexact and Separate Science of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press]. Н. Картрайт вважає, що економіка є ближчою до фізики ніж до інших соціальних дисциплін, тому що "економіка є дисципліною з теорією" [Cartwright, N. (1989). *Nature's Capacities and Their Measurement*. Oxford: Clarendon].

Також нова натуралістична оптика дозволяє здійснити більш деталізований аналіз методологічних настанов в спеціалізованих частинах економічної науки. Адже економічна наука не є монолітною. В деяких її структурно-дисциплінарних частках добре працює позитивістська методологія, в деяких – методологія фальсифікаціонізму К.Попера чи методологія в стилі І.Лакатоша. А в деяких можна говорити про доповнення методологій на різних рівнях узагальнення. Приміром, економетрика є позитивістською в дуже широкому сенсі обґрунтування науковості знання або як логічно виведеного з деяких надійних засновків, або як придатного до емпіричної перевірки. Проте, ані верифікація ані фальсифікація не забезпечує там вирішального результату одноразової перевірки, радше емпіричні дослідження поступово переорієнтовують з менш узгодженого шляху на більш узгоджений з накопиченими доказовими даними, що більш відповідає духу лакатошівської методології. Отже, натуралістичний підхід дозволяє уточнити смисли, в яких економісти тлумачать такі класичні методологічні категорії, як теорія та її логічна структура, строга каузальність та каузальний погляд на світ, модель та причинові механізми, закони чи універсальні регулярності, які виникають в конкретних інституціональних та темпоральних контекстах, роль пояснення в науковому дослідженні та асиметрія між поясненням та передбаченням, значення теорії для емпіричних досліджень, роль експерименту в економічній науці, тощо.

Та чи найважливішим стає дещо парадоксальний результат натуралістичного повороту щодо нормативності методологічних рекомендацій. Як

не дивно, саме більш уважний погляд на деталізованість реального досвіду економічного дослідження забезпечив підґрунтя для посилення прескриптивності методологічних рекомендацій для практики економічного аналізу порівняно з попередніми етапами в історії економічної методології. Натуралістична настанова призвела до відмови від демаркації між наукою та філософією (методологією) та в свою чергу сприяла якщо не усуненню, то значного послаблення давнього протистояння між економістами та методологами економічної науки. Неочікуваним результатом стало те, що навернення філософів економіки до дескриптивізму легітимізувало їх претензії на нормативність.

*Ю. В. Гуменюк, пров. філос. каф. теор. і практ. філос.,
КНУТШ, Київ*

СУСПІЛЬНА САМООРГАНІЗАЦІЯ ЯК ІНДИКАТОР ВНУТРІШНЬОЇ КОМУНІКАЦІЇ НАУКОВОЇ СПІЛЬНОТИ

Суспільство, в якому актуалізується питання принципової громадської позиції потребує глибинної саморефлексії і, відповідно, розбудови певного етичного виміру самоорганізації. В реаліях сьогодення, саме рівень науки виступає індикатором суспільної зрілості. Виходячи з цього, гостро постає потреба в актуалізації питань етосу науки, а саме:

Як застосовне поняття етосу науки?

Чи є місце "етичному" у внутрішній комунікації наукової спільноти?

Варто зазначати, що в даному контексті, під поняттям "наукова спільнота" ми маємо справу з представниками науки (професійні науковці, далі – науковець) та носіями наукового знання (наприклад, викладачі гуманітарних дисциплін ненаукових установ). Одразу необхідно розмежувати ці поняття, адже носій наукового знання не завжди є науковцем, який спроможний продукувати нове наукове знання. Саме це питання потребує внутрішньої узгодженості, тому що, саме носій наукового знання є особою, яка прагне розширити свій світогляд та світогляд оточуючих. Тому, носій наукового знання звертається до першоджерел, з яких витікає аргументація достовірності і науковості знання. Професійний же науковець ставить перед собою іншу мету, продукування нового знання через переосмислення раніше набутого з тих самих першоджерел. Тому, виникає потреба в узгодженості антиномії "розуму" і "совісті". Адже, доволі часто відбувається конфлікт, де науковець заперечує право носія знання на розповсюдження цього знання. В правовій державі, де є чітко визначений механізм присвоєння наукових ступенів, ми знаходимо, що не кожна особистість, яка має жагу до певної сфери знання, здійснює вибір займатися наукою у відповідності до чинного законодавства. Особливо це стосується сфери гуманітарних наук, де матеріалів для наукової роботи надто багато, а ті, хто спроможні опрацьовувати ці матеріали на високому професійному рівні обмежені в своїх діях

чинним законодавством. Тут ми маємо можливість висловити пару тез щодо морального обличчя науковця.

Отже, науковець – це людина, яка здійснює професійну діяльність спрямовану на отримання нового конкретного знання, людина, яка апріорі має бути готовою до відповідальності за свої наукові відкриття. Наука є сферою діяльності, яка не терпить припущень, заперечує і не допускає емоції, сфера, де є встановлені канони наукової належності. Та не забуваємо ми, що науковець, це все таки людина, яка має свій власний досвід емоційних переживань? Історія нам дає змогу відслідковувати такі приклади, де освіченість вченого вбиває його власну совість, де надмірне теоретизування сприяє втраті власного зв'язку з реальністю, з банальністю життя. Адже, людина, яка відчуває в собі потенціал, що спроможна світу подарувати нове знання, іноді настільки захоплюється цією ідеєю, що не помічає, як марнославство стає його одержимістю, що призводить до емоційної скупості у відношенні до тих, хто просто є носіями наукового знання. Свого часу, ще Ейнштейн говорив, що "моральні якості видатної особистості мають, можливо, більше значення для даного покоління і всього ходу історії, ніж суто інтелектуальні досягнення".

Таким чином, виходить, що наявність совісті у науковця є, в певному сенсі, гальмівним регулятором на шляху до нового відкриття, так як, доволі часто такий вчений має на меті досягнути всі доступні йому дослідження з його проблематики і тим самим прагне уникнути псевдонауковості та наукового плагіату. На противагу, науковець, який ставить за мету втіху свого марнославства, називаючи це науковою діяльністю, доходить до фанатизму, який не допускає альтернативних точок зору, не допускає критики і призводить до догматизму самої науки, що тим самим ставить під сумнів доцільність самої науки.

Виходячи з вищевказаного, ми виявляємо, що носії наукового знання, поза власної волі, доволі часто стають індикаторами моральних якостей науковця (в класичному розумінні) та внутрішньої комунікації справжньої наукової спільноти, адже, саме ця ланка людей серед професійних науковців доволі таки часто наражається на критику і гнів, стаючи майданчиком власного самоствердження професійних науковців, що, наприклад, робить сферу гуманітарних дисциплін закритою, непрозорою для соціуму, хоча, саме ці дисципліни, були покликані служити людству.

Важливо пам'ятати, що науковець певною мірою уособлює собою науку, якою займається, а отже, саме науковець повинен працювати над розширенням спектру своїх моральних якостей, адже він є безпосереднім носієм і прямим репрезентантом наукового знання, а також виступає взірцем зацікавленості людей, які прагнуть стати носіями знання.

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ: ҐЕНЕРАЛІЗОВАНИЙ ПРОЕКТ "БЛАГО"

Філософія науки початку ХХІ ст. – це поле трансдисциплінарності, де передбачено розгляд будь-якого феномена відразу через декілька фахових призм та/або підходів. Через науки презентовані теоретичні засновки та практичні висновки, а через філософію трансльовані методологічність загалом, критичне бачення та перспективи майбутнього.

Тема блага не є новою ані у філософії, ані у наукових царинах: вона постає, з одного боку, наскрізно метафізичною, оскільки неможливо односторонньо окреслити "параметри благоді" і, відповідно, їх втілити окремому суб'єкту та/або поширити назагал; з іншого боку, вона може бути зведена до максимально простого формулювання – це "найнеобхідніше для кожної антропоодиноці".

Погляньмо на благо під іншими кутами. Благо, з філософської візії, – це досконалісність (спектри можливостей та шляхи реалізування кожного з них). Досконалісність – це повнота, тобто реалізуванню не максимально допустимої кількості варіантів, а усіх (і бажано моментно). Якщо ми не зважатимемо на "спільнотну формулу", тобто "благо-для-всіх" або ідею спільного блага, тоді ця досконалісність поставатиме цілком прийнятною: досконалісність для мене (тобто індивідуальне благо) – це моментне втілювання максимально зискового у конкретній ситуації. Можливісність передбачає вибірковісність втілювання, проте з-поміж "ситуаційно прийнятних" шляхів вирізнятимуться не найліпші (ті, які "заплановано" будуть зисковими), а саме абсурдні – найнепередбачуваніші, результатом яких буде максимально можливий зиск для окремої антропоодиноці. Філософська візія блага є "індивідуальним проектом", втілюваним задля комфортизування вихідних умов.

Благо, з позиції філософії науки, необхідно витлумачувати у іншому контексті. Науки "слугують" людству в аспекті його неперервного поступу. Через філософію "задають" світоглядні орієнтири для поіснування (так звані обмежувальні та стабілізувальні параметри життєдіяльності кожної антропоодиноці). Філософія науки поставатиме комплексною відповіддю на соціозапити людства. В ідеалі "має поставати": якщо теорійне перетворюватимуть на практичне задля впровадження останнього. Мета філософії, науки та філософії науки одна – роззнаннєвлення задля уможливлення людства. Благо приховане у цьому "роззнаннєвлення". Знання здобуваються кожним з нас, вони є результатом увідомлення, пізнавання та дослідження. Термін "роззнаннєвлення" робить наголос на одночасній наявності знань (які попередньо виведені, здобуті, оформлені) та можливості їх поширення (але не транслювання "як здобулися деким" та/або "як вивелися деким", а "готовими для споживання" кожним, тобто зрозумілими). Ця "зрозумілісність" буде ширшою за усталені тлумачення: це не тільки

"наданий мені доступ до відкриття смислів висловленого іншою антропоодиноцею", "власне саме відкриття смислів", "моє індивідуальне схоплення їх сутності", але й усвідомлення параметрів "вмонтування" цих нових для мене знань у мій власний досвід, практичної значимості новоотриманого і – головне – спектрів зисковості від таких (не)вчинянь.

У філософії науки розглядатимуть благо як проект, над розробкою якого працюють усі представники людства. Ми формуємо спільнодосвід через індивідуальні переживання та культуру (як комплект менте- та артефактів). Благо для людства – це "каталог з відкритим доступом", у якому з'являються здобутки дослідників (мислителів, науковців, філософів) щодо уможливлення наступних поколінь. Ідея спільного блага є тільки вектором, але не "формулою для втілення". Індивідуальні рішення зисковіші для усього людства, аніж тотальне виконання припису. Благо – це зисковість для мене як для усіх. Але у цьому каталозі є два рівні – обов'язковий для усіх (найнеобхідніше для кожної антропоодиноци – життєбезпечення, охорона здоров'я, корисне харчування, доступ до розвивальних інститутів, відкрита мережевість або комунікації тощо) та вибірковий для кожного (все, що сприятиме саморозвиванню та самовдосконаленню).

Отже, генералізований проект "Благо" є необхідним для розроблення усіма представниками людства задля уможливлення майбутнього загалом.

*О. Е. Гончарова, канд. техн. наук, ОНПУ, Одеса
safety371@gmail.com*

ЧИ СТВОРЕНА СИСТЕМА "ВОДІЙ–АВТОМОБІЛЬ–СЕРЕДОВИЩЕ", ЩО СКЛАДЕНА ІЗ ТРЬОХ, ЗАРАДІ ЖИТТЯ?

Робота присвячена розгляду ключових положень дослідження автомоблем проблеми безпеки складної макросистеми "водій–автомобіль–середовище" [В–А–С] у контексті основних принципів постнекласики і "мислення в складності". Вперше введено поняття складної макросистеми нового типу, що з'єднує системи різного класу як самостійні "цілі" на основі концептуальної моделі постнекласики "ціле в цілому". Висунуто гіпотезу, що головною причиною дорожньо-транспортних пригод (ДТП) є певна несумісність в рамках макросистеми [В–А–С] систем [В], [А], [С], що з'єднуються в ній, за показниками приналежності до різних класів (1), що зумовлює виникнення критичної різниці/критичного порога при взаємодії складних систем різного класу (2). Ставиться питання про необхідність прийняття парадигми безпеки на базі методології нетравматичного з'єднання систем різного класу в єдину макросистему з мегакеруванням [Гончарова О.Е. Проблеми методології дослідження човекомерних систем типу "водитель–автомобіль–середовище" в контексті постнекласики / О.Е. Гончарова // Матеріали ІV Всеросійської наукової конференції з міжнародним участям "КОНСТРУИРОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА". – Томск, ТГПУ, 26 – 29 апреля 2011 года. – С. 137–145].

22-23 червня 2017 року в Києві відбувся Перший міжнародний конгрес з питань реформування системи управління безпекою дорожнього руху в Україні під девізом: "Безпека на дорогах України заради життя людини", на якому зазначалося, що для збільшення рівня безпеки дорожнього руху в Україні та світі необхідно, щоб відбулися **фундаментальні зрушення в філософії безпеки**, які будуть сприяти формулюванню і використанню системних принципів безпеки в процесі прийняття рішень урядом і широкою громадськістю.

До сих пір немає методологічної бази, на основі якої можлива побудова ефективної теорії і експертних оцінок питань безпеки. В існуючих підходах і принципах, розроблених для забезпечення безпеки дорожнього руху, не можна виявити цілісності поглядів і методів, застосовуваних працюють в цій галузі фахівцями. В першу чергу це викликано тим, що в науковому світі ще не прийнята парадигма безпеки. Найчастіше дослідники і розробники, що забезпечують безпеку, використовують такі слабо опрацьовані науковою теорією терміни як "ризик" (теорія ймовірності), "катастрофа" (теорія катастроф), "надійність" (теорія надійності), "збиток" і "вразливість", що нерідко веде до плутанини в їх практичному застосуванні. Незрозуміло, що ж є основою, базовим елементом у забезпеченні безпеки – ризик, катастрофа, надійність, вразливість або збиток. Всі ці терміни прийняті до вживання з різних областей науки без інтегруючого начала. Зараз на їх базі сформовано самостійні і методологічно мало інтегровані галузі наукового пошуку. Нестиковка методологій, на наш погляд, є головною перешкодою для вироблення загальних принципів теоретичної бази і з'ясування цілісної картини безпеки.

Звісно ж, що вагоме слово в цій справі має сказати постнекласіка і сучасна теорія складності, або "мислення в складності", так як вона дозволяє побачити проблему комплексно, у взаємозв'язку багатьох систем і процесів. Проблема безпеки складної макросистеми [B–A–C] у контексті основних принципів мислення в складності ще не була предметом окремого, глибокого, систематичного вивчення. Актуальність поставленої проблеми і недостатня розробленість зумовили необхідність нашого дослідження.

У представленій роботі вперше акцентується увага на методологічних аспектах рішення збільшення безпеки складної макросистеми типу [B–A–C] з позиції мислення в складності.

Нами пропонується використовувати постнекласичну концептуальну модель "нелінійне ціле в нелінійному цілому" проф. І.В. Єршової-Бабенко [Єршова-Бабенко І. В. Психосинергетика. Монографія / Ирина Викторовна Ершова-Бабенко. – Херсон: Гринь С.В., 2015. – 432с.], в якій як нелінійні цілі і їх поєднання, так і гіперсистеми можуть ставати і стають мегарівнем, який виконує функцію керуючого параметра, понадповільних змінних по Г. Хакен. В роботі введено поняття "плаваючий" режим керуючого параметра, щоб підкреслити, що очевидність цього параметра, його "відчутність" не є таким, що безперервно фіксується, хоча він і може бути виявленим при зміні масштабності розгляду, виході на адекватну йому масштабність.

Взаємодія ключових смислів (див. рис. Семантичне ядро ключових слів) даної роботи можна організувати на основі об'ємних тіл Платона, застосувавши *know how* дослідника Єзерського В.Б. [Єзерский В.Б. url: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0016/001e/00163186.htm>], автора #AlfaGravity. Тіла Платона – це опуклі багатогранники, всі грані яких правильні багатокутники, їх саме п'ять (це довів Евклід) – правильний тетраедр, куб, октаедр, додекаедр і ікосаедр. Робота створена на базі дванадцяти ключових слів: водій, автомобіль, середа, відкритість, нелінійність, самоорганізація, людиновимірність, "ціле в цілому", парадигма безпеки, мислення в складності, керуючі параметри, критична різниця/критичний поріг. Даній роботі і її 12 ключовим словам відповідає ікосаедр – двадцатигранник, тіло, обмежене двадцятьма багатокутниками; правильний ікосаедр обмежений двадцятьма рівносторонніми трикутниками. Розкриваючи конфлікт протилежних пар понять, енергія конфлікту починає працювати на творчу, неруйнівну сторону взаємодії систем в макросистемі [B–A–C], в іншому випадку при досягненні між конфліктуєчими парами критичної різниці/критичного порога руйнування макросистеми [B–A–C] є неминучим.

Т. В. Горбатюк, канд. філос. наук, доц., НУБіП України, Київ
gorbatiuktv@gmail.com

ТРАНСФОРМАЦІЇ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СОЦІУМУ: ПЕРСПЕКТИВИ ЧИ ВИКЛИКИ

Розвиток сучасної науки та технології формує перед нашим соціумом все більше викликів на які суспільство повинно мати відповіді... Новітній етап свого розвитку соціуму визначають, постіндустріальний або ж інформаційний, тобто, це етап розвитку людства в якому інформація стає головним чинником еволюції як структури соціуму так і самого суспільства в цілому.

Інформаційне середовище як то засоби масової інформації, медіа та соціальні мережі стають носіями та провідниками людських думок і переконань в результаті чого соціум ввергається в стан нерівноважної системи, яка здатна як до прогнозованих так і до спонтанних перетворень наслідки яких в свою чергу неможливо передбачити.

Рубіж ХХ та ХХІ століття з повним правом можна охарактеризувати як епоху глобалізації у всіх сферах суспільного життя. У цьому процесі важливу роль відіграє Інтернет, причому його роль набуває особливої гостроти та суперечливого характеру. Складність та багатогранність теми вимагає аналізу функціонування мережі, проблеми розвитку якої загострились в останнє десятиліття в зв'язку з глобальними наслідками економічних, політичних і культурних перетворень.

Стрімкий розвиток комп'ютерних технологій з середини ХХ століття, призвів до формування нової глобальної системи комунікацій – Інтернет. Першим кроком у створенні глобальної мережі стала розробка в умовах

військово-ідеологічного протистояння, закритої та спеціалізованої комунікаційної мережі APRAnet на базі, якої в процесі розвитку інформаційних технологій сформувалась сучасна глобальна мережа.

Стрімкий розвиток мережі був обумовлений популяризацією Інтернету з середини дев'яностих років, як загальнодоступного і дешевого засобу комунікації, а також повсюдним використанням комерційними організаціями. Глобальна інформатизація, розвивається стрімко, лавиноподібно і непередбачувано (станом на 30 червня 2017 року користувачів Інтернету нараховується майже 3,9 мільярда, що становить 51,7 відсотка людства), значно випереджаючи теоретичне осмислення її наслідків. Хоча в той час інформаційна революція ставить перед світовою спільнотою безліч питань соціально-філософського характеру.

Сучасний Інтернет – це мережа, яка пов'язує між собою конкретні місця з чітко окресленими соціальними, культурними, фізичними та функціональними характеристиками. На основі цих елементів мережа забезпечує комунікаційні можливості взаємодії різних особистостей, надання різних ресурсів і зв'язку для передачі інформації на різні відстані.

Стрімкий розвиток Інтернету в середині дев'яностих років призвів до формування на базі глобальної мережі різного роду служб, які спрощували та пришвидшували комунікацію серед користувачів. Ці служби дозволяли миттєвий обмін повідомленнями в онлайн режимі (ICQ, AOL Instant Messenger, Skype, Qip Viber та ін.). Вони майже миттєво стали популярними та охопили велику аудиторію користувачів всесвітньої мережі.

Ще більш цікавим явищем, яке виникло з розвитком всесвітнього павутиння є формування так званих соціальних мереж. Свою популярність в Інтернеті вони почали завойовувати в 1995 році з появою американського порталу Classmates.com. Даний проект виявився настільки успішним, що в наступні десять років відбулося створення десятків сервісів аналогічного типу.

З часом, Facebook стає домінуючою глобальною соціальною мережею в Інтернет-середовищі, яка своїм існуванням стирає кордони та межі комунікації в суспільстві. Соціум соціальної мережі об'єднується за сферами своїх інтересів, але в той же час ці групи включають в себе учасників з різних регіонів та країн світу створюючи таким чином віртуальні спільноти.

Віртуальні спільноти стають платформами для міжособистісної та групової комунікації, які дозволяють об'єднувати людство в своєрідний віртуальний соціум. Яскравим прикладом такого соціуму є Facebook. Марк Цукерберг неодноразово заявляє: "Протягом останнього десятиліття наше завдання полягало в тому, щоб зробити світ більш відкритим і взаємопов'язаним. І ми в значній мірі були зосереджені, на тому, щоб дати кожному можливість висловитися, а також зв'язати людей, особливо, з їхніми друзями та рідними" відмітивши при цьому що завдання ще не виконано.

Соціум XXI століття завдяки такого роду Інтернет-технологіям має змогу стати повноцінним мережевим суспільством – суспільством, яке б ґрунтувалось на горизонтальних соціальних зв'язках і головну роль в

якому відігравали неієрархічні моделі на кшталт соціальних мереж в інформаційному просторі. В той час існує велика ймовірність виникнення нетеоократичного соціуму основою якого буде інформація повний доступ до якої та можливість її маніпулюванням забезпечить владу над рештою суспільства. Дана проблема неодноразово піднімалася дослідниками медіакратії, тобто, можливість переносу політичної комунікації та дискусій з сфери політичної площини в сферу засобів масової інформації, які можуть активно впливати на суспільну думку соціуму.

Поряд з великою кількістю позитива, який несуть в собі мережеві Інтернет технології виникає цілий ряд ризиків для соціуму ХХІ століття. Зокрема, координація дій терористичних та злочинних угруповань, проведення дезінформаційних компаній, які можуть викликати панічні настрої в суспільстві, а також втручання в політичні процеси інших країн.

Крім того, цікавою є ідея "прозорої особистості" та "прозорого суспільства", яка яскраво висвітлена в романі американського письменника Д. Єггерса "СФера". Це критичний погляд на ідеалізацію віртуальних соціальних мереж та можливість наявності в них свободи особистості, як природного права людини.

Таким чином, розвиток сучасного інформаційного простору призводить до кардинальних перетворень в суспільстві. Інтернет-мережеві технології поєднують соціум ХХІ століття, збільшують його комунікативний потенціал, дають широкі можливості для міжкультурної комунікації, але в той же час несуть в собі великий спектр ризиків, які здані впливати як на окрему особистість так і на людство в планетарному масштабі.

А. А. Кравчук, канд. філос. наук, доц. КНУТШ, Київ

ПРО БІОСФЕРНУ ТА ГЕОЛОГІЧНУ ФОРМУ РУХУ МАТЕРІЇ

Питання про виділення біосферної та геологічної форми руху матерії є гостродискусійним як серед вчених-геологів так і філософів, які працюють у царині методологічних проблем сучасної геологічної науки.

В.І. Вернадський був упевнений у тім, що в основі геології лежить хімічний елемент – атом і що в навколишній природі – біосфері живі організми відіграють першочергову, можливо, головну роль... Він досліджував вплив живих організмів на навколишнє середовище, і цією проблемою майже ніхто не займався, адже традиційно досліджувався вплив середовища на живі організми. Однак саме взаємодія живої речовини з навколишнім середовищем і породжує в результаті біосферу. Біосфера була цікава для нього насамперед як геологічна сила.

Вперше цей термін застосовував Е. Зюсс, австрійський геолог, означивши ним окрему оболонку Землі, наповнену життям. Правда, у його розумінні біосфери не було головного, а саме визначення впливу живої речовини, організмів на земну поверхню.

Своє вчення про біосферу, як особливу сферу Землі В.І. Вернадський виклав у книзі "Біосфера" (1926). До визначення цього терміну він неодноразово повертався протягом усього свого життя; можна нарахувати не один десяток таких визначень, однак, до якогось одного остаточного, він так і не дійшов.

Вивченням феномену біосфери займаються біологія, палеонтологія, геологія, біогеохімія тощо. Одним із найбільш усталених розумінь біосфери є сфера життя на Землі, глобальна система, що автономно регулюється і програмується, розвиваючись у просторі і часі і яка є притаманною для кожного конкретно-історичного геологічного етапу в житті Землі (В.І. Вернадський). Отже, важливим для нього є саме геологічний аспект біосфери. Виходячи з цього, робляться припущення про можливість виділення нової біосферної форми руху матерії, яка є закономірним наслідком еволюції матерії і що її матеріальним носієм є біосфера – своєрідна природна система планети, яка виникає з появою живої речовини і яка розвивається за об'єктивними законами взаємодії живого та неживого.

Дискусії про виділення власне геологічної (планетарної) форми руху матерії розпочалися на початку 60-х років минулого століття, коли можна було говорити про формування нового напрямку наукових досліджень, а саме, філософських питань геології.

Розробка низки гносеологічних, методологічних та онтологічних проблем сучасної геологічної науки вимагає постановки та розв'язання проблеми геологічної форми руху матерії, адже процеси, що відбуваються в надрах Землі та на її поверхні мають свої, притаманні лише їм закони. Тому геологічна форма руху матерії не може бути зведена ні до однієї з основних форм руху матерії.

Існування геологічної форми руху матерії було обґрунтовано Б.М. Кедровим. Під геологічною формою руху матерії розуміють, широкий комплекс різноманітних взаємозалежних ендегенних і екзогенних переміщень, що принципово відрізняються від класичних, виділених Ф. Енгельсом основних форм руху матерії і що мають свого специфічного матеріального носія та свої специфічні закони (І.Ф. Зубков, О.О. Куражковська, І.В. Круть, С.А. Мороз, В.І. Онопрієнко).

Ортодоксально-налаштовані дослідники заперечують саму можливість виділення геологічної форми руху, вимагаючи відповіді на запитання, чому у класифікації форм руху Ф. Енгельса нічого не сказано про цю форму руху, адже, як відомо, геологія у той час була досить розвиненою наукою.

Стосовно матеріального носія геологічної форми руху матерії: одні вважають, що це може бути Земля, земна кора, планета, окремі ділянки Землі. Можна стверджувати, що і тепер немає однозначності у цьому питанні, як і відкритим залишається питання і про власне об'єкт і предмет геологічної науки.

Один із підходів, зокрема, полягає у намаганні зрозуміти об'єкт геології як цілісну матеріальну систему, якій властива специфічна форма руху матерії і яка отримала назву "геологічна форма руху Землі". Варто відзначити,

що у питанні щодо існування такої форми руху немає одностайності та існують альтернативні підходи. Геологічна форма руху у розуміння Б.М.Кедрова є своєрідним синтезом механічної, фізичної і хімічної форм руху і виникає у результаті роздвоєння доорганічної природи на неорганічну (геологічну) і органічну (біологічну), являючи собою туликову гілку розвитку.

І.Ф. Зубков, наприклад, вважає, що одним із серйозних утруднень у вирішенні проблем геологічної форми руху є той факт, що об'єкт геології – це складне, багаторівневе утворення, що включає форми руху, які вивчаються фізикою, хімією, біологією та іншими науками. Геологічна форма руху є результатом тривалого, багатоступеневого розвитку матерії. Процеси, що відбуваються у геології мають свою якісну специфіку і не можуть бути редуковані ні до фізичних, ні до хімічних, ні до планетарних рухів.

Різні підходи до розуміння об'єкта геології можна також пояснити із позиції недооцінки філософських аспектів вчення про форми руху матерії.

З метою наукового визначення предмета геологічної науки Б.М.Кедров одним із перших намагався з'ясувати, яке місце посідають процеси, які вивчає геологія у класифікації форм руху матерії Ф.Енгельса і прийшов до висновку, що геологічній формі руху матерії безпосередньо передує хімічна форма і вона (геологічна форма) є відгалуженням від загальної схеми форм руху матерії і може розглядатися, як така, що передує біологічній.

Заглиблення геологічної науки у сутність свого об'єкта є вкрай необхідним, зокрема, для створення у майбутньому його єдиної теорії – єдиної теорії Землі.

***Р. В. Онуфрійчук, канд. філос. наук,
ЧНУ імені Юрія Федьковича, Чернівці
romanoufryychuk@gmail.com***

КОРЕЛЯЦІЯ ПОНЯТЬ "РЕАЛЬНОСТІ" ТА "ІНФОРМАЦІЯ" У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ

Актуальним, на нашу думку, є дослідження проблеми кореляції термінів "реальність" та "інформація". Що ж собою являє поняття "інформація" та як вона може бути пов'язана з реальністю? Як зазначає К.Колін, "реальний світ утворюють три фундаментальні компоненти: матерія, енергія та інформація, які є самодостатніми і являють собою різні види вияву об'єктивної реальності, існуючої незалежно від нашої свідомості" [Колин К.К. Структура реальности и феномен информации / К.К.Колин // Открытое образование. – 2008. – № 5. – С. 58.]. Але як ці компоненти взаємодіють між собою? І як вони співвідносяться з поняттям ідеальної реальності? Ці питання є, на нашу думку, важливим предметом аналізу.

Проміжним у цьому дослідженні є поняття ідеальна реальність, яка, за К.Коліном, об'єктивно існує. При цьому вона нерозривно пов'язана з

фізичною реальністю та породжується нею при взаємодії об'єктів фізичного світу. В цьому полягає перший філософський висновок дослідження.

Отже, об'єктивна реальність має властивість дуалізму. Але як вона включає в себе водночас фізичну й ідеальну реальність? Обидві вони мають властивості взаємного відображення. В результаті цього й виникає феномен, який ми називаємо інформацією [див.: Урсул А.Д. Природа інформації. Філософський очерк / А.Д.Урсул. – М.: Политиздат, 1968. – 288с.]. Труднощі, пов'язані з розумінням сутності цього феномена, значною мірою зумовлені тим, що інформація по-різному виявляє себе в різних умовах – у фізичних системах неживої природи, у біологічних системах, у технічних пристроях, у соціальних системах, а також у свідомості людини. Інформація багатогранна, і саме тому дуже часто виникають ситуації, коли одним і тим самим терміном позначаються цілком різні форми її конкретного вияву. Тож цілком очевидно, що запропонована модель реальності складається з двох рівнів: фізична реальність і реальність ідеальна.

Цікавою в цьому плані є модель структури реальності запропонована професором К.Коліном, згідно з яким на першому, найвищому рівні структури реальності пропонується розрізнити два основні компоненти – фізичну (матеріальну) реальність і ідеальну (нематеріальну) реальність. У структурі ідеальної реальності розрізняються такі три компоненти:

- Об'єктивна ідеальна реальність першого роду (IP-1), яка нерозривно пов'язана з фізичною реальністю, виникає в результаті взаємодії окремих компонентів фізичної реальності та їхнього взаємного відображення, що, власне, й зумовлює існування всього різноманіття навколишнього світу. Важливо спеціально відзначити, що цей вид ідеальної реальності називається об'єктивним тому, що він не пов'язаний з діяльністю свідомості людини і не є продуктом цієї діяльності. Він породжується фізичною реальністю в результаті дії загального закону відображення.

- Суб'єктивна ідеальна реальність (IP-2). Це принципово інший вид ідеальної реальності, який включає в себе феномени свідомості людини, як і продукти її діяльності.

- Об'єктивна ідеальна реальність другого роду (IP-3), яка включає в себе всю сукупність нематеріальних продуктів діяльності свідомості, що перебувають поза її межами. Сюди, зокрема, відносяться нематеріальні продукти культури і мистецтва, а також наука, релігія тощо.

Тож у структурі реальності пропонується розрізнити чотири основні компоненти, які мають різну онтологію свого походження, і певну специфіку вияву в цих компонентах феномену інформації.

Таку модель структури реальності пропонується автором називати концепцією "чотирьох світів", за аналогією з відомою концепцією "трьох світів" К.Поппера.

Однак на цьому опис моделі структури реальності не вичерпується, оскільки важливо виявити диференціацію (структуру) фізичної реальності, тобто склад її основних компонентів. При формуванні цієї структури в якості основного критерію, як і раніше, були прийняті особливості інформаційного середовища, характерного для кожного з компонентів цієї структури.

З урахуванням цього підходу, в структурі фізичної реальності пропонується розрізняти п'ять основних компонентів: неживу природу (фізіосферу); штучну неживу природу (техносферу); сукупність живих організмів і рослин (біосферу); людське суспільство (соціосферу); саму людину (антропосферу).

Нам видається, що одним із реальних кроків на шляху інтеграції науки є розвиток і дедалі ширше використання досягнень у галузі філософії інформації, розвиток наук про інформацію. Як уже було показано, феномен інформації виявляє себе у всіх без винятку компонентах реальності – як матеріальних, так і нематеріальних. Тому використання основних концепцій філософії інформації, а також методів інформаційних наук в інших галузях науки могло б сприяти не тільки отриманню нових результатів у цих сферах, а й інтеграції самої науки. Ключову роль тут, на нашу думку, має відіграти визнання загального характеру феномену інформації як атрибуту реальності.

Отже, таке філософське розуміння природи інформації відкриває перед дослідниками нові можливості для вивчення на основі інформаційного підходу різних об'єктів і систем об'єктивної ідеальної реальності. В їх числі у першу чергу слід назвати культуру і мистецтво. Нині такі міждисциплінарні дослідження з позицій інформаційного підходу тільки розпочинаються. цього впливу.

Павко Я. А., асп., КНУТШ, Київ

ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОЇ ПАРАДИГМИ МІЖНАРОДНОГО ПРАВА

Значимо, що запровадження до наукового вжитку такого своєрідного і разом з тим універсального в епістемологічному сенсі термінологічного поняття як "парадигма" пов'язане з ім'ям відомого американського вченого Т.Куна. У своїй праці "Структура наукових революцій" він, зокрема, визначає парадигму як сукупність наукових досягнень в той чи інший період часу, які є основою і зразком для нових наукових досліджень.

Сучасна парадигма міжнародного права тісно пов'язана з його методологією, специфіка якої обумовлена гносеологічною та юридичною природою міжнародного права. Слід підкреслити, що методологія цього досить авторитетного і перспективного наукового напрямку соціогуманітарних знань відображає досягнутий рівень самосвідомості та саморефлексії юристів-міжнародників. На нашу думку, новітня парадигма міжнародно-правової науки обумовлена системою її юридичних принципів і норм, які виробляються, функціонують та реалізуються в умовах глобалізації міжнародних відносин. Глобалізація, яка є продуктом епохи постмодерну, є мегапроцесом зближення народів та країн світу, пов'язаного з міжнародною економічною інтеграцією та інформатизацією, входженням цивілізаційної спільноти до нової "інформаційної ери" і формуванням постіндустріального суспільства. Глобалізацію варто розглядати як потужний каталізатор для подальшого формування та розвитку науки міжнародного

права. Необхідно вказати на те, що міжнародне право в сучасних умовах покликане врегулювати складні, нерідко суперечливі відносини між його основними суб'єктами. У парадигмальному вимірі важливо розуміти, що міжнародне право-це особлива правова система, яка існує паралельно з системами національного права різних держав.

До пріоритетних тенденцій сучасного розвитку міжнародного права, які значною мірою визначають його особливості як наукової парадигми, необхідно віднести такі, як: 1) діалектична, системна взаємодія міжнародного та внутрішньодержавного права; 2) оформлення та закріплення юридичного статусу нових суб'єктів міжнародних відносин; 3) розширення сфери просторової дії міжнародного права (наприклад, створення та поширення універсальних та регіональних механізмів на такий унікальний циркумполярний простір як Арктика, що має важливе значення для людства як на сучасному етапі його розвитку, так і в недалекому майбутньому) та ін.

Отже, сучасна парадигма міжнародно-правової науки є, безперечно, динамічною, інтелектуальною теоретико-методологічною конструкцією, яка вимагає постійного удосконалення, коригування та розвитку з врахуванням новітніх тенденцій, напрямів та практики міжнародних відносин в умовах глобалізації.

*І. С. Руденко, студ., НПУ імені М.П. Драгоманова
rudenkois@gmail.com*

МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ В КОНЦЕПЦІЇ ПОЛА ФЕЙЄРАБЕНДА

Принцип плюралізму є одним з ключових у сучасному світі. Для Західної цивілізації він іноді стає ознакою розвиненості суспільства, його свободи. Він пронизує майже всі сфери сучасного життя. Плюралізм думок, поглядів, ідей присутній в будь-яких складових людського життя та культури. Починаючи від мистецтва і закінчуючи релігією.

На сьогоднішній день наука є досить складним та самодостатнім культурним феноменом. Весь період свого існування наука розвивалася у рамках жорсткого раціоналізаторства. З подальшим розвитком науки, зокрема, в XIX-XX ст. постає ряд питань, які вирішуються саме на рівні філософії та методології науки, з-поміж інших: "Яким чином можливий подальший розвиток науки?", "Що є чи може бути науковим методом?". Саме в цей час та в даному контексті, починають активно розроблятися плюралістичні методологічні концепції К. Поппера, Т. Куна, І. Лакатоса та інших. Несподівано виявилась концепція радикального плюралізму, запропонована Полом Фейєрабеном, який перш за все, виступив з гострою критикою наукоцентризму.

В своїй роботі "Проти методу" П. Фейєрабенд критикує засади фундаменталізму. Він досить влучно порівнює тогочасну модель проведення наукових досліджень з міфом, вказуючи на основні риси, які притаманні міфу,

а саме: основні ідеї міфу є священними й не піддаються критиці, факти, що не узгоджуються з основними ідеями міфу відкидаються. На його думку, саме така ситуація складається і в науці. Прихильники певної теорії намагалися відібрати певну суму несуперечливих фактів для підтвердження та обґрунтування своєї гіпотези. На думку філософа, факти підбираються таким чином, щоб успіх не можливо було перевірити [Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / Пер. с англ. А. Л. Никифорова. – М.: АСТ; Хранитель, 2007. – С. 60]. На інші факти увага не звертається. Тому, П. Фейерабенд проводить паралель між наукою та міфом щоб показати, що такий підхід є неефективним та призводить до появи певних догм в науці, а відповідно й до догматизації останньої.

Філософ вказував на те, що навіть при наявності суворого підходу до формування теорій та методології немає жодного методологічного правила або норми, які не було б порушено вченими в процесі дослідження. Іноді, як показує історія, вченим необхідно було діяти всупереч певних методологічних правил. Виходячи з останнього, мислитель приходив до висновку, що філософія науки не має прагнути до встановлення універсальних жорстких наукових методів [Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / Пер. с англ. А. Л. Никифорова. – М.: АСТ; Хранитель, 2007. – С.42].

Звичайно, ідеї П. Фейерабенда необхідно сприймати з певною долею критики і не вдаватися до крайнощів та надмірного фанатизму, але слід врахувати, що досить важливим для історії розвитку науки є концепція, яку він запропонував. Ця концепція дістала назву "епістемологічного анархізму", а сам філософ називав себе "епістемологічним анархістом", який ставить під сумнів будь-яке фундаментальне підґрунтя науки, окрім філософського на якому власне і базувалася його позиція. Провідна теза якої формулюється наступним чином: "Дозволено все". В якості стандарту раціональності даних "лозунг" можна інтерпретувати у тезу: "все може бути корисним для отримання нових ідей та теорій". Концепція "епістемологічного анархізму" базується на принципах проліферації та не співмірності. На думку філософа, кожен науковець повинен розроблювати власну теорію яка б суперечила визнаній та загальноприйнятій теорії, якою б дивною вона б не здавалася [Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / Пер. с англ. А. Л. Никифорова. – М.: АСТ; Хранитель, 2007. – С.42]. Термін "проліферація" П. Фейерабендом було запозичено з біології з тією метою, щоб вказати на аналогію між біологічним розмноженням організмів та ростом наукового знання шляхом збільшення числа альтернативних теорій.

Не можна повною мірою стверджувати, що ідеї П. Фейерабенда сто відсотково втілені у наш час, але певний вплив на розвиток науки вони здійснили. Ще при житті він влучно підмітив факт щодо того, що науковці викликають довіру в суспільстві: легітимація та суспільне визнання відбувалося завдяки причетності до науки чи належності до наукової спільноти. Тобто науковцям у наш час вірять, як в певний час вірили кардиналам і єпископам, без будь-яких сумнівів [Фейерабенд П. Против метода.

Очерк анархистской теории познания / Пер. с англ. А. Л. Никифорова. – М.: АСТ; Хранитель, 2007. – С. 19].

В умовах, коли наука стала однією з провідних виробничих сил в суспільстві, така ситуація викликала певні питання з боку наукової етики. Ситуація склалася таким чином, що науковці, які мають гарну репутацію в суспільстві стали цікавими бізнесовим колам, оскільки саме факт довіри та репутації став цікавим представникам бізнесу. В наш час національні держави вже не є монополістами на замовлення наукових досліджень. Тому, наука дедалі частіше обслуговує інтереси бізнесу. Це можна прослідкувати майже у всіх сферах ринку. Така ситуація є наслідком як плюралізму в суспільстві в цілому, так і плюралізму в науці.

Такий підхід, який характеризується наявністю багатьох точок зору, мав би забезпечувати всесторонній прогрес як в науці, так і в культурі в цілому, але в таких умовах поряд з наукою має змогу активно розвиватись псевдонаукове знання. Тому актуальним залишається питання щодо наукового методу.

Загалом, не всі вислови Пола Фейєрабенда слід сприймати буквально. Він не намагався створити філософський трактат або монографію. Його метою було написання літературного памфлету, і йому це вдалося. Лейтмотивом роботи "Проти методу" є закликання відкинути укорінені в нашій свідомості уявлення про світ і поміркувати над звичними поняттями. В ході цих роздумів ми виявляємо, що реальність не вкладається в ті прості раціональні схеми під які ми намагаємося її підвести, що вона набагато складніша і різноманітніша, ніж це часто здається. Він зовсім не відкидає прагнення до поліпшення, прогресу, отримання більш повного опису світу. Однак, це ніколи не буде досягнуто без ширшого погляду на світ, без плюралізму ідей та цінностей.

***О. В. Руденко, канд. філос. наук, доц., КНУШТ, Київ
orudenko@knu.ua***

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ СИСТЕМНОГО ПІДХОДУ В НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Під системним підходом ми розуміємо один із головних напрямків методології спеціального наукового пізнання та соціальної практики, мета і завдання якого полягають у дослідженнях певних об'єктів як складних систем.

Але поняття системного підходу не має єдиного визначення і трактується в літературі досить широко. Наведемо деякі приклади визначень. Під системним підходом розуміють:

- "системну революцію", яка охопила світ науки, інженерії та практики (Р.Акофф);
- інтеграцію, синтез розгляду різних сторін явища або об'єкта (А. Холл);
- "системний підхід", який характеризує новий стиль і нові методи наукового й інженерного мислення (І.Блауберг та Е.Юдін);

- "загальну теорію систем" як наукову теорію особливого типу, що виконує методологічні функції (Л. Берталанфі, А. Раппопорт, А. Уемов);
- "загальну теорію систем" як метатеорію (В. Садовський);
- адекватний засіб дослідження і розробки не будь-яких об'єктів, що довільно називаються системою, а лише таких, котрі є органічним цілим (С. Оптнер);
- широкі можливості для одержання різноманітних тверджень та оцінок, які передбачають пошук різних варіантів виконання певної роботи з подальшим вибором оптимального варіанта (Д. Бурчфільд);
- поняття "системний підхід", "системний аналіз" тощо є вторинними, тобто – це елементи, функціональні компоненти і організованості одного цілісного утворення – системного руху (Г. Щедровицький).

Початок системним дослідженням поклали біолог та філософ Л. фон Берталанфі, економіст К. Боулдинг, філософ і психолог А. Раппопорт. Саме вони у 1954 р. створили "Товариство досліджень у галузі загальної теорії систем" і визначили його цілі: 1) створення ізоморфізмів понять, законів, моделей у різних галузях науки для їх перенесення з однієї дисципліни до іншої; 2) сприяння побудові адекватних теоретичних моделей для таких галузей науки, в яких вони відсутні; 3) мінімізація дублювання теоретичних досліджень у різних наукових галузях; 4) виявлення єдності науки шляхом встановлення зв'язків між спеціалістами різних наук.

Серед українських дослідників, що вивчали системний підхід або загальну теорію систем слід назвати А. І. Уймова, О. О. Малиновського, А. О. Стогнія тощо.

В сучасних дослідженнях системної проблематики виділяють чотири групи проблем:

- 1) філософські проблеми системного підходу;
- 2) проблеми логіки і методології системних досліджень;
- 3) проблеми створення спеціально-наукових системних концепцій і теорій;
- 4) проблеми побудови загальної теорії систем.

Перша група системної проблематики складається з філософських проблем системного підходу, "філософії систем". Вона досліджується у двох основних напрямках: онтологічному і гносеологічному. Онтологія систем має своїм предметом те, що формує системну картину світу. Наприклад, з погляду засновника теорії інформації У. Уівера можна визначити три етапи онтологічного ускладнення предметів наукового аналізу: 1) організовану простіть (світ класичної механіки); 2) невпорядковану складність (світ класичної статистичної фізики); 3) організовану складність (сучасний світ соціально-економічного життя). К. Боулдинг називає принципи шляхи побудови системної онтології: 1) "системи систем" (тобто визначення загальних ознак і характеристик системних об'єктів різної фізичної природи і різного ступеня складності) та 2) "ієрархії систем" (відповідно до збільшення їхньої складності). Ще один важливий аспект формування системної картини світу становлять принципи підходу до систе-

мних об'єктів. А. Рапопорт розглядає серед них у першу чергу: 1) ідеї цілісності організму в біології; 2) кібернетичні принципи побудови технічних систем; 3) математичні принципи виявлення ізоморфізмів у структурах, функціонуванні, поведінці й розвитку різних типів системних об'єктів. Гносеологія системного підходу включає в себе два кола питань: по-перше, це принципи побудови системного дослідження; по-друге, специфічний для нього категоріальний апарат.

Побудова логіки і методології системних досліджень складає другу частину цих розробок. Вона має такі компоненти: 1) формалізовано-логічний опис вихідних понять системного підходу ("система", "структура", "зв'язок", "ієрархія" тощо); 2) побудова логічних формалізмів для дослідження різних аспектів системної проблематики (систем зв'язків, біології, логіки цілісності тощо); 3) використання апарату формальної логіки для розв'язання тих чи інших системних проблем (наприклад, багатозначної логіки, логіки систем).

Третю частину системних досліджень складають спеціально-наукові системні концепції та розробки. До них належить найбільша частина сучасних системних досліджень. Мають на увазі різні системні дослідження в галузях біології, інформатики, наукознавства, економіки, політології, соціології, конфліктології, антропології, правознавства, адміністративної науки тощо.

Нарешті, четверта частина системної проблематики стосується побудови загальної теорії системи. Найбільше для цієї частини системних досліджень зробив Л. фон Берталанфі. Його "теорія відкритих систем" є емпіричним варіантом "загальної теорії систем".

Системний підхід не існує у вигляді чіткої методики з визначеною логічною концепцією. Це – система, утворена із сукупності логічних прийомів, методичних правил і принципів теоретичного дослідження, що виконує таким чином евристичну функцію в загальній системі наукового пізнання.

Сукупність пізнавальних принципів системного підходу не має жорстких обмежень і за своєю суттю орієнтує і спрямовує певну систему двоюким чином відповідно до конкретних етапів дослідження. З одного боку, його змістовні принципи сприяють виявленню обмеженості традиційних об'єктів дослідження, визначенню та реалізації нового типу завдань при новому стилі мислення. З іншого – за допомогою категорій і принципів системного підходу відзначаються перспективи побудови нових об'єктів і предметів дослідження шляхом планування та визначення їх структурних або типологічних параметрів і властивостей. Проектування структурних і типологічних характеристик нових об'єктів сприяє розробці конструктивних комплексних програм наукового дослідження та розвитку науки.

**A. Iakovlev, PhD student, Technische Universität Dresden,
Philosophische Fakultät, Technikphilosophie, Dresden**
a.a.jakowlew@gmail.com

TO THE QUESTION OF THE DIFFERENT ROLE OF SCIENTIFIC AND TECHNICAL PARADIGMS IN THE IDEOLOGICAL CONTROL OF SCIENCE

In the different time was progress of science (and proto-science, in modern understanding of term "science") by different factors restricted. A part of this restriction is based of axiomatic systems of sciences and is necessary , another part are metaphysical factors that it's possible different to characterize the third part of factors are social, cultural, economic and political factors which influences the progress of science indirect, but there is this influence One of historical examples of metaphysical factors is position of Thomas Aquinas, concrete his idea that thru of theology is more completely as thru of human philosophy. It's also necessary to remark that in tis time term philosophy was not the same that it is now. The idea of René Descartes "Cogito ergo sum" was also not independent it was part of confirmation of existence of God. One of the best historical descriptions of social factors was made in the work of Francis Bacon "Novum Organum". He made a theory about idols (idola) that limits our knowledge opportunities. The causes are nature of human, individual experience, authority of past and incorrect using of language. The German sociologist Max Weber in the work "Science as a Vocation" that was published, after his lection in Munich in 1918, that there isn't place on the tribune of university for prophet and demagogue, he wrote that in research and lections the scientist must be neutral in political and religion topics. He was in his position a successor of the English zoologist Thomas Huxley for that was important neutrality in religion questions. Very quick this idea got paradigmatically status. The American philosopher of science Thomas Kuhn introduced in his work "Structure of scientific revolutions" the term "paradigm" in modern understanding of them. After it wrote the German philosopher of technology Gerd Fleischmann in the article "Stability and modification of technology. Paradigm, pattern, standard" about difference between paradigm in science and in technology. For introduction of new technological paradigm is necessary acceptance not only by experts, but also by users.

On this page will be present that in the situation of hard control of science by the state, if there is a conflict also between scientific and technological paradigm, the group, position of that is based on technological paradigm, has more chances for victory.

Although there was historical experience that intervention of state in the scientific research is not effective, there were hard ideological projects in the science in 20. Century. Bruno Latour wrote that Louis Pasteur in had ti make his research a show for more investments. In this time there was the ideological trend that the science has to service the state and society. In the industrialization case there was conflict between scientific and technological

paradigm in physics, in the modernization of agriculture there was conflict in biology. In the USSR in the time of hegemony of Trofim Lysenko was limited the progress of genetics as part of biology. Lev Zhivotovsky wrote that in this time was genetic a new discipline with too much open fundamental questions. In this time were ideas of T. Lyseko more effective for solution of agricultural problems. In this situation was for Soviet government position of Lysenko more attractive as position of genetic.

In Germany in the time of Adolf Hitler there was project of "German Physics". This physics disclaimed a quantum mechanics and theory of relativity. The central idea was that like all nations has national cultures so has every nation national science. On the start was this project by Philipp Lenard and Johannes Stark successful and there were debate between national physicists and Werner Heisenberg. But when the government of Germany started the German nuclear weapon project, there was fiasco of idea of "German physics" because refusal of new physical paradigm after scientific revolution made the project impossible. Although there was the immigration of many scientist from Germany after World war II, was the situation with fundamental physics in Germany better as with genetics in UUSR where there was hegemony of Lysenkoism to 1960-s.

This two historical examples illustrates that in the case of conflict between scientific and technological paradigm, if there is state control of science, the side that uses the technological paradigm has more chances for victory in this conflict.

О. С. Шохов, здобув., ОНУ ім І. І. Мечникова, Одеса
shokhov@gmail.com

"ВТОРИННА РЕФЛЕКСІЯ" Г.МАРСЕЛЯ І ПРОБЛЕМА ВЛАСНОГО ПАРАДИГМАЛЬНОГО ТІЛА

Г. Марсель виділяє рефлексію першого рівня (первинну) і другого рівня (вторинну). "Філософське мислення – це перш за все робота рефлексії" [Марсель Г. П'ята лекція. Рефлексія першого і другого ступеня. Екзистенціальний орієнтир / Габріель Марсель. // Історія філософії М.: ІФ РАН. – 2003. – №10, с.144], – пише філософ. У процесі рефлексії "ширшає моя комунікація з самим собою" [Ibidem, с. 146]. Людина як би дисоціюється всередині самого себе, починає протиставляти себе самому собі.

Заплутаність відносин з самим собою, настільки характерна для кожної людини, проявляється в тому, що кажучи про самого себе "Я" або "Я сам", людина вже виділяє в собі "себе самого" і "когось ще", того, хто говорить про себе. На першому рівні рефлексії ця "лякаюча двосмисловість" [Ibidem, с. 149], що не усвідомлюється. Однак, рефлексія другого рівня вже не може ігнорувати цю дисоціацію. Людина виявляється в змозі побачити себе "кимось зокрема", а також зауважити, що інші люди несуть в собі подібну дисоціацію: "у власному сприйнятті я одночасно "хтось" і не "хтось"" [Ibidem,

з .151]. У цьому дисоційованому стані люди комунікують з самими собою і з іншими людьми. За допомогою комунікації відбувається збірка цілісності як на рівні окремої людини, так і на рівні спільноти.

Історія наукових ідей наочно демонструє сходження на перший рівень рефлексії в парадигмальній стадії розвитку наук, коли ще немає єдиної спільноти, об'єднаної загальною комунікацією і загальною професійною мовою. На цій стадії формуються групи, кожна з яких очолюється найбільш авторитетним діячем, засновником школи або методу. Коли з'являються дослідники, чия увага вже зосереджена на другому рівні рефлексії, вони починають вступати в комунікацію з колегами, аналізуючи ті чи інші підходи і методи, класифікуючи досягнення різних шкіл, нотуючи відмінності і виявляючи щось спільне, що дозволяє дати фундаментальні пояснення деяких явищ і експериментальних даних. Так починається парадигмальна стадія розвитку науки по Т. Куну. Парадигми проростають на ґрунті, попередньо обробленої вторинної рефлексією і численними науковими комунікаціями.

Співвідносячи виникнення парадигми і рівні рефлексії можна помітити, що накопичення розрізнених даних і наукових фактів відбувається на першому рівні рефлексії, а їх парадигмальні узагальнення – на другому. Однак, потім парадигма з другого рівня рефлексії починає поступово актуалізувати перший, на якому розгортається практична діяльність, і де вона стає набором правил, інструкцій і процедур. "Вивчення традицій нормальної науки розкриває безліч додаткових правил, а вони в свою чергу дають масу інформації щодо тих приписів, які виводять вчені зі своїх парадигм" [Кун Т. Структура наукових революцій / Т. Кун. – Москва: АСТ, 2003 с.69], – пише Т. Кун. Зміна парадигм також здійснюється на другому рівні рефлексивного аналізу.

Зародження, становлення і зміна парадигм неявно ставлять проблему володіння науковим знанням. А в ще більш узагальненому ракурсі – проблему володіння як такою. Що означає "володіння" чим-небудь? Г. Марсель аналізує володіння, формулюючи питання про те, що означає володіти власним тілом. Чи можна сказати, що "моє тіло" дійсно "належить мені"? Французький мислитель приходив до думки, що переживання власного тіла як "мого" є внераціональним, і в той же час фундаментальним фактом, оскільки саме завдяки втіленню кожен з нас отримує найважливіший критерій існування або неіснування. Якщо "моє" тіло може взаємодіяти з будь-чим, то це "щось" існує. Розгляд володіння чимось через призму володіння власним тілом дозволяє поглянути на проблему володіння науковим знанням з абсолютно особливого ракурсу.

Людина стає володарем наукового знання, підключаючись до відповідних комунікацій, і тим самим, стаючи учасником спільноти. Володіння науковим знанням в чомусь подібно володінню власним тілом. Щоб зроби́ти деяку частину знання спільноти своєю, потрібно, щоб знання увійшло **в плоть і кров** учасника спільноти, було прожито і пережито їм, відчутено і усвідомлено на тому ж рівні, на якому відчувається і прожива-

ється усвідомлення власного тіла як "мого". Тільки в цьому випадку виникає той же феномен екзистенційної нероздільності і неподільності себе і наукового знання, опанованого даною людиною. Можна сказати, що стаючи членом наукової спільноти, кожен учасник починає вирощувати своєрідний аналог тіла, яке складається не з білкової матерії, а з парадигм і наукових знань спільноти, власне **парадигмальне тіло**.

**О. Л. Якубін, канд. політ. наук, старш. викладач,
НТУУ "КПІ імені Ігоря Сікорського", Київ**
jacubin@gmail.com

ЯК ПРИЙМАТИ РІШЕННЯ РІШЕННЯ "КОЛИ НАУКА ВСЮДИ": ПОСТ-НОРМАЛЬНА НАУКОВА МОДЕЛЬ

Чи є щось спільне між книгодрукуванням, та доступом до Інтернету з точки зору можливостей оперування знаннями? Так, це радикальна демократизація такого доступу, його спрощення, залучення нових соціальних класів до цього процесу. Друкарський прес відкрив можливість тим, хто вмів читати з поза кліру і серед нього, що те, що католицька церква з усіх амвонів говорить про віровчення, часто абсолютно відмінне від того, про що йшлося у самому тексті Біблії.

Це породило кризу церковного авторитету і переорієнтувало пошук його джерел на власний досвід і розуміння. Зрештою, це породило Реформацію, з її війнами за інтерпретацію, потім віротерпимістю, а її пізнішими наслідками стало виникнення підмурків наукового світосприйняття і виникнення самої науки, як окремого соціального інституту. Саме вона тепер перейняла роль головного авторитету у всіх питаннях. І за ці сторіччя набула феноменального успіху.

Перетворення природи і суспільства стали наочними по всьому світу – це ідея про рівність всіх людей, теорія еволюції, французька Декларація прав людини і громадянина, уявлення про відносність часу та простору, американська Конституція, розчеплення атому, Маніфест комуністичної партії, збільшення врожайності традиційних аграрних культур, Декларація прав людини ООН, перемога багатьох хвороб, розуміння суті колоніалізму, нові матеріали, яких не існувало в природі, персональний комп'ютер...

Сучасність стала сприйматися, як наукова за визначенням. Тепер ми по науковому не лише можемо мислити про природу Всесвіту чи суспільство, походження нас, як виду, але й вимагаємо від неї конкретних життєвих настанов – як виховувати дітей, що нам треба їсти, щоб бути здоровими, який графік життя вести. Наука, цей соціальний інститут, разом зі своїми адептами – вченими, які перетворилися на експертів, замінила Церкву в питаннях отримання перевіреного та достовірного знання. Політики почали оперувати посиланням на науковий авторитет – виправдовуючи свою економічну, соціальну чи екологічну політику. Але зараз все очевидніше стають протиріччя, які лежать в самому серці модерного проекту Науки.

На рівні знання. Це з одного боку прагнення до закритості, герменевтичності знання, знання, яке розуміють лише "обрані" і саме тому, вони претендують на владу. Такий декартівський підхід з квантифікацією, цифрами, графіками, величезними базами даних, потребою у вузькій спеціалізації потребує років прискіпливого вивчення, він таємничий для більшості, навіть для колег з суміжних напрямків. Ця ситуація навіть отримала метафоричну назву "Затемництво" на противагу Просвітництву. І з іншого, прагнення до егалітарності, відкритості знань для кожного – "наука людей, волею людей і для людей" (перефразируя відомої цитати Лінкольна) – від французької Енциклопедії до сучасної Вікіпедії, Sci-hub, чи Спільного. Інтернет тут постав, як новий "друкарський прес" щодо дореформаційного знання.

На рівні інституційного функціонування – політичний, економічно-фінансовий – корупційний вплив на науку став все більш явним і відчутним з боку зацікавлених груп, великих корпорацій.

Більшості дослідникам науки з минулого навіть в голову не приходили ті проблеми з якими ми стикаємось щоденно – помилки, сфальшовані данні, маніпулювання статистикою, хоча Томас Гоббс свого часу навіть щодо геометрії пророчо натякав, що якщо чийсь інтереси були б зав'язані на тому, що трикутник – складається з трьох однакових сторін, то і тут би ми бачили розлогі суперечки.

В часи, коли Джером Раветц починав свої дослідження науки та її соціально-політичних наслідків, у 60-х роках ХХ століття, питання про соціальну природу науки, про вплив соціальних факторів на її розвиток та вчених був не в пошані на Заході. Тоді домінувала інтерналіська точка зору – що наука це продукт розуму окремих вчених, їх інтелектуальних зусиль, які вільні від свого соціального походження або впливів різних зовнішніх культурних, політичних чи релігійних факторів. Знання є чистим від усієї цієї соціальності і політичності, і є цінним і універсальним само по собі. Тоді схожу точку точку зору відстоював тоді авторитетний Олександр Койре, французький дослідник науки російського походження.

Протилежна точка зору оголошувалась редукаціонізмом, або просто "вульгарним марксизмом" з його бухарінською теорією про дві науки – буржуазну та пролетарську. Але вже в кінці 60-х такий підхід до досліджень наукового знання на Заході вже не видавалися переконливими – війна США у В'єтнамі та залученість в ці процеси вчених, інженерів, перші наслідки впливу використання гербіцидів на екологію та здоров'я, інформація про Лисенко та його вплив на розвиток аграрного господарства та генетики в СРСР – вже не залишали можливості ігнорувати значний вплив соціальних, політичних, ідеологічних факторів для науки, як соціального інституту, та як типу знання. Воно відтоді почало сприйматися все частіше, як динамічний баланс між інтерналіськими і екстерналіськими (соціальними) факторами, які в кожному окремому випадку потрібно по новому переглядати. Певну роль у зміні цих уявлень про науку спричинило розвиток нового підходу до її функціонування в межах дослідницького напрямку "Наука, технології і суспільство", який поступово поширився у частині західних країн і в своїй основі базувався на марксистському підході

щодо цілісності природного і соціального, колективного та індивідуального, але без надмірних спрощень. Протовитоком цього підходу була доповідь радянського фізика Бориса Гессена у 1931 році в Лондоні щодо соціально-економічного коріння Ісака Ньютона. В Україні цей напрямок зараз реалізується в межах магістерської соціологічної програми в КПІ "Соціологія модернізації та науково-технічного розвитку".

Однім із піонерів цього напрямку на Заході і був Равець. Досліджуючи сучасне для Заходу функціонування науки – він показав глибоку ідейно-соціальну деформацію в її розвитку щодо нейтральності знання та зловживання її авторитетом політиками, великим бізнесом у своїх інтересах. Природничі науки стали вкрай залежні від тих, хто їх фінансує та надає ресурси у своїх висновках щодо соціальних наслідків тих продуктів, які вони створюють. Наукові відкриття в царині медицини, біології, фізики, хімії все частіше не стають відомими загалу, а потрапляють під захист авторських прав і ховаються "до кращих часів", якщо це не може принести миттєвий фінансовий прибуток або шкодить діючим схемам отримання прибутку. Равець наводить наступний приклад з фармакології. Замість того, щоб фінансувати дослідження з профілактики тих чи тих захворювань, великі компанії вкладають кошти у виробництво та розробку все нових та нових ліків від цих хвороб. Це ж приносить більше прибутку, а профілактика нічого не приносить. Соціальні науки, внаслідок меншої квантифікації та більшої дискусії щодо свої засновків виявились до цих процесів краще підготовлені, але і вони міцно потрапили у складний корупційний зв'язок з владним істеблшментом у виправдовуванні його привілеїв та практик. Найбільш міцно у цьому процесі деформувалась економіка – яка, як показала фінансова криза 2008 року, виявилась в своїй неоліберальній та монетаристській основі нічим іншим, аніж "квантифікованою ідеологією", яка маскувала інтереси правлячих груп і виправдовувала політику соціальних скорочень, дерегуляції та соціальної нерівності. І це під солідними гаслами "науковості", "експертності" та "безальтернативності".

Це певний діагноз, але є й спроба виходу. Равець не пропонує лудиський вихід з цієї ситуації, зруйнувати або покинути науку, закрити академію наук або університети, скороти усіх вчених або інженерів, закрити раціональність, або науковий підхід до вирішення проблем. Адже наука вже довела свою необхідність і надкорисність. Навпаки, він пропонує більше науки для порятунку Науки. Радикальну демократизацію науки – "науку громадян" або пост-нормальну науку. Тут інтернет на його думку є чудовим інструментом з його можливістю отримання знань, відкритістю і збільшення "наукової грамотності" кожного. Способом звільнити науку від корумпованого використання її авторитету політиками та бізнесом. Отож, про що йде мова?

Равець пропонує так званий "веселковий квадрат" (дивись нижче) для розмежування наукових питань, які мають досліджувати лише інституалізовані вчені (тобто вчені та дослідники в традиційному розумінні, як співробітники університетів, академічних установ, лабораторій, науково-конструкторських бюро), тобто їх сфера компетенції, і ті питання, які мають

бути досліджені за участю тих, на кого потім будуть звернуті прямі наслідки такого винаходу або політики. Тобто на ті групи громадян або на всіх громадян на яких в подальшому буде поширена визначена політика.

Ситуація пост-нормальної науки виникає тоді коли "факти неточні, цінності суперечливі, ставки високі, а рішення треба приймати терміново". Зазвичай нормальна наука працювала інакше – збирався комітет вчених, експертів з визначеної проблеми і мав досить часу для того, щоб опрацювати проблему з усіх сторін, з усіма варіантами рішення. Але корумпування науки бізнесом і політикою змінило цю процедуру – тепер від експертів вимагають швидкого і одновимірного рішення, без урахування соціальної ціни такого рішення в майбутньому. Але чи можна коли мова йде про наше сучасне і майбутнє життя залишати науку, тільки інституалізованим вченим, залишати "нормальну науку" (в розумінні Томаса Куна) на одинці? Очевидно, що ні. Саме тому потрібна пост-нормальна наука, як відкрита наука.

Наприклад, при виникненні серед урядовців ініціативи щодо фінансових скорочень бюджетних витрат за рахунок кількості отримувачів студентських стипендій, при пост-нормальному науковому підході, тут недостатньо лише "економічно обґрунтованого підходу": "експертного висновку щодо того, що стипендії – це ж на декілька разів гульнуть", "авторитетної міжнародної організації – а так у всьому світі", "лідерів думок – а я не жив на стипендію" або "представників спільноти – стипендії тільки найкращих" у виробленні такої політики, потрібно запитати у всіх громадян – чи погоджуються вони на такі скорочення. Тобто проведення своєрідного відкритого плебісциту – адже це торкається усіх громадян і вони є тут є суб'єктом і об'єктом. І вони в цих питаннях справді можуть знати більше, ніж експерти. Адже вони живуть з цим, на них впливає ця ситуація, і їх "повсякденне знання" тут важливе. Це розширення спільнот учасників вироблення рішень.

Тож ситуація пост-нормальної науки часто поєднується з тим, що в соціальних науках носить загальну назву "злісні проблеми" – ситуації коли одне рішення призводить до виникнення наступних проблем, без вирішення основної, і тепер для них треба шукати свої рішення. В США до таких прикладів відносять сумнівідому політику "джентріфікації" в містах, яка лише поглибила існуючі там проблеми соціальної нерівності і конфлікту.

Це робить вирішення таких проблем неможливим без залучення тих на кого буде поширена ця політика з остаточним словом щодо неї. В ракурсі пост-нормального наукового сценарію Раветц наводить приклад дебатів стурбованих селян і аграрної корпорації Монсанто. І ті і та в своїх дебатах щодо використання пестицидів будуть апелювати до наукових результатів. І корпорація і селяни будуть наводити свої аргументи і за і проти. Але селяни, як група на яку буде спрямована ця практика, які відчуватимуть безпосередньо на собі її результати, тут матиме остаточне слово.

Звісно, пост-нормальна наукова модель не є ідеальною панацеєю від усіх проблем, які виникають при розробці і прийнятті рішень, але її використання принаймні дозволяє не потрапляти на "гачок" "наукоподібних конструкцій" за умови власної "наукової грамотності", розрізняти ракурси необхідних експертиз і їх меж застосування. Розуміти, що такі експертизи також можуть помилятися, якими б переконливими вони не виглядали на перший погляд, вони є ангажованими, завжди є невизначеність, і вони мають соціальну ціну своєї реалізації, яка може бути надмірною.

І на останок, як це не парадоксально, але основні роботи цього автора не перекладені ні українською, ні російською мовами (є лише одна невеличка стаття, і то це рецензія Раветца на книгу інших авторів і нещодавно з'явився переклад українською мовою однієї публікації цього автора, з ініціативи автора цих тез, на сайті журналу "Спільне"). Хоча інституційно Джером Раветц є досить відомим західним дослідником науки, співробітником Інституту науки, інновацій і суспільства Оксфордського університету.

Тож може і в цих процесах задіяні практики деформованої науки, а не відкритої науки?

Секція 9
"ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІТАРНИХ НАУК"

А. О. ГERN, студ., НАУКМА, Київ
anastasiia.gern@gmail.com

**МАРТА НУССБАУМ ПРО ВАЖЛИВІСТЬ ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ
ДЛЯ РОЗВИТКУ ДЕМОКРАТІЇ У СУЧАСНОМУ СВІТІ**

Марта Нуссбаум, сучасний американський філософ, пов'язує модель розвитку держави із вимогами до моделі вищої освіти, яка, у свою чергу, впливає на освіту середню та початкову. Модель економічного зростання держави зазвичай не надає достатньої підтримки демократії та розвитку людського потенціалу. Освіта, націлена на економічний розвиток, не приділяє належної уваги розвитку критичного мислення, оскільки має на меті створення виконавців, які втілюватимуть ідеї правлячої еліти. Поза увагою такої моделі залишаються й мистецтво та література, оскільки не мають прямого впливу на економічний успіх окремої людини чи держави. Нуссбаум зазначає, що означена тенденція є причиною скорочення обсягу навчальних програм гуманітарних наук та різних видів мистецтв у всьому світі, посилення уваги до технічних дисциплін [Нуссбаум М. Не ради прибыли: зачем демократии нужны гуманитарные науки. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 192 с.]. Активне сократичне навчання та дослідження за допомогою різних мистецтв поступилися місцем педагогіці, яка зосереджена на успішному виконанні стандартних завдань на іспитах. Нуссбаум наводить приклад освітньої моделі більшості сучасних індійських державних шкіл, які зорієнтовані на економічне зростання. Така модель передбачає пасивного учня, що слухняно сидить за партою та засвоює матеріал, який йому викладає вчитель. І це, не зважаючи на існування на початку ХХ ст. в Індії такої визначної постаті, як Рабіндранат Тагор, який приділяв виключне значення гуманітарним наукам, мистецтвам, всебічному розвитку особистості та активно залучав сократичну дискусію у навчальний процес. Прагнення економічного зростання уникає проблем розподілу благ та соціальної нерівності, нехтує розвитком незалежного мислення та вмінням аргументувати власну позицію. Надмірна увага до складання стандартизованих тестів для визначення рівня освіти може призвести до того, що сократична педагогіка стане надбанням історії.

Приклади сократичної моделі освіти, за якої дитина постає активним учасником навчального процесу, існували у багатьох країнах ще з ХVІІІ ст. В книзі Жан-Жака Руссо "Еміль, або Про виховання", вихователь не пропонує Емілію готових авторитетних міркувань, а тільки випробовує його та ставить додаткові запитання (на які Еміль самостійно шукає відповіді). Швейцарський педагог Йоганн Песталоцці критикував практику

механічного завчання та впроваджував принципи сократичної освіти. Німецький педагог Фрідріх Фребель, теоретик ідеї "дитячого садка", вбачав основу використання сократичного підходу у повазі до дитини, розвитку самостійності та природних здатностей – за допомогою гри, дослідницької активності та постійних запитувань. Ідея гуманітарної освіти досягла значного розквіту у Сполучених Штатах. Бронсон Олкотт використовував сократичну теорію, а вміння самостійно запитувати та аналізувати вважав головним в освіті. Проте, як і інші дослідники, бачив підхід Сократа неповним – через брак належної уваги до уяви та емоційного розвитку. Хорас Манн активно залучав практики дискусії та самостійного навчання під керівництвом викладача. Джон Д'юї вважав пасивне сприйняття головною проблемою традиційних освітніх методів, його підхід до навчання передбачав використання сократичної дискусії задля спільного вирішення конкретних практичних завдань (під керівництвом вчителя), а також – важливість взаємодії з оточенням, оскільки діти навчаються передусім у власній соціальній діяльності. Проте, як зазначає Нуссбаум, всі ці дослідники не залишили систематичного опису методів навчання сократичної дискусії. Практичне керівництво ми знаходимо у філософа Метью Ліпмана, який у другій половині ХХ ст. розробив навчальну програму "Філософія для дітей". Він виходив з того, що діти від природи є активними дослідниками, а їх здатність міркувати, ставити важливі питання та самостійно пізнавати світ потрібно підтримувати та розвивати. Ліпман є автором серії книг для дітей, які стосуються різних сфер навчання, таких як логіка та етика, а також практичного посібника для вчителів. Нуссбаум підкреслює, що праці Ліпмана є лише складовою частиною організації сократичного підходу до навчання, оскільки вони стосуються конкретних навчальних практик. Принципи поваги та активного мислення мають бути початково втіленими в основі функціонування навчального закладу – в такому контексті кращим прикладом залишається підхід Джона Д'юї [Нуссбаум М. Не ради прибыли: зачем демократии нужны гуманитарные науки. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 192 с.].

Марта Нуссбаум наголошує, що метою демократичних держав, які прагнуть до стабільності, не може бути виключно економічне зростання. Сократичне мислення є важливим для розвитку демократії, воно є суспільною практикою та знанням, які можна розвинути в школі або у вищому навчальному закладі (за умови проведення занять у невеликих групах). Цей тип мислення передбачає, що кожен учень є особистістю, індивідом, чий мисленнєві здатності розвиваються в процесі навчання та спілкування з іншими. Таке навчання потребує від викладача значних зусиль та активної взаємодії з учнями. Критичне мислення розвивається завдяки вмінню аналізувати, розпізнавати факти, наводити власні аргументи та вивчати аргументи інших, писати структуровані тексти та вести діалог, досліджувати структуру аргументації. Активна модель навчання передбачає не тільки розвиток критичного мислення, але й вміння та сміливості його висловити. Нуссбаум підкреслює, що саме гуманітарна освіта надає

студентам можливість зануритися у практику сократичного мислення, розвиває уяву та сприяє розвитку інновацій [Нуссбаум М. Не ради прибыли: зачем демократии нужны гуманитарные науки. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 192 с.].

О. О. Дольська, докт. філос. наук, проф., НТУ "ХПІ", Харків
dolska2016@gmail.com

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНЕ-КОГНІТИВНІ ТЕХНОЛОГІЇ (ТЕХНОЛОГІЇ МИСЛЕННЯ) В ЯКОСТІ ОПЦІЇ НАУКОВОГО АНАЛІЗУ

Історія питання про технологію інтелектуального та пізнавального, мова йде про технологію мислення, має давні корені, але його широке обговорення починається в ХХ ст. й переходить в ХХІ. Інтелектуальні технології – складна система, свого роду способи та методи збирання, обробки, зберігання, використання знань. Продукт такої системи оформлюється за рахунок образів, символів, асоціацій, які існують та функціонують за визначних умов. Їх сприйняття має бути пов'язане з тими поняттями, які входять до знань та смислів системи або які формуються в ній. Розвинені інтелектуальні системи "мають" здатність безпосередньо сприймати оточуючий світ, "мають" рефлексорний характер. Інший термін, який допоможе розібратися в нашій темі – когнітивні технології. В сучасних словниках когнітивістика – міждисциплінарний підхід до наукового вивчення людського пізнання. У центрі уваги цієї науки – проблеми мислення, зору, процесів свідомості, мозку тощо. З одного боку, в когнітивістиці вирішуються питання про закони мислення і сприйняття, що визначають поведінку людини. Для вчених важливо зрозуміти, наприклад, як і з того чи іншого сприйняття народжується думка, як одна думка породжує іншу. Інший бік когнітивної проблематики – це проблема ідентифікації образів.

Людський розум постійно вирішує питання розпізнавання образів, яке перетинається із питанням мислення. Свідомість постійно виконує завдання ідентифікації, причому процес пошуку смислів проходить і на інтуїтивному рівні, підсвідомому. Отже інтелектуальне-когнітивні технології дають можливість зрозуміти, як формуються та пізнаються образи, за рахунок чого зорганізується процес їхньої ідентифікації. Виходячи з цього, інтелектуальне-когнітивні технології виконують функцію опції, інструменту, за допомогою якого йде перетворення інформації із зовнішнього світу на її конкретні смисли.

На наш погляд, підґрунтя такого феномену як інтелектуальне-когнітивні технології треба шукати на перетині багатьох складових, центральними серед яких є проблема раціональності з подальшим обговоренням теми інтелектуальних революцій людства, зростання зацікавленості питанням ментальності в її комплексній рефлексії, а також – явище дискурсу та актуалізація в сучасній філософії історії систем думок. Сучасна філософська думка все більш схиляється до переконання в різноманітті

форм раціональності, їх історичної обумовленості, викликаною значною мірою особою мислителя і особливістю епохи. Французький філософ і методолог Р. Башляр запропонував програму захисту і оновлення раціоналістичних позицій, що одержала найменування "новий раціоналізм", який, на його думку, зростає на основі структури і еволюції духу. Позиція Р. Башляра полягає в зміні вектору руху розуміння раціональності, а саме – від епістемологічної позиції раціоналізму до досвіду, що одержує у нього назву "прикладний" раціоналізм [Башляр Г. Новый рационализм. – М. : Прогресс, 1987. – с. 163]. Сучасна філософія постійно звертається до проблемного поля трансформації раціональності [Дольская О.А. Трансформации рациональности в современном образовании – Харьков, НТУ "ХПИ", 2013. – 386с.]. Тема стала актуальною й для сучасної української філософії: Л. Богата, Л. Горбунова, І. Добронравова, Л. Киященко, О. Князева, М. Култаєва, В. Лук'янець та ін. [Dolska O. The problem of understanding the rationality and the Reason in modern education // Філософія освіти, 2013. – №1. – С. 14-19].

Прикладом може стати всім відома творчість французького історика О. Койре, який характеризував Наукову революцію Нового часу у площині нових технологій мислення, а саме в контексті інтелектуальної революції. Другим прикладом може стати роздуми К Ясперса про характер мислення людства у різні періоди його існування. Він характеризував інтелектуальні ступені розвитку людства і окреслював хронологічні періоди цих переходів. Більш того, його цікавили феномени мислення, думки та техніки мислення. Фундаментальними в цьому процесі стали також розвідки Е. Гуссерля та його феноменологічний метод. Традиція роздумів над особливостями розвитку мислення перейшла й до представників постмодерну: Ю. Габермас, К.-О. Апель, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоз та ін. Звернення до проблем інтелектуального розвитку було характерним в ХХ ст. й для радянської філософії: С. Аверінцев, М.Ю. Петров, М. Мамардашвілі, Г.П. Щедровицький та ін. Список тих, хто розвиває ідеї інтелектуальних революцій, можна було б продовжувати [Дольская О. А. От интеллектуальных революций к техникам мышления: на пути к новой парадигме образования // Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences, IV (14), 1. – 89, 2016. – P. 54–59].

Інтелектуальне-когнітивна технологія зростає на ґрунті онтологічного, бо її смислові навантаження формуються пліч-о-пліч із онтологічним виміром людини, а останній репрезентується в тому числі й ментальністю. З антропологічним поворотом в філософії ХХ століття було розставлено не тільки наголоси на онтологічних ресурсах ментальної самоорганізації. Було підкреслено, що ментальність не тільки пов'язана із категоріями науковчення (свідомість, діяльність, інтелект), але й із пізнавальним досвідом. М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен розкрили її цілісність, а Е. Левінас вказав на специфіку цієї цілісності: в пізнанні людина актуалізує себе в усвідомленні і рефлексивності. Отже, ментальність дозволяє поєднувати мислення, форми свідомості, різноманітні культурні техніки, безсвідоме,

що дає можливість говорити про особливі духовні та душевні склади спільноти і головне – особливу мову епохи тощо.

Наступним підґрунтям інтелектуальне-когнітивних технологій є філософія дискурсу. Тема дискурсу ввійшла завдяки М. Фуко, який критикує традиційну західну раціональність. М. Фуко протиставляє традиційному історичному опису зовсім інший метод. Його праці можна назвати як такі, що належать "інтелектуальній історії". все ж таки, як і за допомогою терміну ментальність, так і терміну дискурс ми бачимо спробу пояснити тотальність концептів "дух", "індивід", "свідомість", "інтелектуальність" [Фуко М. Порядок дискурса. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М. : Касталь, 1996. – С. 47-97].

Приходимо до висновку: звернення до опції інтелектуальне-когнітивних технологій стає виправданим в умовах різких інтелектуальних змін. Вони можуть виступати інструментом в дослідженні пізнавальних процесів, при аналізі мислення, думок тощо. Їх підґрунтям виступають синтез філософії інтелектуальних революцій, ментальності, філософії дискурсу. Вони формують інтелігібельну генезу явищ, термінів, нормування тощо, кінцевим продуктом чого стають смисли думок людей та їх характер мислення. Передбачуваним та кінцевим продуктом інтелектуальне-когнітивних технологій є незвичайний і в той же час повсякденний продукт – особливий характер рефлексії, що тягне за собою унаочнення стилю, техніки мислення людини, образів. Така опція має справу із міждисциплінарним каркасом знань і дає нам можливість стверджувати її трансконтекстуальний характер.

***В. П. Драпогуз, канд. філос. наук, в.о. вченого секретаря,
ЦГО НАН України, Київ
drapohuz@gmail.com***

КОНЦЕПТ "КАРТИНА СВІТУ" В ГУМАНІТАРНИХ НАУКАХ

Усвідомлення закономірностей у природі можливостей їх раціонального пізнання спонукало філософів до спроб описати наукову картину світу, розробити певну модель світобудови. Для цього вистачало наявних знань, що складають ядро означеної картини (образу) світу – сукупності найбільш стійких у часі гіпотез і теорій, якими є основні засади термодинаміки, закони збереження, сталість фундаментальних фізичних величин. Зміна основи наукової картини світу пов'язана з революцією в науці.

Наукова картина світу, будучи синтетичною формою теоретичного знання, репрезентована різними науковими дисциплінами в конкретний соціокультурний період їхнього розвитку. Призначення наукової картини світу – створювати образ, аксіологічно забарвлену теоретичну модель об'єктивної дійсності. Необхідність її розробки пов'язана з прагненням мати цілісне уявлення про світ.

Картина світу – це спосіб бачення світу як цілого, включаючи й людину в ньому. Радикальні зрушення в усіх сферах життєдіяльності сучасного соціуму суттєво впливають на процеси, що відбуваються в науці. Змінюються

парадигми дослідження, міждисциплінарні межі, уявлення про взаємозв'язки між природничими та гуманітарними науками. Нових форм набуває діалектика процесів диференціації й інтеграції соціогуманітарного знання.

Потенціал означеного знання (накопиченого не лише в науках про історію, людину, суспільство, а й у різного роду позанаукових гуманітарних практиках) використовується в розробці й реалізації політичних, економічних, соціальних та інших програм. У сукупності гуманітарні знання слугують основою побудови гуманітарної картини світу.

Термін "гуманітарна картина світу", якщо допустимо його використання стосовно до всього універсуму, має не стільки онтологічний чи методологічний, скільки метафорично-ціннісний сенс. Тому, підкреслюючи людське відношення до світу на противагу об'єктивістському науковому підходу, кажуть про картину світу як систему, побудовану за концептом інтенціональності, про потребу ціннісно забарвити світ, наповнити його сенсом, зробити причетним людині і загальнолюдській культурі.

Гуманітарна картина світу – своєрідний синтез філософії і гуманітарних наук в культурному контексті. Оскільки гуманітарна картина світу базується на науковій картині світу, то вона є не просто сумою або набором окремих знань гуманітарних наук, а результатом їх взаємоузгодження, взаємовпливу, співвідношення і організації в нову цілісність. З цим пов'язана така характеристика гуманітарної картини світу, як її системність. Призначення гуманітарної картини світу як зведення відомостей полягає в забезпеченні синтезу знань. Звідси – її інтеграційна функція.

Таким чином, гуманітарна картина світу – сукупність уявлень про місце людини у світі на основі досягнень соціогуманітарних наук. Останні досліджують те, що створено людьми (суспільство, культура), те що, раз виникнувши, починає існувати як природний організм незалежно від індивідуальної волі. Означені науки займаються людиною, її внутрішнім світом, матеріальною і духовною культурою.

Сучасна епоха створює специфічні умови для побудови сучасної гуманітарної картини світу. Сьогодні вже ясно, що XXI століття буде істотно динамічнішим, ніж XX століття. Людство чекають нові потрясіння, нові відкриття і нові революційні зміни глобального масштабу, особливо в інформаційній сфері. Ті тенденції розвитку засобів інформатики і нових інформаційних технологій, які виразно проявляються вже сьогодні, не залишають ніяких сумнівів в тому, що їх подальший розвиток призведе до радикальних змін в усіх сферах життєдіяльності суспільства. Під впливом глобального процесу інформатизації суспільства докорінно змінюється звичний спосіб життя і професійної діяльності мільйонів людей в різних країнах світу. Нове інформаційне місце існування людини створює для неї принципово нові можливості і нові проблеми, змінює звичні стереотипи поведінки і спосіб життя. Усе це дозволяє говорити про те, що почався перехід людського суспільства на якісно новий ступінь розвитку – до інформаційної цивілізації.

Підсумовуючи, можна констатувати, що наукова гуманітарна картина світу здатна сприяти формуванню наукового світогляду в розумінні гума-

ністичної орієнтації розвитку людства, а також впливати на наукові дослідження, навчально-виховні процеси в освіті й позитивне розв'язання глобальних проблем.

*М. Ю. Зелінський, канд. філос. наук, КНТЕУ, Київ
mikolazelinski@ukr.net*

ГУМАНІТАРИСТИКА ЯК ПЕРШООСНОВА ПОБУДОВИ ГУМАНІТАРНОЇ КАРТИНИ СВІТУ

В умовах поглиблення глобалізації відбувається сутнісна трансформація ролі й статусу гуманітарного знання, яке розвивалось в річищі зміни епістемологічного статусу філософського дискурсу. Виконуючи гносеологічну функцію, гуманітарне знання "охоплює" соціальну реальність в її багатоманітних проявах. Суттєві зрушення в гуманітарній сфері пов'язані з появою нових текстів або з пошуком нових смислів. Потенціал гуманітарного знання, накопиченого в гуманітарних науках, використовується у розробці й реалізації політичних, економічних, соціальних та інших програм. Одним із сучасних напрямків розвитку гуманітарних наук є цифрова гуманітаристика (Digital humanities), яка за останнє десятиліття завоювала своє місце в гуманітарних міждисциплінарних комп'ютеризованих дослідженнях. Слід зазначити, що комп'ютеризація почалася в гуманітарних науках не сьогодні: за допомогою до комп'ютерної техніки дослідники-гуманітарії звернулися з появою великих обчислювальних машин. Цифрова епоха у гуманітарні науки прийшла після мікрокомп'ютерної революції, з розвитком обчислювальних потужностей і персоналізацією комп'ютерних систем, що дозволяли не тільки створювати складні віртуальні реконструкції, а й презентувати їх в електронному середовищі за допомогою засобів Всесвітньої павутини. "Цифровий перехід" в гуманітарних науках вже відбувся. Фактично будь-яке гуманітарне дослідження сьогодні ґрунтується на спонтанній чи систематичній, вибірковій чи суцільній оцифровці документів і об'єктів історико-культурної спадщини.

Якщо є світ гуманітарних наук, логічно говорити про наукову картину саме цього світу. Тоді наукова картина гуманітарного світу, чи наукова гуманітарна картина світу, не являючись загальнонауковою, може виконувати відносно свого предмета ті ж функції, які виконує будь-яка окрема, спеціальна, наукова картина світу. Гуманітарна картина світу, поступаючись природничо-науковій картині в широті охоплення реальності, навряд чи поступиться їй в значущості. У зв'язку з цим виникає закономірне питання: чи можлива така гуманітарна картина світу не як метафорично-аксіологічна, а як дисциплінарна онтологія чи сукупність дисциплінарних онтологій? Відповідь багато в чому залежить від того, який сенс вкладається в поняття "картина" і "світ".

Але зазначимо, що сфера пізнання і знання така, що емпіричні та теоретичні наукові раціонально-логічні знання становлять лише частину

знань людства, причому не дуже велику. Існують багатівікові пласти позанаукового знання – побутового, художньо-естетичного, морально-етичного, релігійного, філософського, які відіграють важливу роль у житті людини і суспільства. Ці галузі знань формують свої картини світу – побутову, міфологічну, релігійну, художню, морально-етичну, філософську (узагальнюючу, яка містить різні загальні світоглядні позиції).

Тоді можна сказати, що гуманітарна картина світу включає в себе гуманітарні аспекти всіх позанаукових картин світу в ракурсі гармонійних відносин людини з соціальним та природним світом. Вона будується, по-перше, на сутнісних духовно-моральних законах людини як особливої активної систем, що працює як система-трансформатор, альтруїстично по відношенню до світу; по-друге, на основі гуманних законів в суспільстві; по-третє, означена картина світу розкриває атрибутивні духовно-моральні принципи, постулати і орієнтири існування людини, які проявляються в фундаментальних якостях Краси, Добра, Любові, Істини, які повинні з необхідністю, виражено переважати протилежні якості (потворного, зла, ненависті, незнання, безвілля), які закономірно і неминуче руйнують людину і навколишній Світ.

Гуманітарна картина світу – це картина, наповнена прекрасним, внаслідок чого людина, людство можуть вести діалог зі Світом і працювати як гармонійні відкриті системи з розвиненими і збалансованими прямими і зворотними зв'язками. Вона створює гармонію у самій людині, роблячи її відкритою, духовно багатою системою, яка вносить гармонічні відносини у навколишній світ. Отже, гуманітарна картина світу здатна розвивати, формувати саму людину, роблячи її духовно багатою і облагороджувати навколишній світ завдяки різнобічній діяльності такої людини.

Більш поглиблене дослідження означеної проблеми передбачає розгляд таких категорій, як "гуманність", "гуманізм", "гуманітарність", "цінності", "добро", "краса". Принагідно зазначимо, що сутнісним ядром гуманітарних проблем має бути гуманність гуманітарна, оскільки саме вона є проявом всезагальних ознак гармонії в Світі людини і людських відносин. За відсутності даного ядра гуманітарність перетворюється у соціальний фантом, не дає відповідей на ключові питання буття людини і суспільства, а нерідко провокує конфлікти, якщо ядро гуманності замінюється на ядро антигуманності. Таким чином, в гуманітарну картину світу, яка ґрунтується на всезагальних філософських принципах світового розвитку і світової гармонії, має бути закладений принцип гуманності, людяності чи гуманітарної гуманності.

Нещодавно американські дослідники опублікували доповідь "Гуманітарна картина світу 2015", яка є першим кроком в оцінці стану гуманітарних наук у світі. На основі детального огляду літератури і інтерв'ю із вченими у цій доповіді розкривається значення гуманітарних наук, їх проблематика, а також зв'язок між гуманітарними науками і політикою. Ця праця дозволяє почути позицію учених і їх оцінку стану гуманітарних наук і пріоритетні напрямки гуманітарних досліджень. Значний інтерес викликають

підбір і аналіз наукових розвідок вчених із таких регіонів, як Африка, Латинська Америка та Азія.

Гуманітарна картина світу, будучи наддисциплінарною картиною світу, створює гармонійний, неконфліктний фундамент відновлення колись розірваного знання і культури, в результаті якого з'явилися гуманітарне і негуманітарне знання, гуманітарна і негуманітарна культури. В цьому процесі возз'єднання наук і знань про природу і людину на перше місце висувається цілісне системне розуміння людини як нерозривної єдності тілесного, духовного і соціального буття, осмислене на базі досягнень як сучасних наук, так і гуманітарних позанаукових галузей знань. Означена картина світу – це шлях до подолання наявної прірви між науковим і позанауковим знанням, між раціональними і позараціональними методами пізнання, оскільки лише в їх гармонійній єдності і можливе цілісне знання людини про світ і саму себе.

О. М. Іщенко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ДЕІДЕОЛОГІЗАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА: "СМЕРТЬ ІДЕОЛОГІЇ"

Актуалізація окресленої проблеми зумовлена тезою про "кінець ідеології" проголошеною свого часу відомим американським дослідником Д. Белом. Дійсно, на сьогоднішній час ідеологія вже не є необхідним елементом будь-якого суспільства, що прагне спонукати людей до дії або стимулювати альтернативні шляхи його організації. Все частіше спостерігається тенденція відмови від ідеології, особливо в соціально-політичній площині, що в свою чергу, досить суттєво позначається на стосунках між державою і громадянином.

Деїдеологізація значно послаблює позицію держави щодо громадянина, натомість відносини між ними стають дедалі невизначеними, має місце взаємна відстороненість. Зі "смертю ідеології", яка є найкращим інструментом для ототожнення громадян з колективністю та її інтересами, в свою чергу останні (громадяни) втрачають можливість зв'язувати свою життєву позицію з суспільним інтересом тими узами сенсу, які завжди створювала ідеологія, а відтак, і вибудовувати змістовні стосунки з державою. В результаті відносини між державою та громадянином набувають форми, яку варто охарактеризувати одним висловом "спільне життя порізно". Держава і громадянин сьогодні, як ми спостерігаємо, занурилися кожний у власний світ, а будь-який контакт між ними сприймається винятково як "безглуздий обов'язок".

Зникнення ідеології з сучасної політичної сцени є не звільненням держави від "ідеологічних кайданів", а знаком того, що вона втрачає свого найміцнішого союзника, відтак "без ідеологічного конфлікту вона стає схожою на квітку, яку перестали поливати" [Анкерсмит Ф.Р. Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности [Текст] / Ф.Р. Анкерсмит. – М.: Изд-во Дом Высшей школы экономики,

2014. – С.411]. Фактично, держава без ідеології втрачає свою політичну владу, необхідну для розв'язання колективних проблем, котрі крім неї ніхто не в змозі вирішити. Натомість, неідеологічна держава – це "глупа та неефективна держава", яка не здатна окреслити та визначити ті проблеми, на яких дійсно варто зосередитись, щоб взяти під контроль соціальну реальність. Остання, має виняткову важливість для прогнозування прийдешнього, адже "щоб будувати майбутнє потрібно вміти керувати теперішнім". "Здатність для прогнозування майбутнього, – зауважує британський соціолог З. Бауман, – є умовою будь-якої поведінки, яка може вважатися раціональною... для вироблення революційного проекту, котрий передбачає добре продуманий намір змінити теперішнє у відповідності із запроєктованим майбутнім, необхідна деяка децизія впливу на існуючий стан речей" [Бауман З. Индивидуализированное общество [Текст] / З. Бауман; [Электронный ресурс]. – Режим доступа к ресурсу: socioline.ru>files>bauman_zigmunt_individualizirovannoe_obshchestvo-2005. pdf]. Втім, в сучасному суспільстві, завдання управління теперішнім потрапляє до сфери відповідальності кожної окремої людини, і в результаті, для більшості "контроль над теперішнім" є сумнівний або взагалі відсутній. Натомість, люди змушені жити в ситуації невпевненості, побоювання, страху, що пронизує усі сфери життя. Окреслений вище стан робить усе майбутнє невизначеним, і тим самим перешкоджає будь-яким раціональним очікуванням, зокрема, не формує навіть тих мінімальних надій на майбутнє, які потрібні людині, щоб повстати колективно проти найбільш нестерпного теперішнього.

Відтак, ризикогенне середовище продукує зростання нігілізму та цинізму, байдужість до довгострокового планування, ставлення до майбутнього як до загрози. Таким чином, деідеологізована держава не може мати довгострокової програми політичних дій, вона здатна більше до варіювання, аніж до передбачення. Отже, держава діє подібно до страхової компанії "обговорює витрати на заходи щодо подолання всіляких ризиків та розподіл цих витрат серед населення, але вона не діє як інститут для розв'язання політичних проблем, які породжують ці ризики" [Анкерсмит Ф.Р. Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности [Текст] / Ф.Р. Анкерсмит. – М.: Изд-во Дом Высшей школы экономики, 2014. – С.187]. Відтак, перспектива вирішення проблеми невизначеності, ризику перестає бути прерогативою держави. Остання вже не виступає гарантом миру та безпеки своїх громадян, не є винятковим інструментом прийняття політичних рішень. Держава значно втратила у свободі руху, яка перейшла з одного боку до транснаціональних організацій, а з іншого – до субурядів з їх власними системами прийняття рішень.

Отже, держава поступово, але неухильно перетворюється на "екран, який приховує від нас найбільш невідкладні політичні проблеми замість того, щоб дати нам ясно побачити їх" [Анкерсмит Ф.Р. Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности [Текст] / Ф.Р. Анкерсмит. – М.: Изд-во Дом Высшей школы экономики, 2014. –

С.90]. Фактично, держава вже усунулась від відповідальності за громадян, що значно підвищує рівень остраху. Натомість "основний соціальний факт" суспільства (спільність загрози, невпевненість, небезпека) завжди мав "політичне рішення" в межах держави.

Відтак, відмова від ідеології, її зникнення означатиме автоматично щезання великих думок, ідей, настроїв, почуттів прийдешнього покоління. "Надіндивідуальне", "всезагальне" всмоктуватиметься у "чорну дірку" буденного життя. Сенс і зміст індивідуального людського буття знівелюється засобом споживання, наживи, комфорту. Натомість, як відомо, суспільство спроможне процвітати та підтримувати себе, лише тоді, коли громадяни чітко усвідомлюють та визнають пріоритет суспільного над індивідуальним, здатні мати стійкий комплекс довгострокових колективних суспільних уявлень, котрі слугують умовою людського існування, створюють відчуття сенсу взагалі. Нехтування цим призводить до того, що життя "стискається до вічного теперішнього". В підсумку, громадяни суспільства втрачають міцні та надійні підвалини свого існування, налякані, вони не бачать напрямку спільного розвитку життя і керуються в підсумку лише своїми найпримітивнішими рефлексами.

*І. І. Марійчак, асп., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одеса
Mariychak.ilya@gmail.com*

ЗАГОЛОВОК НАУКОВОГО ТЕКСТУ ЯК ДОСЛІДНИЦЬКА ПРОБЛЕМА

Коли виникає новий текст, коли він постає перед нами як окрема одиниця величезного текстового масиву та як незалежний актор комунікації, ми входимо в ситуацію збільшення інформаційного потоку. Складність обробки гігантських об'ємів даних звичним способом ставлять перед нами завдання щодо створення спеціальних методів тематизації, систематизації та обробки значних текстових масивів. Звертаючись до питання заголовку ми виявляємо методологічну проблему пошуку інформації в текстовій множині виключно за заголовком.

Проблема заголовку. Завдання вивчення заголовку існує в якості самостійної наукової проблеми та має певну історію вивчення. В російськомовному полі дослідження ця проблема розглядається на міжнародній конференції "Феномен заголовку" в РДГУ. Один із найвидатніших дослідників, чие ім'я пов'язане з найпершими спробами вирішення проблеми заголовку є Сигізмунд Кржижановський. В творчості С.Д. Кржижановського вже в першій третині ХХ сторіччя проблематезується заголовок. В ті далекі роки ним актуалізується проблема методу озаголовлювання, супутників заголовку (всіх елементів титулблату), зменшення часу на знайомство з текстом, логічної схематики заголовку та проблема заголовку для вітрини.

Сигізмунд Кржижановський (1887 – 1950) належить до авторів, ім'я яких на деякий період було забуто. Основна його діяльність припала на 20-і – 30-і роки ХХ сторіччя, проте лише в 80-і роки читачі знайомляться

з його роботами [Кржижановский С.Д. Статьи. Заметки. Размышления о литературе и театре. Собрание сочинений. Т. 4 / С.Д. Кржижановский; [Сост. и комм. В. Перельмутера]. – СПб.: "Симпозиум". – 2006. – 848 с.], які до цього не були опубліковані. С. Кржижановський був відомий в московських театральних колах, він регулярно проводив публічні читання своїх новел, нарисів по драматургії і психології сцени. Для нас виявляється важливим той факт, що ще в 30-і роки ХХ сторіччя до поля його інтересів потрапляє проблема заголовку: ціль, метод, історія трансформації. В даній роботі ми задаємося ціллю виявити функції, проаналізувати існуючі напрями дослідження заголовків, зафіксувати методологію систематизації заголовків та задати новий вектор аналізу значних масивів текстів за допомогою заголовків.

Аналіз заголовку як методологічна проблема. Заголовок не завжди виступав як інструмент розпізнавання тексту і тільки потреба в обробці даних, яка виникає в зв'язку зі стрімким збільшенням їх об'ємів, виводить заголовок до зірок першої величини. С. Кржижановський виносить таку тезу: "Лише поступово назва книги зміщується – спочатку на вигин корінця, а звідти і на верхню дошку книги"[пер. автора] [Кржижановский С.Д. Поэтика заглавий/ С.Д. Кржижановский // С. "Страны, которых нет": Статьи о литературе и театре. Записные тетради. – М.: ТОО Радикс. – 1994. – С.13-40.]. Заголовок не може не співвідноситись зі внутрішнім змістом і саме це дозволяє нам розглядати його як певного "представника тексту". За допомогою заголовку автор не тільки дає ім'я тексту, але й фіксує свою особливу позицію до того, що міститься в тексті.

Функціональність заголовку. Сучасна публікація втратила можливість розмовляти з читачем повільним та розміреним заголовком, якою, наприклад, володіли інкунабули (книги, видані в Європі від початку друкарства і до 1 січня 1501 року). Володіючи лише номінативною, інформативною та, з початком розростання книжкового ринку, рекламною функцією, заголовок являв собою не більш ніж просто спосіб "промаркувати" книгу. На протязі останніх сторіч ми скорочуємо свій шлях знайомства з книгою – від її прочитання до прочитання про неї та, нарешті, апелюємо лише до заголовку. Подібний тон розмови читача з текстом набуває чинності і заголовок отримує нові функції.

Розглядаючи функції заголовку ми можемо розділити їх за типом спрямованості, як: *внутрішньо спрямовану* (направлену на вирішення проблем заголовку на композиційному та семантичному рівні) та *зовнішньо спрямовану* (направлену на суб'єкта-читача) [Кожина Н.А. Способы выражения экспрессии в заглавиях художественных текстов. / Н.А. Кожина // Проблемы экспрессивной стилистики. – Ростов на Д. – 1987. – С.111-116]. До зовнішніх дослідники відносять: репрезентативну, сигнально-закликаючу з'єднувальну, інформаційну, обрамлюючу, організуючу функції. До внутрішніх: номінативну, проблематизуючу, текстоутворюючу, структуруючу та систематизуючу функції.

Дослідження форми заголовку. Варто відзначити, що заголовок перестає бути лише назвою та трансформується не лише по змістовному

наповненню, але за формою. Ця зміна проявляється в тому, що з короткої та місткої фрази він перетворюється на **заголовковий комплекс**. Складові заголовкового комплексу: заголовок, який поступово починає реалізовувати сигнально-закликаючу функцію. Анотація представляє собою формулювання основної проблеми та висновку роботи, яка прискорює процес орієнтації та знайомства читача з текстом на фоні масивних потоків інформації. В сучасному дискурсі заголовковий комплекс важливий, т.я. заголовок привертає читача, створює для нього відчуття важливості тексту та показує його ореол. Анотація, в свою чергу, являється ключем до заголовку і дозволяє більш глибоко поринути в інформативну складову яку розкриває текст. Заголовковий комплекс трансформується та починає бути "ключем" до тексту, який існує як самостійна одиниця.

Заголовковий комплекс формує певні форми зв'язку з текстом: експліцитну та імпліцитну. [Джанджакова Е.В. Типы связи между заглавием и контекстом лирического стихотворения / Е.В. Джанджакова // Системность языковых средств и их функционирования. – Куйбышев. – 1989. – С.114-123]. Експліцитний зв'язок працює з композиційною спрямованістю та проявляє себе формуючи не лише текст, але й підтекстово. У випадку з імпліцитним зв'язком відношення тексту та заголовкового комплексу опосередковане, його сенс існує на рівні метамови. За допомогою імпліцитного зв'язку заголовковий комплекс та текст об'єднуються та створюють симбіоз, доповнюючи одне одного.

Аналіз заголовку виявляється як принципово новий метод обробки тексту за допомогою якого можливо тематизувати, систематизувати та навіть виявляти приховані сенси та інформацію лише на поверхневих рівнях знайомства з текстом. Розглядаючи заголовок як метод донесення певного комунікативного сигналу до читача ми можемо сказати, що заголовки це та річ, яка допомагає відшукувати нові сенси. Заголовок висловлює саме те, що видається для автора, для його роботи найбільш точним схопленням. Заголовок сприймається як певний "параметр порядку" його подальшої екзистенції та розгортання. Заголовок виявляє себе як ключ, котрий дає змогу натякнути або навіть розшифрувати "внутрішній світ" тексту та проявити його ще до першого контакту.

***А. І. Павко, докт. іст. наук, проф.,
завід. каф. сусп. та політ. наук НАУ, Київ
Л. Ф. Курило, канд. пед. наук, докт. філос., доц., НАУ, Київ***

ЗНАЧЕННЯ ОСВІТИ, ЗНАТЬ ТА ІНТЕЛЕКТУ У РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА

Сучасну людину, яка живе в постіндустріальному, інформаційному суспільстві, доречно порівняти з людиною епохи Відродження. Незважаючи на суттєві відмінності між ними, вони мають і багато спільних рис. Зок-

рема, як і ренесансний майстер XVII століття, який одночасно був і художником, і інженером, і поетом, і філософом, нинішній творець сучасного полікультурного світу володіє високим мультипрофесіоналізмом, ґрунтовними і широкими знаннями в різних галузях економіки, політики, освітньо-культурного життя, навичками програмування, знає іноземні мови. Культ знання, освіти, інтелекту, краси, високої моралі і духовності, який оспівувався в епоху Ренесансу, сьогодні повинен бути відродженим і співзвучним нинішнім реаліям та вимогам епохи нового інформаційного суспільства. У цьому зв'язку варто нагадати, що давньогрецький мудрець і філософ Сократ вважав знання джерелом морального удосконалення. На його переконання, шлях до знання стає засобом формування добропорядної людини і відповідно справедливої держави у суспільно-економічному та правовому сенсі. На нашу думку, слова стародавнього філософа є досить актуальними в умовах сьогодення, оскільки наповнені життєстверджуючою силою і реалістичним оптимізмом.

Важливу парадигму перспективного розвитку суспільства сформулював і Платон. Сутність його парадигмального підходу, який доцільно екстраполювати і на епоху сучасного постіндустріального суспільства, полягає в наступній метафористичній сентенції: "Від красивих образів ми перейдемо до красивих думок, від красивих думок – до красивого життя, від красивого життя – до абсолютної краси".

Необхідно підкреслити, що модернізація національного інтелекту є умовою виходу його в інтелектуальний простір Європи. "Поразка армії, – зазначав свого часу Наполеон Бонапарт, – біда; втрата імператора – подвійна біда; втрата інтелекту нації – це повна катастрофа" [Павко А. І. Пріоритети гуманітарної освіти та науки // Віче. – 2005. – №1. – С. 63].

На нашу думку, інтелектуальний потенціал є гарантом динамічного розвитку країни, одним з головних елементів її престижу. Зменшення ж інтелектуального прошарку суспільства становить загрозу національній безпеці.

Отже, інтелект, освіченість, раціональні знання, естетична краса і довершеність у пізнанні і практичному освоєнні багатоманітного і вкрай суперечливого світу мають стати домінантними чинниками цивілізованого розвитку постіндустріального суспільства.

*E. V. Radevich, BSU, Minsk
katrin_frol@mail.ru*

DIVERGENT TENDENCIES OF MODERN SOCIETY AS A FACTOR OF GLOBALIZATION

Analyzing the current social situation, it is impossible to ignore those trends that determine the face of the world today. First of all, it is about those processes that testify to the real divergence of the world community, while the information context of the ongoing social transformations often plays a decisive role. The emergence of new information and computer technologies

significantly influenced the culture, and also determined the nature of interaction between people in the modern world, both at the micro- (interpersonal) and at the macro (international) level. The increase in the riskiness and instability of the society becomes the main prerequisite for the divergence of the world space.

Analysis of such unstable and potentially conflict regions carries out in his work "Flashpoints: The Emerging Crisis in Europe" by American economist and political scientist G. Friedman.

G. Friedman focuses special attention both on the actual conflicts that are taking place today in the world (the war in Syria, the clashes between Azerbaijan and Armenia over Nagorny Karabakh, etc.), and on the potential ones, which for one reason or another are in a latent state, but under certain conditions risk becoming points of military confrontation. Analyzing the historical past of Europe and all the problems that she faced in the last century, the author comes to the conclusion that already today "Europe is overpopulated and fragmented" [Friedman, G. Flashpoints: The Emerging Crisis in Europe / J. Friedman; [trans. from English.]. – St. Petersburg [and others]: Peter: Peter Press, 2016. – P. 10]. The huge flows of migrants, as well as the "extinct", but not extinguished conflicts that have not disappeared anywhere, give the political scientist grounds to assert that border zones are "flashpoints". In addition, the global financial crisis, which began in 2008, led to a deterioration of the economic situation in the whole of the European Union and the growth of unemployment. This also increases social tension and leads to destabilization of society. Moreover, the old conflicts between the warring neighbors in the Balkans and the Caucasus "for a time smoldering somewhere very deeply and almost invisibly, once again became the real flashpoints" [Friedman, G. Flashpoints: The Emerging Crisis in Europe / J. Friedman; [trans. from English.]. – St. Petersburg [and others]: Peter: Peter Press, 2016. – P. 214-215].

These facts, led by G. Friedman, clearly demonstrate that the project of creating a unified world as a whole is utopian and therefore failed. In response to this in the last decades of the 21st century, the multiculturalism doctrine began to gain popularity, which assumes the equivalent existence of various local cultural entities and even the recognition of a culture "imported" from outside with equal status with the local one. However, the thinker points out that the mass migration of the Arab-Muslim population to Europe by no means contributed to the fact that the principle of multiculturalism was implemented in practice. Moreover, this gave rise to a reaction in the form of separatism and the growing internal discontent of the local European population. Summarizing all the above facts, G. Friedman concludes that "in recent years, European societies have undergone significant changes in their internal structure. The open differentiation of the population on cultural and religious grounds, which is clearly manifested in clothing and manner of behavior, led to serious destabilization of individual cities and even countries"[Friedman, G. Flashpoints: The Emerging Crisis in Europe / J. Friedman; [trans. from English.]. – St. Petersburg [and others]: Peter: Peter Press, 2016. – P. 333].

In addition, striking differences are present between the European north and the south. This refers to the mentality that determines people's attitudes toward life, to work (the author notes "natural laziness" and the lack of cohesion of the southerners), family and religious values, etc. In this regard, one can fix a split between these parts of Europe, which has a long history, but at the moment is exacerbated. At the same time, tensions are also growing within the member states themselves. This is due to the fact that the ordinary people consider it beneficial to the existence of the European Union only for the rich and ruling elite, and for the middle class means the need to work more and pay increasing taxes to support the existence of the union.

The political scientist draws attention to the fact that Russia's power is constantly growing lately, which can give it all grounds for increasing its influence on the West, where the border with the Baltic states lies and the imaginary dividing line between the European continent and the European peninsula lies. This is another potential hot spot.

Thus, the whole of Eurasia is increasingly fragmented and split according to national or ethnic-religious characteristics. Even the island state of Great Britain was no exception: the decision to withdraw from the European Union testifies to the growing divergence of the global whole and the disintegration of the integrity of Europe. In addition, there is also an internal split in the UK – the independence movement for Scotland is growing, as indicated by the referendum, in which 45% voted to secede from the UK.

These crisis situations are a natural consequence of the processes of globalization. An optimistic assessment of this phenomenon at the stage of the genesis of the first theories was based on economic determinism, which focused on the removal of all national, state and territorial restrictions for the movement of finance and capital, and the dominant role of TNCs in the international economic and political arena. On the basis of this, the conclusion was drawn that the formation of a single world economic space with the necessity leads to cultural convergence, which unifies ethno-cultural features. This process contributes to the formation of a single information space, which enhances interaction and cultural exchange between different people and societies. However, the current socio-cultural situation demonstrates the opposite trend – against the backdrop of economic and information convergence, there is a national, ethnic and religious divergence. There is localization, fragmentation and differentiation of society according to the above characteristics. This is indicated not only by foreign researchers, but also by Russian scientists. In particular, AL Safonov notes that "the real processes of globalization, contrary to the logic of economic determinism, suddenly went towards civilizational, ethnic and confessional divergence and fragmentation. Global threats of social order, connected with the transformation of system-forming social communities, in particular national and ethnic ones, are increasingly coming to the fore "[Safonov, A. L. Ethnic fragmentation of nations in the era of globalization: socio-philosophical aspects [Electronic resource] / A. L. Safonov // Philosophical thought. – 2015. – № 6. – Access mode: http://e-notabene.ru/fr/article_15796.html. – Date of access: 27.10.2017].

That is, globalization, due to its all-pervasive nature, caused the emergence of not a single, homogeneous society, but rather gave rise to a general social crisis that, under the influence of the processes of economic, ideological and informational globalization, became pervasive and acquired a multifactorial character. Thus, today the situation is not global unification of the world community, but global confrontation and increased conflict.

Ф. Г. Руденко, викладач, Слов'янський коледж НАУ
fodor.rudenko@gmail.com

ЩОДО ОНОВЛЕННЯ ЗМІСТУ ГУМАНІТАРНИХ ДИСЦИПЛІН

Замислюючись по справжньому над тим, якому змісту при викладанні гуманітарних дисциплін слід привертати увагу, ставимо питання: що вивчати та й для чого? Як знання знадобляться у життєвих ситуаціях? Все більше стає очевидним, що ні абстрактні формулі, ні прагматичні кейси самі по собі більше не є самодостатніми. Вихід – в їх взаємодії, коли можна отримувати більш-менш повні знання. Досить протиставляти наукове – прагматичному, гуманітарне – технічному, а безоплатне – комерційному. Чітко уявляємо, що суспільство поділяється не лише на чоловіків та жінок. Для одних з нас імперативні цінності лежать у потребах мати, а для інших – бути. Від цього й відповідні очікування від освіти, і оновлення змісту. У перших: "Не треба мені довго і детально пояснювати глибокі взаємозв'язки, що існують у цьому явищі. Ви скажіть мені чітко – як правильно! Усе. Мені цього досить". У інших: "Доки я детально не розберуся та не зрозумію матеріал, далі рухатися не буду". Добре, коли цих інших буде більше, це було б ідеально, але досить, щоб такі "інші" були активними.

Все більше з'являється можливість побудови нової системи освіти, коли знання будуть плавно переходити в уміння, уміння – в навички, навички – в компетентності, компетентності – в особисте зростання, особисте зростання – в розум, кмітливість, в гарний вид на життя. Як наслідок буде зменшення питань на шталт: а для чого нам вивчати ці дисципліни? Таких питань не було би, якщо б в гуманітарних дисциплінах передбачалися підходи, щоб формувати такі важливі у найближчому майбутньому компетенції, як аналітичне і творче мислення, уміння аргументувати і знаходити рішення в ситуаціях наближених до життя. Для цього особливу увагу варто приділяти трьом, на перший погляд простим та зрозумілим, навичкам: 1. повільному і вдумливому читанню; 2. вмінню виражати свої думки у письмовій формі (у формі есе); 3. умінню аргументовано викладати й обґрунтовувати власну позицію (у доповідях, дискусіях і дебатах). Для розвитку цих компетенцій найкраще допомагають цікавий зміст, який наштовхує на міркування. Великою мірою якість освіти залежить від здібностей дитини, її бажання вчитися, позиції батьків, а потім вже від тих, хто навчає. Дивно, але при нібито відомій усім Інтернет-грамотності, сучасні здобувачі освіти не вміють працювати з інформацією, перевіряти її

достовірність і правильно використовувати, як в навчальному процесі, так і в життєвих ситуаціях. Для цього, зміст гуманітарних дисциплін можна планувати таким чином, щоб: 1. вистачало творчих завдань, щоб вони могли досліджувати і презентувати тему, питання яка викликає зацікавлення; 2. створювались умови, де б вони розвивали вміння говорити, виступати, відстоювати свою точку зору. До речі для цього, можна застосовувати і тести через аргументовані вербальні вправи, щоб не робити дітей жертвами освітнього бюрократизму, орієнтувати на групові проекти, де вони навчались би не тільки вирішували конкретне завдання, але й не лякалися ділитися ідеями, працювати в команді, перевіряти і навчати один одного.

Таким чином, створюємо умови для розвитку, а не муштрування. Долаємо, суспільний запит на вимуштрованих "гвинтиків" орієнтуючи його, на вільний "креатив". Припиняємо "совок", що продовжує себе у наших дітях, муштрованих унікальною технологією заорганізованості. Бо захід на заході, ще і "лінійки" є, виховні години. Відкриті уроки, виховні години стали продуктами "репетиційної педагогіки", на яких, як на виставі: вчитель – головний режисер, кожен учень грає свою роль, знає, коли і що має сказати, в який бік повернутися, що продемонструвати. Деякі колеги заміслюються, а чи є у нас виховний простір, який побудовано не за принципом "event-менеджменту"? Та й взагалі, де можна дізнатися про адекватні виховні системи навчального закладу? Шукають практики, які працюють належним чином, а не під виглядом дня толерантності, тижня патріотичного виховання, місячника "благоустрою" тощо Від цих назв віє такий дикий "совок", але люди досі не розуміють, що толерантності на день, патріотизму на тиждень чи впорядкованого на місяць міста не буває [Громовий В. Від "тижнів" і "місячників" віє совком [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://osvita.ua/blogs/53140/>].

Сьогодні достатньо можливостей, щоб молодь могла долучитися до "світоглядних і громадянських якостей, морально-етичних цінностей, яких вимагає законодавство, визначаючи цілі виховного процесу на основі принципів, закладених у Конституції України, інших законодавчих актах. Наприклад, чому б не брати на "озброєння" ідею про те, що держава створює умови для здобуття громадянської освіти, спрямованої на формування компетентностей, пов'язаних з реалізацією особою своїх прав і обов'язків як члена суспільства, усвідомленням цінностей громадянського (вільного демократичного) суспільства, верховенства права, прав і свобод людини і громадянина [ст.1 Закону України "Про Вищу освіту", ст. 5 Закону України "Про освіту"].

Для практичного оновлення змісту створювати умови, щоб використовувати інструменти взаємодії з владою та практикуватися зі справами, які можуть долучати молодих громадян до вирішення загальних проблем громади, формувати головні проблеми, які найбільше їх турбують. Можна активізувати до практик залучення та активізації громадян шляхом моделювання кампанії "від дверей до дверей".

Створювати навчальні модулі, що мають на меті навчити на прикладах, які дії є ефективними у боротьбі з недотриманням законів, дискримінацією.

Така робота надає слухачам впевненості в собі, формує навички солідарності та готовності до активної життєвої позиції. Яскравий приклад для наповнення дисциплін – це орієнтація на причетність до "бюджету участі", як демократичного процесу, який передбачає надання громадянам права розподілу частини коштів місцевого бюджету. У ньому йдеться не про поглиблення діалогу між окремим громадянином та окремим представником органів влади, а про зміцнення громади в цілому шляхом надання можливості її членам дискутувати, обговорювати основні проблеми та приймати спільні рішення. Таке оновлення і поповнення змісту дисциплін, здійснення заходів, спрямованих на утвердження патріотизму, громадянської свідомості й активної громадянської позиції молоді, освіжає зміст гуманітарних дисциплін, допомагає посилювати профілактику правопорушень, генерування ідей у процесі підвищення рівня правових знань, правової культури та правової поведінки молоді, усвідомлення національної своєрідності; залучення молоді до суспільно значущої діяльності.

Тому, в змісті гуманітарних дисциплін мають бути базовими ідеї реалізації прав кожної людини, відповідальність громади та усвідомлення обов'язку як свого, так і посадової особи. Постійно пов'язувати матеріал з потребою орієнтувати на верховенство права, щоб могли проаналізувати ту, чи іншу пропозицію діячів, зробити висновки, сформулювати уявлення про суспільство, уміння і навички соціальної взаємодії.

***М. М. Сاینчук, канд. наук з фіз. вих. і спорту, ст. викл., НУФВСУ, Київ
mmsainchuk@i.ua***

МІСЯ ФІЛОСОФІЇ У ФІЗИЧНІЙ КУЛЬТУРІ ТА СПОРТІ

Фізична культура і спорт як соціокультурні феномени залишаються для академічних філософів не в фаворі вивчення. Якщо зарубіжні філософи із 1960-х років все частіше беруть участь у тих чи інших гуманітарних проектах на тему спорту, чи самі ініціюють публікації власних ідей (концепцій) щодо спорту, то на вітчизняному полі справи, м'яко кажучи, кепські. Втягнутими/зацікавленими у філософування щодо фізичної культури і спорту на пострадянському просторі стають ті філософи, які через збіг обставин прямо чи опосередковано змушені пересікатися із фізкультурно-спортивним наукознавством (як правило, працюють в університетах фізичної культури/виховання і спорту). У світі, хоч і небагато, але вистачає прикладів інтелектуалів, які через любов та інтенцію до спорту знаходять можливість виплеснути свою інтелектуальну підсвідомість щодо цієї теми на папір. Так, Г. У. Гумбрехт у роботі "Похвала спортивній красі" [Гумбрехт Г. У. Похвала спортивній красі. Пер. з англ. – Київ: Дух і літера. – 2012. – 216 с.] описує ніщо інше, як власний естетичний досвід задоволення спортивною подією через концепцію філософії присутності. У цій концепції спорт постає як перформанс – будь-який видимий (візуа-

лізований) рух людського тіла, що розгортається в "арете" (прагненні досконалості) та "агоні" (змаганні) [Сайнчук М.М. Спорт в концепції філософії присутності Г.У. Гумбрехта / М.М. Сайнчук // "Дні науки філософського факультету – 2016. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – Ч. 4. – С. 43-45.]

Поза межами США Г. У. Гумбрехт бачить хащі в академічних публікаціях в обох півкулях. Філософ ставить "діагноз" ситуації щодо спорту з боку т.з. інтелектуалів: "У світовій академічній спільноті спорт як соціальний чи культурний феномен є, в найкращому разі, маргіальною темою. Справді, протягом останніх двох десятиліть для типового західного інтелектуала стало, навіть, модним додавати "спортивний фан(атик)" до свого резюме та публічного іміджу; але типове ставлення до спорту важко відрізнити від нарцистичної зверхності. Зокрема, європейські інтелектуали майже ніколи не підтримують команди володарів мрій тих, кого вони позначають як "маси". Вболіваючи за гнаних та голодних, вони перетворюють свою роль спортивних фанів на ще одну стратегію задля створення культурного капіталу у вигляді соціальної відповідальності, – а також задля відчуття власного задоволення" [Гумбрехт Г.У. Похвала спортивній красі. Пер. з англ. – Київ: Дух і літера. – 2012. – С. 28]. Відсутність інтересу до спорту з боку філософів по причині зверхності останніх теж пояснює М. М. Ібрагімов, який наголошує, що ""філософія спорту" має подолати "зверхність" філософії до експериментально-прикладної науки, як і, відповідно, "зневажливо" зворотної реакції з боку останніх. Спільною рисою їх органічного поєднання є конструювання історичних перспектив розвитку фізичної культури, адже філософія спорту не може розвиватись без теоретично-прикладної думки фахівців" [Ібрагімов М.М. Сова Мінерви і Аполлон: філософське есе про спорт / М.М. Ібрагімов. – К.: ТОВ "НВП" Інтерсервіс. – 2013. – С. 44]. Фактично, сформувався професійно-світоглядний вакуум між репрезентантами "табору" філософія і фізична культура та спорт, який має стосунок до етики та гуманізму, а не лише академічності. І мудрецем не слід бути, щоб зробити висновок, що це не дуже мудро.

Те, що спорт не цікавий для філософів не є великою проблемою для філософії, яка від цього майже нічого не втрачає. Щодо фізичної культури і спорту, то вона залишається збідненою не тільки в гуманітарному напрямі, але й в своєму професійному. Якщо спорт час від часу потрапляв у предметний фокус філософії, то фізична культура – ні. Фізична культура і спорт це різні речі, у кожного із цих, без перебільшення, феноменів своє цілепокладання. За СРСР ці два явища під парасолькою марксистсько-ленінської філософії мали одну формально (офіційно) проголошену ціль – формування гармонійно розвиненої особистості, будівничого комунізму, що готовий до праці й оборони. Сьогодні, лише штучним способом або за старою звичкою можна "втискувати" ці з'явища в одне цілепокладання. Наразі топ спорт (спорт високих досягнень) філософією "спасти", мабуть, не вдасться, адже цей феномен перетворився в своєрідну *Causa sui*, в транснаціональну корпорацію, з економікою й політикою, що може

диктувати свої правила й мало зважати на національні закони (національні федерації інтегровані в міжнародні). Надіятись, що топ спорт зважає тиме на гуманістичну, а не ринкову філософію є наївністю. За фізичну культуру як демократичну і гуманну сферу можна ще поборотись й зробити її такою для всіх і "загального блага".

Фізична культура позбавлена філософії (навіть марксистсько-ленінської, яка вже не спрацьовує не тому, що вичерпала себе, а тому, що вже невідома) отримала кризу, що є онтологічною для неї, адже "Інструментальні проблеми, як виховати (розвинути) ту чи іншу фізичну якість, сформулювати рухову навичку в людини зараз для фізичного виховання, практично, не актуальні, хіба що виникає побічна проблема – плюралізм (множинність) в методах, засобах, принципах, підходах тощо, а звідси – як краще підібрати та ефективніше включити всі надбання, але відкривати, фактично, нічого не потрібно" [Саїнчук М. Обрис кризи в освіті навчальної фізичної культури в навчальних закладах / М. Саїнчук // Теорія і методика фізичного виховання і спорту. – 2016. – № 3. – С. 87-88].

Rigauer В. констатує, що марксистсько-ленінська "теорія фізичної культури і спорту" відзначилась сцієнтизмом, економічним детермінізмом і догматизмом, тому й задається питанням: як ми можемо оцінити наукові досягнення людей, які працювали в цих рамках? Цей вчений відмічає, що ідеологічне тло мало неабиякий вплив на академічні досягнення. Так, у науках, які в силу своїх особливостей менш ідеологічно навантаженні, зокрема природничі і технічні (спортивна медицина, біомеханіка, теорії навчання і тренувань, виробництво спортивного обладнання) було досягнуто міжнародних визнань. З іншого боку, були ідеологічно заангажовані гуманітарні та соціальні науки, такі як філософія, педагогіка, психологія, соціологія та історія, яким, через їх догматизм, ніколи не вдавалося досягти високих міжнародних стандартів [Rigauer, В. (2000). "Marxist Theories". In Jay Coakley & Eric Dunning (eds.). Handbook of Sports Studies. London: Sage Publications: P. 36-37].

Кожна наука, в тому числі і фізична культура, не може йменуватися такою, коли не має своєї філософії. Уявлення про філософську думку в контексті неосяжних фундаменталістських імперативів "наднауки", або ж зведення її в позитивістсько-аналітичній диференціації до якихось лінгвістичних наративів нівелює її світоглядно-методологічну роль у пізнанні. Традиційно у вітчизняному науковому континуумі філософія, фізична культура і спорт розглядалися відокремлено, тоді як у всьому світі за останні десятиліття за фізичною культурою і спортом не тільки закріпилося визнання їх сферами суспільної життєдіяльності, а, відповідно, як культурного феномену, що вимагає філософської рефлексії [Ібрагімов М. Українське товариство філософів спорту: предметне поле діяльності / М. Ібрагімов, М. Саїнчук // Теорія і методика фізичного виховання і спорту. – 2016. – № 4. – С. 85-90].

Секція 10
"РЕЛІГІЄЗНАВСТВО:
ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ ТА СУЧАСНА ПРОБЛЕМАТИКА"

О. О. Артамонов, студ. ЛНУ ім. І. Франка, Львів
artamonov.a.a29@gmail.com

**ОСОБЛИВОСТІ ПРОТОСХОЛАСТИЧНОГО ТРАКТУВАННЯ
ТРАНССУБСТАНЦІАЦІЇ СВЯТИХ ДАРІВ**

1. Специфіка епохи Раннього Середньовіччя зумовлена перш за все "закритістю" ранньосередньовічної Західної Європи для будь-яких значних зовнішніх впливів. За Анрі Піренном, після захоплення арабами Північної Африки, європейські володарі втратили контроль над Середземним морем, через що торгівля зі Сходом припинилася і, як наслідок, європейську економіку було переорієнтовано з торгового господарювання на натуральне. Суспільно-політичним наслідком цього розриву з античністю стало посилення династії Каролінгів та встановлення профеодального політичного курсу в імперії франків (приблизно з VIII ст.), а в подальшому – посилення Саксонської династії (Ліудольфінгів) та встановлення процерковного політичного курсу в Священній Римській імперії (починаючи з сер. X ст.) [Пиренн, А. Империя Карла Великого и Арабский Халифат. М.: Центрполиграф, 2011 – 351 с.]. Зазначені перетворення знайшли свій вияв і в перетвореннях інтелектуальної сфери європейського життя, зокрема – в поступовому формуванні схоластики, яка за доби Раннього Середньовіччя існувала у формі протосхоластики. Під протосхоластиком ми розуміємо той ступінь синтезу теології та ранньосередньовічного мистецтва діалектики (власне, *logica vetus*, побудованої на небагатьох доступних у "закритій" Європі латинських перекладах Арістотеля та Порфірія, а також на працях Ціцерона та Боеція), на котрому робилися перші спроби пошуку "адекватного" співвідношення теологічних та діалектичних складових. Разом з тим, формування схоластичного методу на стадії протосхоластики хронологічно збігається зі зміцненням суспільної ваги європейського кліру: якщо перші непевні спроби здійснити синтез діалектики та теології робилися ще за Каролінгського відродження (поч. XI ст.), то за Оттонівського відродження (II пол. XI ст.) протосхоластика досягає свого логічного завершення в творчості останнього значного вченого раннього середньовіччя Герберта Аврільського (папи Сильвестра II), чий трактат "De Rationali et Ratione Uti" Вільям Тьорнер називає "першим прикладом застосування схоластичного методу, який століттям пізніше був використаний в Абеляровому "Sic et Non" та який вдосконалили філософи XIII ст." [Turner, W. History of Philosophy. Glass Darkly, 2012 – p. 285]. Так, умовно протосхоластику мо-

жна обмежити початком Каролінгського відродження (коли в "закритій" Європі з'явилося актуальне переосмислення античної спадщини) та кінцем Оттонівського відродження (напередодні "відкриття" Європи для античних впливів, опосередкованих арабами).

2. Формування схоластичного методу в добу Раннього Середньовіччя можна розглянути на прикладі відмінностей у підходах до питання трансубстанціації Святих Дарів. Так, перші спроби осмислити питання трансубстанціації Святих Дарів за допомогою ранньосередньовічної діалектики були зроблені філософом сер. IX ст. монахом Ратрамном з Корбі, чия позиція щодо питання трансубстанціації була породжена полемікою Ратрамна з його сучасником, іншим монахом з Корбі, Пасхазієм Радбертом. Так, Пасхазій Радберт вважав, що Святі Дари дійсно перетворюються на плоть та кров Христа, в той час, як Ратрамн стверджував, що перетворення Святих Дарів на плоть та кров відбувається лише символічно, в розумі віруючих. Дискусія між двома провідними мислителями монастиря Корбі, який за Каролінгської доби був центром інтелектуальної культури християнської Європи, призвела до низки спроб осмислити проблему. Так, наприклад, двоє учнів Алкуїна (провідного діяча Каролінгського відродження) – Рабан Мавр та Хаймо Хальберштадтський – стають на позиції відповідно Ратрамна та Пасхазія Радберта. Якщо Ратрамн та Рабан Мавр більший акцент роблять на діалектиці (головним аргументом прихильників "символічного" трактування трансубстанціації є розрізнення незмінної субстанції та змінних акциденцій Святих Дарів), то Пасхазій Радберт та Хаймо Хальберштадтський апелюють головним чином до всемогутності Бога (оскільки Бог створив світ, він перебуває поза законами світу, в т.ч. і поза законами діалектики, тому, в його владі змінювати субстанції будь-яких речей, зокрема – Святих Дарів) [Bennett, W. J. E. Eucharist: Its History, Doctrine, and Practice. London: W. J. Cleaver, 1837. – pp. 98-103]. Всі четверо названих мислителів були не лише провідними теологами, але й представниками верхівки кліру доби Каролінгів (Пасхазій Радберт був абатом Корбі, Ратрамн – викладачем теології в тому ж монастирі, учні ж Алкуїна Рабан Мавр та Хаймо були відповідно єпископами Майнцським та Хальберштадтським). Зазначені відмінності аргументації двох сторін дискусії демонструють особливості пошуків адекватного співвідношення теології та діалектики в межах єдиного схоластичного методу. Врешті, зазначена дискусія набула нового виміру в добу Оттонівського відродження, коли Герберт Аврїлакський (провідний західноєвропейський вчений II пол. X ст.), став наприкінці свого життя Папою римським. Вже зазначалося, що логічний трактат Герберта Аврїлакського "De Rationali et Ratione Uti", присвячений вирішенню проблеми предикації, поставленої Порфірієм, є певним підсумком протосхоластичних пошуків доби Раннього Середньовіччя. При цьому, однак, проблему трансубстанціації Герберт Аврїлакський (в окремому теологічному трактаті "De Corpore et Sanguine Domini") вирішує шляхом апеляції власне не до діалектики, але до ідей Пасхазія Радберта як таких, що виражають істини віри [Gerberti, postea Silvestri II, papae, Opera mathematica (972-1003) /

Sylvester II, Pope, Bubnov, N. M., ed. 1858 – Berolini: R. Friedländer und Sohn, 1899]. Оскільки Герберт Аврілакським був першим Папою, який присвятив окремих текст чіткому вирішенню проблеми транссубстанціації, після нього проблема вже вважалася вирішеною: так, наприклад, Беренґарій Турський, який наприкінці XI ст. намагався за допомогою аргументації Ратрамна заперечувати транссубстанціацію Святих Дарів, був однозначно засуджений Церквою та змушений відмовитися від своїх переконань [Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. М.: Энигма, 1997. – с. 82]. Врешті, концепція транссубстанціації Святих Дарів, закріплена авторитетом Герберта Аврілакського, була остаточно визнана в якості істини віри на IV Латеранському соборі у 1215 р., та отримала своє класичне схоластичне обґрунтування в творчості Фоми Аквінського.

3. Динаміка вищерозглянутої філософської дискусії демонструє поступове осмислення відношення діалектичної та теологічної складових у схоластиці. Каролінгські протосхоластичні спроби поєднати діалектику з теологією реалізуються в двох напрямках: або діалектика (*logica vetus*) визначає теологію, або діалектика використовується в декоративних цілях при всевладній теології. В обох випадках синтез двох дисциплін не досягається. Врешті, в творчості Герберта Аврілакського виникає перший проблеск розуміння можливості розрізнення аксіоматичних істин віри, які треба приймати без діалектичного доведення, та проблем, які можна вирішити за допомогою застосування діалектики до аксіоматичних істин віри (так, очевидно, що Беренґарій Турський викликав на свою адресу осуд Церкви саме через застарілу в XI ст. спробу застосування діалектики до аксіоматичної істини віри: зокрема, опонент Беренґарія Ланфранк пов'язував помилку Беренґарія не з діалектикою як такою, а з її неправильним застосуванням [Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. – с. 84]). В результаті, після витіснення ранньосередньовічної діалектики "ною логікою" (*logica nova*) арабського світу, зазначене "геометричне" розуміння схоластики, розвинене в XII-XIII ст.ст., набуло кульмінації своєї практичної реалізації в класичній схоластиці Фоми Аквінського.

***А. М. Басаурі Зюзіна, канд. філос. наук, доц.,
НПУ імені М. П. Драгоманова, Київ***

ЖІНОЧІ СТУДІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО: СВІТОВИЙ ДОСВІД ТА УКРАЇНСЬКІ РЕАЛІЇ

Жінки складають біля 51% українського суспільства, але чи такий самий відсоток досліджень присвячений місцю та ролі жінок в релігіях, які існують в Україні? Зрозуміло, що відповідь буде негативною. У світовій науці назву "жіночі студії" отримали міждисциплінарні дослідження так званого "жіночого досвіду" (специфічного жіночого переживання світу) в різних сферах життя, в тому числі й у релігії. Хоча жіночі студії з'являються на другій хвилі фемінізму, щоб подолати пануючий андроцентризм

в соціальних науках, на сьогоднішній день вони є невід'ємною частиною ґендерних студій, поряд із чоловічими студіями та квір-дослідженнями. Перший окремий курс з жіночих студій було започатковано в Корнельському університеті (США) у 1969 р., а перша програма з жіночих студій відкрилася у Державному університеті Сан Дієго (США) у 1970 р. [Betsy Crouch, Finding a Voice in the Academy: The History of Women's Studies in Higher Education // The Vermont Connection, Vol. 33, 2012, P. 16-23]. Вже 1972 р. на щорічній конференції Американської академії релігії було створено першу робочу групу з проблем жінки та релігії, а перша програма з жіночих студій в релігієзнавстві відкрилася 1973 р. у Гарвардській школі богослов'я [Plaskow J. "We are Also Your Sisters: The Development of Women's Studies in Religion" // Women's Studies Quarterly, Vol. XXV, Spring/Summer 1997. P. 199-211]. Логічно, що жіночі студії інституціоналізувалися раніше за ґендерні: перша PhD програма з жіночих студій відкрилася у 1990 р., а перша така програма з ґендерних студій – у 2005 р. Щодо України, то тут жіночі студії з'являються із значним запізненням. 2010 р. засновано Українську асоціацію дослідників жіночої історії, яку очолює Оксана Кісь, відома історикиня та етнографиня [<http://www.womenhistory.org.ua/>], а перша програма жіночих студій була відкрита в Українському католицькому університеті лише у 2012 р. і називається вона "Лекторій Союзу Українок Америки", директором якої є відома дослідниця з США Марта Богачевська-Хом'як [<http://lektoriy.ucu.edu.ua/about/istoriya/>].

Виокремлюють чотири сфери перетину дослідницьких інтересів релігієзнавства та жіночих студій. До першої відносяться фіксація та аналіз різноманіття жіночого релігійного життя. Критикуючи андроцентризм в релігії з феміністської позиції, перші дослідження у цій сфері намагалися показати саме позитивні аспекти жіночої релігійності. Крім того, в межах цієї сфери також проводяться дослідження з жіночого лідерства, зокрема дослідження про засновниць релігійних традицій, а також видатних жінок в окремих релігіях. До другої сфери відносять ґендерний аналіз різних релігійних традицій. Основне місце тут посідають дослідження формування та трансляції ґендерних стереотипів в релігіях (показовою є робота Мері Дейлі "Церква та друга стать" [Daly M. The Church and the Second Sex. Harper & Row, 1968]). Спочатку ґендерному аналізу дослідниці піддали християнство та іудаїзм, але на сьогоднішній день існують подібні роботи майже з усіх релігійних традицій світу. Сьогодні дослідники/ці зосереджують свою увагу на позитивних сторонах формування ґендерних ролей, а також на теоретичному та практичному реформуванні релігійних традицій в цьому руслі. Третьою потужною сферою для досліджень виявилися нові релігійні рухи, в яких повніше виражається жіноча духовність. Наомі Гольденберг у своїй роботі "Зміна богів" запропонувала вживати новий термін "теалогія" на противагу андроцентричній теології, в якій Бог завжди виступає чоловіком [Goldenberg N. Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions. Boston, 1979]. До четвертої ж сфери перетину належать дослідження, що спрямовані на феміністи-

чну критику та трансформацію академічного релігієзнавства загалом. Одним з пунктів критики виступає відомий концепт homo religiosus, адже в ньому не приймається до уваги специфічно жіночий досвід релігійності. Всі ці сфери перетину жіночих студій та релігієзнавства сприяли так званому "ґендерному повороту" в релігієзнавстві, який проявляється в активному дослідженні нових тем, застосуванні нових методів дослідження (інтерв'ю, усні свідчення тощо), визнанні неминучої суб'єктивності будь-яких досліджень тощо. На сьогоднішній день науковці відходять від надмірної генералізації та схиляються до контекстуалізації досліджень, а основною характеристикою жіночих студій в релігієзнавстві стала їхня міждисциплінарність [Clague J. Women's Studies in Religion // Encyclopedia of Religion, ed. Lindsey Jones, Vol. 14, P. 9785-9796].

Як було сказано вище, в Україні жіночі студії з'являються досить пізно, порівняно із західними країнами. Єдина кандидатська дисертація, яка може претендувати на включення до жіночих студій і була захищена за спеціальністю "релігієзнавство" у 2004 р., мала назву "Проблема жінки в релігіях авраамістичної традиції", а його авторка – Наталія Недзельська. Через п'ять років на основі кандидатської дисертації Н. Недзельська випустила монографію "Жінка і релігія (вирішення питання відношення в релігіях авраамістичної традиції)". І хоча назви розділів монографії натякають на досить цікавий зміст (наприклад, "Сутність та призначення жінки у віроповчальних системах релігій авраамістичної традиції" та "Розуміння авраамістичними релігіями поліфункціональності жінки як реалізації сенсу її існування"), на жаль, ця монографія виявився компіляцією різних конфесійних джерел без відповідної редакції. В ній відчувається некритичний конфесійний підхід, адже за слова авторки видаються такі пасажі: "... але в наш час під впливом ліберальних і безбожних ідей майже по цілому світі шириться страшна та шкідлива подружня пошесть, що розбиває основи подружжя" [Недзельська Н.І. Жінка і релігія (вирішення питання відношення в релігіях авраамістичної традиції): монографія. – К., 2009. – 182 с. – С.66]. Відтак, особливої наукової цінності, на нашу думку, ця робота не має. Наскільки нам відомо, на кафедрі релігієзнавства КНУ зараз готується до захисту кандидатська дисертація "Релігієзнавчий аналіз ґендерних відносин у протестантизмі". Будемо сподіватися, що вона матиме кращу академічну якість. Цікавим фактом є те, що досить цікаві дослідження, пов'язані з жінкою та релігією, проводяться не в межах релігієзнавства, а в інших соціо-гуманітарних науках (соціології, етнології, історії, народознавства, краєзнавства тощо). Можливо, в такому вигляді і проявляється міждисциплінарність жіночих студій. Показовими роботами в цих сферах є "Жінка в традиційній українській культурі" (2012) Оксани Кісь, "Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII-XVIII ст." (2008) Катерини Дисі, "Жіноче тіло у традиційній культурі українців" (2014) Ірини Ігнатенко, окремі роботи Наталі Чухим, Людмили Смоляр, Олени Богдан та ін. І хоча ці роботи не мають об'єктом свого дослідження відносини між жінкою та релігією, оскільки остання є

складовою української традиційної культури, вона є невід'ємною частиною аналізу місця то ролі жінки в українській історії та суспільстві.

На нашу думку, використання вже розроблених в західній гуманітаристиці методологічних підходів жіночих студій до дослідження українських реалій не лише збагатить українське релігієзнавство, але й сприятиме подоланню поширених міфів про особливу роль жінки в українському суспільстві загалом, так в православ'ї зокрема.

О. М. Бібік, асп., ДонНУ імені Василя Стуса, Київ
aleks.7.pad@gmail.com

ТОВАРИСТВО "ГО-ІЧІ КАЙ" ТА РОЛЬ ІСЛАМУ В ТВОРЧОСТІ ТАНАКА ІППЕЯ

Становлення ісламу в Японії кінця XIX – початку XX ст. відбувалося в атмосфері активного розвитку японської духовної культури. У цей період продовжувалися процеси запозичення іноземних релігій, їх адаптації до системи японського мислення та утворення новий релігійних течій. Дослідження історії формування цих течій та особливостей відношення японців до окремих релігійних традицій допоможе краще зрозуміти специфіку та напрям розвитку японської культури.

Місава Нобуо (яп. 三沢 伸生), С. Есенбель, Ч. Айдін окреслюють декілька причин появи в Японії зацікавленості ісламом. З одного боку, розвиток ідеології паназіатизму обумовлював зростання інтересу до споріднених ідеологічних систем – зокрема, панісламізму. З іншого боку – в окремих інтелектуальних, наукових та релігійних спільнотах в цей період продовжувалася рефлексія над західним культурним спадком – переклад художніх та сакральних текстів, вивчення та дослідження іноземних культурних традицій. За таких обставин іслам, опиняючись у полі зору японської культури, одночасно потрапляє до контексту релігійного, політичного та культурного середовища, де задіється як до спроб утворення синтезу мусульманського вчення з японськими релігійними традиціями, так і до розробок у сфері паназійської ідеології.

Вчення Танака Іппея (яп. 田中逸平, 1884-1934 pp.), японського ісламознавця, політичного діяча та прихильника паназіатизму, є яскравим прикладом характерної для доби початку XX ст. системи, яка заснована на синтезі декількох релігійних традицій. Як свідчить Морі Нобуо (яп. 森伸生), Танака з дитинства виховувався у атмосфері релігійного синкретизму: його сім'я належала до віруючих дзен школи Ріндзай (яп. 臨濟宗 – "риндзай-сю"), а сам він вивчав конфуціанство та синто школи Місогі-кьо (яп. 禊教), послідовники якої шанували дев'ять головних камі, у тому числі Аматарасу-оо-мікамі (яп. 天照大神) та Місогі-осіе-но-оокамі (яп. 禊おしえの大神). Він приймає іслам у 1924 р., під час перебування в Китаї в якості перекладача та редактора газети "Дзінпан Бінпао". Саме Танака Іппей

вважається першим японцем, який завершив хадж. Після навернення до ісламу в 1924 р. він починає активно рефлексувати над можливістю поєднати мусульманське вчення японцям та ввести іслам у контекст сучасної йому Японії. У це період видаються такі роботи, як "Японія та японці" (яп. 「日本と日本人」) та "Нотатки Білої Хмари: мусульманське паломництво" (яп. 「白雲遊記イスラム巡礼」).

Нобуо Місава, досліджуючи особливості розуміння ісламу в творчості Танака Іппея, акцентує увагу на тому, що він сприйняв іслам через призму китайських вірувань, тобто через вчення Хуи-пу (кит. 回儒), яке також називають "ісламським конфуціанством". Визнаючи спорідненість вчення конфуціанства та іслама, Танака пише: "Китайський народ визнав, що між Шляхом Мухаммада та Шляхом Кун-цзи і Мен-цзи немає ніякої різниці. Давня китайська віра схожа на давню арабську віру. Тому деякі китайські інтелектуали почали приймати іслам [...] Хоч іслам важко примірити та асимілювати з іншими релігіями, цей випадок довів, що синтез ісламу з давньою китайською системою вірувань – конфуціанством, можливий" [Nobuo Misawa. Shintoism and Islam in Interwar Japan: How did the Japanese Come to Believe in Islam? – URL: https://www.jstage.jst.go.jp/article/orient/46/0/46_119/_pdf]. Намагаючись створити японський варіант синтезу ісламу з місцевою релігією – сінто, Танака уподібнює релігійну роль Мухаммада до ролі японського імператора: "Наш священний Мікадо синтезував конфуціанство, даосизм, буддизм і християнство [...] Такий процес є істинним для нашої віри. Але у нас не було ніякої нагоди дізнатися про іслам, який був введений священним Мухаммадом на Заході та містив істину, рівноцінну нашій істині про камі" [Танака Іппей. Нотатки Білої Хмари: мусульманське паломництво. Токіо: Ронсо-ся, 2005 – яп. мовою].

Шукаючи можливості утворення синкретизму різних релігійних традицій, він пише: "Коли я міркував про картину світу, прийняту в давній китайській системі вірувань, я не міг не помітити, як божественність Мухаммада нагадує божественність японських камі. Я побачив зв'язок між конфуціанством та ісламом, так само як і зв'язок між конфуціанством та дзен-буддизмом. В результаті я виявив зв'язок між ісламом і сінто" [Танака Іппей. Нотатки Білої Хмари: мусульманське паломництво. Токіо: Ронсо-ся, 2005 – яп. мовою]. У 1931 р. Танака утворює товариство "Го-ічі кай" (яп. 「五一会」 – "Товариство Єдності", букв. "товариство єдності п'яти") метою якого визначає утворення фундаментальної ідентичності на основі синтезу п'яти "світових релігій": даосизму, ісламу, буддизму, християнства та конфуціанства з сінто. У створенні подібного синтезу Танака бачив можливість знайти не тільки релігійну істину, але й "політичну зброю, яка може допомогти в боротьбі проти Заходу".

Мотивом створення "Го-ічі кай" є не тільки пошук релігійної істини, але й прагнення створити засіб для того, щоб "звільнити духовну Азію від впливу гедоністичного та матеріалістичного Заходу". Найкращий засіб для такого звільнення Танака бачив не тільки в пропагуванні ідеї воєнної

сили Азії, здатної протистояти Європі, скільки в утворенні духовної єдності. Вчений був впевнений, що саме іслам може дати дієву риторичну зброю, здатну перетворити Азію в єдиний культурний простір.

Спіраючись на поняття "джихад", Танака проводить аналогію між боротьбою турків проти Заходу та сучасними йому становищем Японії. На підставі аналізу історичного досвіду мусульман, вчений вважає, що іслам може підтримати "японський дух" та сприяти об'єднанню азійських країн під керівництвом Японії. В есеї від 1924 р. "Іслам та паназіатизм" він зазначає: "Деякий час тому в книзі "Майбутнє китайських мусульман та японський дух" я показував, що дух японців та дух мусульман мають багато спільного, і цей факт стане великою перевагою для майбутньої японської політики" [Eddy Dufourmont. Tanaka Ippei: "Islam and Pan-Asianism" // Pan-Asianism: a documentary history – Rowan & Littlefield, 2011 p. 90]. Так Танака підкреслив, що утворення релігійного синтезу та прийняття ісламу буде сприяти майбутньому успіху Японії.

Таким чином, іслам грає ключову роль в творчості Танака Іппея, виступаючи важливим об'єднуючим політичним та культурним фактором. Зосереджуючись на необхідності створення релігійного синтезу, Танака, за одного боку, намагається пояснити іслам в розуміліх японцям термінах, з іншого боку – знайти нову релігійну істину. Аналізуючи історичний досвід мусульман, Танака приходять до висновку, що саме іслам може стати дієвим засобом та допомогти Японії досягнути успіху в боротьбі проти Заходу. Подальший розгляд представленої теми відбуватиметься через докладніший аналіз діяльності товариства "Го-ічі кай" та виявлення особливостей сприйняття ісламу у вченні Танака Іппея.

О. В. Василевський, студ., КНУТШ, Київ

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК РЕЛІГІЇ ТА ПОЛІТИКИ У КОНЦЕПЦІЇ МАКСА ВЕБЕРА

Дослідження питання чому релігія є складовою політики триває не перший рік і не відомо коли закінчиться. У всі часи роль та функції релігії були важливими елементами під час організації державного управління. І, не дивлячись на той факт, що релігія з розвитком науки на техніку нібито відійшла на другий план, втратила свої позиції та минулий вплив, вона все ж таки продовжує бути невід'ємною частиною суспільства та державного організму.

Питання взаємозв'язку релігії та політики піднімає та досліджує відомий німецький соціолог Макс Вебер у своїй праці "Протестантська етика і дух капіталізму". В ній філософ аналізує різні світові релігії, які поділяє на традиційні та антитрадиційні. Головним критерієм поділу є сотеричний фактор релігій, який на думку Вебера, визначає спосіб життя її послідовників. Взагалі проблема порядку завжди займала центральне місце в релігійній етиці.

Можливі два варіанти порятунку людини: через свою етичну діяльність, що ми можемо спостерігати в буддизмі, або за допомогою посередника-рятувальника, даний варіант розповсюджений в іудаїзмі, християнстві та ісламі. [Громов И. А. Западная теоретическая социология / И. А. Громов, А. Ю. Мацкевич, В. А. Семенов., 1996. – С. 122.]

Перший варіант характерний для антитрадиційних релігій, а другий для традиційних. На відмінно від традиційного типу релігій, в антитрадиційних основна релігійна вимога полягає не в тому, щоб виконувати традиційні заповіді, а в тому, щоб творити добрі справи, керуючись розумом. Протестантизм, на думку мислителя, є прикладом антитрадиційної релігії, так як спілкування з Богом та служіння йому повністю покладено на індивіда і відбувається без посередників і без магічного елемента.

Це служіння проявляється у самовіддачі своїй професії, яка покликана породити в людині раціональний тип мислення та поведінку. Раціональна поведінка, яка виникає на основі праці, є основою капіталістичних відносин. [Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер. – Київ: Основи, 1994. – С. 301-302.]. Протестантська етика своєю риторикою не просто актуалізувала працю, вона сокралізувала її. Розуміння праці як божественного покликання є фактично запрошенням до іншого життя, до безкінечної гри можливостей – підприємницької діяльності та капіталістичних відносин.

Проте, протестантизм впливає на розвиток економічної активності населення, тільки перебуваючи у зв'язку з політикою та владою. Адже, релігія і політика є двома взаємопов'язаними елементами державного організму, і кожен знаходить своє продовження в іншому.

Невід'ємна роль релігійних організацій у політиці обумовлена двома обставинами: по-перше, тим, що релігія є носієм цінностей суспільства, а, по-друге, вона являється ефективним пропагандистським механізмом в державі [Кирилюк Ф. М. Політологія / Ф. М. Кирилюк, М. І. Обушний, М. І. Хилько. – Київ: Здоров'я, 2004. – С. 297-298.]. Якщо звернутися до історії, то можна простежити, що основні християнські течії, а саме католицизм, православ'я та протестантизм, завжди виконували роль соціального стабілізатора чи агітатора тільки у тому випадку коли вони були зацікавлені чи їм було гарантовано владу та певні економічні переваги: власність, соціальний статус, гроші. Прикладами є католицизм в Речі Посполитій, християнство у Візантія та Росія, англіканська церква в Англії, протестантизм в Німеччині тощо. Як ми бачимо неможливо нівелювати статусом релігії, вона є незмінним елементом в державі, що перевірено часом. Проте, яку роль повинна виконувати релігія?

Відповідь частково присутня у теорії Макса Вебера і вона заключається у тому, щоб створити коло, в якому будуть пов'язані всі важливі складові держави, а саме політика, економіка та культура, основою яких будуть релігійні цінності, у данному випадку цінності протестантизму або протестантська етика. Яка не тільки породжує стимул до самореалізації,

а й, водночас, формує політичну, економічну культури, а з ними нові цінності та норми, які у свою чергу створюють новий тип людини і національної культури.

В. В. Вербицький, асп., КНУТШ, Київ
vladimirverbitskiy1994@gmail.com

РЕЛІГІЙНИЙ ПРОСТІР УКРАЇНИ: НАПРЯМИ ДІЯЛЬНОСТІ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКИХ ПАРАФІЙ

Громади УГКЦ діють в усіх регіонах держави. За чотири останні роки УГКЦ розширила свою мережу з 3570 осередків до 3919 одиниць на січень 2017 року (349 організацій або 8,9% приросту за 4 роки). На початок 2017 року релігійні організації УГКЦ становлять 77,9% католицьких осередків країни або 10,6% від всіх релігійних організацій держави. Переважна більшість релігійних структур УГКЦ діють на заході держави, зокрема у Львівській (1588), Тернопільській (816), Івано-Франківській (700), Закарпатській (445) та Хмельницькій (65) областях. УГКЦ має в своєму складі 4 митрополії, у структурі яких 3 верховно-архієпископських екзархати, 4 архієпархії та 5 єпархій, опікуються 22 управлінських центри справами церкви, діють 3736 релігійних громад (2594 священнослужителі, в тому числі 34 іноземця), 117 монастирів (1093 ченці), 25 місій, 2 братства, 16 духовних навчальних закладів (1315 слухачів). Діяльність церкви висвітлюють 27 періодичних релігійних видань. Через такі організовані форми участі суспільно-активних віруючих, УГКЦ може здійснювати опосередкований вплив на суспільство.

Релігійні об'єднання існують як у суспільній, так і в приватній формі, мають власну мету і завдання, але діють виключно з дозволу Церкви та під її патронатом. Усі об'єднання мирян, незалежно від їх церковного чи юридичного статусу, умовно можна розділити за основними напрямками діяльності, це: релігійні практики та духовне спілкування, надання допомоги потребуючим (неповносправним, алко- та наркозалежним, бідним), діяльність спрямована на створення шлюбу та зміцнення сімейних стосунків, виховання дітей та робота з молоддю. Важливим моментом є те що, усі спільноти проводять виховну і навчальну діяльність у дусі християнства, провадять релігійні практики, а також надають допомогу цільовим 93 групам. Тому чітко класифікувати їх за сферами діяльності немає змоги, можемо лише говорити про суспільні сфери яким та чи інша організація приділяє більше уваги. Найширше в Україні представлені організації які мають на меті поширення та здійснення релігійних та культово-обрядових практик.

Яскравим прикладом застосування засад соціально-політичної доктрини УГКЦ у практичному житті є благодійна організація "Карітас України", яка входить в одну з найбільших міжнародних мереж благодійних організацій у світі та Європі. Мирянські організації є одним із ключових акторів у питаннях формування і розповсюдження громадської думки та

соціально-політичного вчення Церкви в Україні (наприклад, стосовно питання сім'ї та абортів, тощо). Також, вони є ефективним корисним комунікативним та інформативним ресурсом, оскільки користуються вищим рівнем довіри населення, а отже, мають більш розгалужену систему громадських контактів. Це дає їм змогу успішно досягати поставлених цілей у співробітництві як з представниками громад, так і з впливовими урядовими акторами. Водночас релігійні організації та рухи можуть виступати істотним функціональним чинником, що сприяє взаємодії різних суб'єктів політичного процесу.

УГКЦ займає позицію захисту громадян та їх прав, а не інтересів політичних кандидатів, церква покликана захищати гідність кожної людської особи, не може мовчати у ситуації насильства та наруги над образом і подобою Бога, коли її позбавляють основного права – вільного вибору, та заявляє про свою єдність з усім українським народом у змаганні за справедливість і мир. Майдан, як один з етапів творення громадянського суспільства в Україні, який засвідчив, що Церква постає невід'ємним чинником впливу на державотворчі процеси. Наведені факти та документи в основному зосереджуються довкола теми взаємодії УГКЦ та суспільства. Церква як релігійна інституція була поряд з суспільством не беручи участі у політичній діяльності. Своєрідним містком, для налагодження контакту на межі суспільного і політичного, були засоби соціальної комунікації як фактори опосередкованого впливу на трансформаційні процеси в Україні [Заява Комісії Справедливість і Мир УГКЦ [Электронный ресурс]. – Режим доступа https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ugcc_doc/34083/].

***А. Е. Дробович, канд. філос. наук, НПУ імені М.П. Драгоманова, Київ
drobovych@gmail.com***

ДО ПИТАННЯ ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ МІФОЛОГІЧНОГО ТА РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДІВ

Для багатьох людей, які систематично вивчали філософські науки, відомим є розподіл типів світогляду на міфологічний, релігійний, науковий, мистецький і філософський. Ця, на перший погляд, струнка класифікація може дещо різнитися від викладу до викладу, та, загалом, знайшла своє місце не лише у багатьох сучасних підручниках та курсах лекцій з філософії, але й більш серйозних дослідженнях. Однак, проблема полягає в тому, що більшість авторів, які використовують цю теоретичну побудову, не дають їй жодного обґрунтування, і тим паче не пропонують читачеві задуматися над тим, яка глибока наукова проблема криється за цією зручною і самоочевидною типологізацією (читай – "бродячою ідеєю"). Розглянемо цю ситуацію на прикладі співвідношення міфологічного та релігійного світоглядів, спробуємо висунути сутнісні застереження щодо такого співвідношення, а також виявити можливі конструктивні наслідки із сумнівів щодо нього.

Перше застереження криється у самих словосполученнях. Наприклад, звернемо увагу на термін – "міфологічний світогляд". Якщо ми проаналізуємо роботи видатних дослідників міфології, культури та релігії, таких як Е. Дюркгайм, М. Еліаде, К. Леві-Строс, О. Лосев, Б. Малиновський, М. Мюллер, Д. Фрезер, то не побачимо у них використання цього терміну зазвичай. Вони або взагалі не використовують його, або послуговуються ним у рідкісних випадках. Звісно, більшість із них могли б погодитися з тим, що таке словосполучення має сенс, наприклад, Б. Малиновський, посилаючись на соціологів та психологів свого часу, прямо каже, що *"величезна роль, яку відіграє міф у примітивній культурі, безпосередньо пов'язана з релігійним ритуалом, моральними факторами та соціальними принципами"* [Малиновський Б. Магія, наука и религія / Пер. с англ. А. Хомик под ред. О. Артемовой. – М. : "Рефл-бук", 1998. – С. 96]. Але правомірність його використання як окремого терміну, та ще й як частини узвичаєної типології, не спирається на визнані авторитети, відтак, не може бути використана без застережень як "загальне місце" у дидактичних посібниках чи дослідженнях.

Друге застереження полягає у тому, що жоден із теоретиків релігієзнавства, антропологів і культурологів, прямо не виділяв міфологічний світогляд як рівнозначний чи еквівалентний до релігійного світогляду. Наприклад, у "Трактаті з історії релігії" М. Еліаде ми знаходимо параграф про "занепад міфів", з якого можна зробити висновок, що занепалий міф був абсорбований іншою формою світогляду, або як каже сам автор *"творить автономні цінності: мистецтво, науки, суспільну містику"* [Еліаде М. Трактат з історії релігій / Пер. з фр. О. Панича. – К. : Дух і літера, 2016. – С. 485]. Однак, прямо він не говорить про окремішність та світоглядну еквівалентність міфу та релігії. Тому будь-який неупереджений дослідник релігії може успішно стверджувати, що міфологія за М. Еліаде – це лише окремий вид релігії, а міф – лише окремий спосіб релігійного переживання. Схожу думку ми знаходимо у одного із батьків соціології релігії Е. Дюркгайма, який використовує термін "первісні релігії", що вичерпує собою поняття міфу, адже його визначення релігії – *"гуртова система вірувань та діянь, які об'єднують в одну й ту саму моральну спільноту, названу церквою, всіх, хто до неї вступає"* [Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Пер з фр. Г. Філіпчука та З. Борисюк. – К. : Юніверс, 2002 – С. 46] – цілком відповідає змісту поняття міфологія¹. Пікантності додає той факт, що М. Мюллер, який першим проголосив, що релігієзнавство має бути окремою наукою, у своїх знаменитих лекціях "Вступ до науки про релігію" дійсно відділяє міфологію від релігії, але як певний шкідливий та випадковий продукт, "хворобу мови", яка приховує дійсну релігійність. Дослідник прямо казав, що міфологія і політеїзм – *"parler enfantin (дитячий лепет) релігії"* [Введение

¹ Враховуючи, що під словом "церква" він розуміє священне братство і моральну громаду [С.44]

в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года. / Пер. с англ., предисловие и комментарии Е. Элбакян. Под общей редакцией А. Н. Красникова. – М. : Книжный дом "Университет": Высшая школа, 2002. – С. 170].

Відтак, сумнів щодо правомірності та "безпроблемності" типологізації світоглядів дозволяє нам:

констатувати необхідність більш ретельного та аргументованого розрізнення типів світоглядів. Це матиме позитивний дидактичний результат, оскільки дозволить підкріпити узвичаєну теоретико-філософську побудову валідними умовиводами та апеляціями до авторитетних джерел;

поставити питання про необхідність чіткої відповіді в межах інструментарію культурології та релігієзнавства на питання співвідношення міфу та релігії, а також про можливість розрізнення їх як двох окремих та самодостатніх типів світогляду. Спроба вирішення цієї проблеми буде здійснена у моїх подальших дослідженнях і видається тим важливою, що дозволить підтвердити чи спростувати гіпотезу про релігію як пізній феномен людського розвитку, що виникає разом із першими світовими релігіями² та принципово відрізняється від міфології (морфологічно, праксеологічно та психологічно).

***Г. Д. Ємельяненко, канд. філос. наук, доц., ДДПУ, Слов'янськ
Kerol-anna@bigmir.net***

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ДІАЛЕКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ Т. АЛЬТИЦЕРА

У часи, коли християнська теологія обмежувала себе метафізичним, абстрактним і концептуальним розумінням феномену Бога, вона, за словами американського радикального теолога, мислителя Т. Альтицера була відчужена від мови Біблійної віри. Діалектичне ж мислення проникло у християнську теологію протягом історії її розвитку лише двічі: в Августиніанському вченні про природу і благодать, і в лютерівському розумінні закону і Євангелія. Обидва ці досягнення християнської діалектичної теології були водночас і біблійними, і сучасними для свого часу: вони будувалися на біблійній основі і відтворювали новий історичний етап розвитку віри; і кожне з них готувало ґрунт для революційних за своєю сутністю змін в християнстві. Ці теологічні досягнення, на думку Т. Альтицера, й ґрунтувалися на новому розумінні Втілення, на нових відповідях щодо руху вперед християнського Слова.

Характер запозичення Т. Альтицером екзистенціалістських ідей має суттєві особливості. наприклад, у практиці аналізу ідей С. К'єркегора та

² Маються на увазі релігії, згадані у дослідження The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. – [Електронне джерело]. – Режим доступу – <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religion-projections-2010-2050/>

Г. В. Ф. Гегеля, зазвичай, домінувало їх протиставлення, де стверджувалося, що данський мислитель відкинув і заперечив філософське розуміння Г. В. Ф. Гегелем феномену "загального" і протиставив йому "конкретне", одиничне буття у якості початку й підґрунтя у своїх роздумах. Т. Альтицер, натомість, знаходить площину взаємоспівпадіння та синтезу мислення Г. В. Ф. Гегеля та С. К'єркегора, виступаючи проти історичної традиції тих, хто "досліджував" їхні ідеї, що "теоретично", по-філософськи робить його концепцію унікальною. Таке взаємоспівпадіння засновувалося, по-перше, на визнанні тієї ролі, яку відіграє Дух, духовне життя і духовний досвід у філософському і теологічному мисленні, і, по-друге, у ставленні обох мислителів до скрижалей християнської догматики. Стверджуючи, що Г. В. Ф. Гегель був першим і, можливо, єдиним філософом, який зосередив своє мислення на розп'ятті і воскресінні, а справжня християнська теологія можлива лише у вигляді пояснення наслідків історичної події смерті Бога, Т. Альтицер, називає С. К'єркегора найяскравішим християнським мислителем сучасного світу. Визнавши, що протилежності діалектично переходять одна в іншу, теологія отримує можливість висловити кенотичний і історичний розвиток християнського Слова, проголосив Т. Альтицер. Теологія є живою дисципліною, що розвивається разом з розвитком своєї історичної, змістовної філософської основи. Теологічне мислення повинно постійно долати свою первісну форму, для того щоби адекватно сприймати універсальне і динамічне явлення Духа, а обмеження теології лише священною історією і писаннями минулого – призводять до анігіляції активності Слова в сьогоденні і розгортання назад кенотичного напрямку у його розвитку. Слово, на думку Т. Альтицера, повинно відтворювати процес оновлення усіх речей, процес тотального перетворення та розвитку історії. А для того, щоб Бог міг стати усім у світі, повинна бути знищена дистанція, що розділяє творіння і Творця, і скасована протилежність між священним і світським, між "плоттю і Духом".

Від сучасної теології, як це зауважив американський мислитель, потрібно, як мінімум, щоби вона відкрила для себе нове значення Спокути, яке породжується тотальною присутністю Бога у Христі. З діалектичної точки зору, головне у цьому моменті і полягає у тотальному ототожненні Бога з Ісусом і в розумінні того, що це Бог стає Ісусом, а не Ісус стає Богом. Розвиток Втіленого Слова рухається від Бога до Ісуса; і Слово продовжує здійснювати цей кенотичний рух, зберігаючи свій напрямок і просуваючись від історичного Ісуса до загального тіла людства, виявляючи, зрештою, свою присутність в кожній людині. Ні в який момент цього діалектичного руху ми не можемо ізолювати Слово і стверджувати, що саме у якомусь конкретному моменті воно отримує свій остаточний і абсолютний вираз. Будь-яке подібне "відволікання Слова від історії", блокує процес втілення і повертає теологію на ретроградний шлях у її існуванні.

Альтицерівське трактування "смерті Бога" суттєво відрізняється від такого розуміння цього терміну, як наприклад, його "зникнення" внаслідок втрати віри людини в бога, а також від уявлення про таку подію в атеїстичній культурі. Альтицерівське трактування "зникнення Бога" пов'язане

не тільки з феноменом трансцендентності, як це вважає Ю. Селіванов, але й з кардинальною переробкою, переосмисленням світоглядно-філософських засад теологічного мислення. Водночас, його базисний постулат про "смерть Бога" практично підірвав основи христологічної і антропологічної концепції традиційного християнства. Його введення у протестантську теологію почало вимагати переосмислення практично усіх категоріальних взаємозв'язків догматичної системи та змісту її символіки. "Смерть Бога" була проголошена Т. Альтицером і причиною кризи основ людського існування і, водночас, єдино можливим початком розуміння шляхів виходу з цієї кризи. Зі "смертю бога", зазначив теолог, священне залишило трансцендентність, тому й пошуки основ існування у трансцендентному не надають віри людській істоті, а, навпаки, втягують її до кола марних надій і неминучих розчарувань, які лише пригнічують людину і змушують її відвертатися від світу у непотрібному прагненні здобути основу буття в собі, у власній свідомості. Такий шлях є неминучим саме для тих, хто вже не в змозі відректися від трансцендентності як джерела осмисленості буття або, іншими словами, від віри у потойбічного бога. Звідси й випливало альтицерівське звинувачення традиційного християнства у тому, що саме воно культивувало протиставлення повсякденного, світського існування людини священним основам її буття, і тим самим позбавило її можливості повноцінної реалізації своєї сутності.

Т. Альтицер за допомогою екзистенціального підходу і "широкого" розуміння традиції екзистенціалістського мислення у своїй теології "смерті Бога" кардинально заперечує усю традиційну метафізичну основу християнської догматики. Його варіант екзистенціальної теології – це теологія екзистенціально-діалектичного мислення, яке сприймає і стверджує нове значення усіх догматичних символів, тотальну присутність Бога у Христі та розвитку Втіленого Слова у його кенотичному рухові від історичного Ісуса до загального тіла людства і кожної конкретної людини. Нове значення "Бога віри" як невпинного процесу його самозаперечення і кенотичного перетворення себе в історії.

В. А. Запорожець, асп., КНУТШ, Київ

УАПЦ І ВСЕЛЕНСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ: ДИНАМІКА ДІАЛОГУ В СУЧАСНОСТІ

Перш ніж аналізувати стосунки УАПЦ та Вселенського патріархату необхідно підкреслити, що "основні еклезіологічні пріоритети українських церковних юрисдикцій на сучасному етапі релігійних процесів в Україні : для УПЦ КП це "автокефальність", УПЦ МП – "канонічність", а для УАПЦ – незалежність від Московського патріархату навіть можливою ціною реалізації помісності в межах автономії у Константинопольському патріархаті" [Бутинський В.Я. Юрисдикційний статус українського православ'я і перспективи канонічного оформлення помісної церкви: релігієзнавчі та

еклезіологічні рефлексії (1991 – 2013 рр.) / В.Я. Бутинський // Автореф. дис. канд. філос. наук. Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство. – Житомир, 2014 – С.4].

Початок діалогу УАПЦ з Вселенським патріархатом можна зазначити 1998 – 1999 рр., коли керівництво першої схилилося до ідеї отримання канонічного статусу через приєднання до канонічно визнаних православних юрисдикцій. У своєму Заповіті, датованому 1 грудня 1999 р., Патріарх Димитрій написав: "Єпархії УАПЦ в Україні благословляю визнати над собою юрисдикцію Блаженнішого митрополита УАПЦ в діаспорі та УПЦ в США Костянтина" [Ісиченко І. Історія Христової Церкви в Україні / Ісиченко І. – Харків : Акта, 2003. – С.423]. Після смерті Димитрія (лютий 2000 р.), 14 – 15 вересня 2000 р. у Києві відбувся Помісний собор УАПЦ, який визнав недоцільним обирати нового Патріарха УАПЦ й обрав предстоятелем митрополита Тернопільського і Подільського Мефодія (Кудрякова).

В свою чергу Митрополит Костянтин, предстоятель УПЦ в США, був обраний "духовним опікуном" УАПЦ (він відмовився від обрання предстоятелем УАПЦ через відсутність благословення на це Константинопольської патріархії, у юрисдикції якої знаходиться УПЦ в США). Проте прагнення через визнання керівником УАПЦ митрополита Костянтина прилучитися до канонічного Константинопольського патріархату залишилося нереалізованим. У подальшому ієрархи УАПЦ розійдуться у думках з приводу перспектив діалогу з Вселенським патріархатом. Так, зокрема в ухвалі Єпархіального собору Харківсько-Полтавської єпархії УАПЦ від 30 березня 2001 р. було зазначено, що до проголошення єдиної Помісної української православної церкви й надання їй Церквою-Матір'ю автокефалії Україна залишається канонічною територією Константинопольської патріархії. Вищою канонічною владою перехідного періоду визнається Вселенський Патріарх та його повноважний представник митрополит Костянтин. Аналогічну ухвалу прийняв собор Київської єпархії (5 квітня 2001 р.).

Всупереч цьому керівництво церкви на чолі з митрополитом Мефодієм не погодилося з цими твердженнями. 12 грудня 2002 р. Архієрейський собор УАПЦ прийняв рішення про відлучення від церковного спілкування архієпископа Ігоря (голови Харківсько-Полтавської єпархії, керуючого справами Патріархії УАПЦ), позбавлення його всіх посад й виведення за штат. Відповідно до цього 9 квітня 2003 р. Архієрейський собор визнав право митрополита Мефодія одноосібно керувати УАПЦ (тобто йшлося про повернення до самостійного розвитку та відмову від курсу на Константинополь).

Незгідна з цими рішеннями частина УАПЦ (Харківсько-Полтавська єпархія, Всеукраїнське православне братство апостола Андрія Первозванного, Львівське крайове ставропігієне братство святого Андрія Первозванного) заявила про свою вірність заповітові патріарха Димитрія та ухвалам Помісного собору 2000 р. [Ісиченко І. Історія Христової Церкви в Україні / Ісиченко І. – Харків : Акта, 2003. – С. 424]. Щоб повною мірою усвідомити ступінь роз'єднаності в церкві, слід згадати, що Собор Львівської єпархії на чолі з архієпископом Макарієм (Малетичем) у 2005 р.

[Див.: Православ'я // Релігійна панорама. – 2005. – № 4. – С. 11], оголосив свою спільноту автономною частиною Константинопольського патріархату з поминанням архієпископа УПЦ в США Всеволода (це взагалі не зрозуміло, якщо врахувати, що останній був підпорядкований митрополиту Костянтину).

Разом з тим візит в Україну Патріарха РПЦ Кирила у 2009 році сприяв черговому визначенню позицій УАПЦ та продовження діалогу з Вселенським патріархатом. Так, зокрема, 26 серпня 2009 р. відбувся Архієрейський собор УАПЦ. Він прийняв Звернення до Патріарха Вселенського Варфоломія, в якому архієреї просили благословення на входження УАПЦ до складу Вселенського патріархату на правах автономії: "Заради виходу зі штучної канонічної ізоляції та відновлення співпричастя зі вселенським православ'ям, наша Церква готова та прагне увійти до складу Вселенського патріархату на правах автономії. Хоча здобуття автокефалії було й залишається стратегічною метою українського автокефального руху, для подолання розколу ми готові йти на значні поступки" [Белікова Н.Ю. Православні церкви України на початку XXI СТ.: пошук шляхів порозуміння / Н.Ю. Белікова // "Наука. Релігія. Суспільство" № 1'2010 – С.76]. У відповідь на звернення УАПЦ Синод Константинопольського патріархату 28 – 30 вересня 2009 р. ухвалив рішення, що для детальнішого вивчення ситуації в Україну приїде спеціальна комісія на чолі з митрополитом Галльським Емануїлом (Адамакісом) [Представники Константинопольського Патріархату обговорять з керівництвом УАПЦ можливість "надати ліки, що зможуть зцілити рани на тілі Української Церкви" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ukr/news/article;31916/>].

4 жовтня 2009 р. відбулася зустріч ієрархів УАПЦ з делегацією Вселенського патріархату. Представники делегації відзначили, що вітають намагання УАПЦ вийти з канонічної кризи та нормалізувати свій канонічний статус, а також проінформували Предстоятеля УАПЦ про сучасний стан міжправославних стосунків, зокрема, про хід підготовки до Великого собору православної церкви. За словами митрополита Емануїла, на початку грудня в Константинополі відбудеться чергове засідання Синоду Вселенського патріархату, на якому заслухають звіт делегації. Разом з тим треба зазначити, що відповідно до постанови від 16 липня 2010 р. Архієрейський Собор УАПЦ зобов'язав митрополита Мефодія до молитовного поминання Вселенського Патріарха під час богослужінь "в якості видимої ознаки канонічного спілкування зі Вселенським Константинопольським Престолом, а через нього з усією повнотою Православ'я" [Предстоятель УАПЦ наголосив, що УАПЦ чекає на "батьківські обійми" Патріарха Константинопольського [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;32029/>].

Відповідно до цього стає логічним, що в Заповіті митрополита Мефодія (2015) наголошується на продовженні довголітнього курсу УАПЦ на встановлення співпричастя зі Вселенським Патріархатом. Також Блаженніший заповідав продовжити діалог з єпископатом УПЦ Київського Патрі-

архату та україноцентричною частиною єпископату УПЦ на чолі з митрополитом Олександром (Драбинкою) про об'єднання в єдину помісну та канонічно визнану Вселенським Православ'ям Православну Церкву, але не приймати рішень щодо поєднання з іншими православними юрисдикціями в Україні без канонічного благословення Вселенського Патріарха Варфоломія [Духовний заповіт Блаженнішого Мефодія / Електронний ресурс / Режим доступу: <http://mefodiy.org.ua/zapovit-duhovnij-blazhennishogomefodiya-mitropolita-kiivskogo-i-vsiyei-ukrainipredstoyatelya-uapc/>]. Тому 5 липня 2016 Архієрейський Собор УАПЦ звернувся до Вселенського Патріарха з проханням про прийняття до Константинопольської Матері-Церкви на правах Української Церкви до 1686 року. Проте досі і діалог УАПЦ з Вселенським патріархатом не приніс чітких та результативних дій.

А. Є. Іщенко, студ., ЗНУ, Запоріжжя

ЗАКОН КАРМИ ЯК РЕГУЛЯТОР ЕТИКИ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Історично притаманною особливістю суспільної свідомості для націй – носіїв православної культури був пріоритет духовно-моральних та соціальних цінностей над цінностями матеріальними. І хоча за часів радянської влади духовні цінності (релігійної віри) не визнавались, досить високу значимість мали цінності життя згідно з совістю, служіння народу, Батьківщині, цінність праці. Однак за часи соціально-економічних та культурних перетворень ХХІ ст. українське суспільство зазнає чималих змін. Сьогодні значно знизився рівень дотримання духовно-моральних та соціальних цінностей, на зміну яким домінуючими стають цінності матеріального характеру, прагнення до особистого комфорту. Більш того, в умовах соціальної кризи в Україні, серед людей поширюється песимізм відносно оцінки моральності засобів, за допомогою яких досягається задоволення особистих потреб. Поширеним є уявлення, що соціальна більшість зможе спокійно знехтувати моральними нормами задля досягнення мети. Однак оцінюючи себе самих, люди схильні до завищення рівня моральності [1]. Це є проявом застарілих моральних регуляторів, які підштовхують людину, за неможливості бути справді добропорядним, хоча б здаватися таким. Недієздатність цих регуляторів проявляється ще й в існуванні так званого "аморального" прошарку суспільства, представники якого відкрито демонструють нехтування моральними цінностями. Активно зростає соціальний розпач та зневіра в можливості позитивних змін. Характерною рисою свідомості сучасних українців також є відсутність почуття власної відповідальності щодо стану суспільства (моя хата з краю) [1]. Вони звикають до аморальності, а девіантна та ненормальна поведінка стають нормою. Після зміни суспільного ладу не відбулося зміни матриці регулювання суспільних відносин, тим самим втрачено механізм забезпечення функціонування моралі. Вихід з цього становища

можливий при зверненні до релігії, як джерела, що допоможе сформу-вати моральний імператив для регулювання суспільних відносин.

Сучасне українське суспільство утворилося на основі змішування різноманітних релігій та вірувань, проте найбільш масовою релігією, яка укоруїнилась в свідомості людей, можна назвати християнство [2]. Але з розвитком суспільства та розгортанням науково технічного прогресу християнство втрачає реальні можливості впливу на процеси суспільного розвитку, та обмежується лише особистісною сферою. Під впливом секуляризації невпинно знецінюється та руйнується християнський світогляд та спосіб життя. За умов зростаючих контактів між народами, утвердження універсальних для всіх норм і принципів співжиття формується уявлення про християнство як лише одну з декількох можливих культур. Поглиблення диференціації християнства призводить до того, що воно втрачає свою інтегративну роль у суспільстві. Знецінюються божественні заповіді, внаслідок урізноманітнення їх витлумачень в сучасному християнстві. Воно втрачає роль морального імперативу повсякденної життєдіяльності віруючих. Адже, сьогодні спостерігається підміна орієнтацій на моральні цінності орієнтаційми на матеріальні. Все більше людей не дотримується встановлених церквою норм регулювання особистого життя (заборони абортів, шлюбів з іновірцями, розлучень та інше). Розповсюджується дотримання не етики, а етикету християнства. Таким чином повернення сучасного суспільства до цінностей закладених в християнстві не зможе забезпечити формування єдиного морального імперативу. Якщо люди, які дотримуються консервативних поглядів, можуть знайти відповіді на свої питання шляхом звернення до істин святого писання, то молодь з її інноваційними, часом революційними поглядами на світ, такий підхід задовольнити не може. Отже їх діяльність має бути направлена на пошук нових ідей, здатних розширити горизонт знання та тим самим посприяти формуванню морального імперативу конкретної групи. Так як молодь готова до сприйняття різноманітних цінностей, зокрема не характерних для домінуючої культури, то можна спрямувати вектор пошуків до Східних релігійно-філософських систем, розглянувши ідеї буддизму, зокрема його тибетського варіанту, як альтернативи.

Буддизм та Християнство є світовими релігіями, що при специфічності світоглядів обумовлює їх певну універсальність, яка теоретично передбачає їх можливу кореляцію. Так розглядаючи питання воздаяння за вчинки та їх суспільні наслідки, можна виділити спільні та відмінні риси, що притаманні цим релігіям. По-перше в Християнстві існує переконання, що щастя та страждання залежать від Бога. Це породжує певний підхід до життя – людина стає надто незначною, пасивною, а Богу віддається роль активної сили, від якої все залежить. В буддизмі вважається, що погодження з даною концепцією означає визнання того, що Бог від самого початку винний у всій існуючій недосконалості. В буддійській філософії вважається, що джерело наших страждань – не Бог, а власні вчинки людини, які, як і все у всесвіті, підпорядковуються закону карми. Для тибетських буддистів карма має практичне значення у повсякденному житті.

Це природній та справедливий процес. Карма спонукає їх до почуття особистої відповідальності за все, щоб вони не робили. По-друге Християнство, як і багато інших релігій, орієнтоване на відгородження від буденного, земного світу, його проблем та націлене на досягнення блага в загробному світі. Тобто причинно-наслідковий зв'язок "вчинок-наслідок" не проявляється в теперішньому житті, а лише окреслює майбутнє людини в поту сторонньому світі. На відміну від Християнства, в буддизмі за законом карми наслідки вчинків не лише формують наступні переродження, а й впливають на нинішнє життя. Тим самим причинно-наслідковий зв'язок є більш наочним, що дає більше підстав для слідування встановленим істинам.

Головною проблемою у застосуванні ідей тибетського буддизму в сучасному українському суспільстві є неготовність більшості сприймати чужорідну релігію. Цей консерватизм сприяє відчужуванню від нових ідей, які проникають в суспільство, через їх невідповідність сформованим раніше мисленнєвим патернам. Та готовність до сприйняття тибетської інтерпретації закону причинності, що проявляється серед такої суспільної групи як молодь, відкриває шляхи до подолання кордонів свідомості, притаманної середньостатистичному українцю. Молоді люди є відкритими до нової інформації. Вони бажать розширювати та вдосконалювати свої знання, тому переходять від сліпого слідування доктринним приписам до критичної оцінки, викладеного в них змісту. Стрімкий розвиток сучасного світу та технологій відкриває перед молоддю можливості до міжкультурних та міжетнічних комунікацій, які сприяють проникненню та інтеграції ідей буддизму в українському суспільстві. Але головним фактором успішності зрощення закону карми, як морального імперативу, серед молоді є те, що представники цієї групи активно демонструють своє бажання до суспільних змін, вони завжди знаходяться у пошуку відповідей на питання, що їх цікавлять. У процесі цього пошуку стає зрозумілим, що Християнство не може задовольнити усіх їх запитів, тому постає питання про звернення до іншої релігії, цінності якої допоможуть сучасному суспільству сформуванню та впровадженню нового механізму регуляції його етики. На нашу думку, саме тибетський буддизм та його інтерпретація закону карми, може допомогти на шляху формування цього морального імперативу.

[1] – *Опитування інституту Горшеніна на тему Мораль в Україні:*
<http://gorshenin.ua/publication/moral-v-ukraine/>

[2] – *Опитування Ставлення громадян України до деяких релігійних лідерів та до створення Єдиної Помісної Православної Церкви:*
http://old.razumkov.org.ua/ukr/news.php?news_id=807

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ БОГОСПІЛКУВАННЯ У ДЖОНА ПАНТЕЛЕЙМОНА МАНУССАКІСА

Фундаментальним орієнтиром феноменологічного дискурсу є пошук умов можливості досвіду. Йдеться про умови, що допоможуть вірянині зрозуміти Бога та наблизити до нього. Навіть апофатичні судження про Бога призводять до того, що чим більше суб'єкту йдеться про пізнання досліджуваного феномена, тим більше він від нього віддаляється. Це фіаско швидше не проблема самого суб'єкта пізнання, що вписаний в мову і нездатен артикулювати будь-що, що не здатне бути описаним в її поняттях. Це швидше проблема непізнаваності Бога, якого неможливо зловити в тенета мови через недостатність мовних ресурсів. Для того, щоб наблизитися до Нього, потрібно вийти за межі чистого мислення, тобто у сферу практики – вступити у діалог. Такий вихід поза межі мислення перевершує пізнання як таке, і, віддаляючи нас від сфери теоретизування, приводить до самого життя, про яке, можливо, нічого сказати, проте тільки в ньому, завдяки праксису, і можливо долучитися Трансцендентного Іншого. Це й намагається довести Джон Пантелеймон Мануссакіс у своїй фундаментальній праці "Бог після метафізики. Богословська естетика" (2007 р.), чітко декларуючи свої намагання розглядати Бога з позицій людської чуттєвості, як можливий "об'єкт" досвіду, завдяки якому представлена ним естетика "чає повернути Бога людській плоті" [Мануссакіс Дж. Бог после метафизики. Богословская эстетика. – К.: Дух і Літера, 2014. – С. 21]. В межах феноменологічного дискурсу філософське запитування про Бога Самого по Собі є некоректним. Все, що ми можемо проаналізувати і схопити у слові – це сліди Божі, розлиті у Його творінні, відблизк Його слави в обличчі праведного ближнього, поглянувши на яке, ми розуміємо, що десь має бути джерело цієї життєдайної енергії. Питання, яке постає перед феноменологами, що досліджують сферу метафізичних сутностей (не відкинувши їх претензій на існування у феноменологічному епохе), артикулюється наступним чином: як можливий досвід вчування, бачення та переживання Бога, якщо інтенсивність Його впливу на суб'єкта пізнання незрівнянно більша, ніж те, що він може витримати сприйняти? Йдеться про те, що Ж.-Л. Маріон назвав "надлишковим феноменом" ("насиченим феноменом"), маючи на увазі феномен, інтенція у відповідь якого абсолютно перевищує пізнавальні можливості суб'єкта [Марьон Ж.-Л. Образ и прототип // Перекрестья видимого. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 127-166]. Такий феномен, явившись людині, засліпить і оглушить її; до певної міри він є небезпечним, адже може призвести до знищення самого суб'єкта пізнання. Звідси можна зробити висновок про досвід богоспілкування – він, очевидно, не більший, ніж людина може вмістити і витримати, а також, зважаючи на твердження про

ласку Божу, не менший, ніж вона просить. Іntenція мовчання суб'єкта пізнання, що прагне сягнути Бога, засвідчує його лінгвістичну поразку. Суб'єкт має перебувати "на самому порозі мови", щоб отримати можливість схопити в думці неохопне у славослові, тобто через музику та гімн.

Дж. Мануссакіс поглиблює цю позицію, реабілітуючи осмислення слова "Бог". На його думку, значення слова залежить від того, *хто* говорить, як він говорить та *звідки* він говорить. Йдеться про практику мовних ігор, в межах якої слово розкриває своє значення залежно від вжитку в даному контексті, і втрачає його або змінює, змінюючи поле гри. Тобто йдеться про колектив, який використовує дане слово, і завдяки вжитку слово набуває ознак референтності. Нам йдеться про Церкву як спільноту вірних. Слово "Бог" отримує свій смисл тільки завдяки використанню визначеною спільнотою та у світлі чітких правил. Поза цією системою координат це слово може вживатися лише з викривленим значенням. Говорячи про сакральну мову, мову віри, Л. Вітгенштайн вказує на те, що в її сфері некоректно вимагати виконання критеріїв перевірки на істинність, якими послуговуються точні науки ("hard science"). Неможливо верифікувати релігійні твердження, адже немає емпіричних даних, вказавши на які, можна стверджувати про істинність тієї чи іншої пари знаку, значення та речі. Полемізуючи з ним, Дж. Мануссакіс знаходить вихід з цієї ситуації: "Одкровення знаку, імені "Бог", вимагає... його "втілення" в певне чуттєве начало, бо ж безплотні знаки – це не знаки взагалі; та "Другого пришествя", яке встановлює перше в його правах, гарантуючи автентичність одкровення. Якщо релігійні твердження повинні мати свою особливу верифікацію, то це може бути лише верифікація à venir: від майбутнього, есхатологічна верифікація" [Мануссакіс Дж. Бог после метафізики. Богословська естетика. – К.: Дух і Літера, 2014. – С. 221]. Літургійна згадка про Друге пришествя як таке, що вже наближається – і про це нагадує євхаристична молитва – реабілітує слово "Бог", яке, здається, майже втратило смисл. У євхаристичній практиці ствердження "Ісус – Господь" відроджується його дійсне значення та впевненість в його істинності. Його фундаментальним орієнтиром стає пошук умов можливості досвіду. Йдеться про умови, що допоможуть вірянинові зрозуміти Бога та наблизять до нього.

Перебуваючи в межах феноменологічної настанови, ми маємо поставити питання про те, яким чином людина, істота скінченна, все ж носить в собі ідею нескінченного, тобто Бога? Чи не завдяки цьому ми зможемо наблизитися до розуміння антропологічної загадки і вказати на її відповідь? Чи не звертаючись до безкінченного, людина, істота створена і смертна, може досягти своєї автентичної сутності? На це питання ми відповімо ствердно, повторюючи, що усвідомлення існування Бога, важливе й тому, що спонукає суб'єкта спілкування до відповідальності перед Іншим. Відповідальності, додамо ми, яка є запорукою його етичного, жертвовного ставлення, умяляння себе, що перекидає місток для цієї конкретної душі зі світу створеного в царство вічне. Отже, центральною думкою теофеноменології Дж. П. Мануссакіса є вимога відходу від будь-яких усталених концептів

щодо проблеми пізнання Бога та її переміщення у площину здатності чуттєвого (естетичного) сприйняття Бога. Якщо бути більш точним, намагання повернути Бога людині за посередництвом зору, слуху, дотику. Навіть апофатичні судження про Бога призводять до того, що чим більше суб'єкту йдеться про пізнання досліджуваного феномена, тим більше він від нього віддаляється. З одного боку, людське слово адресоване в проханні, хвалі та в гімні Вічному Ти, з другого, людина отримує послання-відповідь, яке спонукає її до дії. В цьому міститься приховане месіанське завдання для кожного вірянина – спасти світ, наближаючи його до Бога через іншого, від онтології Бога повертаючись до онтології людини.

*О. С. Кисельов, канд. філос. наук, НПУ імені М. П. Драгоманова, Київ
oleg.kyselov@gmail.com*

ОСМИСЛЕННЯ МОДЕРНІЗАЦІЇ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ НАУКОВОМУ АТЕЇЗМІ

До середини 1980-х рр. у науковому атеїзмі неухильно дотримувалися думки про зростаючу секуляризацію та спричинену нею кризу релігії. Реакцією на цю кризу вважалася модернізація релігії. Осмисленню цього процесу в наукового-атеїстичній літературі й присвячена наша доповідь.

Передусім вкажемо на фактичну смислову тотожність конструкцій "релігійний модернізм" та "модернізація релігії". При цьому вітчизняні автори віддавали перевагу першому словосполученню. Під модернізацією релігії розуміли такі зміни у релігії або у її структурних елементах, при яких релігія "вписувалася у сучасність" [Коня І., Танчер В.К. Современный религиозный модернизм // Вопросы атеизма. – 1978. – № 14. – С. 3–7]. Б.О. Лобовик виділяв широке та вузьке розуміння релігійного модернізму. Під першим він розумів будь-які зміни у релігії, що відбуваються під впливом нових умов життя. Проте такі зміни, на його думку, можуть мати не модерністський, а консервативний характер. Під релігійним модернізмом у вузькому розумінні Б.О. Лобовик розумів спроби змінити релігію таким чином, щоб вона була співзвучна новим сучасним умовам [Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. – К., 1986. – С. 220-221].

Наукові атеїсти часто писали про зміни у догматичній частині теології, хоча рідко наводили конкретні приклади. Ті, хто заглиблювався у дану проблематику, врешті-решт вимушені були писати не про зміну догматів, а про нове їх тлумачення або про часткову їх реінтерпретацію. Популярною була також теза, що до модернізації віровчення релігії необхідно відносити "мовчазні відмовлення", "забування", "замовчування", "маскування" та "заувалювання" якихось елементів віровчення. Наприклад, ми можемо знайти твердження про замовчування окремих аспектів християнського віровчення – демонології, есхатології, месіанства, – які, як визнається, хоча й не відкидаються повністю, проте підносяться віруючим у "надто пом'якше-

ному вигляді, що і є одним із проявів модернізації" [Бражник И.И. Клерикально-экстремистская активность как форма противодействия кризису религиозного сознания // Вопросы атеизма. – 1978. – № 14. – С. 53–64].

У радянських роботах ми знаходимо відверті натяжки та дезінформацію. Наприклад, Л.Є. Шапошников писав, що у процесі модернізації переглядається навіть сотеріологія. При цьому автор наводить цитату зі статті православного богослова про те, що православним християнам необхідно шукати не індивідуального спасіння, а спасіння усього людства. Ця теза підноситься як трендова у православному богослов'ї і сприймається позитивно, оскільки відповідає домінуючій у радянському суспільстві ідеї колективізму [Шапошников Л.Е. Апология православия в "философии всеединства" // Православие и современность – К., 1988. – С. 56].

І. Коня та В.К. Танчер відмічали, що виникнення релігійного модернізму має об'єктивні та суб'єктивні сторони. До перших вони відносили кризу релігійної ідеології під впливом розвитку суспільних відносин та широкого розповсюдження наукового світогляду та марксистської ідеології. До суб'єктивних причин відносили бажання богословів удосконалювати релігію, переробляючи та змінюючи її теологічну частину [Коня И., Танчер В.К. Цит. праця. – С. 4].

Релігійний модернізм протиставляли релігійному консерватизму, зокрема, відмічаючи, що це дві різні форми реакції на сучасність. Дослідники відмічали наявність негативного ставлення серед богословів-консерваторів до модернізації релігії. Питання про діалектику модернізму та консерватизму найрозробленіше постає у Б.О. Лобовика. При цьому він користується іншою своєю ідеєю про два рівні релігійної свідомості – теоретичний та практичний, або релігійної свідомості богословів та буденної релігійної свідомості звичайних віруючих [Лобовик Б.О. Гносеологічний аспект "практичного" модернізму і консерватизму релігійної свідомості // Питання атеїзму. – 1975. – № 11. – С. 11]. Відтак ми знаходимо у цього автора не просто протиставлення модернізму та консерватизму, але й їх відмінність на цих двох рівнях релігійної свідомості. Консерватизм у богослов'ї, на думку Лобовика, є свідомим прагненням зберегти сталу форму та зміст віровчення та культу. На противагу цьому практичний консерватизм – це стихійна відданість сталій та звичній традиції [Лобовик Б.А. Религиозное сознание... – С. 215]. Релігійний модернізм на теоретичному рівні хоче осучаснити релігію, робить її гнучкішою щодо нових умов життя, змінюючи певні настанови, формулювання та аргументації, а на практичному рівні по-новому пристосовує її до конкретних зсувів у різних сферах життя суспільства, тобто узгоджує релігію і дійсність. Однак і богословський модернізм, і богословський консерватизм, за думкою дослідника, є засобами укріплення буденних релігійних уявлень, а тому між ними немає сутнісної відмінності – вони функціонують у межах одного й того ж релігійного світосприйняття, доповнюючи одне одного [там же, с. 215, 222, 225].

Найрозробленішим в українському науковому атеїзмі було питання про модернізацію богослов'я, оскільки критика богословського модернізму розглядалася як частина світової ідеологічної боротьби релігії та атеїзму.

Танчер і Коля виділяли три сфери модернізації релігійної свідомості: релігійно-філософську, теологічну і соціально-політичну [Коля І., Танчер В.К. цит. праця. – С. 5-6]. Серед питань, що особливо цікавили українських вчених, була модернізація ідеї Бога. Дослідники відмічали її деантропоморфізацію і відхід від теїзму у сторону деїзму та пантеїзму.

Модернізація християнського богослов'я розглядалась науковими атеїстами з двох позицій. По-перше, її оцінювали негативно, виходячи з того, що її метою була підтримка релігії "на плаву", повернення певного впливу на віруючих. По-друге, її оцінювали позитивно, оскільки зміни у богослов'ї відбувалися під дією соціальних перетворень і до богослов'я потрапляли "правильні" ідеї.

В. М. Ключко, студ., Київська духовна академія і семінарія, Київ

ВИВЧЕННЯ БОГОСЛОВ'Я В КДА У 40-Х РР. ХІХ СТ.

Богослов'я – основний предмет для духовних навчальних закладів. За Статутом 1808-14 рр. в духовних академіях богослов'я розподілялось на кілька дисциплін догматичне, моральне, викривальне, полемічне та ін. Проте, в 40-х рр. проходив процес активного реформування духовної освіти, що було спричинене рядом чинників. Непересічне значення в процесі реформ відігравав особистий авторитет ректорів академії. Саме вони викладали догматичне богослов'я. Тому всі традиційні підходи та новаторства відображались у записках їхніх лекцій. Ректором Київської духовної академії у 40-х рр. ХІХ ст. був архімандрит Димитрій (Муретов). Його наукове становлення проходило під керівництвом добре відомого архім. Інокентія (Борисова). Це спричинило, своєрідне замовчування творчості Муретова. Ймовірно, перший час викладання він керувався порадами свого вчителя. Але дивився на речі більш поглиблено, з використанням "історико-біблійного" методу на противагу "суб'єктивно-спекулятивному" методу його попередника. Курс архім. Димитрія відрізняється також і від лекцій "Православно-Догматичного богослов'я" митр. Макарія (Булгакова). Дискусія, присвячена знаходженню запозичень відбувалася ще в ХІХ столітті. Деякі звинувачували митр. Макарія в простій публікації перероблених студентських записів, тобто в повному плагіаті. Хоча подібні судження безпідставні, популярність праці митр. Макарія полишила в тіні працю архім. Димитрія Муретова. Сучасні публікації про розгляд догматичного вчення останнього будуються на розгляді проповідей, які були видані ще 1889-90 рр. і в якості повного зібрання творів видані повторно в 1898-99 рр. У той же час, його лекції, в більшості залишаються неопрацьованими в архівних фондах та, частково, опубліковані в шостому томі повного зібрання творів. Курс він поділяв дві частини: загальну ("Християнське вчення про Бога") і особливу ("Вчення про будівництво спасіння людського роду"). При цьому програма догматичного богослов'я, яку він надав 5 червня 1849 р. міститься кілька тем з предмету "Введення в коло

наук богословських" і докладний розгляд трьох відділів. У першому "Вчення про релігію як предмет богослов'я" о. Димитрій аналізує буття живих істот, з постановкою акценту на відносинах людини до Бога. У другому відділі "Про Одкровення взагалі", представлені теми, що відносяться до апологетики чуда, Божественного Одкровення, пророцтва. У третьому відділі "Поняття про Християнство і Його Засновника, як Особу Божественну" на підставі старозавітних пророцтв і новозавітних свідчень приводить підтвердження окремих аспектів земного служіння Ісуса Христа. При цьому, звертає увагу на ряд історичних свідчень, які узгоджуються зі Святим Письмом. Далі він викладає "Поняття про релігію Християнську" і його переваги – істинність – перед іншими релігіями і громадянськими суспільствами. Це був основний богословський курс, що вивчався студентами Академії. Його дослідженню і присвячена дана робота.

К. В. Козар, студ., КНУТШ, Київ
kozar.katerina@gmail.com

АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ОБРАЗУ ЖІНКИ У ХРИСТІЯНСТВІ: ВІД ГРІШНИЦІ ДО СВЯТОЇ

Якщо мова йде про ставлення християнської доктрини до жінки, то необхідно підкреслити його бінарність і суперечливість. З одного боку, в порівнянні з античними уявленнями про жінку, відбувається певна апологія жіночої природи, проте одночасно з цим, християнство посприяло посиленню сексизму та мізогії. Єдине, у чому точно були впевнені християнські теологи – це у тому, що жінка створена за образом і подобою Божою, як і чоловік [Бут.1:27]. Зокрема, Павло Євдокимов вбачає виникнення даної проблеми ще у ранньому християнстві "... коли Батьки, вчителі Церкви, встановлюючи догматичну підставу віри, виключили питання про таємницю взаємин між чоловіком і жінкою. Отці Церкви здебільшого вели аскетичний спосіб життя, були ченцями, незайманими, без необхідного досвіду і достатнього інтересу, щоб розвивати богослов'я взаємин між статями. Аскетичний порятунок людини полягав у втечі від світу, особливо від жінок, як від об'єкта впливу темних сил, що зберігає в собі спокиси немічного і нечистого по природі тіла" [Євдокимов, П. Женщина и спасение мира: О благодатных дарах мужчины и женщины / Пер. с фр. Кузнецовой Г.Н. – Мн.: "Лучи Софии", 2007. – С.164]. Річ у тім, що середньовічне богослов'я успадкувало елементи античної традиції у розгляді сутності жінки, ідеологом якої став Аристотель. Саме з нього почала своє існування традиція розуміння жінки, як незавершеного творіння, незавершеного чоловіка [Рябова Т.Б. Женщина в истории западноевропейского средневековья. Иваново: Юнона, 1999. – с.15].

Ті, хто були переконані у недосконалість жінки в фізичному, інтелектуальному та моральному аспектах, зазвичай апелювали до проблеми створення людини [Бут.1-2]. По-перше, увагу звертали на те, що жінка

створена Богом не одночасно з чоловіком, а після нього, для нього і з його ребра. По-друге, в розповіді про створення людини не згадується, чи вдихнув Бог Єви живу душу. Пізніше апостол Павло, аби обґрунтувати підлегле становище жінки, посилається на порядок "творіння" і на гріхопадіння людини: "Адам бо був створений перше, а Єва потому. І Адам не був зведений, але, зведена будши, жінка попала в переступ"[Тим. 2: 13-14]. Так, в більшості саме через призму гріхопадіння, оцінювався і сприймався образ жінки не лише у межах храму, але і у просторі суспільних взаємин. Це явище є досить закономірним, адже гріхопадіння – один з найбільш трагічних епізодів християнського життя, де мова йде про вибір, який призвів до відчуження між людиною і Богом.

Слід зауважити, що звинувачення жінки у тому, що вона була головним винуватцем первородного гріха, визначалося самою суттю середньовічного світогляду, в якому гріхопадіння осмислювалося як перемога тілесного над духовним. А оскільки перше ототожнювалося з жіночим, а друге – з чоловічим, то у цій системі ціннісних координат жінка була приречена нести абсолютну відповідальність за первородний гріх. Підтвердження цьому вбачали і в характері покарання перших людей: вони втратили безсмертя і відтепер були змушені в поті чола свого дбати про хліб насущний, а конкретно жінка отримала додаткову кару – в стражданнях народжувати на світ дітей.

Таким чином, образ Єви став образом-символом. Тому кожна жінка порівнювалася і навіть ототожнювалася з прародителькою[Тертулліан. О женском убранстве // Избранные сочинения. М., 1994. С. 345]. Дослідники також вказують на те, що в богословських творах, а також у світській літературі, постійно зустрічалося таке збірне позначення жіночої статі як "насіння Єви", "Євине плем'я". Тобто, зрозумілим стає і явище звинувачення у гордині, легковажності, нестриманості та незнанні усіх тих, хто пішов від Єви. Таке уподібнення призвело до викривленого розуміння особистої відповідальності кожної жінки за гріхопадіння. Проте, якщо у старі часи з Єви почалося зло, то у нові – з Марії почалося добро. Ще більше новаторським виявилось і розуміння того, що екклесія-Церква, котра вступає в містичний шлюб з Небесним Нареченим (Христом) – теж жіночого роду.

Тут відразу хотілося би відзначити, що завдяки "моделі" Марії у Новому Завіті – остаточно зруйновано ту систему світу, у якій жінка була визначена як "порочна". Тобто, якщо Ісус дійсно "син Марії" і якщо Марія дійсно "мати Ісуса", то це означає, що назавжди скасована доля, на яку Єва начебто приречла своїх дочок. Саме ключовий образ Марії усунув будь-який привід думати, себто кожна жінка за своєю природою таїть в собі смерть для чоловіка, а разом із цим є головною і постійною причиною гріха і несе відповідальність за розрив між людиною і Богом. Та разом із цим А. Мілано зазначає, що якщо в багатьох культурах і релігіях жінку охоче асоціюють із землею, то Буття пов'яже її з життям. Адже "її ім'я за своєю природою – Єва (Hawah), "жива", "матір всього живого" [Бут.3:20]". Таким чином, назавжди встановлюється материнська підстава приходу в світ кожної людини. І хоча

після гріхопадіння жінка народжує в муках [Бут.3:16], але в кінцевому рахунку вона торжествує над смертю. На горизонті віри тепер постала не Єва, а Марія. Відповідно і "врата", через які в світ колись "проникло зло", завдяки Марії стають "вратами Неба", за якими видніється зірка спокути. Тобто, це дає підставу стверджувати про те, що в образі Діви Марії втілена сотеріологічна місія жінки. В Євангеліє від Матвія Марія не тільки біологічна, а й духовна мати Ісуса. Таким чином, жінка не тільки погубила людство, а й врятувала його, подарувавши життя Спасителю. Але слід зауважити, що в цих елементах християнської доктрини мова не йде про конкретних земних жінок, тому образ Марії не зміг "виправдати" дочок Єви перед авторами жінконенависних та демонологічних трактатів.

Навіть той факт, що у Новому Завіті Христос відкинув утилітарне ставлення до жінки та зробив її з чоловіком рівними у прийнятті благодаті, не змогло "реабілітувати" її в очах соціуму. Для глибоко патріархального життєвого укладу було важко усвідомити цей розрив між Старим і Новим розумінням жінки. Так, Ісус Христос вивів її з-під влади чоловіка і залишив один на один з Богом. Більше того, саме зрівнюючи чоловіка і жінку перед Господом, Христос зрівняв їх одночасно між собою. Таке необхідне усвідомлення абсолютної рівності, котра була задумана і проголошена Богом, було спотворене в історичних реаліях. Проте відкидати те, що жінка, завдяки Христу, відірвала свій погляд від сімейного життя і звернула його до неба – неможливо. Адже окрім сімейного служіння, вона тепер мала обов'язок повною мірою, без нагляду чоловіка, здійснювати служіння духовне. Саме таким чином, Новий Завіт генерував жіночий образ "слабкої" та "грішної" Єви у небаченої раніше сили, чистоти і величі образ Богородиці.

В. І. Козловська, студ., КНУТШ, Київ
vera.kozlovska94@gmail.com

ЕДДИЧНІ ПІСНІ, ЯК УНІКАЛЬНА ФОРМА РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНОГО МИСТЕЦТВА

Спектр джерел, що місять відомості щодо скандинавської міфології, включає рунічні камені, середньовічні малюнки, прозові та віршовані письмові джерела, археологічні знахідки та свідчення давніх мандрівників. Проте одним з найважливіших джерел вивчення міфології давніх скандинавів є "Старша Едда" – збірка пісень, яка була записана орієнтовно в XIII сторіччі. Ці пісні, хоча і були записані після хрещення Півночі, розповідають історії про богів, про космогонію, світобудову та есхатологію язичницької Скандинавії. Окрім того, що можуть розповісти поезії Едди безпосереднім чином, їх форма, контекст написання та поширення несуть чимало цікавих свідчень про північну культуру та вірування часів середньовіччя.

Почати втім треба з загальних положень щодо давньоісландської поезії. Без них неможливо зрозуміти особливості предмету вивчення. Давньоісландська поезія розподіляється на дві великі категорії: скальдична

та едична. Обидві сильно відрізняються одна від одної не тільки стилістично, але й змістовно. Скальдична поезія має автора, розповідає факти, є правдивою історією, що подається особливим чином. Скальдичній поезії характерне нагромадження складних алегорій, які втім легко сприймалися звичайним ісландцем XIII сторіччя. Кенніґи – літературні прийоми, за допомогою яких скальд заміщував іменник дотепним або поетичним перифразом. Кенніґи характерні також і для едичної поезії, яка нас цікавить, але в значно меншій кількості та складності, ніж в скальдичній. Отже важкі та детальні описи характерні віршованим, історично обґрунтованим скальдичним пісням.

Едична ж поезія дає життєві поради чи розповідає епічні історії з життя богів та героїв в лаконічній та змістовній манері. Едична поезія отримала свою назву від "Старшої Едди". Оригінал того, що ми називаємо "Старшою Еддою" був знайдений у XVII ст., являє собою пергаментний рукопис і називається Codex Regius ("королівський кодекс") 2365. Щодо кодексу дослідники кажуть наступне: "За орфографічними та палеографічними даними встановлюється, що він написаний в Ісландії в другій половині XIII в. З характеру помилок в кодексі очевидно, що він являє собою список з більш давнього рукопису. Про цей більш давній рукопис нічого не відомо. [...] На підставі заголовків та абзаців в кодексі зміст його зазвичай ділять на 29 пісень – 10 міфологічних і 19 героїчних [...] Деякі з пісень збереглися (частково або повністю) в інших рукописах [...] Порівняння рукописного матеріалу, і особливо CR 2365 і рукописів книги Сноррі Стурлусона, показує, що записи сходять до різних усних варіантів і побутували до запису в усній традиції." [Стеблин-Каменский М.И. Примечания к книге "Старшая Эдда" // Скандинавский эпос: Старшая Эдда. Младшая Эдда. Исландские саги: АСТ: АСТ. МОСКВА, 2009, с. 201] Окрім оригінальних пісень до едичної поезії відносять пісні, схожі за стилем та змістом на ті, що включає "Старша Едда". Іноді Едду навіть видають разом із ними.

Отже відомості щодо міфологічної системи скандинавів містяться в давньоісландських піснях, що були записані у XIII сторіччі. Втім нам відомо, що запису передувала усна традиція. Суперечки щодо того, чим вважати ці пісні не вщухають досі. [Мелетинский Е.М. "Эдда" и ранние формы эпоса – М.: Наука, 1968, с. 11–16] Деякі дослідники вважають їх поетичною вигадкою, скальдичною вправою задля збереження культури минулого. Інші відстоюють автентичність, міфологічність та релігійний синкретизм їх змісту. Чи можна вважати едичні поезії трансфером вірувань давніх скандинавів та в якій мірі вони зберігають первинний міфологічний світогляд – ось питання, що потребує вирішення та відкриває двері до подальших досліджень.

Фольклор, казки та міфологія не є тотожними. Вони ідуть тісно поряд, можуть, навіть, використовувати одні й ті самі мотиви, проте насправді кардинально відрізняються. І ця різниця становить наріжну релігієзнавчу цікавість. Пропп вважає, що міф – це розповідь про богів або божественних істот, в дійсність яких народ вірить: "Справа тут у вірі не як у психологічному факторі, а історичному. Міф та казка відрізняються не за своєю

формою, а за своєю соціальною функцією" [Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки – М.: Лабиринт, 2000, с.13–14]. Метелинський в "Поетиці міфу" пише: "Дуже характерна ознака міфу – віднесення дії до міфічних часів" [Мелетинский Е.М. Поэтика мифа – М.: 1976, с. 53] За цими та низкою інших ознак ми можемо віднести еддичні пісні до міфів, а не до народних мистецьких форм. Люди продовжували вірити в них, сприймати історії про богів, як частину дійсності. Генеалогічні дерева зводилися до Одіна, Тора чи Тюра. Боги жили в міфологічні часи, що передували історії та не сприймалися, як чудернацька вигадка.

Особливість ісландської культури полягає в тому, що в період запису еддичних пісень вона поєднала в собі розвинені мистецькі практики та язичницький світогляд. Хрещення Ісландії було прийнято на загальному зібранні радше як практична реформа, що відкривала нові економічні шляхи. Язичницький світогляд та ритуали, як ніде інше, збереглися у віддаленій Ісландії. Закон дозволяв на офіційному рівні відправляти старий культ, якщо приховувати те, що це виконувалися ритуальні язичницькі дії. Ми також знаємо, що в пізньому Середновіччі, як ніде інше, міфологічні сюжети адаптувалися під християнські світоглядні концепції. Це дозволяє припустити, що ставлення до еддичних пісень навіть на момент їх запису було міфологічним. Втім одночасно вони були записані з застосуванням художніх прийомів, як алітерації, кеннігі, строфи, чіткий римований розмір, що потребувало високої художньої майстерності та нехарактерно міфам. Разом це робить еддичні пісні унікальним історичним та культурним надбутком.

О. О. Колібан, канд. філос. наук, асист. КНУТШ, Київ

СОЦІАЛЬНІ ВЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Соціальним вченням називають комплекс уявлень, що складається в межах релігійної організації та має на меті осмислення соціальних процесів сучасності. Зазвичай соціальне вчення структурується в офіційний документ релігійної організації (концепцію, доктрину).

У нашому дослідженні ми торкнемося розгляду християнського (католицизм, православ'я, протестантизм) та мусульманського соціального вчення.

Говорячи про католицьку церкву, варто зауважити, що поняття "соціальна доктрина" історично сягає часів Папи Пія XI (1857-1939 рр.) та означає доктринальний корпус щодо суспільних питань. Сьогодні "соціальну доктрину становлять офіційні документи Церкви і праці церковних богословів, "ціллю яких є дати оцінку соціальним проблемам на основі християнської віри"" [цит. за Кожушко, Т. Сутність і генеза соціальної концепції Католицької церкви [Текст] // Релігія та Соціум. – 2016. – №3-4(23-24). – С. 260]. Також автор зазначає, що "соціальне вчення Католицької церкви – це своєрідне навчання церкви, соціальна доктрина це її кодекс" [Там само. – С. 260].

Дослідники відмічають, що оскільки соціальна доктрина формується з енциклік Пап, то соціальному вченню католицької церкви "притаманна адаптаційна гнучкість, виважена часом конструктивність, відкритість, діалогічність, актуальність" [Там само. – С. 263]. Таким чином, маючи довготривалу історію існування, соціальне вчення в межах католицизму зазнає трансформацій та зміщення акцентів, відповідно до тенденцій сучасності та представлено як у світі в цілому так і в Україні, зокрема.

На ряду з активним розвитком соціального вчення на заході, богослови православної традиції звертались до розгляду соціальних питань задовго до виходу офіційного документу – "Основи соціальної концепції". Даний документ УПЦ був ухвалений у серпні 2000 р. на Ювілейному Архієрейському Соборі РПЦ, а згодом на Архієрейському Соборі УПЦ та виданий у 2002 р. [Основи соціальної концепції Української Православної Церкви [Текст]. – К.: Інформ.-вид. центр УПЦ, 2002. – 80 с.]. Документ представляє офіційну позицію церкви з багатьох питань, зокрема питання біоетики, війни та миру, злочинності, праці тощо.

Водночас представники УПЦ КП користуються декларацією "Церква і світ на початку третього тисячоліття" ["Церква і світ на початку третього тисячоліття" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: /risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uockp_doc/34099/. – Назва з екрану (21.02.2018)], що була ухвалена на Ювілейному помісному соборі УПЦ КП (2001 р.). І хоча "ряд дослідників констатує її генеалогічну спорідненість з вихідними положеннями соціальної концепції УПЦ...", все ж ми говоримо про окремий документ, котрий "демонструє набагато більшу стриманість у геополітичних висловлюваннях, толерантність до міжконфесійних проблем і церковно-державних відносин, ніж це робить аналогічний документ УПЦ" [Онищук, С. Порівняльний аналіз соціальної доктрини традиційних християнських церков в Україні в питаннях взаємодії держави і церкви [Текст] // Теорія та практика державного управління: зб. наук. пр. – Х. : Вид-во ХарPI НАДУ "Магістр", 2014. – Вип. 4 (47). – С. 60].

Таким чином, ми бачимо, що представники найбільш чисельних православних церков, що діють в Україні, активно використовують положення своїх соціальних вчень, відповідно до прийнятих документів.

Досвід протестантських церков при розробці та підготовці такого роду документів ми продемонструємо на прикладі Церкви Адвентистів Сьомого Дня. "В "Основах соціального вчення" ЦАСД в Україні викладається погляд представників Церкви на основні проблеми сучасного суспільства, а також окреслюються напрямки соціального служіння, які здійснюються членами і служителями Церкви АСД" [Титаренко, О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму: автореф. дис... канд. філос.наук: 09.00.11 / О. Р. Титаренко. – Київ : Б.в., 2004. – С. 10]. Таким чином, "Основи соціального вчення Церкви АСД" (2001 р.) – це документ, котрий демонструє реакцію представників церкви на сучасні проблеми та висвітлює основні напрями соціального служіння представниками релігійної організації.

Якщо говорити про мусульман України, то нещодавно, а саме 11 грудня 2017 р. відбулося підписання "Соціальної концепції мусульман України". За основу було взято Коран та Сунну, а також ряд ісламських документів: "Загальна ісламська декларація прав людини", "Каїрська декларація прав людини в Ісламі" та ін. Таким чином, "Соціальна концепція мусульман України", як і будь-яка фатва (богословсько-правовий висновок в ісламі), залежить від місця, часу та обставин. Її положення належить тлумачити тільки на основі приписів ісламського віровчення та їх реалізації в конкретних соціально-історичних реаліях України" [Соціальну концепцію мусульман України] підписано [Електронний ресурс] . – Режим доступу: <http://islam.in.ua/ua/новупу-у-країні/socialnu-koncepciju-musulman-ukrayinu-pidpysano>. – Назва з екрану (21.02.2018)]. Таким чином, мусульмани України відмічають, що підписання документу відповідає сучасним процесам в суспільстві та надає можливість подальшого взаєморозуміння як в мусульманському середовищі України, так і в релігійному житті країни в цілому.

Отже, у ході нашого дослідження ми продемонстрували, що в рамках кожної окремої релігійної традиції та організації процес формування соціальних вчень, а згодом і прийняття концепцій та доктрин має ряд особливостей. Деякі організації уже довгий час користуються відповідними документами, інші – нещодавно їх прийняли. Таким чином, процес залучення представників релігійних організацій до представлення власної позиції з урахуванням сучасних тенденцій та проблем суспільства у вигляді соціальних вчень та відповідних документів триває.

У перспективі подальших досліджень вважаємо за доцільне розглянути та проаналізувати діяльність тих релігійних організацій, що діють в Україні і працюють над оформленням соціальних вчень, концепцій та доктрин.

*М. І. Колісник, асп., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Київ
maxkolisnyk@gmail.com*

НАУКОВО-ФІЛОСОФСЬКЕ ПІДҐРУНТЯ ІДЕЙ ДРУГОГО ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ 1962-1965 РР.

Перша половина ХХ століття пройшла під знаком глобальних конфліктів, що зумовили величезні культурні, суспільні та політичні потрясіння. Не оминули вони й християнство та зокрема католицьку церкву, яка продовжувала відігравати значну роль у житті світу. Її авторитет значно похитнувся, особливо на тлі подій II Світової війни та звинуваченні Папи Пія XII у мовчанні про злочини фашистських режимів, а подекуди навіть сприяттні їм. Заради справедливості слід зазначити, що майже усі ці звинувачення були швидше емоційними аніж аргументованими та доведеними, проте вони залишили свій слід у думках широких верств багатьох європейських суспільств. Нові наукові відкриття зумовили поширення уявлень про релігію як стримувальний чинник для людства. У цих умовах католицька церква потребувала пошуку нових ідей, що могли б надати їй нового

поштовху для розвитку, змін та відновлення колишнього авторитету та впливовості. Для цього їй була потрібна не лише саморефлексія, а й певний погляд ззовні. Таку перспективу могли надати лише, науковці та філософи, що зберігали б зв'язок з католицькою теологічною традицією. На нашу думку, саме погляд з наукової та філософської точок зору зумовив докорінне оновлення парадигми діяльності католицької церкви адже передбачав більший простір для новаторства.

Серед постатей, що вплинули на загальну тональність документів Собору слід відзначити П'єра Тейяра де Шардена, котрий будучи католицьким теологом та активним церковним діячем, неодноразово засуджувався за свої революційні, для того часу, погляди на християнство. Його критикували за прихильність до еволюційних теорій Дарвіна й Ламарка, які дійсно вплинули на нього. Філософія життя Анрі Бергсона також сприяла формуванню філософського світогляду Тейяра де Шардена. Він був переконаний у тому, що розвиток науки, техніки, соціальних систем веде до вищої духовної точки, прообразу Царства Божого, яке він назвав "точкою Омєга". Вона дозволяє об'єднати усе людство, зберігши його багатоманітність: "Бог, справжній християнський Бог заповнить на ваших очах Всесвіт, не змішуючись з ним і нічого в ньому не розладнюючи" [П'єр Тейяр де Шарден. Божественная среда [Електронный ресурс]: 2005г. Режим доступа: http://krotov.info/lib_sec/25_sh/sha/sharden_07.htm]. Саме під знаком єдності у багатоманітності пройшов собор 1962-1965pp. Прихильність до цього підходу можна помітити у документах *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium*, *Ad gentes*, *Gaudium et Spes* та інших.

Погляди Тейяра де Шардена не одразу отримали схвалення у консервативних католицьких колах. На думку керівників ордену єзуїтів, (до якого й належав філософ), він перейшов межі науки, і став вдаватися до сумнівних теоретичних побудов. Проте згодом його ідеї отримали нове прочитання та визнання, зокрема справили значний вплив на Іва Конгара та Ганса Кюнга. Думки Іва Конгара також спочатку викликали нерозуміння у католицьких релігійних колах. Проте, на відміну від Тейяра де Шардена, він змушений був розірвати зв'язок із церквою на деякий час. Серед його праць слід відзначити "Розділення християн: принципи католицького екуменізму" (1937) та працю "Істина та хибна реформа і Церкви" (1950). Своїми дослідженнями він фактично зарахував себе до руху "нової теології", яка була засуджена Папою Пієм XII у енцикліках *Mystici Corporis* (1943) і *Humani Generis* (1950). Зрештою ідеї Конгара опинилися під забороною. Проте він не припиняв своєї праці, видавши: "Нарис теології мирянства" (1953) та "Таємниця Храму" (1958). Вони суттєво вплинули на сутність та зміст рішень II Ватиканського собору. Зрештою він був реабілітований папою Іоаном XXIII, який залучив його до комісії з підготовки документів Собору та до створення Душпастирської конституції про церкву в сучасному світі *Gaudium et Spes*.

Ганс Кюнг був проти того, що до Собору сутність християнського вчення часто підмінялася приписами церкви, а відповідність загальноприйнятій схемі стала основним критерієм істинної теології: "При цьому

зовсім не береться до уваги чи зрозуміла термінологія, що використовуються сучасній людині, чи відповідає екзегетична основа багатьох положень рівню сучасних досліджень, чи є докази тих чи інших тез вартими довіри..." [Кюнг Г. Теологія на пути к новой парадигме [Электронный ресурс]. – С.369. – Режим доступа: <http://www.odinblago.ru/kung/9>]. Натомість він обстоював думку про "theologia semper reformanda" – теологію, що потребує постійного реформування. Це знайшло своє відображення у акцентах Другого Ватиканського собору про постійне оновлення місіонерської діяльності, а також у зосередженні уваги на останніх досягненнях науки та зміні соціальних умов. Спроба "Нової теології", в особі Карла Ранера, об'єднати філософію та теологію через антропологію була досить успішною. Він запропонував поняття "Надприродний екзистенціал" під яким розумів ситуацію людини як християнина, того хто слухає та сприймає Бога як основу власного існування. Філософія, на його думку, давала можливість задавати питання про Бога завдяки визнанню трансцендентального суб'єкта. Теологія ж обумовлювала можливість сприйняття Бога. Така концепція давала можливість по-новому осмислити можливості, які надає для християнства взаємне доповнення філософії та теології. Її важливість відобразилася у рекомендації здобуття філософської освіти для майбутніх служителів церкви (Декрет про священниче виховання "Optatam totius").

Отже ми можемо зробити висновок, що Другий Ватиканський Собор не був результатом роботи лише католицького духовенства та його рефлексії над засадами та діяльністю церкви. Ідеї, що йому передували формувалися задовго до самого Собору, в тому числі – у надрах природничих наук та філософії. Отже наука та філософія, незважаючи на їх непрости стосунки з церквою протягом історії, надали їй нового поштовху для розвитку та оновлення.

І. В. Кондратьєва, докт. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
iryna.k@i.ua

ІКОНОБОРСТВО ЯК НАСЛІДКИ ХРИСТОЛОГІЧНИХ СУПЕРЕЧОК

Численні гіпотези і величезний масив бібліографічних досліджень з питання причини іконоборства і його ідеології все ще залишаються предметом наукових суперечок. Поширеною залишається думка, що візантійське іконоборство, в першу чергу, було політичним, соціальним або економічним рухом. Такий підхід, сьогодні вже можна вважати традиційним але він звучує наукове поле дослідження цієї проблеми і не має системного характеру. Більш глибокий погляд на полеміку дає можливість звернутися до іконоборчого богослов'я, яке не лише служило ідеологічною надбудовою для реформ візантійських імператорів-іконоборців, але було послідовним і ретельно розробленим у всіх основних філософських областях.

Тобто іконоборство можна розглядати як богословський і філософський діалог і визначити його джерела в історії думки візантійської цивілізації. Філософські підстави вчення візантійських іконоборців і їх передумови можна знайти в античній філософській традиції. А реконструкцію і аналіз філософських положень іконоборців в ключових областях полеміки проти релігійних зображень в Візантії VIII-IX ст. та ідентифікацію їх концептуальних джерел в попередній античній та християнській традиціях.

Сучасна богословська наука, маючи в своєму розпорядженні широкую базу історичних, археологічних і богословських даних, по-різному оцінює важливість того чи іншого чинника, який започаткував невдоволення проти шанування ікон. При цьому розглядається декілька теорій, які надають перевагу наступним причинам: в основі всіх іконоборчих суперечок лежить христологічне питання: як тлумачити Боговтілення – єднання людського з Божественним у Христі, або нерідко іконоборство VIII століття вважається наслідком зіткнення християнства з виникаючим ісламом. При цьому боротьба з іконами трактується як результат політичного тиску на імператора з боку сил ісламу, та як результат богословських суперечок між мусульманами і християнами.

Перш за все – це аспект богословський, але є безумовно і естетична філософія образу, є також і політичний аспект. Але розглянемо, богословський аспект, як найбільш цікавий і важливий поряд з політичними мотивами. Іконоборчі суперечки стали завершенням христологічних суперечок, які почалися в IV ст. коли міркування були зосереджені на тому ким був Христос, більшою мірою. Зрозуміло, що Він був Бог і людина, але чи була одна божественна воля, або все-таки була воля в рівній мірі і божественна, і людська, чи одна з них перебільшувала іншу, і божественна воля на якомусь етапі домінувала, над людською. Всі ці суперечки, які в принципі обіймають життя християнської Церкви від Першого Вселенського собору і до Сьомого, в підсумку вилилися на початку VIII століття в такий важкий період, як іконоборство. А.В.Карташов влучно характеризує цей період: "Колішні тонкі проблеми догматики стали непосильні більшості богословських умів. Нові покоління могли захопитися тільки за питання більш доступне спрощеному мисленню. Імператори VII ст. були вихідцями з варварських Ісаврії і Вірменії. Вони були іноді і на висоті просвіти свого часу, але тон їх розмірковувань був по-варварськи раціоналістичним. Торкнулися вони питання загальнозрозумілого для народних мас і довели справу до кривавих гонінь. В цьому їхня помилка і непопулярність в історії" [А.В.Карташёв. Вселенские соборы. – Москва: Мысль, 2006. – С. 567].

Актуалізується проблема в правління імператора Лева Ісавра в Візантії, який походив з монофелітського середовища і дуже обережно з самого початку свого правління почав проводити політику утиску іконошанування. Спочатку, за його наказом, ікони підняли, на таку відстань, щоб до них неможливо було прикладатися, що унеможливило їх повноцінне, відповідно до вже існуючої традиції вшанування, наступним кроком було знищення святих зображень. Відомо, про існування численних свідоцтв того, що на початку VIII ст. до ікон часом ставилися, як до фетишу.

Так, у А.В. Карташова знаходимо, що "візантіїці беруть ікони у воспріємники своїх дітей при хрещенні. Інші не беруть в уста святого Тіла перш, ніж не покладуть його на святі ікони. Священики зішкрібають фарби з ікон і домішують їх до святої Крові. Інші вважають за краще служити літургії по домівках на святих іконах замість церковних престолів" [Там само – С. 570]. Ці факти викликали обурення і невдоволення, але основна ідея, яку висували іконоборці, саме чому і почалися гоніння – це, по-перше, посилення на Второзаконня про не створювання собі кумира і про те, що створеному руками людини, поклонятися не можна. У цьому сенсі святі мощі, які, не були створені людиною, вони формально не переслідували, але тільки формально. Насправді, іконоборство – це спроба першої реформації в певному сенсі слова, але тільки в рамках Візантії і в рамках VIII століття. Тому де факто дуже часто мощі знищувалися, або їх відправляли у заслання. А оскільки основною силою, так би мовити форпостом та авангардом іконошанування було чернецтво, воно теж переслідувалося. "Государі-іконоборці виявляли, що для блага держави слід і людські сили, і кошти відвернути від чернецтва і церкви і направити все в державну скарбницю і на армію, вимісти "клерикалізм" з держави" [Там само. – С.567]. Можна сказати, що це в чистому вигляді лютеранство і в чистому вигляді протестантство, але знов таки в Візантії VIII ст. А.В.Карташов наводить такий факт, що лише з Італії емігрувало понад 50 000 чоловік, тобто монастирі розорилися, монахи – шанувальники ікон ставали в'язнями а іноді приймали мученицьку кончину. Але навіть у в'язницях утворювалися монастирі сповідників, коли 300 чоловік збиралися разом для молитви і продовження чернечого життя у в'язниці. А тим часом: "Замість мороку аскези і покаянного плачу імператори підкреслено рекомендували світський спосіб життя, гулянки і амури. Людей колишнього обрядового благочестя оголошували політично неблагонадійними. З імператорського титулу викинули слівце "ἅ ἄγιος" (святий – І.К.)" [Там само. – С.568]. Потім в історії не один раз буде вітатися і доводитися до крайнощів така блюзнірська життєрадісність.

Але іконоборча криза, спонукала до осмислення предмету шанування. І стало зрозумілим, що суперечка про ікони – це не суперечка про естетику, в межах релігійного мистецтва – це перш за все богослов'я. Найбільш яскравим виразником догматики про шанування ікон став Іоанн Дамаскін, який займав дуже високу посаду при халіфі Дамаском і тому захист святих ікон вийшов з мусульманської території, що є парадоксом. Саме він абсолютно чітко сформулював той фундамент, на якому потім буде базуватися вся логіка іконошанування. Пошана надається ні дощці, ні фарбам, як би майстерно вони не були написані – пошана і честь віддається первообразу [Див.: Три слова в захисту іконопочитання. Пер. с греч. А. Бронзова; ред. В. А. Крохи. – СПб.: Азбука-классика, 2001. – 192 с.]. Коли людина прикладається до ікони, вшановується не найпрекрасніше зображення, а честь переходить до прототипу. Знову ж, іконошанувальники вельми послідовно і твердо проводили думку, що якщо слово стало плоттю і стало очевидним, і як писав

Іоанн Богослов "ми осязали його", – тобто торкалися до нього, могли його побачити, то його можна було зображувати.

Згодом створюється чіткий, духовний символізм образу Христа, Божої Матері, і святих, але абсолютно чітко іконошанувальниками сповідується догмат, про те, що раз слово стало плоттю, раз воно прийшло і в ній оселилося, плоть існувала в формі, в який жила вся повнота Христа, тілесно мешкала, це означає що Його можна зображувати, до Нього, віддаючи честь, можна припадати і більш того, отримувати, як і від святих мощей, духовну користь. І тому в православній традиції іконошанування свідчить про те, що Господь – досконалий Бог і досконала людина і про те, що подвиг християнський це не далекі апостольські часи та епоха середньовіччя, він доступний в будь-який час бо благодать Божа до нині надсилається людям через святі ікони.

Як складне історичне і богословське явище іконоборчі суперечки зробили свій вплив на все життя візантійської Церкви, а основний їх результат виявився у формуванні вчення про особливий онтологічний і гносеологічний статус образу. Успішне осмислення іконоборчої кризи і практики шанування священних зображень засобами філософського і богословського дискурсу зробили іконошанування невід'ємною частиною спадщини східного християнства.

***А. А. Левадська, студ., НМУ імені О. О. Богомольця, Київ
levadskaya.an@gmail.com***

ЗОРОАСТРИЗМ: У ВИТОКІВ ХРИСТІЯНСТВА

Релігія – один із базисів, на яких із споконвіків стояв світ. Однією з панівних релігій сьогодення є християнство, проте воно є відносно юним, та коріння його сягає в глибини давніх вірувань. Проте, що це за давні вірування, та чим вони відрізнялися від віровчень сьогодення?

Найдавніші філософські культури світу зародилися на Сході – в Індії та Китаї. На ряду з ними виник і зороастризм – найперша релігія одкровення, що вплинула на людство більше, ніж будь-яка інша віра. Він був державною релігією трьох Іранських імперій, чії могутність та влада забезпечили зороастризму великий престиж. То що ж пов'язує його із сучасним християнством?

По-перше, як зороастризм, так і біблійне вчення, проповідують загальнолюдські цінності: родина, порядність, доброта, справедливість. Заратустра підкреслював силу свободи вибору, вважаючи, що люди не є рабами Бога, а його добровільними помічниками. Перед кожною людиною стоїть вибір, і від того, що вона обере, буде залежати її доля в день Суду. Душі тих, хто жив за законами добра, після смерті потраплять до раю, де, дочекавшись Останнього Суду (Фрашегірду), отримають воскресле тіло, та житимуть вічно, а зло та грішники будуть назавжди знищені. "Тут Айрйаман, божество дружби и исцеления, вместе с богом огня Атар расплавит весь

металл в горах, и он потечет на землю раскалённой рекой. Все люди должны пройти сквозь эту реку, и, как говорится в тексте на пехлеви, "для праведных она покажется парным молоком, а нечестивым будет казаться, что они во плоти идут через расплавленный металл"" Бойс М., Зороастрийцы. Верования и обычаи// Перевод с английского и примечания И.М. Стеблин-Каменского. – Центр "Петербургское Востоковедение", 1994, С. 7]. Ця ідея Останнього, або Страшного Суду знайшла місце і у християнстві, яке обіцяє праведникам вічне життя, а грішникам – муки. Таке положення спонукає послідовників цих релігій до поміркованого життя, що ґрунтується на тріаді святих понять: думка, слово та діло.

Слід зауважити, що в обох релігійних вченнях йде мова про Спасителя, що буде народжений від непорочного зачаття. В християнстві таким месією є Ісус Христос, народжений Дівою Марією, та розп'ятий за гріхи усього людства. Він же буде і Суддею під час Страшного Суду, що настане після його Другого Пришестя. В зороастризмі ж вірили, що Спаситель народиться від сімені пророка, що зберігається в глибинах озера. Коли настане час, дівчина скупається в цьому озері, і зачне нового пророка. Син її буде сином людей та Спасителем, що продовжуватиме ідеї Заратуштри. За більш пізніми уявленнями зороастрійців, таких Спасителів буде три протягом трьох тисячоліть. Слід відмітити ключову роль води як у християнстві, так і у зороастризмі: вона зберігає сім'я пророка, через неї відбувається хрещення – прийняття релігії, вона використовується у щоденних обрядах молитви тощо. Це явище можна пояснити також і без релігійного підтексту – послідовники цих релігій жили у досить посушливих регіонах, тому життєва необхідність води не є перебільшенням.

Що ж до вічного питання створення світу, в цьому біблійне вчення розходиться із авестійським. Згідно зороастрійській традиції, "спочатку не було у Всесвіті ні землі, ні Сонця, ні планет, ні зірок. Був лише нескінченний час – "зерван акарана". Протидія Добра та Зла була від самого початку творення світу, тому, дуже часто зороастризм звинувачують у дуалізмі, не визнаючи його першою монотеїстичною релігією. Але, не слід забувати, що світ цей творений, на думку зороастрійців, Єдиним Богом – Ахура-Маздою, а Зло – Анхро-Манью лише протидіє цьому світу, і на всі добрі творення Бога відповідає творенням чогось злого і темного. Матеріальний світ існує лише завдяки протидії добра та зла, і лише в світі духовному, у раю – абсолютне Добро. [Гололобова К.О. Давні арії та мораль в зороастризмі // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7. – К., 2015. – Вип. 33 (46) – С. 37].

Авестійське вчення і до сьогодні приховує безліч не досліджених нами таємниць та загадок. Проте, можна впевнено зробити висновок про вагомий внесок зороастризму у світовий культурний та релігійний спадок, а також його беззаперечний вплив на християнство.

ВОЛОДИМИР ШАЯН ЯК ФІЛОСОФ І РЕЛІГІЄЗНАВЕЦЬ

Минуло три десятиліття з часу виходу в Канаді першого зібрання творів українського філософа Володимира Петровича Шаяна (1908 – 1974) [Шаян В. Віра предків наших. – Гамільтон, 1987. – 894 с. Далі скорочено – ВПН]. Саме з цього ж часу почалося й повернення його імені в Україну, що особливо актуалізувалося після розпаду СРСР та здобуття Україною державної незалежності. Цьогоріч відзначаємо 110-річчя від дня народження В.Шаяна та 75-річчя заснування ним Ордену Бога Сонця (5 листопада 1943, Львів).

За фахом В. Шаян – філософ і філолог (санскритолог), релігієзнавець, поет, викладав у Львівському університеті. Досконало володів санскритом, англійською, німецькою, французькою, польською та іншими слов'янськими мовами. У 1944 був змушений емігрувати, спочатку до Авгсбурга, а після війни – до Лондону, щоб продовжити наукову діяльність. Вчений ступінь і звання професора отримав у 1947 р. (дисертація "Вступ до Рігведи і Пурушасукта: містерія жертви"). Був першим президентом УВАН у Лондоні, а з 60-х років – директором Бібліотеки ім. Тараса Шевченка при Союзі Українців Британії. В. Шаян як видатна особистість в Україні та й закордоном досі знаний дуже мало. Причина 1: упередженість і неоднозначне ставлення науковців до його спроби відродити віру предків, що переважна частина суспільства не сприймає всерйоз. Причина 2: невдала спроба Леоніда Кибзаєва (відомого більше під псевдом Лев Силенко) реформувати ідеї Шаяна в так званій монотеїстичній РУНвірі (абрєвіатура: Рідна Українська Національна віра) [Лісовий Ю. Хто такий Кибзаєв-Силенко? // Українське Відродження. – 1984, №4. – С.17].

Радикальна відмінність цих двох ідей розглянута нами [Лозко Г. Боги і народи. Етносоціальний вимір.–Тернопіль, 2015. с.551 – 582]. Наукова ідея В. Шаяна у філософському сенсі може бути зрозумілою й цілком виразно обґрунтованою. Як писала дослідниця езотеричної історії Френсіс Йейтс (1899 – 1981): "Енергію, емоційний підйом усі великі прогресивні рухи Ренесансу отримували від *погляду, зверненого назад*. Продовжувало панувати циклічне уявлення про час як про безперервний рух від стародавнього золотого віку чистоти й істини до віків мідного і залізного. І тому пошуки істини неминуче виявлялися пошуками раннього, стародавнього, споконвічного золота, псуванням і виродженням якого були менш благородні метали сьогодення і недавнього минулого" [Yates F. Giordano Bruno and the hermetic tradition / Yates F. – Chicago-London: Nhe University of Chicago press, 1964]. Саме такі пошуки правдивого, а отже, істинного, спонукали В.Шаяна шукати стародавню традиційну віру предків. Такий *ласеїзм* (термін Л.Гумільова) – замилювання минулим, намагання по-новому його зрозуміти – є головною рушійною силою будь-якого консерва-

тизму і традиціоналізму. Проте це не означає, що він не несе в собі прогресивної складової. Для постійного оновлення світу необхідне постійне очищення, періодичне звільнення його з еталоном, тобто така саморефлексія, яка забезпечує тривалість власної ідентичності у часі й просторі. Світоглядною основою цього феномену є прадавня віра в циклічність часу. Під цим кутом зору сучасне відродження рідної віри є цілком закономірним явищем. Варто зауважити, що в Європі першою такою спробою повернутися до віри предків була епоха Ренесансу, яка не вдалася через жорсткий натиск "Святої Інквізиції" та обмежилась лише Реформацією. Нині створено Європейський Конгрес Етнічних Релігій (засн. в 1998). У світлі теорії Вічного повернення Ф. Ніцше [Ніцше Ф. Так казав Заратустра. – К.: Основи, Дніпро, 1993], згідно циклічності етнокультурних явищ чергове відродження віри предків у ХХ ст. вже не виглядатиме таким чудернацьким, як його іноді уявляють. Навпаки – автентична рідна віра має феноменальний характер, що й довів у своїх працях В. Шаян: "Ми реабілітуємо віру наших прапредків перед історією і наукою і спростуємо всі ті інвективи т. зв. "поганства" як пересуди, злу волю, і що більше, – як неправду в науці. Мені здається, що супроти науки немає гіршого злочину як неправда" [В.Шаян. Віра предків наших. Вибр. тв. – Передм., упор. проф. Лозко Г.С. – К.2018, с. 147].

В.Шаян слідом за іншими націоналогами доповнює концепцію Духа нації. В сучасному глобальному світі Духові нації незатишно: він постійно змушений змагатися зі світовими інтернаціональними "догмами", що сковують вільну думку, а отже, обмежують свободу націй. В. Шаян аналізував національне буття як позачасову державно-політичну єдність національного ідеалу, виявляючи його релігійну складову (священну основу). Він ставить свій категоричний імператив – чи зберігати рідну духову традицію, чи розчинити Духа нації в світовій космополітичній волі? На його думку, Дух нації втілюється у видатних особистостях України-Русі, таких як: Великий князь Київський Святослав Ігорович (який "не зрадив віру предків"), Г.Сковорода (який "вийшов із церкви" і фактично започаткував українське критичне біблієзнавство), Тарас Шевченко, Іван Франко, Леся Українка, лицарі, воїни, які загинули в боях за Україну. Д.Донцов визначає націю як "щось більше, як ті, що хочуть сьогодні робити її історію", нація – "*Се велика спільнота тих, що живуть, і тих, що жили*" [Донцов Д. До старих Богів! // Літературно-Науковий Вістник. – 1922. – Ч.3. – С.259]. В. Шаян окреслив націю як "усвідомлену спільноту крові і долі" (опублікований нами автограф) [Лозко Г. Пробуджена Енея: європейський етнорелігійний ренесанс.– Х.: Див, 2006, с.28]. Обидва мислителі, і В.Шаян, і Д.Донцов згадують рідних (старих) Богів. Проте, якщо у Д.Донцова згадка про старих Богів носить суто метафоричне значення, як продовження ніцшеанського: ""воскресають лише там, де є могили" і *де шанується старих Богів...*", то В.Шаян поняття "старих Богів" наповнює вже конкретним богословським змістом, у значенні вірності своїй власній традиційній етнорелігії. Це те нове, що справді проголошено *вперше* в історії української релігієзнавчої думки.

Шаян розробив національну концепцію священного героїзму, що має суто релігійну основу. Він доводить, що почуття святості боротьби за рідну землю – є основою українського національного світогляду. Він пояснює зв'язок українського вчення про душу з культом предків: "...дуже характерним для українського світовідчуження є постійний зв'язок наших душ із світом предків. Мотив можливого засоромлення перед цими предками є найсильнішою заохотою до чину, який був би гідний наших прапредків. Цей зв'язок діє по сьогодні" [ВГН, с.107]. В. Шаян вважав, що саме етнічна онтологія розкриває таємницю душі народів, і ніякі глобальні світові релігії не спроможні її замінити.

В.Шаян дослідив концепцію генотейзму в рідній вірі, багатопроявність Бога в його Синах. Культ Матері Землі присвячено збірці "Гимни Землі", в якій розкрита метафізика рідної землі, як лона для сівби Перунової, на якій зійдуть сходами лицарі – Сини Перунові, і як сховище, "вічна пристань" загиблих воїв, які своїм вічним відродженням перемагають смерть і споруджують величний храм усім Богам. В.Шаян вперше визначив і обґрунтував три типи релігійної онтології. Різні типи метафізичного мислення він окреслює філософськими термінами: *міфоонтологія* – пояснення Буття через міфологічні постаті й символи; *ритоонтологія* – пояснення Буття через смисли ритуалу й жертви; *психоонтологія* – пояснення Буття з допомогою психологічних станів, наприклад, інтроспекції (внутрішнє споглядання себе) та ін. [ВГН. Вибрані..., с. 47]. Рідна земля, рідна мова, рідна віра – ідеальна триєдність для повноцінного життя нації, тому він дійшов висновку: "Відродження нації не може бути завершене без відродження її власної віри, як виразу її відчуження Бога" [ВГН, с. 477].

***В. Луценко, ієрей, асп., Київська Духовна Академія, Київ
ribakleto3@mail.com***

ТРАНСФОРМАЦІЯ ІНСТИТУТУ СІМ'Ї В ЗВ'ЯЗКУ З РОЗВИТКОМ СУЧАСНИХ РЕПРОДУКТИВНИХ ТЕХНОЛОГІЙ

Сім'я – це центр багатьох сфер життя, в які включена людина. Саме у цьому інституті відбуваються процеси виховання і соціалізації, формуються і укорінюються цінності і життєві орієнтири. Роль сім'ї у вихованні дітей, в забезпеченні соціокультурної спадкоємності поколінь є вічно актуальною темою соціально-гуманітарних досліджень. У сім'ї формуються фундаментальні цінності, ідеали, виробляються життєві орієнтири, способи їх досягнення. Одне із завдань сімейного виховання – підготовка до ролей чоловіка і батька, формування відповідальності, пов'язаної з турботою про дітей, батьків, шлюбного партнера.

Сім'я є "ненавмисним вихователем", що чинить педагогічну дію не уроками, а тією психологічною атмосферою, якою дитина дихає, вбирає в себе погляди, почуття, звички. При цьому сім'я виступає живим прикладом, наочним зразком. Успіх сімейного виховання залежить від якості

стосунків між батьками та дітьми, залежно від якого дитина згодом діє за батьківським сценарієм або усупереч ньому.

Трансформація інституту сім'ї – це процес розмивання системи поведінкових норм, що всюди відбувається, у сфері браку і сім'ї, і уявлень про зміст сімейних ролей [Гурко Т.А. Трансформація інституту сім'ї: постановка проблеми// Социологические исследования. 1995. № 10. С.95-99].

Для позначення цих змін і опису стану інституту сім'ї використовуються різноманітні терміни: криза, еволюція, модернізація, трансформація. Одні дослідники називають це переходом до нових форм сім'ї – різноманітніших і більш відповідних для сучасних чоловіків і жінок. Інші звертають увагу на те, що в глобальному суспільстві споживання сімейні цінності здають свої позиції, оскільки на перший план виступає індивідуальний успіх і йде жорстока конкуренція за його досягнення [Колесникова А.А. Тенденция современного общества: трансформация или отмирание института семьи //Вестник ПНИПУ №1. С.26].

Прискорені темпи розвитку сучасних репродуктивних технологій похитнули позиції сім'ї як осередку "соціальної пам'яті" і ретранслятора культурних традицій і норм, проте, саме сім'я за оцінками дослідників робить на них найбільший вплив в питаннях, пов'язаних з репродуктивною поведінкою [Беляєва М.А. Роль сім'ї і церкви у формуванні репродуктивної культури // Інтернет-журнал "Світ науки" Випуск 1 – 2015 січня – березень. С.2-3].

У 1956 році Пітірим Сорокін у своїй роботі "Американська сексуальна революція" дав оцінку наслідкам сексуальної революції: суспільство приносить цінності материнства і батьківства, жіночності і мужності, дитинства, браку і сім'ї. Ці громадські установки стали однією з головних передумов твердження і розвитку допоміжних репродуктивних технологій, а також посприяли появі великого числа соціальних і етичних проблем, опосередкованих застосуванням ДРТ [Сорокин П. А. Американская сексуальная революция // Народонаселение.-2011. №1. – С.92].

Деінтимізація репродукції людини – поняття, суть якого в тому, що зачаття і подальший розвиток дитини до його народження перестало бути приватною справою ("таїнством") чоловіка і жінки, оскільки вони вимушені залучати "третіх осіб", що володіють сучасними знаннями і технологіями; інша сторона цього явища полягає в зміні буденної нормативності життєдіяльності вагітної жінки, яка не приховує свого стану і веде динамічний спосіб життя.

Під впливом цих тенденцій для сучасного типу репродуктивної культури, що розвивалася в умовах європейської цивілізації, характерна переоцінка духовних основ репродукції людини, що виражається в домінуванні цінностей свободи і безпеки, девальвації цінностей спорідненості, батьківства і обов'язку.

Трансформації інституту сім'ї, в зв'язку з розвитком ДРТ відбувається в тому, що вони дозволяють мати дітей одностатевим парам, самотнім людям, а в цьому процесі можуть бути задіяні ще до трьох "батьків" – донори і сурогатна мати – так, допоміжні репродуктивні технології не

лише сприяють появі нових форм сім'ї, але і ускладнюють процес визначення батьківських статусів. Крім того, ДРТ дозволяють процесу зачаття, розвитку плоду і, більше того, народження дитини проходити поза сім'єю, за участю третіх осіб. Виходить, що не лише виховна, але навіть основна функція сім'ї – репродуктивна – сьогодні може бути виконана за її межами і без участі батьків.

О.В. Мальцев, асп., ЖДУ імені Івана Франка, Житомир

ДИСКУРС УДОСКОНАЛЕННЯ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ В АВРААМІЧНИХ РЕЛІГІЯХ

Ідея досконалої людини – один з рушійних мотивів і регулятивних принципів в житті найрізноманітніших релігійних традицій, духовних спільнот, культур і цивілізацій. Авраамічні релігії, зокрема містичні традиції цих релігій, також розробили власні уявлення про досконалу людину і шляхи удосконалення людської природи. Розглянемо їх специфіку.

В класичному іудаїзмі важко експлікувати ідею вдосконалення людської природи. В Торі поняття "досконала людина" немає. Найближчі до нього поняття – "обраний" та "праведник". Але, на відміну від поняття досконалої людини, сформульованого в античній філософській традиції, обраність – це якість, яка жодним чином не підвладна людині, адже вона не залежить від її дій або якостей, а є цілком виявом волі Бога. Старозавітна ж праведність відсилає до закону. Праведником є людина, яка досконало виконує всі релігійні приписи (613 міцвот), які є Законом Божим. Це поняття є найближчим аналогом досконалості.

Але каббала, як містичне вчення іудаїзму, розрізняючи Адама Кадмона (досконалу першолюдину) та Адама Афара (Адам з пороку, пращур всіх сучасних людей), виробила картину удосконалення людини, яка піднімається, з волі Бога, по щаблях досконалості, розкриваючи для себе Божественні сфїрот (якості Бога). У Каббали вищим завданням людини є відновлення одвічної єдності, повернення до стану Адама Кадмона, в якому від початку творіння містилися всі душі людей.

Християнство, на відміну від іудаїзму, створило найрозвинутішу антропологію. Але найпотужнішою, на нашу думку, його парадигмою, яка спрямована на удосконалення природи людини є ісіхазм. Ідея теозису, обожнення людини, розроблялася і католицизмом (зокрема, Майстером Екхардом), її можна навіть експлікувати в ранніх творах М. Лютера, але найбільшу "питому вагу" вона набула, все ж таки, в православної традиції. Коротко зміст теозису визначив в своєму афоризмі Василь Великий: "Бог олюднівся, щоб людина обожилася". Метою існування людини для ісіхастів постає духовне самоудосконалення задля досягнення органічної єдності з Богом. При цьому людина повертає всі можливості Адама: спілкування з Богом, володарювання над всіма тваринами тощо. Ісіхазм

розробив систему аскетично-чернечої практики, "розумної молитви". "Лє-ствїцею" самовдосконалення та контролю над власною психікою людина сходить до споглядання Господа.

В ісламській духовній традиції можна виокремити три джерела експлікації ідеї удосконалення людини: богословську, екзегетичну традицію тлумачення Корану, стандартне мусульманське богослівя, калам; корпус еллінізуючих філософських текстів так званих східних періпатетиків; та корпус містичних текстів суфіїв, представлений не лише теоретичними трактатами, але й поетичними текстами.

Оскільки в ісламі немає поняття гріха, адже Аллах пробачив Адаму, праворівний не має спокутувати перед Аллахом свою провину, а має (подібно до іудея) ретельно виконувати всі приписи ісламу і тим готувати свою душу до посмертної винагороди. Тому класичний іслам також не акцентує поняття досконалої людини.

Мусульманська філософія тяжіє до аристотелівської концепції раціоналістичного людини. Корпус містичних текстів містить послідовно розроблену концепцію досконалої людини (Інса аль-каміль), який практикує пряме інтенсивне бачення Бога, коли людина зливається з Божеством. В ісламі існує теологія досконалої людини, що імпліцитно простежується з IX ст. і детально розроблена в працях містика аль-Арабі. Згідно теології досконалої людини, існує близько 356 святих людей, які діляться на 7 розрядів. Найголовніший – перший. Якщо імена 355 можуть бути відомі, то ім'я досконалої людини невідомо нікому. Якщо хтось із попереднього розряду вмирає, то з іншого розряду вибирається людина, що його замінює. Досконала людина знає все, не пов'язана з матеріальними обмеженнями, пересувається як птах, думка і світло. Вона повідомлена про задуми Бога, оскільки постійно перебуває в Бозі, але безсила, нічого в цьому світі змінити не може. Вона – спостерігач. Богослов'я досконалої людини говорить, що досконала людина і є сенс творіння. Бог створив людину для служіння, це кінцевий плід всього творіння.

Східні періпатетики аль-Кінді, аль-Фарабі, Ібн-Сїна (Авіценна), Ібн Туфейль, Аверроес, які сприйняли і розвинули античні уявлення про морально досконалу особистість, виробили глибоко раціоналістичний образ духовної досконалості, розуміння його як системоутворюючого елемента творіння. Ідея досконалості включається в поняття інсанїя – людяності і Камал / ун, набуває значення морального вдосконалення. В арабо-мусульманській філософії "досконала людина" – Інсан ал-каміл, в суфізм досконалу людину ще називають "ідеальний юнак" – адаб.

Розвиток особистості людини підрозділяється на два етапи: смертний і безсмертний. Основою смертної особистості людини є її смертний розум – ментальне тіло людини, яке припиняє існування разом з фізичним тілом. Основою безсмертної особистості людини є Душа – безсмертний розум людини. Основа її безсмертя формується спільною дією людини та її Вчителю. Постать вчителя є ключовою в шляху досконалості. Єдино важливе завдання людини в земному житті – формування безсмертної Душі і пере-

ведення своєї особистості в безсмертя. Вершиною вдосконалення безсмертної особистості людини є досягнення можливості індивідуального спілкування з Аллахом. Незмінні теоретичні установки, властиві містико-аскетичним практикам суфізму: це – концепція шляху (Тарік), і поняття святості (вілайя). Тільки той, хто пройшов тарікат цілком і є досконалою людиною. Три вищих таріката утворюють щабель фана – перша стоянка над Брамою; друга – стоянка досконалої людини, набуття учнем всією душею статусу досконалої людини, що означає вихід на рівень Мухаммада і, нарешті, третя стоянка – це те, що передувало всьїєї духовній реальності. Аналогією молитовної практики ісихазму вважають суфійський зікр Хафі.

Ми бачимо, що в дискурсі удосконалення людини в авраамічних релігіях закладено декілька спільних інтенцій: прагнення повернутися до досконалості першої людини (їудаїзм та християнство); прагнення до безпосереднього спілкування з Богом (християнство та іслам); прагнення до духовного злиття з Абсолютом (їудаїзм, християнство, іслам). Містичні напрямки всіх авраамічних релігій уявляють технологію удосконалення людини як шлях(або сходи), просуватися яким можливо лише застосовуючи аскетичні практики духовного удосконалення.

О. С. Мелехова, НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
2609melehova@ukr.net

СТАНОВЛЕННЯ ПАРТНЕРСЬКОЇ МОДЕЛІ ДЕРЖАВИ ТА ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

Україна переживає драматичний перехід від сепаратної до партнерської моделі державно-церковних відносин. Про необхідність становлення партнерської парадигми та навіть регуляції відносин за допомогою конкордатів, вперше в кінці 1990-х років почали говорити провідні українські релігієзнавці (В.Бондаренко, В.Сленський). Згодом відповідні пропозиції почали лунаати з боку лідерів церков. І лише загрози, що постали у зв'язку із сучасною кризою на Сході України, дозволили повністю перейти до моделі партнерства. Динаміка становлення партнерської моделі державно-церковних відносин привертає все більшу увагу науковців (Л.Владиченко, Л.Филипович, Ю.Чорноморець), але в цілому залишається малодослідженою.

В сучасній Україні законодавче відокремлення держави та церкви не стало підставою для побудови світської української держави, позаяк історично тут склалася партнерська модель взаємовідносин, а тому задекларована на зорі становлення незалежності інтенція на відродження національної спадщини йшла у єдності з відродженням православної культури трансльованої православною церквою. Запозичення найкращих зразків міжнародного досвіду у сфері церковно-державних відносин найбільш повно проявилось у запровадженні в Україні інституту капеланства, який засвідчив виразну інтенцію української держави на максимальне забезпечення права кожного індивіда на свободу совісті та віросповідання та

виявив механізмі забезпечення високого рівня міжконфесійної взаємодії. Кабінетом Міністрів України 2 липня 2014 р. було видано *розпорядження "Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі"*, яке доручало відповідним держструктурам (зокрема, Міністерству оборони) "у місячний строк розробити та затвердити відповідно до компетенції положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі, визначивши, що священнослужителі, які запропоновані релігійними організаціями та успішно пройшли відбір, працевлаштовуються з укладенням відповідних трудових договорів у підрозділі Збройних Сил, Національної гвардії та Державної прикордонної служби, належать до персоналу Збройних Сил, Національної гвардії та Державної прикордонної служби і є військовими священиками (капеланами)". Розробка положення про створення інституту капеланства у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі стала вагомим кроком української влади не тільки на шляху забезпечення свободи віросповідання військовослужбовців та особового складу прикордонної служби, але й конструктивного діалогу та взаємодії з різними релігійними організаціями. Його підсумком стали положення: Міноборони "Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України" (№ 40 від 27.01.2015 р.), Національної гвардії "Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Національній гвардії України" (№ 205 від 24.03.2016 р.) та розроблено проект положення Державної прикордонної служби України "Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Державній прикордонній службі України". Звернемо увагу, що відповідно до розроблених положень капеланами можуть бути особи, запропоновані релігійними організаціями, що входять до складу Ради у справах душпастирської опіки при Міноборони. Водночас варто зауважити, що у складі цієї Ради станом на 01.05.2014 були представлені усі найбільші християнські і нехристиянські громади в Україні за виключенням іудейської. Одним із найгостріших та найсуперечливіших питань на сучасному рівні взаємодії держави та церкви є відношення церкви до освіти. Вказана суперечність стала результатом двостороннього прагнення держави та церкви до партнерської взаємодії, без уваги на положення українського законодавства. Апеляція прихильників визнання релігійної освіти на державному рівні до міжнародного досвіду видається вкрай непереконливою, оскільки державне визнання релігійної освіти наявне тільки в тих країнах, де немає законодавчого відокремлення держави і церкви, церкви і освіти. Таким чином, виникає певна суперечність між офіційно закріпленою у законодавстві сепаратійною моделлю державно-церковних відносин за американським взірцем та становленням фактичної партнерської моделі. Завданням для правового регулювання стає збереження свобод віруючих та їх об'єднань, при впровадженні елементів партнерської моделі. Досвід попередніх років показав, що капеланське та соціальне служіння церков не можуть бути предметом лише договорів про співпрацю міністерств і відомств з одного боку і окремих церков з іншого боку.

Тому з 2014 року відповідні практики все більше врегульовуються постановами Кабміну України. Внаслідок лобювання Всеукраїнською Радою церков і релігійних організацій, що представляє 90% віруючих України, відбуваються і певні зміни законодавства. У новій редакції "Закону про освіту" зникає положення про світський характер освіти. Перехідні положення "Закону про вищу освіту" передбачають визнання дипломів вищих духовних навчальних закладів при їх відповідності світським нормам і ступенів кандидата і доктора богослов'я при наявності відповідного рівня наукового дослідження, з урахування особливостей конфесійної освіти. На сьогодні вже визнано близько тисячі дипломів бакалавра і магістра різних духовних закладів внаслідок детального аналізу формальної та змістовної сторони отриманої освіти у відповідній комісії МОН. Також визнано 85 ступенів кандидата і доктора наук, 11 дисертацій відхилено через їх невідповідність вимогам законодавства.

Констатуючи загальну відповідність українського законодавства у сфері свободи совісті та віросповідання міжнародним стандартам та правам людини, не можна ігнорувати того, що конституційне відокремлення церкви від держави, постало радше як бажання подолати негативні наслідки тоталітарного режиму, ніж побудувати світську державу, яка залишає релігію у сфері приватного життя. Задеклароване Конституцією України відокремлення церкви від держави, не було підставою для утвердження цілком світської, як у Франції, чи подібної до американської надконфесійної моделі церковно-державних відносин, в межах якої церква посідає важливе місце в суспільному житті, дистанціюючись водночас від політичних процесів. Становлення партнерської моделі державно-церковних відносин, яке відбувається сьогодні стало наступним логічним кроком у подолання наслідків тоталітаризму. Де-факто, церкви дістали змогу уникати останніх залишків дискримінації. Держава натомість отримала необхідну підтримку в умовах сучасної кризи. Активний розвиток усіх видів капеланства та церковного волонтерства доводить перспективність повноцінного впровадження партнерської моделі церковно-державних стосунків, особливо якщо церкви та позацерковні організації будуть і надалі знаходитися у постійному діалозі з українським громадянським суспільством.

*Л. М. Мельник, канд. політ. наук, завід. каф. сусп.-гум. дисц.,
БНАУ, Біла Церква
liudmila.m.melnyk@gmail.com*

ОБРАЗ ІСУСА ХРИСТА У ВІРОВЧЕННІ ЦЕРКВИ ВІССАРІОНА

У пострадянських державах 90-ті роки минулого століття стали часом загального інтересу до нетрадиційної релігійності і основну частину зацікавлених, не кажучи вже про адептів, становила молодь. Рухнула ідеологічна система Радянського Союзу, що вже стала на той час чимось на

зразок офіційної державної релігії. Ідеологія, що довгий час вибудовувала в суспільстві духовні цінності зі своїми орієнтирами на добро і зло. На той час мільйони людей колишнього Радянського Союзу були дезорієнтовані, звичні моральні цінності змінилися.

Традиційні релігійні цінності, насамперед, православні, не змогли стати для суспільства духовними орієнтирами, так як, були слабо розвинуті, оскільки, протягом тривалого часу знищувалися. Тому простір, що утворився, став швидко заповнюватися нетрадиційними релігійними культурами.

Одним із таких неорелігій є Церква Віссаріона. Засновником цього релігійного культу С.А. Тороп (1961 р.н.). Зі слів сторонників вчення колишнього міліціонера, в січні 1991 року був охрещений Отцем Небесним, з часу охрещення С. Торопов представляється Віссаріоном, Сином Людським, вважає себе "другим пришествям Христа" й отримує Божественне одкровення – Останній Заповіт.

Головною особливістю свого віровчення Віссаріон вважає його новизну, "Таємниці, що містяться в нім, які донині не повинна була знати жодна людина на Землі... приховані від людського розуму, бо час для цього не приходив" [Учение Виссариона // Община Виссариона [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.vissarion.ru/teacher/index.htm>]. Підкреслимо, що під "великою таємницею" Віссаріона розуміється те, що існуюче християнство – це зовсім не абсолютна Богоодкровенна Істина, а лише втративша своє значення "частина Єдиної Істини" як результат неправильного розуміння та інтерпретації людьми.

Віссаріон-Тороп стверджує наступне: "Світові було надано чотири основні релігії: даосизм, буддизм, християнство і іслам. Багато століть існують ці релігії, не усвідомлюючи, що складають частини єдиного Древа, в якому поміщена суть єдиної релігії... Останній Заповіт явив вам в критичну мить розвитку. Він явив, щоб зробити велике священне возз'єднання всіх існуючих релігій. Останній Заповіт приведе до повного розкриття вашої душі і належного возз'єднання з Богом, чого неможливо було створити раніше" [Учение Виссариона // Община Виссариона [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.vissarion.ru/teacher/index.htm>]. З його слів констатуємо наступне, що нібито до його появи і без об'єднання всіх релігій належне возз'єднання з Богом неможливо. Таким чином, навіюється ідея, що всі ці релігії відповідали запитам свого часу, але звідси ж і їх недоліки. Опираючись саме на таке твердження Віссаріон намагається вибудувати богословську базу.

Найповніше універсалізм віровчення Віссаріона втілюється у вимозі здійснювати нову, єдину молитву, покликану об'єднати всіх людей незалежно від віросповідання. З вчення другого "Христа" слідує, що розвиток людства протікає на п'яти основах: Земля, Єдиний Дух життя, Бог всіх і Святий Дух.

Творець всесвіту (Абсолют) матеріальний, в нім немає ні добра, ні зла. Віссаріон відмовляється від традиційного християнського догмату про Бога Старого і Нового завітів, як про єдиного Бога, виступаючому спешу в образі-іпостасі Отця, а потім Сина. І на місце старозавітного Єгови

ставить безособовий Абсолют. Таким чином, головний концепт сучасних релігійних переконань: "Бог є Любов", звільнившись у Віссаріоновому вченні від старозавітних уявлень, що суперечать цьому постулату, отримав логічне богословське трактування.

Творець людської душі – Отець Небесний – творець добра, джерело Духу Життя, який, злившись з енергією Серця Землі-матінки, породив Сина Божого. Другий "Христос" пояснює свій прихід таким чином: "Необхідність оповіді про друге пришестя на Небесах була для того, щоб з'явившись там темно в назначений Отцем моїм час легко викрити лицемірів і виявити дійсних чад Божих" [Учение Виссариона // Община Виссариона [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.vissarion.ru/teacher/index.htm>].

Існують і пекло, і рай. Ось як тлумачить "свангеліст" Вадим ці два поняття: "Рай – це особливий шар, що оперізує Землю і знаходиться на певному видаленні від її поверхні. Це початок Світу Отця Небесного, Його Великого Світу... В раю на даний час нагромаджуються ті, хто в подальшому стане гідною основою майбутнього людства... Пекло – це так як і рай – особливий шар, що оперізує Землю, але розташоване поблизу від її поверхні... Пекло, так як і рай, буде існувати до того часу, коли диявол буде знищений, після чого сутність пекла розпадеться, а душі, які знаходяться в ньому, зазнають повторної смерті" [Учение Виссариона // Община Виссариона [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.vissarion.ru/teacher/index.htm>].

Також у вченні Віссаріона-Торопа присутнє переселення душ. Душі, що виконали своє призначення, розвинулися духовно, перебувають в раю. Нездібні до духовного зростання виявляються в пеклу. Людина втілюється на Землі до десяти разів і кожен раз дістає можливість для духовного зростання. Віссаріон стверджує, що прийшов час прийняття Істини порятунку не розумом, а серцем, що вже пройшли ті часи, коли потрібно було доказувати щось за допомогою чудес. Сама здатність порятунку залежить лише від свободи волі особистості. Порятунку як того у цій секті не має, вони готуються стати членами нової раси.

На переконання Віссаріона існує вірус зла, який мешкає лише на Землі і лише серед людей. Він і є диявол. Диявола породили люди, точніше, їх гріховні помисли. Однак, на думку Віссаріона зло може само себе поглинати, тобто людям потрібно перестати вчиняти злі вчинки і думати про зло. Думка людини матеріальна, вона нікуди не пропадає, і злі думки породили злих духів [Учение Виссариона // Община Виссариона [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.vissarion.ru/teacher/index.htm>]. Такі ж ідеї походження диявола знаходимо в окултно-еретичному творі "Роза світу" Д. Андреева.

Загалом у релігійній доктрині другого "Христа" християнству відведено центральну роль, при цьому Віссаріон дещо перекрутив його на свій лад. Також тут знаходимо й несумісні між собою ідеї, які запозичені з різних вчень – теософію О. Блаватської, філософію М. Реріха, ідеї вчення М. Данилевського про культурно-історичні типи, космічну філософію К. Цюлковського, ідеї письменника Д. Андреева, аскетизм Йоги, вчення про

переселення душі з індуїзму, зазначимо, що, на відміну від індуїзму, у Вісаріона душа переселяється лише від людини до людини.

***С. А. Мельник (ієромонах Пантелеймон),
Київська духовна академія і семінарія, Київ***

ГЕНЕТИЧНІ МАНІПУЛЯЦІЇ ТА ДОРОВОДА ДІАГНОСТИКА В СУЧАСНОМУ ВЧЕННІ РИМСЬКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Стрімкий розвиток наукового прогресу та зокрема медичних технологій дозволяє науковцям досліджувати та втручатися у найглибинніші тайни людського життя. В області генетики такі втручання мають відбуватися з особливою обачністю, оскільки їх наслідки поширюються не лише на окрему особистість, але на всіх її нащадків.

За думкою одного із відомих спеціалістів католицької біоетики кінця ХХ ст. – Еліо Сгреччі – відкриття в області генетики дали основний імпульс для розвитку біоетики. [Сгречча Э., Тамбоне В. Биоэтика. Учебник. Перевод с итальянского: Владимир Зеленский и Наталия Костомарова. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – 434 с. (С. 109)] Починаючи вже з кінця ХІХ ст. дослідники в області генетики вже відкрили явища мітозу, мейозу, дали опис хромосомам, вивчили процес запліднення, сформували ядерну теорію спадковості, тому були створені всі умови для початку нового етапу розвитку технологій. На початку ХХ століття відбувається зародження молекулярної генетики, вивчення хромосом людини, як носіїв спадкової інформації, дослідження РНК та ДНК, вивчення їх структури, розкриття природи онкогенну, проведено клонування ДНК. [Курчанов Н. А. Генетика человека с основами общей генетики. Учебное пособие. СПб.: ООО "Издательство "СпецЛит"", 2005. – 137 с. (С. 4-6)]. Всі ці досягнення науки здійснили великий позитивний вплив в області медицини, охорони життя та здоров'я, зробили можливим запобігання важких захворювань. В той самий час неконтрольований розвиток та комерціалізація досліджень призводить до зловживання цими досягненнями. Саме тому з'являється цілий ряд міжнародних нормативно-правових документів, які регулюють діяльність дослідників та експериментальних лабораторій. [Сгречча Э., Тамбоне В. Биоэтика. Учебник. Перевод с итальянского: Владимир Зеленский и Наталия Костомарова. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – 434 с. (С. 111)]. Якщо звернути увагу на дати виходу даних законів, то побачимо, що це 80-ті роки – саме той період, коли винайдені технології в області генної інженерії почали використовуватися на практиці.

Римсько-Католицька Церква мала вже на той час значний досвід відображення у своєму офіційному вченні важливих суспільних питань сучасності і приділяла значну увагу заходам, спрямованим на збереження і захист людського життя. Папа Іван Павло II відомий своєю активною соціальною позицією і широкою діяльністю в області біоетики, в цей самий

час приєднується до процесу регуляції генетичних досліджень, пропонуючи також і церковні орієнтири для прийняття рішень в цій галузі.

23 жовтня 1982 року Папа Іван Павло II звертається зі словом до членів Папської Академії Наук із питаннями, які зокрема стосуються розвитку генетичних технологій. Папа висловлює задоволення з приводу того, що серед тем, які обговорювалися протягом навчального тижня, члени Академії зосередили свою увагу на експериментах, що принесли результати, які дадуть змогу лікувати хвороби, пов'язані із дефектами хромосом. Папа виражає надію, що вчені тих країн, які досягли великого розвитку сучасних технологій будуть мати на увазі проблеми націй, що розвиваються і таким чином відбуватиметься плідний та безкорисний обмін. [Address of John Paul II. To members of the Pontifical Academy of Sciences. Saturday, 23 October 1982. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1982/october/documents/hf_jp-ii_spe_19821023_pont-accademia-scienze.html (доступ 07.11.2017)]

Можемо прослідкувати, як вже через рік, 29 жовтня 1983 року, Римський Понтифік цього разу дещо зміщує акценти із технічної сторони на деталізацію етичної. Папа спочатку вказав, що він разом із учасниками виражає найкращі побажання, що медична наука та мистецтво лікування може продовжити прогрес. "Битва проти набутих захворювань, у інтенсивній чи то у хронічній формі, вже стала дуже ефективною, а ця, організована проти спадкових хвороб є також викликом для наступних досягнень. Як ми можемо не надіятися, що ви віднайдете у сучасному суспільстві, яке вкладає так багато у покращення здоров'я, достатнього занепокоєння та підтримки, щоб привнести необхідне лікування сьогоднішніх та завтрашніх захворювань", а потім він особливо зупиняється у своєму слові на ситуації, коли права людської істоти вступають у протистояння із деякими новими можливостями у медицині, зокрема в області генетичних маніпуляцій, "що ставить серйозні питання перед сумлінням кожної людини". Папа підсумовує, що "Суворо терапевтичне втручання, явною метою якого є лікування різних захворювань, які виникають від недостачі хромосом, вважаються принципово бажаними, оскільки здійснюючи їх, забезпечується справжнє покращення особистого блага людини і не посягає на цілісність або погіршення умов життя." [Address of His Holiness Pope John Paul II at The Conclusion of the thirty-fifth General Assembly of the World Medical Association, Saturday, 29 October 1983. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1983/october/documents/hf_jp-ii_spe_19831029_ass-medica-mondiale.html (доступ 12.11.2017)]. Розмірковуючи про втручання у генетичний спадок, що простягається за межі терапевтичного у строгому розумінні, задається питанням, чи воно має розглядатися як морально допустиме. Щоб перевірити це, на його думку, слід поважати декілька умов та прийняти за основу ряд основоположних пунктів. [Там само].

Одним із фундаментальних і найважливіших документів, що регулюють питання в області біоетики є Інструкція Конгрегації доктрини віри від 22 лютого 1987 року "Domun Vitae" (Дар життя), повна назва якої "Інструкція про

повагу до людського життя з моменту його зародження та про гідність дітонародження. Відповіді на деякі сучасні питання". [Congregation for the doctrine of the faith. Instruction on respect for human life in its origin and on the dignity of procreation. Replies to certain questions of the day. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_en.html (доступ 15.11.2017)].

Торкаючись теми лікування спадкових хвороб, документ зазначає, що "суворо терапевтичне втручання, яке має своєю явною метою лікування різних хвороб, наприклад викликаних хромосомними дефектами, буде, в принципі, вважатися бажаним, за умови, що воно спрямоване на укріплення особистого блага індивіда". Всі дослідження, навіть ті, які зводяться до простого спостереження за ембрионом, будуть незаконні, якщо вони ведуть до загрози для фізичної цілісності чи життя ембріона. Ніяка мета, навіть сама благородна сама по собі – така, як передбачуване благо для науки, інших людей чи суспільства – ніяким чином не може виправдати проведення експериментів над живими людськими ембріонами або внутрішньоутробними плодами, незалежно від їх життєздатності [Там само].

В області дородової діагностики РКЦ вчить, що "дородова діагностика дає можливість з'ясувати стан ембріона чи плоду поки він ще знаходиться в материнській утробі. Це дозволяє або робить можливим завчасно і більш ефективно передбачити певні терапевтичні, медичні або хірургічні дії, якщо використовувані при цьому методи захищають життя і цілісність як ембріона, так і матері, не наражаючи їх на невиправдану небезпеку. Така діагностика суттєво суперечить моральному закону, якщо вона проводиться з думкою про можливе вчинення абортів в залежності від її результатів: діагноз про неправильний розвиток плоду або на вроджене захворювання не повинен прирівнюватися до смертного вироку". [Катехизм Католицької Церкви. – Жовква: ВВП "Місіонер", 2002 р. – 772 с. (С. 522)]

Ватикан продовжує дослідження тем біоетики, тісно співпрацюючи із мережею наукових та медичних закладів. Для координації діяльності в області біоетики у 1994 році було створено Папську Академію із захисту життя, яка веде активну діяльність і об'єднує зусилля спеціалістів з біоетики усього світу. [Pope John Paul II. *Vitae Mysterium*. Apostolic letter "Motu proprio" establishing the Pontifical Academy for Life. http://www.academiavita.org/about_us_motu_proprio.php#panel2 (доступ 07.11.2017)]

А. О. Мельниченко, студ., ОНУ імені І. І. Мечникова, Одеса
melnaania@gmail.com

ХРОНОС І КАЙРОС ЯК КАТЕГОРІЇ "ЧАСОВОСТІ" У ПЕРСПЕКТИВІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ТА НЕОЛІБЕРАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ

XX століття сформувало нове питання у відносинах між теологією та філософією, а тобто, чи можна взагалі використовувати філософські категорії саме в теологічному дискурсі. Питання це виникає від, по-перше

розвитку філософської антропології, що починає носити екзистенціальний, а не світоглядний характер, тобто процес пізнання фокусується саме на творінні, а звідти вже на Бозі, а по-друге колосального впливу К'еркегора зазнає як філософія так і теологія. Питання є актуальним саме і в наш час, коли особливого розвитку набувають теологічні рухи, які породжують як політичні так і військові конфлікти, а витоки цього базуються саме у відношенні між індивідуальною інтерпретацією сакрального (фантазійною можливістю) та онтологічної дійсності (мається на увазі те, що "передують можливому" [Аристотель, Метафізика]).

Для вирішення питання щодо доречності філософської категоризації теології слід встановити послідовне відношення між категорією "Бог" та категорією "Я". За "Я", ми будемо сприймати саме те, що сформулював К'еркегор і що підхопили наступні екзистенціалісти, а саме: "Я – це відношення, що відносить себе до самого себе", тобто синтез протилежних категорій, що відносяться одна до одної і саме це відношення відноситься до самого себе як деяке "Я". Продовжимо, що це "Я" в якому постійна боротьба між кінечним та безкінечним породжує те, що К'еркегор [К'еркегор, Хвороба до серці] називає відчаєм, що присутній в кожній людині. Кінечне хоче стати безкінечним, але для цього йому слід признати свій відчай і прийняти його як обмежування кінечного. Саме кінечне можна ідентифікувати з тим, що Пауль Тілліх [Пауль Тілліх, Кайрос] за зразком античних греків буде називати "хронос", а безкінечне – аналогічно "кайрос". Якщо хронос – як лінійне і кінечне формує досвід набутий логосом, то кайрос є деякою миттю, коли кожна хвилина кінечного зливається в єдину мить безкінечного. Таким чином, формування наших відносин із категорією "Бог" є лише деяким відношенням між відношенням кінечного і безкінечного, що існує заради моменту в безкінечному, з безкінечним, що живиться кінечним. Саме тому в Євангеліє слово "кайрос" використовується лише раз, коли Ісус говорить "Мій час ще не настав". Тут ми бачимо, що уособлення в кінечному "я" Ісуса потрібне для демонстрації того, як безкінечне, що заточене у відношення безкінечного і кінечного, може знову стати безкінечним у миті кайросу. За Бальтазаром [Ханс Урс фон Бальтазар, Теологія історії], саме кенозис божественного міг слугувати демонстрацією людині її унікальності. Спасіння людської природи Христом полягає у тому також, що він демонструє можливість повсякденного вдосконалення "Я", на меті якого є злиття з безкінечним. Тут Христос виступає в образі Пантократора, або ідеалу, до якого плине кінечне. Вимальовуючи картину такої діалектики слід взяти за основу і таке, що хронос розуміє під собою автономію, тобто динамічний принцип розгортання історії і формування особистості історією горизонтально, за допомогою розуму і діяльності; у той самий час кайрос є теомією, коли кожна форма відноситься до безумовного, вічного, божественного. Теомія є вертикальним змістом історії, відповіддю на питання особистості, що розгортається у хроносі. Нова теомія неоліберальної теології діє разом з людською творчою автономією і вони доповнюють одна одну. Так Тілліх відзначає, що світ розгортається у хроносі від теомії до теомії.

До того ж, слід відділити теонومیю від гетерономії, яка завдяки терору абсолютизації влади церкви або держави намагається обмежити свободу творчої діяльності логосу і знецінює змісти духовних форм теомонії. За неоліберальною теологією кайрос виражається якраз теологічно в пришестві Христа, а філософськи – в кожній новій теомонії, що деформує, або породжує нову автономію. Кожний критичний момент історії можна трактувати з такого боку. Безумовно, ми живемо в епоху швидких змінюючих одна одну кризових ситуацій, які можуть вилитися в дещо більш революційне навіть ніж соціалізм. Останнім часом, коли після секуляризації всі сфери соціальної репрезентації буття людини стирають кордони і існують не в віддаленні, а в більшому змішанні, виникає чіткий зв'язок між порожнечою буття та онтологічною ситуацією через відсутність зв'язку буття та множиною презентації. Тобто, виникає те, що можна назвати відчуженням в більшій ступені аніж це було за часів Гайдегера чи екзистенціалістів. Це те, що К'єркегор буде називати хворобою, неприйняттям свого відчай, а тобто неможливістю перетворення у смерті на безсмертя (вихід з хроносу до кайросу, з автономії до теомонії, з кінцевого до безкінечного), така людина приречена не помирати.

Слід відповісти на питання, поставлене на початку роботи і підсумувати, що теологічне прагнення християнства до Бога можна ототожнювати з філософськими пошуками безкінечного буття, а прояви буття в кайросі з пришествям Христа. Відчуження (відчай) ми можемо сприймати як шлях, тобто як кризову ситуацію і як кінцевий результат – абсолютне абстрагування від фантазійного та прийняття кінцевості. Саме завдяки негативній кінцевості ми можемо линути до безкінечності, визнаючи свій відчай. Час можна характеризувати і як одну з координат такого буття, тобто у тому єдиному, що можна трактувати як відношення Я до безкінечного Бога, абсолютного буття. І якщо розгортання нашої особистості розгортається у хроносі, то точками біфуркації зазначаємо кайрос.

***І. П. Мозговий, докт. філос. наук, проф., завід. каф. філософії,
СДУ, Суми***

ДІАЛОГ КИЇВ – ВАТИКАН У X СТОЛІТТІ: НЕРЕАЛІЗОВАНА ПЕРСПЕКТИВА

Найімовірніше, в 957 київська княгиня Ольга здійснила поїздку в Константинополь, де прийняла хрещення з подальшим наміром хрестити Русь-Україну. Але зверхне ставлення ромеїв обурило горду княгиню і вона тимчасово заморозила відносини з імперією, відмовилася приймати послів імператора чи навіть надати військову допомогу, якої греки так потребували, воюючи з арабами за повернення Криту.

Тимчасом погляд правительки русів звернувся на Захід. У 959 вона направила послів до німецького короля Оттона I Великий (936–973) з проханням направити її народу єпископа й священників. Малося на увазі те,

що імператор вплине на папу римського, який на той час в абсолютній мірі залежав від короля. Якраз у цей час (початок 860-х) активізувалася місія словянськиих просвітителів Кирила й Мефодія, які діяли за сприяння папи римського. Отже, Рим всерйоз взявся за православний світ, маючи намір християнізувати його.

Відзначивши наприкінці грудня у Франкфурті Різдво, він посприяв тому, щоб єпископом для Русі був призначений Лібуцій із монастиря святого Альбана, якого висвятив архієпископ Адальдаг. Щоправда, Лібуцій не поспішав їхати до далекої і невідомої йому єпархії, вірніше, території, яку ще належало перетворити на єпархію. У таких роздумах і очікуваннях його й настигла смерть.

Тоді новим єпископом для Русі з волі короля, за порадою і клопотанням архієпископа Вільгельма був призначений Адальберт з монастиря святого Максиміана. Останній розраховував на всебічну підтримку київської влади і терміново у 960 відбув до Києва. Але ситуація в Русі була неоднозначною. Там все більшої ваги набував син Ольги Святослав, якого княгиня всіляко утримувала від повного обіймання влади. Тож закономірно дорослий син часом міг вжити заходів, щоб зірвати глобальні плани княгині і таким чином посилити свої позиції.

Не без втручання Святослава місія Адальберта була зірвана. Документи оповідають, що єпископ мусив терміново повертатися додому, і десь у Прикарпатті деяких членів посольства було навіть убито русами-язичниками. Сам єпископ після великих прикросів ледве врятувався. На Батьківщині його зустріли з розумінням, тож милостиво, архієпископ Вільгельм на відшкодування стількох обтяжень далеких мандрів, влаштованих ним самим, надав йому своє майно (тобто, компенсував витрати) і, ніби брат брата, оточив його всілякими зручностями. На його захист Вільгельм навіть відправив листа імператору, який у своєму палаці очікував самого єпископа та його звіту.

Розчарована Ольга мусила зберегти хоча б ті відносини з християнським світом, які вже мало. Тому ми бачимо, що наприкінці 961 руські воїни найманці в лавах візантійської армії воюють з арабами, намагаючись відбити для Візантії Крит. З початку 960-х всю владу перебрав язичник Святослав і про християнство довелось на певний час забути. І хоча до кривавих репресій проти послідовників нової релігії не дійшло, але є припущення, що Святослав навіть наказав стратити свого зведеного брата Олега, який сповідував християнство і, можливо, був позашлюбним сином Ігоря.

Але на цьому справа не закінчилася. Сам Оттон I, який у 962 став імператором Священної Римської імперії, теж був зацікавлений в розширенні впливу християнства. Він звернув погляд на позбавленого і майна, і єпархії Адальберта, який таки добився покровительства короля, бо в 966 був призначений абатом монастиря у Вайсенбурзі. А в 968 Адальберт отримав високу посаду Магдебурзького архієпископа. Три підпорядковані йому єпархії мали відповідати за поширення християнської віри західного обряду на схід. Мабуть, король сподівався, що досвід, набутий

тим в Русі, допоможе християнській місії на схід. Тому на соборі постановили обрати архієпископом і митрополитом усього слов'янського народу, по той бік Ельби (і Залі, недавно наверненого до Бога або такого, що підлягає наверненню, високоповажного чоловіка Адальберта (Adalbertus), колись призначеного і посланого єпископом і проповідником до русів, якого і направили в Рим для отримання паллія від папи.

Вирушаючи в черговий раз у похід на Балкани, Святослав розділив свої володіння між синами Ярополком, Олегом і Володимиром, яких і посадив намісниками відповідно Київській, Древлянській і Новгородській землям. Якщо Ярополк схилився до християнства, а можливо й був християнином, то Володимир, на противагу брату-супернику, мусив тяжіти до язичницької партії. Після невдалої війни з греками на Балканах Святослав був убитий печенігами (972) і вся влада в Києві перейшла до Ярополка. Ніби виконуючи волю княгині Ольги, Ярополк відновив контакти з папою та імператором.

У 973 імператор Оттон Старший разом із Оттоном Молодшим (973–983) прибув у Кведлінбург і там 23 березня відсвяткував святу Пасху. Туди ж прибули послы багатьох народів, у тому числі русів, яких направив Ярополк, з великими дарами. У 977 Ярополк убив Олега, Володимир утік до варягів і Ярополк став правителем усієї Русі. Це зробило реальную перспективу прийняття Руссю християнства "західного зразка". Як повідомляють літописи, того ж року (977) приходили послы до Ярополка з Риму від папи. При цьому невідомо, який вплив справляла на Ярополка його жінка-гречанка, яка раніше була черницею. Невідомо, була вона послідовницею східного обряду чи західного.

А вже в 978 князь Володимир повернувся на Русь із варягами, невдовзі захопив Київ і вбив Ярополка. Як відомо, спочатку він намагався провести реформу язичницького культу, то ж питання про хрещення Русі поки що не стояло на порядку денному. Щоправда, у князя почали псуватися відносини з західним світом, виявом чого став конфлікт із християнською (західного обряду) Польщею у 981.

Зрештою, розчарувавшись у язичництві і прагнучи підняти статус Русі, Володимир рішається на релігійну реформу. Незалежно від того, був вибір вір (986–987) чи ні, реально на той час Володимир міг отримати християнство тільки від Візантії. Тим більше, цьому сприяв відповідний характер відносин і попередні угоди. Надавши військову допомогу імператорові, Володимир міг розраховувати на рівноправний характер відносин, хоча після хрещення Русі і створення там церкви (офіційно – візантійської єпархії) єпископи все рівно направлялися в наші землі греками.

Отже, Русь фактично хрещена була спонтанно. Реально Володимир до цього не готувався, не врахував і не зважив усіх обставин, не оцінив переваги Західного світу в порівнянні з тоталітарною державою ромеїв.

Твердження деяких дослідників про те, що вирішальним у виборі Володимиром вір на користь Візантії було намагання не попасти під владу папи римського безпідставні, оскільки папою самим у той час маніпулювали світські правителі. І невідомо, яким би чином розвивалися події,

якби Русь прийняла християнство з Риму. У будь-якому разі історична доля України, включеної до європейської цивілізації була б іншою, і, безперечно, ми не знали б ні московської окупації, ні соціалізму, ні комуністичного свавілля, а мали б розвинуту цивілізовану державу, здатну забезпечити своїх громадян необхідними благами. На жаль, ця цілком реальна перспектива не була реалізована.

Є. В. Нетецька, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
netetskya@gmail.com

РЕЛІГІЯ І НЕУСВІДОМЛЕНІ ПОТЯГИ У КОНЦЕПЦІЇ К.-Г. ЮНГА

К.-Г. Юнг визначав релігію як спостереження за нумінозним, тобто за динамічним існуванням або дією, що пов'язано з несвідомим актом волі. В такому випадку, людина скоріше жертва, аніж творець нумінозного. Нумінозне визиває зміни у свідомості. Виходить, що тяжіння до релігії закладене у підсвідомості, що проявляється у спостереженні за могутніми динамічними факторами – духи, боги, демони тощо [Юнг К.-Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг, М.-Л. фон Франц, Дж. Л. Хендерсон, И. Якоби, А. Яффе Человек и его символы. – Санкт-Петербург : Б.С.К., 1996. – 454 с.].

З точки зору К.-Г. Юнга, будь-яке віровчення базується, по-перше, на досвіді нумінозного, а по-друге, на вірності та довірі до його випробуваного впливу: "Можна сказати, що "релігія" – це поняття, що означає особливу установку свідомості, зміненої досвідом нумінозного" [Юнг К.-Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг, М.-Л. фон Франц, Дж. Л. Хендерсон, И. Якоби, А. Яффе Человек и его символы. – Санкт-Петербург : Б.С.К., 1996. – 454. – С. 210]. Віровчення являють собою догматизовані форми першопочаткового релігійного досвіду. Практика першопочаткового досвіду перейняла характер ритуалу. Отже, і релігія, і віровчення, і ритуал є закономірностями, яких потребує людина на підсвідомому рівні. Визначним є вплив релігії на натовп. У натовпі відбувається вивільнення динаміки колективної людини – вона знаходить втіху, почувається захищеною, сходять на нижчий інтелектуальних рівень.

До людської психики варто підходити як до колективного, адже самі ці неусвідомлені потяги впливають на свідомість людини. Аналізуючи свідомість у контексті натовпу, К.-Г. Юнг констатує, що "делікатна і розумна істота може перетворитися в маніяка або дикого звіра" [Юнг К.-Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг, М.-Л. фон Франц, Дж. Л. Хендерсон, И. Якоби, А. Яффе Человек и его символы. – Санкт-Петербург : Б.С.К., 1996. – 454. – С. 211]. Мова йде про два моменти впливу натовпу – людина відчуває себе натовпною, а з іншого боку, відбувається вивільнення її найгірших характеристик, шляхом реалізації інстинктів. В той час, як у повсякденному житті сучасної людини відбувається їх маскування та адаптація до культури.

В основі ідеї натовпу знаходиться сила навіювання, яка має місце і в релігії. К.-Г. Юнг вважає, що релігія використовує ідею безсмертної душі,

що є в основі архетипу, тому релігія є не тільки колективним несвідомим й під час масштабних релігійних зібрань, (меса, богослужіння, масова медитація тощо) свідомість визначає колективне несвідоме, людина перетворюється на частину натовпу, нею управляють інстинкти.

Релігійні відголоски знайшли своє відображення у повсякденному житті людини. Наприклад взаємне побажання гарного дня є нічим іншим, як умилостивленням долі. Або преклоніння перед авторитетною людиною з непокритою головою тлумачиться як довіра, пропозиція незахищеної голови. К.-Г. Юнг вважав, що релігія має на меті заміщення – "поставити на місце безпосереднього досвіду якийсь набір придатних символів, підкріплених твердиною догмату і ритуалу" [Юнг К.-Г. Человек и его символы / К. Г. Юнг, М.-Л. фон Франц, Дж. Л. Хендерсон, И. Якоби, А. Яффе Человек и его символы. – Санкт-Петербург : Б.С.К., 1996. – 454. – С. 212]. Церква, перш за все, має терапевтичну функцію. Особливо це стосується католицької церкви, яка прагне збільшувати свій авторитет.

Проте, найбільший вплив на підсвідомість має не церква як інституція, а догмати (що є характерним не тільки для християнства, але й язичництва). Якщо релігійна теорія є абстрактною і раціональною, то догмат, за посередництвом образу, виражає щось ірраціональне. Оскільки психіка теж є ірраціональною, такого роду факти краще передаються в образній формі. Догмати мають спільні елементи, які відображають первісну підсвідомість. Оскільки вони є продуктом несвідомого, то висвітлюють життєвий процес у формі драми, спокути, жертвоприношення і каяття. К.-Г. Юнг зазначав, що сучасне віровчення є "підчищеним" від індивідуальних пороків досвіду, але саме індивідуальний досвід являє собою життя. Отже, цим положенням можна пояснити відтік віруючих із католицизму або православ'я у протестантизм.

Підсвідомість потребує у проявах індивідуального релігійного досвіду – у архетипах. Архетипи являють собою форми і образи, які є основою підсвідомості, є автохтонними індивідуальними продуктами несвідомого. Архетипи передаються без певної традиції, вони закладені у підсвідомості. Необхідність людини у релігії пояснюється наявністю архетипів, які пов'язані з необхідністю утвердження себе в цьому світі. Тому важливо розглянути один із витокових архетипів – умовно назвемо його "героїчним архетипом". Так, Дж. Гендерсон вважав, що їх основа корениться у героїчних міфах, свідченням чого є певні закономірності: наприклад, всі герої були народжені у бідній родині, мали надзвичайні сили та боролися зі злом. Також спільною рисою образу героя є впадіння в гординю і смерть через зраду, в результаті героїчної жертви [Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М., 2000.]. Ці всі риси є спільними для міфології різних регіонів світу, навіть тих, які не були пов'язані між собою.

Д. Є. Предко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
denyspredko@ukr.net

В.Ф. ВОЙНО-ЯСЕНЕЦЬКИЙ ПРО СЕРЦЕ ЯК КОРЕЛЯТ "ВНУТРІШНЬОЇ" ЛЮДИНИ

Сьогоднішні реалії актуалізують проблему вирішення питань духовно-морального оздоровлення українського суспільства, що уможливило звернення до творчості і світогляду вітчизняних мислителів, які зробили істотний внесок у розвиток духовно-релігійної традиції. Саме таким був В.Ф. Войно-Ясенецький – талановитий учень художнього училища і водночас "мужицький лікар"; видатний вчений-медик і архієрей (відомий як архієпископ Лука, канонізований в 1999 році Православною Церквою святитель); блискучий хірург і в той же час проповідник; автор медичних монографій і творець богословських, психологічних, релігійно-філософських трактатів.

Ідеї В.Войно-Ясенецького про "внутрішню" людину мають яскраво виражену екзистенційну зорієнтованість на внутрішнє, духовне життя людини, в контексті якого виняткова увага приділялася серцю як органу вищого пізнання, яка формує та забезпечує синергетизм духу, душі та тіла. Тому й світ духовний пізнається серцем, так як серце має здатність відчувати Бога. При цьому, не заперечуючи доцільності науково-раціоналістичного знання, В. Войно-Ясенецький віддавав перевагу містико-інтуїтивному осягненню світу і тим самим продовжив вітчизняну кордоцентричну традицію, згідно з якою серце є вищим органом когнітивних можливостей людини, а також тим чинником, завдяки якому забезпечується формування "внутрішньої", духовної людини.

У християнській психології поняття "духовність" пов'язується з внутрішнім світом людини, її душею, осмислюючись як світоглядний, ціннісний орієнтир. При цьому аксіологічний аспект посилюється у процесі вибудови моральних основ, життєвих орієнтирів, пріоритетних релігійних ідей. Духовною підставою людини виступають такі чесноти як Віра, Надія, Любов. Власне, духовність – це інкорпорування інтенцій духу в реальну діяльність, спілкування, поведінку, вчинки. Духовність, вирізняючись аксіологічними інтенціями, сприяє самоконструюванню "Я-концепції". Зазвичай духовність націлена на пошук визначального й індивідуального сенсу як вивіщення людини над власною екзистенцією, пропускання всього через внутрішній світ людини, її почуттєву канву.

За архієпископом Лукою, саме серце є найдосконалішим органом пізнання, завдяки якому здійснюються вищі функції людського духу, вибір віруючим життєвого шляху. Святитель Лука пише про серце як про орган, який удосконалює і виправляє Бог, як центр нашого духовного життя і Богопізнання. "Серце для Луки не тільки центр відчування і спілкування з Богом, а й орган бажання, джерело волі, добрих і злих намірів, як про це свідчить Святе Письмо. Саме серце, а не мозок, за Святим Письмом, мислить, міркує і пізнає. В. Войно-Ясенецький підкреслює: "Серце призначене не тільки для відчування і для спілкування з Богом. Святе Письмо свідчить, що воно є і орган бажання, джерело волі, добрих і злих намірів"

[Войно-Ясенецький В.Ф. Наука и религия. Дух, душа и тело Текст. /В.Ф. Войно-Ясенецький. М.: Троицкое слово, 2001. – С.171].

Розмисли В. Войно-Ясенецького про внутрішню людину суголосні вислову апостола Павла: "...Хоч нищиться зовнішній наш чоловік, зате день у день відновляється внутрішній" (2Кор. 4:16). Проте заглянувши в глибини своєї душі, людина віднайде там Бога. Отже, самопізнання є водночас і Богопізнанням. Прилучаючись до Бога, душа очищається, переживає катарсис. Отже, серце в розмислах В. Войно-Ясенецького – це своєрідний принцип формування та життєствердження "внутрішньої" людини, це той орган, завдяки якому можливе спілкування з Богом, той конструктор, який продукує моральність, духовність, засвідчує людяність людини, її Боголюдськість.

"Внутрішня" людина з увагою ставиться до того, що відбувається всередині неї, в межах її душі і духу. При цьому інтроспекція, самопізнання не є для неї самоціллю. Вони – лише засоби, що дозволяють їй жити не "по плоті", а "по духу", існувати в повній відповідності з законом Божим і знаходити в цьому справжнє задоволення. Подібна позиція дозволяє їй з радістю віддаватися духовним спогляданням, молитовній праці, слідувати шляхами кохання, цнотливості, довготерпіння, милосердя, смиренномудрості. Щоб людина досягла спасіння, потрібно, щоб зовнішня людина була переможеною внутрішньою. Їй необхідно пройти шлях боротьби і долання. Ідеалом, зразком на цьому шляху для неї служить Сам Ісус Христос, в Якому внутрішня людина абсолютно вільна від всього зовнішнього. Ідея внутрішньої людини ("внутрішня сила", "внутрішній учитель", "внутрішній дім мій") дозволяє відкрити "нову, євангельську, людину".

Процес пізнання внутрішньої людини досить складний. Ще Д.Чижевський, аналізуючи філософію Г.Сковороди, цілком слушно виокремлював декілька ступенів пізнання внутрішньої людини: перший ступінь є підготовчим, що фіксує лише наявність внутрішньої людини; другий ступінь – це створення духовного підґрунтя – віри, надії, любові – для пізнання внутрішньої людини і подання з нею; третій ступінь – це боротьба внутрішньої людини з зовнішньою, де в разі перемоги першої відбуваються "другі народини" людини, її "утворення", бо існування її як зовнішньої насправді є ілюзорним; четвертий ступінь – сам результат процесу народження внутрішньої людини, її розквіт і набуття божественних атрибутів [Чижевський Д. Філософія Г.С.Сковороди/Чижевський. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2014. – С.104-107]. Ці ідеї суголосні висловку В. Войно-Ясенецького про "внутрішню" людину: "Наша внутрішня, трансцендентальна людина, звільнена від уз плоті, може досягти вищого пізнання всього сущого у всій його широті, в глибині і довготі, бо вона оновиться і посилиться в пізнанні навіть за образом Творця свого: вразуміє перевершуючу будь-яке земне розуміння любов Христову. Бо вірою вселиться Христос в неї. Те, що незбагненно "геометричним розумом", стане зрозуміло осяяній Христовим світлом трансцендентальній свідомості внутрішньої людини"[1,с.226]. Відтак процес пізнання внутрішньої людини водночас виступає її народженням, прилученням до божественного єства.

Таким чином, ідея "внутрішньої" людини – одна з ключових у розмислах В. Войно-Ясенецького. Пошук "внутрішньої" людини – подія-процес, яка має особистісний характер, це набуття людиною нових якостей – шлях доволі тернистий, власне, це особиста духовна історія кожної людини, а зміст цієї історії – це вибір людиною самої себе.

***О. І. Предко, докт. філос. наук, проф., КНУТШ, Київ
olenapredko@ukr.net***

РЕЛІГІЙНА ВІРА: ПОЛІВАРІАНТНІСТЬ СМИСЛІВ

У сучасному релігієзнавстві реалізуються різні стратегії дослідження феномену віри: філософська (Ю. Кімелєв, В. Миронов, О.Сарапін і ін.), психологічна (В.Москалець, А.Сафронов, Д.Угринович і ін.), богословська (А. Кураєв, Ю.Макселон, Х. Яннарас, С.Ярмусь і ін.) і ін. Однак серед дослідників немає згоди у поглядах на природу феномена релігійної віри, її різних контекстів визначення.

Продуктивним для розуміння ролі віри, як певного екзистенціального конструкту, є думка М. Мамардашвілі про пошук людиною в житті певної "точки опори". Цей пошук передбачає можливість "виходити за рамки і межі будь-якої культури, будь-якої ідеології, будь-якого суспільства і знаходити підстави свого буття, що не залежать від того, що трапляється в часі з суспільством, культурою, з ідеологією або з соціальним рухом. Це і є так звані особистісні підстави" [Мамардашвілі М.К. Необхідність себе. Лекції. Статті. Філософские заметки Под общей ред. Ю.П.Сенокосова /М.К.Мамардашвили. – М.: "Лабиринт", 1996 г. – с.114]. За допомогою віри людина якраз і знаходить "точку опори", яка є, на думку М. Мамардашвілі, запорукою і умовою "не-розпаду особистості" [там само].

У філософсько-релігієзнавчому дискурсі релігійна віра характеризується наступними особливостями: по-перше, віра як форма абсолютного знання, що вкорінена в структурі пізнавальних здатностей людини; по-друге, статус віри вище статусу розуму (відкидається "автономія розуму", а не розум як такий), але факт їх єдності в процесі пізнання і морального вдосконалення виступає важливою умовою людського існування і гармонійного розвитку як окремої особистості, так і суспільства загалом; по-третє, віра виступає життєво важливою етичною цінністю, проте це усвідомлення приходить в процесі наочного пізнання віри з метою виховання стану Богопричетності; по-четверте, релігійна віра ґрунтується на догмах, реалізуючись в межах авторитету – в той час як філософська віра розгортається в безмежності свободи; по-п'яте, віра – комплексне явище, що включає як елементи екзистенції, так і ідею трансцендентного.

Упродовж тривалого часу утримання релігійної віри "калькувалося" з біблійного визначення. Однак в даному аспекті фіксується лише один аспект релігійної віри. Безперечно, зміст релігійної віри значно універсаль-

ніше. У Святому Письмі є визначення віри: "А віра – то підстава сподіваного, доказ небаченого" (Посл. до Євр. 11:1). Як бачимо, віра для апостола Павла постає не просто як передзнання того, що поки не існує, але буде існувати, вона не тільки ґрунт для надії, а й впевненість в її здійсненні. Онтологічно віра виступає як спосіб наділення існуванням того, що очікується. Також це впевненість в існуванні того, що поки невидиме, приховане від чуттєвого сприйняття. Віра є засобом пізнання і розуміння: "Вірою ми розуміємо, що віки Словом Божим збудовані, так що з невидимого сталось видиме" (Посл. до Євр 11: 3). Наводячи приклади біблійних історичних осіб – Авеля, Ноя, Авраама, Йосипа, Мойсея та інших, які здійснювали вчинки на основі віри всупереч життєвим обставинам, які склалися, апостол Павло підкреслює, що віра є основою для життєвого вибору. У текстах Старого і Нового Завітів вірі протиставляються невіра, сумнів, страх. Віру можна набути, зміцнити, а можна втратити, послабити. Пройшовши через спокусу (випробування), віра зміцнюється, стає твердою, непохитною або бідніє, згасає, руйнується. Пройшовши через горнило віри, людина стає більш терпимою. У Біблії підкреслюється, що дієвість віри підкріплюється справами. "Яка користь, брати мої, коли хто говорить, що має віру, але діл не має? Чи може спасти його віра? Коли ж брат чи сестра будуть нагі, і позбавлені денного покриву, а хто-небудь із вас до них скаже: "Ідіть з миром, грійтесь та їжте", та не дасть їм потрібного тілу, що ж то pomoже? Так само й віра, коли діл не має, – мертва в собі! (Посл. Якова 2:14-17). Тому віра і справи взаємообумовлені, пов'язані одне з одним, невіддільні. Точніше можна сказати, що віра сприяє справам, але не в тому сенсі, що супроводжує їх, а спонукає до дії і тим самим сприяє вдосконаленню людини. У християнстві віра розглядається в екзистенційному значенні: як підстава для життєвих вчинків, як спосіб наділення існуванням очікуваного. При цьому віра в невидиме протиставляється видимим обставинам, відзначається її динамічний характер, конститується її діяльна природа. Феномен віри легітимізує існування трансцендентного рівня буття, свідчить про факт існування надприродного Абсолюту.

Релігійна віра характеризується наступними основними особливостями. По-перше, вона передбачає не просто наявність у свідомості уявлень про трансцендентне, а віру в реальне його існування. По-друге, релігійна віра обов'язково передбачає емоційне ставлення до феномену трансцендентного. По-третє, віра в надприродне включає в себе переконання в існуванні особливих двосторонніх відносин між людиною і царинною трансцендентного. У цьому контексті об'єкт релігійної віри набуває суб'єктно-діалогічної персоніфікації, оскільки набуває властивостей активного співрозмовника, який здатний реагувати на звернення людини. Віра уособлює саморозкриття об'єкта релігійного пізнання, є потенційною умовою здійснення процесу релігійного пізнання, яке актуалізується тільки в діалогічній готовності, спрямованості суб'єкта пізнання до зміни способу власного буття, розширення меж своїх пізнавальних можливостей. Власне, релігійна віра ієрархізує буття на два різних зрізи: по-перше,

абсолютне, трансцендентне, безумовне, потойбічне буття, а з іншого – природне, поцейбічне буття.

Релігійна віра містить значний екзистенціальний потенціал, оскільки її носії націлені на дієво-практичне подолання кінцевості людського існування в прагненні до вічного, абсолютного буття, в надії на спасіння – безсмертя душі. Тому релігійна віра має яскраво виражений сотеріологічний характер. Феномен віри виступає як визнання істинності саморозкриття абсолютного суб'єкта в акті релігійного досвіду. Бог розглядається як джерело вищої істини, яку він, по своїй волі, розкриває людині за умови готовності останньої до її сприйняття. Американський генетик Б.Ліптон стверджує, що віра навіть зцілює і змінює генетичний код організму [Доказано: вера исцеляет и меняет генетический код организма! [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://5sfer.com/18784-dokazano-vera-iscelyaet-i-menyaet-geneticheskij-kod-organizma.html>].

Релігійна віра виступає генератором енергії, підтримує внутрішню міць людини, необхідну для подальшої діяльності і для подолання труднощів. Фактично, релігійна віра стає генератором формування своєрідною суб'єктивної реальності віруючого, яка задає стиль життя і мислення людини. Тому віропокладальний процес формує складну архітектоніку людського способу буття, задає життєздатність людини, завдяки чому вона самовизначається, націлюючись на діалогічне спілкування з Абсолютом.

Релігійну віру можна назвати специфічним утворенням, яке відрізняється від інших видів віри певними характеристиками. До них можна віднести наступні: чуттєвість, образність, яскравість переживання віри, об'єктивація предмета віри в свідомості; необхідність реалізації змісту віри в повсякденному житті; відповідність змісту віри потребам і інтересам особистості; релігійна віра "переймається" фатальними проблемами людського буття, при цьому часто-густо інтенсифікуючи свідомість та інтегруючи, стабілізуючи і навіть мобілізуючи психічні процеси.

С. І. Присухін, канд. філос. наук, доц., КНЕУ ім. В. Гетьмана, Київ
prysukhinsergiy@gmail.com

ПРАВО НА ЖИТТЯ В СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНОМУ ВЧЕННІ ЙОАНА ПАВЛА II

Уже на початку понтифікату Йоана Павла II (1978–2005 рр.) про нього говорили як про поборника прав людини, який має беззаперечний авторитет у питаннях захисту прав людини, позаяк їх здійснення гранично унеможливлено в сучасному кризовому світі. На думку Понтифіка, належний захист цих прав розпочинається від адекватного їх визначення і відповідного використання в етико-правовій культурі.

Позиція Йоана Павла II щодо захисту невід'ємних прав людини була конкретизована у низці енциклік, насамперед *Redemptor Hominis*, в якій були визначені суттєві характеристики в тлумаченні прав людини. Не

менш значущими в цьому питанні стали енцикліки *Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis*, *Centesimus Annus*, *Veritatis Splendor*, *Evangelium Vitae*, *Fides et Ratio*. Питання, що заторкували права людини розвивались Понтифіком в апостольських посланнях, наприклад, *Familiaris Consortio*, *Ecclesia in Asia*, *Ecclesia in Africa* та інших документах Магістеріуму Католицької Церкви. В цих та інших документах Йоан Павло II розвивав соціально-етичне вчення Церкви щодо реалізації віруючими людьми, а також людьми доброї волі, настанов Магістеріуму Церкви про непорушні права людської особи і водночас про правовий устрій бажаної суспільності.

Перелік прав людини Йоан Павло II подає в енцикліці *Centesimus Annus* ("Сотий рік", 1991 р.). Найголовнішими Йоан Павло II називає право на життя, що включає у себе право на розвиток дитини у лоні матері з моменту зачаття. Наступним правом Понтифік називає право жити у повній родині і сприятливій для розвитку дитячої особистості атмосфері, право розвивати свій розум та свободу шукати та пізнавати істину, право брати участь у розумному використанні земних благ і працею заробляти на себе та свою родину.

Невипадково у цьому переліку Йоан Павло II найпершим називає право на життя від зачаття до природної смерті. Право на життя Понтифік обґрунтовує п'ятою заповіддю: "Не вбиватимеш" (Вих. 20.13), яка, трансформуючись у норму християнської етики, стає необхідною нормою людського співжиття на землі, передумовою захисту трансцендентної гідності людини, перешкоджає найнебезпечнішим загрозам життю (навмисним убивствам, абортам, евтаназії, самогубствам тощо). Окрім того, ця норма закріплює морально-правові засоби захисту життя окремо взятої особи, її прав, посеред яких визначального значення набуває саме право на життя.

В енцикліці *Evangelium Vitae* ("Євангелія життя", 1995 р.) Йоан Павло II конкретизує змістовні характеристики поняття "право на життя": "Людина, яка щиро відкрита правді та добру, може світлом розуму і таємничою силою благодаті розпізнати в природному, писаному в серці законі (пор. Рим. 2, 14-15), святість людського життя від початку аж до краю й переконатися, що кожна людська істота має право сподіватися особливої поваги до свого основного блага. На визнанні цього права ґрунтується співжиття людей та існування політичної спільноти" [Йоан Павло II. Енцикліка *Evangelium Vitae* – Libreria Editrice Vaticana, 1995. – С. 3]. В цій же енцикліці Йоан Павло II констатував, що "захищати і обстоювати таке право повинні насамперед віруючі в Христа, свідомі прекрасної правди, що її нагадує II Ватиканський собор: "Син Божий своїм втіленням з'єднався з кожною людиною". У цій спасительній події звістилась людству не тільки безмежна любов до Бога, який "так полюбив світ, що Сина свого єдиногородного дав" (Йо. 3, 16), але й незрівнянна вартість кожної людської особи" [Йоан Павло II. Енцикліка *Evangelium Vitae* – Libreria Editrice Vaticana, 1995. – С. 3-4].

Повній реалізації права людини на життя перешкоджають кризові явища сучасної цивілізації, насамперед війна та інші форми соціального

насильства (тероризм, геноцид і масові депортації, розповсюдження на глобальному рівні все нових форм рабства: торгівля людьми, використання дітей у війнах, експлуатація працюючих людей, нелегальна торгівля наркотиками і проституція тощо). Ось чому поряд зі своєю євангельською місією Католицька Церква повинна актуалізувати, на думку Понтифіка, захист прав людини, насамперед права на життя і сприяти його реалізації у всіх сферах соціального розвитку. Сьогодні соціальне вчення, відповідно до позиції Йоана Павла II, наголошує на тому, що захист прав людини повинний здійснюватись у двох площинах – проголошення і встановлення християнських засад прав людини і викриття фактів порушення цих прав у сучасному світі. Йоан Павло II уважав, що проголошення християнських засад прав людини значущіше за критику їх порушень. Викриття і критика не повинні ігнорувати проголошення цінностей прав людини, які надають правам міцності і характеристик практичної доцільності.

Висновки: у своєму соціально-етичному вченні Йоан Павло II зафіксував, що право на життя є визначальним у системі інших прав людини, воно віддзеркалює прагнення до отримання і захисту усіх прав, які є конституційованими для окремо взятої людини як особи. Право на життя неможна порушувати, тому що його порушення безпосередньо зачіпає гідність особи в її Богоподібності. Захист Церквою права на життя стає складовою виконання її Євангельської місії на Землі. Право на життя є засадничим, тому що саме воно повинно визначати зміст соціальних відносин і спрямовувати їх на подальший розвиток усіх форм людського співжиття. Кожна держава своїм обов'язком повинна вважати включення в число своїх головних законів захист права на життя, унеможливаючи у такий спосіб подальше розповсюдження "культури смерті" в умовах глобальної кризи сучасної цивілізації.

Я. В. Пузиренко, канд. філол. наук, НУБіП України, Київ
yaryna_puzynenko@ukr.net

ДО ПРОБЛЕМИ ПОЛІТИЧНОЇ КОН'ЮНКТУРИ ТА РЕЛІГІЇ

Починаючи з часів розпаду Радянського Союзу на початку 90-х рр. відбулася кардинальна переоцінка цінностей. Адже до того серед державного та партійного керівництва було, м'яко кажучи, не прийнято проявляти прихильність до релігії загалом та справляти релігійні обряди, а точніше – заборонено. Досить часто траплялося, що про відвідини службовцем церкви, наприклад для участі в обряді хрещення дитини, наступного дня було вже відомо керівництву. В усякому разі взаємини із церквою, релігійна приналежність не афішувалися. Це було внутрішнім переконанням людини.

Проте питання відродження релігії на пострадянському просторі, зокрема в Україні набули гіпертрофованих і перекручених форм. Особливо це яскраво проявлялося в часи передвибірчої агітації, коли політичні

партії різного спрямування експлуатували симпатії зубожілого населення до релігійної тематики.

У цьому зв'язку парадоксальним було і залишається ще й досі тісне співробітництво комуністичної партії та церкви. Тієї партії, яка сімдесят років переслідувала церкву. Інша річ, що за своєю ідеологією, на відміну від назви, комуністична партія України не є українською і співпрацює вона не з українською, не зважаючи на її назву, церквою.

В останні 25 років хорошим тоном для політиків будь-якого масштабу стало "засвітитися" в церкві на великі релігійні свята. Особливо це стосується Києва, звідки ведуться прямі трансляції богослужінь на Різдво та Великдень. Такий "церковний" піар немає нічого спільного з побожністю, релігійними переконаннями. Це можна назвати політичною кон'юктурою. Адже істинно віруюча людина не буде так себе поводити. Оскільки за законом церква в Україні відділена від держави, то чиновники не зобов'язані відвідувати церкву. А якщо вони є вірянами, то на урочистих службах вони мають бути у тих храмах, які відвідують регулярно, а не в тих, звідки ведуться трансляції. У цьому зв'язку не можна не згадати "переїзди" з храму в храм колишнього Президента України В.А.Ющенка.

Тут важливо нагадати положення Конституції України: "Стаття 35. Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність.

Здійснення цього права може бути обмежене законом лише в інтересах охорони громадського порядку, здоров'я і моральності населення або захисту прав і свобод інших людей.

Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова".

До політичної кон'юнктури можна віднести і наявність ікон в кабінетах державних службовців, які вони хочуть демонструють журналістам. А також, нині стало модним, коли державні органи управління чи бюджетні організації запрошують священнослужителів, наприклад, на відкриття якихось будівель (не культових споруд, чи спонсорованих церквою) для їх освячення.

При цьому, за конституційного розділення держави і церкви, порушується свобода сумління присутніх громадян, які є атеїстами чи вірянами іншої конфесії або, взагалі, є прихильниками інших релігій.

Отже питання політичної кон'юнктури та релігії є нині актуальним та потребує подальших досліджень та врегулювання у суспільному житті.

ТЕОДИЦЕЯ: ІНТЕРПРЕТАЦІЯ С. Л. ФРАНКА

Особливого розквіту проблема теодицеї набуває в російській релігійній філософії часів "срібного віку" – кінця 19 – початку 20 ст. Передумовами становлення цієї філософської традиції, в першу чергу, стало православне відродження другої половини 18 ст., що черпає свої джерела у православній полемічній літературі 16-17 ст. Російська релігійна філософія, без сумніву, налічує чимало визначних імен, які зробили колосальні внески не лише в становлення релігійно-філософської традиції, а й у розвиток російської філософії взагалі. Одним із них є **Семен Людвігович Франк** (1877-1950).

Проблему теодицеї Семен Людвігович відносить до категорії неосяжного. Наш світ, за уявленням Франка, являє собою "темну ковдру", що закриває світ божественний, адже за своєю природою він (земний світ) є відмінним від Бога. Ця сама "темна ковдра" мислиться філософу безвідносно до цінностей та виявляється недостатньою буття – тобто, злом. Таким чином, земний (тварний) світ постає середовищем для розгортання зла. Варто зазначити, що створення світу Богом обов'язково передбачає наділення його цінністю та смыслом, адже світ має свою ідеальну основу в Бозі.

"Світ божий – у своїй глибині божественний світ – є разом з тим і світ, в якому панує всякого роду зло, цей факт є найбільш велична та найбільш незрозуміла з усіх загадок; коли ми вдивляємося в неї, нам з нового боку й в останній глибині відкривається сутність реальності як неосяжного" [Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. – М.: Аст, 2000., с.468]. Однак не варто забувати, що світ, в той же час, сповнений і добра – добра як могутньої творчої сили, яке виявляється у безкінечному спектрі різноманітних благ, нематеріальних та матеріальних. Проте в емпірично даному нам світі добро не реалізується в абсолютній повноті – воно знаходиться у постійній боротьбі зі злом. І в цьому протистоянні вони виступають рівносильними категоріями, адже ані добро, ані зло не отримуює кінцевої перемоги.

Такий висновок логічно породжує питання відносно всемогутності Бога. Адже якщо Бог є абсолютним добром, при цьому він є Всемогутнім, то чому в світі не спостерігається торжество добра. На це Франк говорить: "Бог аж ніяк не Всемогутній в сенсі зовнішньо видимої й відчутної переможності, а відчутний лише невидимо й ідеально, проявляючись у складі самого світу лише за образом світла, який, опромінюючи все навколо себе, все ж таки залишається оточений щільною завісою п'єми" [Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. – М., 1998., с. 139]. Даний умовивід не варто сприймати буквально як заперечення Франком одного із основних атрибутів Бога – Його Всемогутності. В цьому випадку варто згадати про інтуїтивізм як основу фра-

нківського світосприйняття. Оскільки співвідношення добра і зла належать до категорії неосяжного, по-перше, варто відкинути намагання їх раціонального осмислення. Віруюча людина інтуїтивно може відчувати, що всі допущені Богом прояви зла мають якусь мету. По-друге, не треба розцінювати ці категорії як абсолютні, адже те, що, на перший погляд, виглядає злом, може обернутися на благо. Немає сумніву, що людське буття та буття в цілому має певний сенс, (те, що людина не може його віднайти або ж зрозуміти – другорядне питання). Тоді добро і зло, як фундаментальні характеристики світу, також наділені смыслом та мають місце бути. Філософ зазначає, що, хоча зло й існує, воно, однак, не може розрушити суцільне буття, "оскільки зло означає ізоляцію та розділення, воно завжди пов'язане зі стражданням та вічною смертю не лише жертви, але й носія зла, і це слугує доказом, так би мовити, абсолютної всемогутності Бога" [Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. – М.: Аст, 2000., с. 388]. Однак проблема теодицеї в такому світлі не вирішується, навпроти, можна прослідкувати натяк на те, що причина зла криється в самому Бозі. Однак в той же час Франк возвеличує Бога над злом і над добром. Він зазначає, що протистояння злему на початку людини можливе завдяки єдності з Богом, живому спілкуванні людини і Бога. Відтворення порушеної єдності призводить до всеїдності, тим самим відбувається усунення зла. Християнство, говорить Франк, є релігією, що виховує в людині усвідомлення необхідності жертвованої любові та вступу на хресний шлях в ім'я Ісуса Христа. Такий шлях передбачає страждання (фізичне зло), але ж без нього немає самовдосконалення.

"С. Л. Франк відмічає, що сенс життя людини визначається боротьбою зі злом; "світло" світить в "п'їтьмі" й знаходиться в постійній боротьбі з "п'їтьмою", освітлюючи світ лише тусклим світлом. Перемога "світла" над "п'їтьмою" неможлива у світі, зло не можна знищити – "світло" назавжди залишиться тим "світлом", що світить у "п'їтьмі", так само, як і "п'їтьма" не в силах погасити "світло"" Валеєва Г. В. Гносеологические и метафизические предпосылки Теодицеи С. Л. Франка // Гуманитарные ведомости ТПУ. Тула, 2014., с. 23-24.]. Таким чином, межа між "світлом" і "п'їтьмою", добром і злом, назавжди залишиться вирішальною межею та центральною категорією, навколо якої будуть зосереджені міркування людства. Специфічною та вкрай важливою характеристикою "світла" є його можливість світити яскравіше, тим самим більше розсіювати "п'їтьму". Завдання людини полягає в турботі про це "світло", його плекання.

Основна особливість інтерпретації теодицеї С. Л. Франком полягає в тому, що він відкидає можливість її раціонального обґрунтування. Вона відноситься до категорії неосяжного, тобто, такого, що не може бути охоплено людським розумом, адже людина є лише творінням, отже, цілковито усвідомити Божий замисел вона не здатна. В силу обмеженості своєї свідомості навіть наймудріші з нас не в змозі осягнути одночасне існування добра і зла й траєкторію їх розгортання, прояви та втілення у світі земному відповідно до Божественного плану. Це виявляється й у обмеженому розумінні справедливості, блага, гріха, спокутування, свободи

тощо. Світоглядна картина та сприйняття реальності людною завжди є обумовленими низкою чинників: емпіричним досвідом, середовищем функціонування, діючими стереотипами, фідеїстичними установками та індивідуальними психологічними особливостями.

Таким чином, виправдати Бога, користуючись логікою та розумом – неможливо. Також, можна припустити, що така можливість заперечується, тому що Бог, зокрема в християнській доктрині, є вищий, досконаліший та могутніший за своє творіння, отже, питання його виправдання лежить поза межами компетенції людини. Індивід має прийняти неосязність Божественного замислу та діяти, відповідно до своїх можливостей – удосконалюватись, боротися зі своїми пороками, протистояти гріху, прагнути наблизитися до Бога, але при цьому розуміти, що останнє слово за Ним, і якщо в житті трапляються певні ситуації, які не вписуються в об'єктивні уявлення про те, як все має бути, розуміти, що на все воля Божа. І хоча щира, глибинна віра дарує надію на всепрощення та спасіння, людська природа при цьому не звільняється від гріховності. Якби у земному існуванні превалювали насолоди та блага, люди впали б в іще більше невігластво, адже, як правило, лише страждання та життєві випробування спонукають людину згадати про Бога. Душевний біль та усілякі негаразди нагадують, що людина не є господарем цього світу, він перебуває під абсолютним протекторатом Всевишнього. При цьому, життя людини не позбавляється сенсу та мети, а розкривається у вірі та служінні Богу, а її перебування на землі постає тимчасовим випробуванням, екзаменом, результат якого визначає подальшу долю у вічності.

*С. М. Руденко, канд. філол. наук, ХДУХТ, Харків
Lanaterm@gmail.com*

СИМВОЛІЗМ ХАРЧОВИХ НОМІНАЦІЙ У СТАРОМУ ЗАПОВІТІ

Як відомо, сутність символізму полягає у використанні певного знака або дії для вираження якоїсь ідеї, що здебільшого не може бути одразу визначена в процесі першого сприйняття. Наприклад, пальмова гілка – це символ перемоги, олива – символ миру тощо. Розглянемо символізм деяких харчових номінацій у Старому Заповіті [далі цитуємо за виданням – Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена / Переклад І.Огієнка. – К.: Укр. бібл. товариство, 2002. – 1142].

Чільне місце серед харчових номінацій посідає образ *сімені* (євр. *зера*). Назва зерна, насіння, різноманітних злаків, що були основою ізраїльського польового господарства [Лев. 2 : 14; Ос. 8 : 7], часто використовується як символ нащадків, символ продовження роду. Із хлібом у Біблії, крім високої оцінки праці землероба, пов'язані також соціальні настанови любові до ближнього, допомоги слабому, милосердя до знедоленого: "Як збиратимеш жниво з твого поля і як забудеш сніп на полі, не повертайся

за ним: нехай буде для приходня, для сироти і для вдовиці, щоб Господь, Бог твій, поблагословив тебе в усякій ділі твоїх рук" [Втор. 24 : 19]. Добра традицією стало з біблійних часів залишати в полі невижату смужку нового врожаю. У свідомості людей хліб був символом миру й благополуччя, надії на щасливе майбутнє, коли люди "перекують свої мечі на рала, а списи свої на серпи. Народ на народ не буде меча підіймати, і не вчитимуться більше воювати" [Ісаїя 2 : 4]. По виході з Єгипту сировиною для виготовлення хліба в пустелі була *манна* (д.-євр. *лодив, здивування*): "Коли ж роса зникла – ось на пустині зверху щось дрібненьке, крупчасте й тоненьке, мов паморозь по землі. Побачили це сини Ізраїлю та питають один в одного: "Що це таке?"... А Мойсей сказав їм: "Це хліб, що дав Господь вам на поживу". Шостого ж дня назбирали манни вдвоє... та й оповіли про це Мойсееві; а він сказав їм: "Це й є те, що повелів Господь: завтра спочинок, свята субота в честь Господа". Шість днів збирайте; сьомого ж дня, в суботу, його не буде" [Вих. 16 : 14, 15, 22, 23, 26]. Для того, щоб увіковічити це чудо, Мойсей доручив Арону взяти золоту скриньку й наповнити її манною для зберігання, помістити спочатку перед Ковчегом, а потім у самий Ковчег, щоб наступні роди змогли побачити той чудесний хліб, яким годував Господь Євреїв у пустелі [Вих. 16 : 33]. І це має глибокий символічний смисл, адже ніякий народний ватажок, знаючи про довгий шлях з Єгипту до Святої Землі, не посмів би вести народ чисельністю понад 600 тисяч душ у пустелю без належних запасів їжі. Той факт, що євреї вийшли з Єгипту, практично не маючи при собі ніяких харчових запасів, доводить, що їхнє звільнення з єгипетського рабства було не наслідком добре підготовленої поневоленою меншістю революції, а стало результатом милості Божої. Дві хали на сучасному суботньому столі – вічний спогад про подвійну порцію манни, яку євреї отримували в пустелі щоп'ятниці по виході з неволі. Вони символізують те, що в євреїв достатньо їжі, щоб не працювати в суботу, а наслідувати Господа, який по створенні світу відпочивав на сьомий день, і молитися Йому.

Розведення садів з плодовими деревами [Лев. 19 : 23], фініковими пальмами, смоквами, гранатовими, фісташковими, мигдальними, оливковими деревами й виноградними лозами [Пісня п. 6 : 11], огорідів з ароматними травами, нардом, шапраном, мирою, алое, кмином, коріандром, м'ятою, ялівцем [Пісня п. 4 : 13 тощо] та "садів з корисними овочами" [Цар. 21 : 2] згадується в Святому Письмі як символ благословення й спокою [Єрем. 29 : 5]. Серед плодових дерев ханаанської землі, у першу чергу, привертала увагу *фінікова пальма*. Вона неодноразово згадується в Книзі Псалмів ("Праведник квітнудиме, немов пальма... " [Псал. 92 : 13]). Родючість її настільки велика, що кілька дерев давали достатньо їжі для однієї родини протягом року. У ханаанській землі також достатньою кількістю росли *оливові дерева* (інша назва – *маслини*), батьківщиною яких є південно-західна Азія і які тепер розповсюджені в усіх країнах Середземномор'я [Втор. 6 : 11, 8 : 8, 28 : 40]. У Давида олива – символ блаженства і благословення [Псал. 51 : 10, 127 : 3], у пророків – символ краси, достатку й сили [Єрем. 11 : 16; Ос. 14 : 1]. Особливістю цього дерева є те, що,

коли воно відживає свій вік, навкруг старого стовбура з кореня виростають молоді гілочки. Давні євреї вбачали в цьому символ оточення пращурів своїми нащадками, безперервності роду [14, с. 290]. *Смокви* (*інжиру, фія*) у Палестині завжди росло багато. Смоковниця – дерево, яке першим побачили люди в Едемському саду: "...Тоді відкрилися їм обом очі, й пізнали, що вони нагі; тим-то позшивали смоківне листя і поробили собі пояси" [Бут. 3 : 7]. Широко розкинуті гілки з широким листям і смачними плодами зробили це дерево символом миру й благословення [Зах. 3 : 10]. Особливістю життєвого циклу смоковниці є те, що плоди на ній з'являються раніше за листя. Тому її вирізняли й підносили серед інших дерев, що всю свою силу віддавали в першу чергу листю, тобто марнували своє існування. *Мигдальні горіхи* згадуються в оповіді про Йосипа [Бут. 43 : 11] мигдальне дерево – у Книзі Приповідника [Пр-к. 12 : 5]. Цвіте воно раніше за всіх: коли інші дерева перебувають ще в сонному стані, воно вже розпускає свої надзвичайно красиві білі квіти. В єврейській традиції воно є символом старості (білий – колір сивини) [14, с. 252].

Особливе місце у єврейській кухні посідає *сіль* (євр. *мелак*). Пов'язано це з традицією солити дари в Храмі [Лев. 2 : 13; Єзек. 43 : 24; Суд. 9 : 45], а також споживати її щодня [Езд. 4 : 14; 6 : 49]. По руйнуванні Храму символічним жертвником став обідній стіл. Тому на єврейському столі завжди стоїть сіль, і той, хто благословляє хліб, обов'язково опускає скибку хліба в сіль. Вона також додавалася до святого куріння, застосовувалася під час кашерування м'яса (процедури видалення з нього крові), нею натирали новонароджених. Як засіб запобігання від псування сіль є символом важливості, значущості й сили.

Молоко в єврейській традиції є символом чистої, простої, легкозасвоєваної істини. Фрази "вино й молоко" [Вих. 23 : 19] та "край, що тече молоком і медом" [Вих. 3 : 8, 3 : 17, 33 : 3; Чис. 16 : 14; Втор. 26 : 9, 26 : 15, 27 : 3; Єг. 5 : 6] означають духовні блага й переваги [16, с. 484].

Отже, семантика харчових номінацій у Старому Заповіті, як і головні харчові приписи іудаїзму (заборони вживати в їжу сідничний нерв тварини, їсти квашений хліб на свято Песах та варити м'ясо разом з молоком і споживати цю суміш) можуть бути пояснені, в першу чергу, саме завдяки розгляду їх з позицій символізму.

T. V. Sobol, PhD,
Junior Researcher of Taras Shevchenko National University of Kyiv
tanyasobol@bigmir.net

THE SIGNIFICANCE OF THE PROFESSIONAL COMPETENCES OF THE PHD PROGRAM IN RELIGIOUS STUDIES

Any educational program should be oriented primarily on internal changes and the requirements of society. That is why modern Ukrainian education should teach, first of all, the ability to "survive" in modern conditions and adapt

to constant social challenges. The implementation of a competent approach to education can help to do this. According to the majority of scientists who studied this problem (H. Selevko, O. Hluzman, V. Khymynets), the competence approach focuses on acquiring generalized methods of activity; competence contains the knowledge and skills necessary for solving various problems in society. Competence covers a variety of components: motivational, social, ethical, cognitive, technological and behavioral. It contains the system of value orientations of the person and the learning outcomes. Studying, family, friends, work, politics, religion can impact on the competence formation. Therefore, the presence or absence of competence affects not only one sphere of human life. [Часнікова О. В. Компетентнісний підхід в освіті як основа її реформування [Електронний ресурс] / О. В. Часнікова // Народна освіта. Електронне наукове фахове видання. – Рубрика "Педагогічна наука". – 2014. – Вип. № 3(24). – Режим доступу: https://www.narodnaosvita.kiev.ua/?page_id=2607 – дата звернення: 08.02.2018].

Within this approach, I.A. Ziazun believes that competence is the core of professionalism. This is the comprehensive content of knowledge: the ability to work with the material (analysis and synthesis of information) analyze communication situations, reflect on the essence of events and phenomena, choose the means of interaction [Зязюн І.А. Філософія педагогічної якості в системі неперервної освіти / І. А. Зязюн // Вісник ЖДПУ ім. І. Франка. – 2005. – № 25. – С. 13–18.]. To do this, you must have both theoretical knowledge and practical skills. Having received professional competence in any field, we can apply them in another one. For example, such professional competences of the PhD program in the specialty "Religious Studies" [Освітньо-наукова програма підготовки докторів філософії за спеціальністю 031-релігієзнавство [електронний ресурс]. – Режим доступу: http://philosophy.univ.kiev.ua/uploads/editor/ONP_26_06_2017/Освітньонаукова%20програма%20релігієзнавство.pdf – дата звернення: 08.02.2018], as the ability to formulate a scientific problem, working hypotheses of the problem under study, which involves a profound rethinking of existing and creating new integral knowledge and professional practice (FC-1); the ability to identify potential links between aspects of subject knowledge and the contexts of their application in the field of education and science (FC-4); the ability to comprehend the various roles of participants in the learning process (FC-10); the ability to substantiate and implement targeted program approaches, to carry out strategic management, to create a new methodology for the development of target programs (FC-13) will be invaluable treasure for a scientist in any educational field. At the same time, the ability to investigate the essence, content, basic categories of religious studies (FC-2) will teach the student abstract thinking, analysis and synthesis, which are also necessary for any specialist. Formation of the ability to manage projects (FC-7) improves the quality of the manager, and the ability to develop, justify and apply new forms and methods of studying religion, to classify them (FC-12) will help to form the skills of argumentation and "upholding" of their own beliefs. And, finally, the ability to analyze modern approaches to theoretical

interpretation of the content of state-confessional relations, to independently analyze national legislation on the issue of ensuring state-confessional relations (FC-15) will help to form critical thinking, which is now a necessary condition for modern life.

Thus, it becomes apparent that professional (special) competences and skills that they form involve a large number of occupations and industries. Accordingly, graduating from this or that faculty, in addition to a diploma and a luggage of knowledge, the graduate receives a variety of skills that will help him in the future to achieve the goals and solve the temporary and global problems in various spheres of public life.

*I. O. Тімінець, студ., ОНУ ім. І. І. Мечникова, Одеса
titimetsts@gmail.com*

МІФ ПРО РЕЛІГІЙНЕ НАСИЛЬСТВО

Останні десятиліття в різних частинах світу значно зросла кількість збройних конфліктів, в яких найчастіше на перший план висувають релігійну мотивацію, тому знову піднімається питання про те, чи не заохочує релігія застосування насильства замість того, щоб сприяти його подоланню, та чи не служить релігія скоріше джерелом, ніж вирішенням проблеми насильства.

Так сформувався міф про релігійне насильство, розглянутий в роботах сучасного американського дослідника Вільяма Кавана, в рамках якого частина дослідників дотримуються думки про те, що релігія безпосередньо є причиною насильства. Переконаність в безумовній агресивності, яку за собою передбачає релігія, визнають навіть ті дослідники, які звинувачують її в проявах насильства в сучасному світі, посилаючись, в свою чергу, на такі явища в історії як хрестові походи чи інквізиція.

На думку британського релігієзнавця і філософа Карен Армстронг, "релігія є не причиною насильства, а скоріше його виправданням" [Armstrong Karen. Fields of blood. Religion and the history of Violence / Karen Armstrong. – New York: Random House Group, 2014. – 326. с.]. Таким чином, міф про релігійне насильство неминуче веде до питання про те, яке насильство може бути виправдане.

Справа в тому, що етимологія терміна "religio" не зовсім ясна, адже єдина традиція віри, яка відповідає сучасному секуляризованому уявленню про релігію, як явищу приватному, є протестантизм, але ця традиція з'явилася досить пізно. До появи протестантизму, тобто до Нового часу, релігія охоплювала всі сфери життя.

Релігія стала спробою осмислення та пояснення неминучої структури насильства. Але за цим прямує парадокс – ритуал жертвоприношення, покликаний давати життя, насправді був пов'язаний зі смертю і руйнуванням. В даному контексті не можна не погодитися з Хендріком де Фрізом, який визначає релігію як "істину ненасильства, яка носить

одяг насильства" [de Vries, Hent. Religion and violence: philosophical perspectives from Kant to Derrida / Hent de Vries. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002. – 471 p.].

На думку французького філософа Рене Жирара, "люди мають властивість наслідувати бажання інших, що зароджує суперництво, яке, в свою чергу, стає заразливим. Автор досить чітко ілюструє дане явище, "усі важливі міфи архаїчних релігій починаються з міметичних криз та закінчуються однією й тією ж драмою: все співтовариство вбиває одну-єдину жертву і в кінці обожествляється" [Жирар Рене. Насилие и священное / Рене Жирар. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 448 с.].

Насильство над жертвою обумовлено тим, що воно необхідне для відновлення рівноваги.

У Біблії ситуація повністю змінюється – тепер жертва невинна, а натовп представ винувим, – "найбільше в Євангеліях вражає той факт, що ці дві перспективи – натовпу і жертви – наводяться поруч одне з одним. Майже всі згодні з натовпом. Незгодних зовсім небагато, але, якими б хиткими спочатку не виглядали їхні переконання, в кінці, вони перемагають, на мій погляд, за досить вагомої причини: ці переконання виявляються істинними" [Жирар Рене. Насилие и священное / Рене Жирар. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 448 с.].

Цікава позиція Ісуса, адже він не закликає до жертви, навпаки, говорить про примирення зі своїми братами, адже єдина жертва, яка повинна бути здійснена – його розп'яття на хресті, що і повинно замкнути коло нескінченного "міметичного" насильства.

Дану теорію можна співвіднести з теорією нестачі ресурсів, яку американський дослідник Гектор Авало, адаптував для інтерпретації ролі релігії в насильницьких конфліктах. Виходячи з передумови про те, що насильство є результатом реальних або передбачуваних недостач ресурсів, Авало стверджує, що "релігія створює нові недоліки на основі ілюзорних критеріїв" [Avalos, Hector Fighting Words: the Origins of Religious Violence / Hector Avalos. – New York: Prometheus, 2005. – 232 p.].

Проаналізувавши основні тексти іудаїзму, християнства, ісламу та індуїзму, Авало пояснює як чотири види ресурсів неодноразово фігурували в створенні релігійного насильства. По-перше, це священний простір, в даному контексті автор наводить у приклад священний статус Єрусалима, який для представників авраамічних релігій є місцем розташування святинь іудаїзму, християнства та ісламу. По-друге, це створення священних писань, а також наявність групових привілеїв у представників тієї чи іншої віри, наприклад, існування обраного народу. Останній же фактор пов'язаний з концепцією порятунку, коли представники однієї віри по заданим канонам можуть бути врятовані, а інші ні.

Сутність проблеми полягає в тому, що міф релігійного насильства допомагає побудувати та ізолювати релігійного "іншого", схильного до фанатизму, який відрізняється від раціонального, мирного, світського суб'єкта.

Як підсумовує Гектор Авало, сьогодні західне ліберальне суспільство несе відповідальність за створення миру перед обличчям міфу жорстокого релігійного фанатизму мусульманського світу. Адже "їх насильство носить релігійний характер і тому воно ірраціональне та делікатне, з іншого боку, наше насильство є раціональним, миротворчим і необхідним" [Avalos, Hector Fighting Words: the Origins of Religious Violence / Hector Avalos. – New York: Prometheus, 2005. – 232 p.].

Але світські ідеології можуть бути такими ж жорстокими, як і релігійні, але через недостатнє занурення в першопричину того чи іншого конфлікту, релігії приписують роль джерела насильства, роблячи акцент на її ірраціоналізмі.

Отже, міф про релігійне насильство, встановлюючи дихотомію між світською розумністю і релігійним фанатизмом, робить акцент на ірраціональному характері релігії. Але так як неможливо відокремити релігію від культури, політики чи економіки, релігія не може бути інтегрована як причина насильства. Тому деякі дослідники дотримуються думки про неможливість виокремлення безпосередньо релігійного фактору, який би мотивував на вчинення насильства. Так конфлікти, що призвели до насильства, про які йде мова в тій чи іншій традиції, повинні тлумачитися в рамках того конкретного історичного контексту, в якому вони відбувалися.

І. І. Хоркава, аспірантка, НаУ "Острозька академія"
khorkavairyna@gmail.com

УЧАСТЬ ВИХОВАНЦІВ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ У ЛЬВОВІ У ГУРТКОВІЙ РОБОТІ ВПРОДОВЖ 20-30-Х РР. ХХ СТ.

У 20-30-х рр. ХХ ст. значне місце у духовному житті студентів-богословів відігравала Греко-католицька богословська академія. Вона була організована у 1929 р. на базі Львівської духовної семінарії Української греко-католицької церкви (далі – УГКЦ). Це був перший український богословський навчальний заклад на теренах Галичини. Велика заслуга у відкритті академії належить тодішньому митрополитові УГКЦ Андрееві Шептицькому (1901 – 1944 рр.) та ректорові Львівської духовної семінарії Йосифу Сліпому (1926 – 1945 рр.). Щоб забезпечити належний рівень навчально-виховного процесу керівництво академії приділяло велику увагу лекційним і практичним заняттям, а також активно залучало юних кліриків до гурткової роботи. З огляду на це, 25 березня 1926 р. було відновлено роботу гуртка під назвою "Читальня українських богословів імені Маркіяна Шашкевича" (далі – "Читальня...") [Ходак І. Внесок митрополита Йосифа Сліпого у розвиток богословської освіти у 20-30-х рр. ХХ ст. // І. Ходак // Краєзнавство. 2010. № 3. С. 43]. Йосиф Сліпий ще будучи питомцем (так називали семінаристів) Львівської духовної семінарії брав активну участь у роботі "Читальні..." [Хома І. Патріярх Йосиф Сліпий. Молодість, покликання, студії

/ І. Хома // Духовна спадщина Патріярха Йосифа Сліпого і сучасні проблеми української науки та культури: Збірник наукових праць. Львів: В-во НУ "ЛП", 2000. С. 19]. Саме тому, він уже як очільник Греко-католицької богословської академії всіляко заохочував майбутніх кліриків працювати над вдосконаленням свого інтелектуального та духовного рівня.

Основними напрямками роботи "Читальні..." були: богословський, літературний, музично-драматичний, культурно-освітній, видавничий, палітурний, суспільний і господарський [Ленцик В. Блаженніший Патріярх Йосиф Кардинал Сліпий-Дичковський-Коберницький / В. Ленцик // Вісник. 1989. Ч. 1. С. 35].

Однією із перших, 13 квітня 1929 р. розпочала свою роботу богословська секція [Звіт про діяльність богословського і музично-драматичного гуртка за 1929-30 навчальний рік // Центральний державний історичний архів України, м. Львів (далі – ЦДІАУ, м. Львів). Ф. 451. Оп. 1. Спр. 120. арк. 1]. Юнаки активно долучалися до збирання богословської літератури та періодичних видань. Результатом їхньої роботи стало зібрання для просвітницьких потреб 671 книги та перекладено на українську мову "Гомілії" Івана Золотоустого [Протоколи загальних зборів товариства "Читальня українських богословів ім. М. Шашкевича у м. Львові" за 1932-1938 рр. // ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 451. Оп. 1. Спр. 124. арк. 2,58].

Щоб ліквідувати дефіцит навчальної літератури, особливо при викладанні дисциплін богословського та духовного спрямування, було організовано роботу видавничої секції. Студенти під керівництвом досвідчених фахівців залучалися до систематизації та видавництва текстів. У підсумку ними було переплетено 91 примірник курсу лекцій "Theodicea" Степана Сампари, а також "Історію української церкви" Михайла Чуба-тофа та "Історію вселенської церкви" Леоніда Лужницького [Статут товариства "Читальня українських богословів ім. М. Шашкевича у м. Львові" та звіти про його діяльність за 1929-1935 рр. // ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 451. Оп. 1. Спр. 116. арк. 10].

Учасники суспільної секції займалися дослідженням історії рідного краю, зосереджуючи свою увагу на проблемах суспільного, соціологічного та економічного характеру [Протоколи засідань семінарського гуртка "суспільна секція" за 1930-1939 рр. // ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 451. Оп. 1. Спр. 122. арк. 13; 36].

З початком 1928/1929 навчального року було організовано роботу музично-драматичної секції. Студенти вдосконалювали свої знання з теорії музики, сольфеджіо, а також диригентської справи [Протоколи загальних зборів товариства "Читальня українських богословів ім. М. Шашкевича у м. Львові" за 1932-1938 рр. // ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 451. Оп. 1. Спр. 124. арк. 9, 27, 82]. Учасники цієї секції тісно співпрацювали із музичним колективом "Домінанта", який діяв при Музичному інституті ім. М. Лисенка у м. Львові [Звіт про діяльність богословського і музично-драматичного гуртка за 1929-1930 навчальний рік // ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 451. Оп. 1. Спр. 120. арк. 3].

Культурно-просвітницька секція розпочала свою діяльність 1929 р. [Ходак І. Внесок митрополита Йосифа Сліпого у розвиток богословської

освіти у 20-30-х рр. XX ст. / І. Ходак // Краєзнавство. 2010. № 3. С. 44]. При ній діяв гурток шахістів, беручи участь в якому юнаки розвивали своє логічне мислення. Водночас, 84 студенти радо відвідували курси англійської і французької мов [Протоколи загальних зборів товариства "Читальня українських богословів ім. М. Шашкевича у м. Львові" за 1932-1938 рр. // ЦДІАУ, м. Львів . Ф. 451. Оп. 1. Спр. 124. арк. 9, 84].

З огляду на те, що більшість студентів академії в подальшому повинні були працювати у сільській місцевості, 29 жовтня 1933 р. було організовано роботу господарської секції. Крім кооперативних курсів, її учасники слухали лекції із садівництва, пасічництва, шовківництва, ознайомлювалися із організацією виробництва масло-молочної продукції місцевого кооперативу "Маслосоюз" [Протоколи загальних зборів товариства "Читальня українських богословів ім. М. Шашкевича у м. Львові" за 1932-1938 рр. // ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 451. Оп. 1. Спр. 124. арк. 27,47,58,82].

Отже, гурткова робота студентів сприяла розкриттю у юнаків письменницьких та поетичних талантів, які, зазвичай, проявлялися у підготовці і проведенні музично-вокальних вечорів, концертів, авторських театральних вистав і літературних читань. Крім суто богословської освіти, майбутні клірики мали можливість отримати знання у різних напрямках та, в подальшому, застосовувати їх у душпастирській і суспільній роботі. Саме у цьому їм допомагали не лише наукові семінари, але й студентські гуртки, передусім "Читальня українських богословів імені Маркіяна Шашкевича".

Секція 11 "КУЛЬТУРОЛОГІЯ"

*Л. Д. Бабушка, канд. філос. наук, доц.,
докторант НМАУ ім. Чайковського, Київ
larisababushka@gmail.com*

ФЕСТИВАЦІЯ ЯК ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИЙ ТА АЛЬТЕРГЛОБАЛІЗАЦІЙНИЙ ПРОЕКТ

Культура періоду ХХ-ХХІ століть демонструє й водночас утверджує значною мірою радикально трансформовані епіцентри власного становлення. Вони характеризують її як прагматично орієнтовану, масову, себто звернену до продукування індустрій масштабної інфраструктури видовищ, маркетингово-споживацьких стратегій, масових смаків, засилля артизації культури повсякдення, а також переосмислення ролі культуротворчості та мистецтва як духовних людиномірних модусів творчості.

Сучасне мистецтво, будучи соціально ангажованим, дедалі масштабніше усуває із горизонту досліджень естетичні, образні, ідеоцентричні реалії й дедалі потужніше спрямовує на службу функційності, що вочевидь не буде помилковим назвати поняттям артизації, іншими словами, застосування практик мистецтва в культурі повсякдення як моделюючого принципу. Таким явищем постає фестивалія – сучасна святкова культура – феномен ХХ-ХХІ століття, що потребує власного диференційного підходу та узагальнення світоглядного бачення у контексті глобалізаційних та альтерглобалізаційних вимірів культуротворення. Подібний підхід можна порівняти з "хвильовою концепцією розвитку суспільства" Е. Тофлера, хвилеподібним переходом однієї епохи до іншої, що відбувається у вигляді зіткнень, і в контексті культуротворення набуває особливого значення у мистецтві. Хвилеподібність уособлює час, де часова темпоритміка є мірилом змін, у ході якого відбуваються події. Так, сучасна святкова культура – фестивалія – відрізняється від традиційної святкової культури в тому числі й темпом змін культур, темпоральністю, яка пов'язана з динамічною плінністю, яка, зрештою, породжує відчуття нестійкості. Подібний класифікаційний принцип фіксується і при переході від традиційної святкової культури до фестивалії, не за формою заперечень чи то спростувань першої, а шляхом зіткнення, еволюційної зміни форм суспільного буття, де, на думку Е. Тофлера, "кожна нова цивілізація бере ідеї з минулого й переформовує їх у той спосіб, який допомагає їй зрозуміти себе в стосунках зі світом" [Тофлер Е. Третя хвиля / Е. Тофлер / пер. з англ. А. Євса. – Київ: Вид. дім "Всесвіт", 2000. С. 14]. Як поняття "хвиля" передбачає спрямування не на боротьбу, а на накопчування хвиль одна на одну,

де відбувається певне співіснування чи то симбіоз, так і фестивалія ніяким чином не несе в собі загрози щодо спростування чи заперечення традиційної святкової культури, вона подібно третій хвилі продукує складний симбіотичний простір модерного, постмодерного і вже постпостмодерного вимірів формотворень, де першорядними постають знаки, симбіоз як дія знаків, симулякри, підміна реальності, фестивалія як тотальна святковість, переживання життя. Беззаперечним залишається той факт, що естетичний та культуротворчий контекст цих трьох хвиль є надзвичайно важливим. Перша, так чи інакше, орієнтується на етнокультуру, традиції, ідеаційний комплекс, релігійні, сакральні цінності. Друга презентує бізнес стратегії, орієнтовані на комунікативний простір, а третя характеризується комплексом всезагальної рефлексивної всеїдності, іншими словами, симулякровою парадигм культуротворчості. Останні тяжіють до ескапізму – втечі від реальності, підміни реальності віртуальними комплексами, а також до комунікативно сформованих віртуальних вимірів святкового часу, де, власне, час усувається з ари культуротворення і заміщується тим, що можна назвати неklasичним, парадигмічним виміром хронотопу. Це трансформативний часопростір, характерними для якого є домінування транснощів, імпульсивності, гострота.

Перевага будь-якої форми свята не є проблемою наявності чи відсутності майстерності, а визначається природою домінування надсистеми культури. До прикладу, якщо в культурі переважає чуттєва система, свята також буде нести відбиток більшої чуттєвості, піднесеності. І навпаки, в культурі, що позначена ідеаційною системою, свята нестиме відбитки ідеаційності (релігійні свята). Подібні узагальнення не є виключенням й тоді, коли на зміну одній із них приходить принципово інша, глобалістська чи альтерглобалістська, змішана надсистема.

Відтак, правомірно стверджувати, що цей комплекс в культурі споживання, масовій культурі, ширше – в культурі повсякдення, яка універсалізує всі епіцентри культуротворчості, набуває своєї автентичної реальності в феномені *Homo festive*, тобто *людини святкуючої*, яка перетворює своє власне життя на свята як втечу від цього світу, не просто від реальності, а й від світу загалом. Людина досить непомітно стає відлунням екранного світу, будучи не спроможною відірватись від планшету, смартфона чи айфону, комп'ютерного екрану, вона викинута за межі культурного (не цивілізаційного!) простору й часу культури. Вона фактично перебуває на службі механістичного детермінізму сучасного простору, або є складовою техноценозу, де виконує роль вже навіть не гвинтика, як це було означено в тоталітарній культурі, а постає певним маніпулятором, для якого притаманний синкретизм, що поєднує в собі реципієнта й продуцента, який з легкістю вступає в комунікацію, продукуючи власні повідомлення. Ідентичність її, звичайно, є сумнівною, але вона функційно виправдана тим, що виникає певний сучасний спосіб осмислення реальності в рамках семіотичних конструкцій, семіології, де знакові конотації підмінюють предметні і людина постає не лише симулятивною, або симуляк-

ровим актором, а керуючою особою, епіцентром утворення цих актів симулювання, які подають те свято, яке сприймається надзвичайно повноцінним, як креативний акт.

Зрештою, фестивалізація є глобалістським проектом, оскільки допомагає поєднати численну кількість артефактів, і водночас постає альтерглобалістським проектом, тобто, проектом поміркованої глобалізації, де сама поміркованість залежить від окремого суб'єкта, його культури, національної приналежності, ідентичності з тією громадою, яка фактично і породила дану симулякрівність, що формується в межах тієї чи іншої комунікативної єдності.

*Г. П. Безнар, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
beznar.anna@gmail.com*

ФЕНОМЕН МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

В сучасному світі масова культура постає як органічна сфера життєдіяльності людини і поступово бере на себе функції культури в цілому. Масова культура характеризується виробництвом культурних цінностей, розрахованих на масове споживання, стандартизованих за формою і змістом, націлених на комерційний успіх та розповсюджуваних за допомогою засобів масової інформації. Масову культуру визначають як історичний феномен, що формується в епоху індустріалізації та досягає особливого розвитку в період інформаційних технологій [Массовая культура: Учебное пособие / К.З. Аюпян, А.В., Захаров, С.Я. Кагарлицкая и др. – М.: Альфа-М; ИНФРА-М, 2004. -С.19].

На сьогоднішній день існує велика кількість досліджень, присвячених аналізу масової культури, історичних передумов її виникнення, рівнів та особливостей. У вітчизняній та західній філософсько-культурологічній літературі відсутня єдина точка зору відносно тієї ролі, яку відіграє масова культура в сучасному суспільстві. Масова культура пронизує всі сфери життєдіяльності людини, і хоча й виконує пізнавальну, прогностичну, інтегративну, комунікативну та інші функції, викликає суперечливі оцінки та нарікання внаслідок не тільки позитивного, але й негативного впливу на суспільство та людину.

Перед тим, як виокремити основні етапи та парадигми теоретичного осмислення феномену масової культури, необхідно зазначити, що дослідники звернули увагу на це явище задовго до того, як воно було чітко ідентифіковано. Так, французький історик Алексіс де Токвіль ще в середині XIX століття розмірковував про наслідки загальної рівності, прояви стереотипів, і відзначав, що визначною тенденцією культури стають вимоги ринку, а не традиції чи любов до ремесла [Токвіль, Алексіс де. Про демократію в Америці. У двох томах. – К.: Видавничий дім "Всесвіт", 1999.- Т.2. – С.372-376].

Перші спроби теоретичного осмислення феномена масової культури відносяться до рубежу XIX-XX століття, і пов'язані з іменами Г.Лебона та Г.Тарда, які розглядали проблему масової культури в тісному зв'язку з процесом трансформації громадянського суспільства в масове. В цілому, маса оцінювалась вкрай негативно, оскільки асоціювалась з некерованими й агресивними юрбами простолюдинів.

Однією з основних тенденцій аналізу феномена масової культури в першій половині XX століття постає розгляд масової культури як культури "масового суспільства". Аналізуючи трансформації, що докорінно змінюють структуру суспільства, видатний іспанський мислитель Хосе Ортега-і-Гассет зазначав, що суспільство стає масовим, оскільки в ньому переважає новий тип людини. "Людина маси це той, хто не відчуває в собі ніякого особливого дару або відмінності від усіх, хорошого або поганого, хто відчуває, що він такий самий, як всі інші, і до того ж анітрохи цим не засмучений, навпаки, щасливий відчувати себе таким же, як всі" [Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. –С.121].

Важливу роль в теоретичному осмисленні форм масової культури відіграли праці Ф.Р.Левіса, К.Д. Левіс та Д.Томпсона. Період "левісизму" тривав приблизно сорок років, а критика масової культури в рамках теорії літературного модернізму була здійснена в таких роботах, як "Масова цивілізація і культура меншин" (1930), "Художня література й читацький загал" (1932), "Культура і довкілля" (1932).

Критичне ставлення до феномену масової культури було продовжено після Другої світової війни представниками Франкфуртської школи соціальних досліджень. Т.Адорно та М.Горкгаймер формулюють категорію "культурна індустрія" або "культурна промисловість" ("culture industry"), так як культура, на їхню думку, перетворилася на одну з областей індустрії. В таких умовах культура невідворотно веде до виникнення "одновимірної людини" (Г.Маркузе), яка все більше відчужується від результатів своєї праці, суспільства і самої себе.

Потужною течією наприкінці 50-х і на початку 60-х років були "культурологічні дослідження" (Cultural Studies) з Центром сучасного культурологічного аналізу при Бірмінгемському університеті. В роботах Р.Уільямса, Е.Томпсона, С.Гола, П.Веннела намітилася тенденція до відмінності понять "масова" і "популярна культура", а популярна культура стала предметом спеціальних досліджень.

Велика увага аналізу масової культури приділила теорія фемінізму. В дослідженнях Т.Модлескі, Л.Мулві, Д.Стейсі, Терези де Лауретіс, Р.Ковард значна увага приділяється проблемам представлення жінки в популярній культурі і в медіа. В цілому, феміністичний аналіз звертає увагу на те, що культурне виробництво представляє жінку у формі стереотипної фігури, як втілення сексуальної привабливості або домогосподарки.

Проблема масової культури і пов'язаних з нею аспектів знаходиться в центрі уваги постмодерністів Р.Барта, Ж.-Ф.Ліотара, М.Фуко, Ж.Дельоза, Ф.Гватаррі, Ж.Бодріяра, Ф.Джемісона, У.Еко. Аналіз масової культури в дискурсі постмодернізму характеризується стурбованістю дослідників

експансією візуальних форм і жанрів, які витісняють "книжкову" культуру. Відбувається зникнення кордону між "високим" і "низьким" мистецтвом. У свою чергу, це стимулює виникнення реальної можливості формування "керованої маси" за допомогою комунікативних технологій.

Масове суспільство та масова культура в теоретичних концепціях другої половини ХХ ст. представлені науковими розробками Д.Рімена (теорія соціального характеру в масовому суспільстві), Г.Блумера (концепція культури масового суспільства).

Починаючи з 70-х років ХХ століття з'являється ряд досліджень, в яких проблема масової культури осмислюється в аксіологічній площині, що відрізняється від різко критичного настрою по відношенню до масової культури в дослідженнях передвоєнного і післявоєнного періоду. Так, Е. Шилз розрізняє поняття "масова культура" і "культура масового суспільства" і підкреслює відмінність між ними. Культура масового суспільства розуміється ним як синтетична, в якій поєднуються елементи масової та елітарної культур, а масова культура постає як стереотипна, низька, що не несе ніякого ціннісного наповнення. Він розглядав культуру масового суспільства як прогресивне явище, в процесі якого простій людині відкривався доступ до високих духовних цінностей, відзначав її виховну функцію, яка сприяє розвитку індивідуальності і всебічному розвитку особистості [Shils E. Mass And its Culture / Shils E. // Mass Culture Revisited. – N.Y., 1971. – P. 61-84].

У роботах М.Маклюена "Галактика Гутенберга" (1962), Д.Бела "Прихід постіндустріального суспільства" (1973), А.Тофлера "Третя хвиля" (1980) та інших, масова культура розглядається як характерна риса постіндустріального, інформаційного суспільства. В епоху інформаційних технологій масова культура сприймається як об'єктивний етап розвитку цивілізації. В подальшому ця тенденція зниження критичного пафосу стає основою, а дослідження масової культури тісно переплітається з аналізом наслідків розвитку нових інформаційних технологій.

Отже, загальноприйнятої теорії масової культури не існує, що дозволяє констатувати теоретичний плюралізм в дослідженнях цієї сфери сучасної культури.

*А. Ю. Бойко, студ., КНУТШ, Київ
chase99rw@gmail.com*

ІНТЕГРАТИВНИЙ ХАРАКТЕР ЕЛЕМЕНТІВ МІФОЛОГІЇ

Прийнято розрізняти три рівноправні типи суспільної свідомості: міфологічний, релігійний та філософський. Міфологічний є історично першим типом, він сягає коренів культури. Глибинний зв'язок між філософією і міфологією є очевидним починаючи від текстів досократиків. Цей зв'язок полягає не тільки і не стільки у використанні певних персонажів давніх міфів у філософських трактатах, скільки в умінні створювати міфи. Міфологію називають "перед/протофілософією" або "першою метафізикою", а

метафізику, в свою чергу, – "другою міфологією", оскільки той, хто створює міфи є у деякому сенсі філософом, трохи більшим філософом, ніж звичайна людина. Мудрість, за Аристотелем, – це знання причин, а міфи – це пояснення явищ природи, відповідно, і їх причин. [Шахнович. М.И., "Первобытная философия и мифология" – изд. "Наука", 1971] Міфологія – це певний тип мислення. Ми не розлучаємося з нею у XXI столітті, хоча не надаємо цьому конкретної уваги.

Що таке міфологія? Існує поширене поверхнєве визначення цього терміну – сукупність міфів, що виражають результати впливу на людину навколишнього середовища, а згодом, після закінчення архаїчного світобачення, ще і удачі, щастя, багатства, емоцій і таке інше. Проходить час, її [міфології] система набуває вигляду розгорнутих історій, розповідей, пов'язаних одна з одною за змістом та сенсом, таким чином утворюючи цикли. Можна говорити про нижчу та вищу міфології, перша з яких розповідає про демонів, природних духів, інших подібних істот, друга конкретизує певних персонажів (героїв, богів тощо). Народження більш самостійної та повної філософії зовсім не означає загибель міфології, як старішого світогляду, адже цей спосіб мислення був, є і буде завжди, незважаючи на те, що причини світових подій починають глибоко осмислюватися і виникає новий тип мислення, принципово відмінний від минулого.

1. філософське мислення не може терпіти протиріч, воно прагне до ясності і виключення відмінних альтернатив;
2. воно не є синкретичним, оскільки існують протиставлення;
3. філософія висвітлюється в абстрактних поняттях і судженнях, а не існує за рахунок образів; судження можна критикувати, аби найбільше наблизитися до істини;
4. філософія має причинно-наслідковий характер, її не влаштовують визначення через асоціації чи трансформацію. Міфологія не зникає, кожна історична епоха доповнює її своїм змістом, вона стає таємничою частиною "любви до мудрості", що надає їй величчя та матеріалу для розмірковувань та осмислення.

Існує компартивна міфологія, або порівняльна. Цей термін був введений Максом Мюллером – німецьким та англійським філологом, спеціалістом із міфології, індології, загального мовознавства, голови "Натуралістичної школи". Його концепція полягає в тому, що дуже часто люди поклонялися божеству, визнавши його одним із богів інших народів чи пантеонів. Таким чином, первісна віра була не політеїзмом чи монотеїзмом, а чимось схожим до генотеїзму. Цей термін також ввів Мюллер. Його теорія, можливо, є дещо суперечливою, але вона стала основою для сучасних міфологів, що досліджують компартивність міфології. Її суть полягає у ряді паралелей в різних містах різних культур, елементи яких є досить розповсюдженими сюжетними мотивами. Одним з найпоширеніших прикладів є всесвітній потоп, що зустрічається в античній, індуїстській, міфології ацтеків, скандинавській міфології; ті ж самі мотиви зустрічаються в народних сказаннях Казахстану, Вавилону, Австралії, Китаю, Вірменії, Бірми, Фрігії, Сирії, в сказаннях культур численних островів, корінного населення Америки, цей список можна продовжувати настільки, наскільки багато існує пантеонів чи просто єдиних богів. Швидше за все, про цей

же потоп розповідає єврейська Біблія. Головне божество (Зевс/Юпітер, християнський бог, Енлії тощо) вирішує наслати на людей потоп за те, що ті прогнівали богів своєю поведінкою, у кінці виживає мала група людей, народжуючи потомство (відповідно, у різних культурах Ной, Зіусудра (або Ут-напшті), Атрахасіс тощо). Хоча іноді повір'я можуть дещо відрізнятись, як приклад, під час Рагнароку корабель Нагльфар, побудований із нігтів мерців царства Хель, пропливе по світу з армією йотунів на чолі з Локі чи Гіміром, дістанеться рівнини Вігрід, і відбудеться остання битва асів, ванів та йотунів, після якої виживе лише декілька персонажів. Слід сказати, що порівняльна міфологія є досить суттєвою для розуміння специфіки культурно-історичних ареалів древнього світу. [Мелетинский С.М., "Мифы древнего мира в сравнительном освещении"] Поява бога Серапіса, чудовиська на ім'я Сфінкс, це персонажі греко-єгипетських сказань. Існує теорія, що після пробудження велетня Тифона грецькі боги, окрім Зевса та Афіні, були змушені втекти до Єгипту, де вони набули напівтваринної подоби, але цей міф є не зовсім правдоподібним, оскільки єгипетська культура хронологічно є більш давньою, ніж давньогрецька чи давньоримська. Цікавим є і те, що існує певна відмінність між римськими та італійськими міфами, хоча по суті події відбуваються практично на одній території.

Існує декілька способів пояснити схожість релігійно-міфологічних текстів. Перший полягає в культурних дифузях: відбувається обмін історіями людиною, що однаково добре знає декілька мов. Ніщо не заважає їй переоповісти сказання свого народу на чужій території, жителі якої, захоплені сюжетом, згідно з психологічною особливістю або за будь-яких інших причин, вирішать присвоїти історію собі, пройде час, міф посяде серед людей своє буденне місце, причин може бути скільки завгодно. Другий спосіб є типологічним: як зазначалось, міфи можуть мати безліч схожих мотивів і іноді просто немає сенсу розрізняти джерела виникнення міфу. Третє пояснення пов'язане з міфологом та археологом Юрієм Берьозкіним, згідно з його роботою, етноси змішувались, мандрували різними територіями, залишаючи після себе значну кількість міфів. Четвертий – генетичний, він полягає у тому, що у різних персонажів міг бути один предок. Усі способи певним чином переплітаються один з одним.

Міфологія була і є спільною для всіх через однаковий стиль мислення. Основними причинами своєрідної міфологічної логіки є, по-перше, те, що первісна людина не відділяла себе від навколишнього середовища, і, по-друге, це елементи логічної дифузії, нерозчленованості первісного мислення. Символізм міфу є його головною рисою: міфологічне мислення оперує, як правило, конкретним та особистим, маніпулює вторинними чуттєвими характеристиками предмета. Для міфу також характерна заміна причинно-наслідкових зв'язків прецедентом, тут відіграє роль генетизм міфу. Відсутня різниця між природним та надприродним. Етіологізм міфу зумовлений розгортанням первинного прецеденту, а колективний досвід є центром мудрості та традиції. [С.А. Токарев, Е.М. Мелетинский, "Мифология"] Міфологічний світогляд ніколи не покидав нас. Ми живемо

в епоху сучасних міфів, вона проявляє себе у найрізноманітніших формах. Політичні, економічні, соціальні тощо міфи люди чують майже щодня, самі є джерелом цих міфів. Людина, як і в давнину, схильна до пояснення невідомих їй подій згідно своїм розумовим здібностям та накопиченій нею інформації. Ми відносимося до міфу, як до живого. Ми розмовляємо з комп'ютером, якщо нас щось не влаштовує в його роботі, у цьому чітко відслідковується символізм. Як сказав Франц Боас у вступі до: James Teit, Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia. Memoirs of the American Folklore Society, VI (1898), p.18: "Можна сказати, що призначення міфологічних всесвітів у тому, щоб, заледве виникнувши, розлетітися, аби з їхніх уламків народжувалися нові всесвіти".

К. О. Борисова-Желєзна, асп., КНУТШ, Київ

КУЛЬТУРНИЙ КОНФІГУРАЦІОНІЗМ І ЙОГО РОЛЬ У ФОРМУВАННІ ОСОБИСТОСТІ

В цій невеличкій роботі ми спробуємо коротко окреслити суть ідеї культурного конфігураціонізму, яка полягає в тому, що кожна культура має унікальний характер, сформований в процесі індивідуального історичного процесу розвитку культури, а це, як наслідок, породжує певну структуру, в якій тим чи іншим чином поєднуються культурні риси та формується власне конфігурація культури.

Американський лінгвіст та етнолог Едвард Сепір, який вважається автором терміну конфігураціонізм в межах антропологічної науки, визначив особистість як "сукупність тих аспектів поведінки, які надають сенс індивіду в суспільстві та відрізняють його від інших акторів у спілкуванні, кожен з яких втілює незліченні культурні патерни в унікальній конфігурації" [Sapir E. Selected Writings in Language, Culture and Personality – N.Y., Berkeley and Los Angeles.: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 1963.; P.560].

Ми б хотіли особливо спинитись саме на розгортанні ідеї культурного конфігураціонізму в науковій теорії, чим займалася одна з найбільш визначних американських антропологів ХХ ст., яка зробила значний внесок в дослідження етнопсихологічного напрямку, – Рут Бенедикт. В своїй статті "Configurations of Culture in North America" ("Конфігурації культури в Північній Америці" 1932) вона дослідила можливі шляхи формування конфігурацій культури та виявила їх безперечний вплив на формування людських особистостей в рамках певної культури. Пані Рут займалася пошуком основоположного пояснювального принципу, який дав би можливість зрозуміти і різне походження елементів, з яких була побудована культура, і саму цілісність, притаманну кожній культурі. Дослідниця наголошує на тому що окремі культурні риси, наявні в одній соціальній групі, можуть бути в довільному порядку перемішані в іншій соціальній групі і утворювати абсолютно різні, а інколи навіть протилежні комбінації. "Як ми можемо побачити, кінцевий факт людської природи полягає в тому,

що людина будує свою культуру на відмінних між собою елементах, комбінуючи та рекомбінуючи їх" [Benedict R. *Patterns of Culture*. – N.Y., Boston: Houghton Mifflin, 1934. ; P 109]. В ході такої комбінації та рекомбінації культурних елементів, кожна з культур формує свої унікальні цінності, табу і звичаї утворюючи таким чином певну культурну конфігурацію.

Відбір низки визначальних культурних рис призводить до виникнення в окремій культурі певної культурної домінанти, яку дослідниця визначила, як етос культури. "Кожна велика культура займає певний напрямок, не зайнятий іншими, вона розробила такі вірування та інститути, які щонайглибше відображають цю фундаментальну спрямованість, і повна розробка цього унікального високо індивідуалізованого ставлення до життя є тим, що має значення саме в цій культурній епосі" [Benedict R. *Configurations of Culture in North America // American Anthropologist*, 1932. – № 34 (1). ; P. 3].

Досліджуючи культуру племені індіців Пуебло, Р. Бенедикт виділила в якості доміантної поведінки наступні риси: стриманість, відмову від крайнощів, намагання уникнути насилля та бажання до кооперації. Таке спостереження дозволило дослідниці, спираючись на ідеї Фрідріха Ніцше визначити цей тип культури як аполонійський. Діонісійський тип культури, як зазначає Р. Бенедикт, є протилежним аполонійському: представники даного типу культури є схильними до крайнощів, насилля, намагаються досягти авторитету будь-яким шляхом. Цікаво що племена, які фактично є сусідами, зробили настільки різний вибір щодо етичного спрямування культурних рис і настанов. На думку Р. Бенедикт, етос культури формується не стільки за рахунок географічного положення, екологічної та економічної ситуацій, скільки завдяки певному типу мислення того чи іншого народу або племені, певному розгортанню їхніх ідей та емоційних характеристик.

Кожна культура не лише наділена особливими та унікальними конфігураціями поведінкових рис, вона також наділена власними унікальними емоційними конфігураціями. Таким чином, враховуючи емоційну складову, культура сама формує людську особистість у відповідності з її відчуттями та мотиваціями, – тобто сама розвиває в носіях культури найбільш характерний для них, а отже і для культури тип темпераменту.

Ось що написала з цього приводу в своїй роботі "Хризантема і меч" сама Р. Бенедикт: "Люди, які взяли для життя якусь систему цінностей, не можуть протягом довгого часу жити, відгородившись від неї, і мислити і вести себе відповідно протилежного ряду цінностей, не опинившись при цьому в стані бездіяльності і хаосу. Вони намагаються домогтися більшої відповідності з прийнятими в їх культурі нормами. Вони обзаводяться якимись загальними раціональними підставами і загальними мотиваціями" [Benedict R. *The chrysanthemum and the sword : patterns of Japanese culture*. – Boston: Houghton Mifflin Co., 1946. ; P. 3].

Є. О. Буцикіна, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
butsykina@knu.ua

РОЛЬ ЕКСПЕРТА В РОЗВИТКУ СЕКТОРУ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ В УКРАЇНІ

Питання визначення статусу та ролі експерта в сфері культурної спадщини сьогодні постає напрочуд гострим та актуальним в усьому світі. Але це питання є наріжним зокрема в Україні, де сектор культурної спадщини переживає трансформацію у його оцінці, збереження та методах осмислення і структуризації. Наявною є потреба в новому поколінні фахівців у даній сфері, які були б здатні проблематизувати наявний стан та актуальні питання в її межах та вирішувати ці питання на місцях, безпосередньо у державних або приватних інституціях.

В останні роки на теренах України можливості для вирішення цього питання пропонують міжнародні організації та їх підрозділи, що досліджують процес розвитку сектора культурної спадщини та виявляють коло конкретних проблем у ньому. Зокрема, Лінда Норріс і Вайва Ланкеліне, представниці програми "Культура і креативність. Східно-Європейське партнерство" при Британській Раді в Україні, здійснили аналіз наявного стану даного сектора, звернувшись до директорів ключових українських інституцій (музеїв, арт-центрів, аналітичних центрів, фондів тощо). Одним із висновків, до яких прийшли європейські наглядачі, був: "Музеї перенасичені науковцями, які майже або зовсім не зацікавлені в ефективній роботі в інтересах суспільства. За можливості штатні посади повинні бути перерозподілені: акцент має бути на фахівцях, які працюють із громадськістю ... фахівцях із навичками роботи з цифровими технологіями, а також професіоналах у галузі управління та догляду за фондами" [Лінда Норріс і Вайва Ланкеліне. Доповідь про розвиток сектора культурної спадщини в Україні. – с.26. Режим доступу: https://www.culturepartnership.eu/upload/editor/2017/Subsector_report_Ua_ORIGINAL.pdf].

Констатуючи слабкий стан сектора культурної спадщини з точки зору розвитку кадрів та їх прагнення до отримання актуальних знань, їх використання на практиці, експерти акцентували увагу на необхідності "заохочення у продовженні навчання і розвитку цих нових навичок" у співробітників відвіданих а проаналізованих організацій [Ibid.]. В цілому, задля набуття необхідних для їх реалізації ефективних змін у даному секторі в Україні, фахівці, на думку експертів, мають почати впроваджувати такі масштабні заходи, як "...нарощування потенціалу для фахівців музейного сектора, впровадження нових операційних моделей та інноваційних рішень у галузі музейної продукції, послуг та розширення аудиторії, а також заохочення співпраці з іншими секторами" [Ibid., с.7].

Безумовно, зазначені характеристики мають бути притаманні фахівцю сектора культурної спадщини нового покоління, а відповідні знання та навички мають набуватися у вищих навчальних закладах або ж безпосередньо на практиці. Якщо йдеться про молодих спеціалістів, то вже сьогодні вони

мають отримувати відповідні навички під час освіти (в тому числі, культурологічної), щоб по його завершенні постати затребуваним спеціалістом.

Варто зазначити, що сектор культурної спадщини в межах культурних та креативних індустрій – це окрема широка галузь, що занурена в роботу на місцях, в таких інституціях, як музеї, архіви, бібліотеки, інші державні та приватні інституції. Пошук інформації в цій галузі часто постає складним завданням, оскільки джерел дуже багато, і вони доволі неоднорідні. Щоб виконувати свою повсякденну роботу, експертам в цьому секторі потрібно мати доступ до інформації про культурну спадщину в повному обсязі. Однак часто саме наявність конкретних даних для роботи постає нагальною проблемою для фахівців в даній сфері.

У світі є низка наявних прикладів дослідження сучасної ролі експерта з культурної спадщини на національному рівні. Показовим прикладом в даному контексті постає дослідження в Нідерландах, впроваджене Алією Амін, Жакко ван Осенбругеном та Ліндою Хардман: вони опитали сімнадцять голландських фахівців із дев'яти інституцій в галузі культурної спадщини. Головними питаннями у пошуку визначення актуальної ролі експерта у секторі культурної спадщини постали наступні: Яку саме інформацію має шукати експерт в галузі культурної спадщини? Які джерела використовують експерти, чому вони використовують їх і чи мають вони проблеми з ними? Які завдання ставлять перед собою експерти під час своєї діяльності? Саме методи пошуку та опрацювання джерел інформації виявились найбільш наріжним питанням в межах даного дослідження. Як вважають дослідники, від цього залежить формування ролі експерта в конкретній інституції. Вони виокремили п'ять основних ролей експерта: ті, що розробляють установчі принципи, рекомендації, видають статті та книги. Основним предметом досліджень культурної спадщини має бути розробка різних методів збереження або розробка теорій з історії привласнення об'єктів.

В результаті, голландськими дослідниками було виокремлено п'ять основних методів та форм пошуку інформації та її структурування експертами в сфері культурної спадщини: "1. Обробка об'єктів (експерти повинні збирати інформацію для відновлення, придбання, позики або продажу окремого об'єкта). 2. Виставкове планування (експерти здійснюють великі зусилля у дослідженні під час підготовки до виставки, наприклад пошук цікавих тем, проведення порівняльних досліджень з попередніми виставками та публікаціями). 3. Дослідження для публікації (видавничу діяльність експертів можна розділити на підготовку публікацій для експертного кола або для широкої громадськості). ... 4. Управління документацією колекцій. ... 5. Створення тезаурусів (в межах організації важливо, щоб кожен користувався тими самими умовами, щоб виразити ті самі поняття в документах музею. Тому фахівцям необхідно зібрати терміни, важливі для галузі, з окремих джерел, таких як література, словники, бібліотечні архіви та об'єктні описи для включення в їх тезауруси. Як правило, декілька експертів повинні узгодити запропоновані умови, перш ніж вони будуть включені в тезаурус)" [Alia Amin, Jacco van Ossenburg, Lynda

Hardman. Understanding Cultural Heritage Experts' Information Seeking Needs. Режим доступу: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.2.17.4763&rep=rep1&type=pdf>.

Таким чином, звертаючись до міжнародного досвіду аналізу сучасних завдань експерта в галузі культурної спадщини, можна виокремити наступні необхідні для опанування навички: виявлення фактів, збір інформації та актуалізація даних щодо об'єктів культурної спадщини, міжінституційна комунікація з метою уніфікації термінології, а також неодмінна комунікація з громадськістю, відкритість до нових знань та відповідальність (здатність до планування та звітування відповідно до наявного плану).

Т. В. Ващенко, студ., ЛНУ ім. Тараса Шевченка, Полтава
vashtatyana4@gmail.com

ЖАНР ФЕНТЕЗІ ЯК МОДЕРНІЗОВАНА ЧАРІВНА КАЗКА

Чарівна казка – важлива складова частина народного фольклору. Це один з найбільш розповсюджених жанрів народної творчості, який відображає сприйняття світу, духовну культуру та моральні ідеали народу.

Казка впливає на розвиток моральних цінностей, орієнтацію на справедливість, розуміння категорій добра та допомоги, зіштовхуючи світ добра та зла.

Проблематика виникнення казки як виду творчості та духовного способу пізнання світу сягає давнини. Але суто дослідницький інтерес до казки з'являється достатньо пізно. Наукове вивчення казки почало розвиватися з появою перших шкіл, спрямованих на вивчення фольклору. Наприклад, з точки зору міфологічної школи, казка є продовженням міфу та має його певні характеристики, зокрема присутність в її основі метафори [Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю. Типологические исследования по фольклору. – М.: Наука, 1975. – С.7]. Вивченням чарівної казки як специфічного феномену займалися такі вчені та дослідники, як В. Пропп, Є. Мелетинський, К. Леві – Стросс, С. Неклюдов, М. Еліаде, В. Ф. Міллер та ін.

Підлаштовуючись під розвиток динаміки сучасного суспільства, казковий жанр реагує на ті зміни, які відбулися у технічній, інформаційній, комунікаційних сферах. Змінюються сюжети, предметність казки, її фон. Але казка, зберігаючи свої пріоритети, залишається важливим феноменом сучасного життя, вивчення якого є необхідним у різних соціокультурних контекстах.

Володимир Пропп запропонував універсальну структурну модель чарівної казки, яка складається з постійних та мінливих елементів [Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 25]. Перспективним напрямком подальшого вивчення цього унікального культурного явища може бути аналіз того, наскільки ефективно можна застосувати запропоновану модель на матеріалі популярних саг сучасності – "Гаррі Поттер" та "Володар перснів".

Серія книг "Гаррі Поттер" та трилогія "Володар перснів" відносяться до жанру фентезі. Екранізація даних творів принесла їм світову популярність, що створило навколо вигаданих світів особливу соціокультурну реальність. Наприклад, у 2016 році вийшов 9 фільм про Гаррі Поттера – спін – офф, який оповідає про події, які відбулися за 65 років до початку основної саги. Фанати також зняли приквел франшизи "Волдеморт: витоки спадкоємця". "Володар перснів" неодноразово був поставлений на сцені театру. Фанати створили різноманітну атрибутику фільмів: від всемогутнього кільця та чарівної палички Гаррі до статуєток героїв та чарівних шахів. Твори також стали основою для створення комп'ютерних ігор.

"Володар перснів" та "Гаррі Поттер" утворили цілком самостійне культурне поле та виглядають як потенційні "чарівні казки" нашого часу.

Пропп виділяє сім основних ролей, які розподіляються між персонажами чарівної казки: герой, антагоніст, дарувальник чарівних засобів герою казки, помічник, царівна або її батько, відправник, помилковий герой [Новик Е. Система персонажей русской волшебной сказки // "Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика". – М.: Наука, 2001. – С. 123].

У сагах про Гаррі Поттера можна ці ролі розподілити наступним чином: головний герой цієї історії – 11 річний хлопчик Гаррі Поттер. Він відважний, добрий, здатний до самопожертви. Саме його народження є відправною точкою для сюжету у книгах та фільмах. Головним антагоністом є Волдеморт – темний лорд, який володіє могутньою чорною магією, вбив батьків Гаррі Поттера та намагається завладіти світом та вбити самого Гаррі. Постійними помічниками головного героя у цій історії виступають друзі Гаррі – Рон Візлі та Герміона Ґрейнджер. У ролі дарувальника чарівних засобів та відправника виступає спочатку напів-велетень Геґрід. Саме він подарував йому чарівну паличку та відправив його у Гоґвортс. Царівною тут є Джіні Візлі, яку Гарі рятує, а потім вони закохуються один у одного. Помилковим героєм у фільмі "Гаррі Поттер та філософський камінь" є Златопуст Локонс – відомий письменник у світі чаклунів. Його вважали відважним героєм, але насправді він був шарлатаном та боягузом: Златопуст приписував собі чужі подвиги.

Головним героєм у трилогії "Володар перснів" є гобіт Фродо, на долю якого випала важлива місія: він має прямувати у далекі землі Мордору, щоб знищити Перстень, який є загрозою для Середзем'я. Антагоністом у фільмі виступає Темний Володар Саурон, який створив Перстень, щоб володіти усіма іншими. Помічниками головного героя є його друзі – Сем, Піппін та Мері, а далі й представники інших рас – люди, гноми та ельфи. Вони разом з Фродо прямують до Мордору. Дарувальником чарівних засобів є дядько Фродо – гобіт Більбо залишає перстень своєму небожу, хоча володів ним протягом тривалого часу. Принцеса Арвен є царівною, але не для Фродо, а для Арагорна. Старий маг Гендальф є відправником. Саме він відправляє Фродо та його друга Сема у подорож, щоб знищити Перстень. У ролі помилкового героя є маг Саруман, який не розрахував власні сили та став слугувати Саурону.

На прикладі цих творів можна зробити наступні висновки: структурну модель чарівної казки, пропонувану В. Проппом, можна застосовувати на фільмах жанру фентезі. "Гаррі Поттер" та "Володар Перснів" – це сучасні чарівні казки, які вирізняються множинністю сюжетних ліній, тобто кожна сюжетна лінія може бути самостійною казкою, не відхиляючись від основного сюжету (можемо пригадати персонажів царівна або її батько, які у більшості випадків не є основною сюжетною лінією, але являються важливими ролями для головних героїв).

Є. П. Ворожейкін, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
e.vorozheykin@gmail.com

ІНДИВІДУАЛІЗАЦІЯ ДОСВІДУ ОСОБИСТОСТІ У ПРОСТОРІ ЕКРАННОЇ КУЛЬТУРИ

У просторі сучасної екранної культури відбувається розмивання кінематографічного досвіду. Перший екранний досвід був масовим – перегляд фільму у кінотеатрі разом з іншими людьми. Телебачення, також, було масовим – людина дивилась його дома, але разом і іншими людьми, які дивились ту же саму передачу у своїх домівках. Відео арт намагався зробити екранний досвід індивідуальним. Але повністю він став таким лише із появою комп'ютера та розвитком мережі Інтернет.

Якщо подивитися на еволюцію домашнього екрана, то можна побачити, що він пройшов той же розвиток, що й екран кінематографа. Співвідношення сторін екрану німого кіно було 4:3 чи 1.33. Коли телебачення отримало свої стандарти в 40-х роках, було обрано саме це співвідношення сторін, яке збігалось з кінематографічним. Подальший розвиток кінематографа був пов'язаний з переходом від цього майже квадратного формату, до більш прямокутного формату. На початку ХХ століття був вибраний формат 16:9 чи 1.78:1, який зараз більше асоціюється з кінематографічним зображенням ніж 4:3. Надалі цей формат отримував невеличкі видозміни (VistaVision 1.85, анаморфний 2.35 і т.д.) проте суть залишилась та сама – екран мав широкий горизонтальний формат. Той самий перехід і відбувся й у сфері комп'ютерних моніторів, тільки вже у ХХІ столітті. Приблизно до 2006 року, більшість комп'ютерних моніторів мали співвідношення сторін 4:3 і деякі з них 5:4. У період із 2006 по 2007 рік, формат 16:9 і 16:10 (8:5) стали широко доступні, спочатку в ноутбуках, а потім і в автономних моніторах. Еволюція формату екранів телефонів, також, є частиною цієї тенденції. Причини цього переходу, можна побачити у тому, наскільки важливим є кінематографічний досвід для сучасної людини. Процес роботи із текстом, кодом чи у графічних програмах був би зручним із квадратним форматом екрану. Проте відчуття присутності в іншій, екранній реальності, яке надають фільми, краще всього працює саме у прямокутному, кінематографічному форматі. Адже він найбільш співвідноситься із формою простору, яку охоплює людський погляд у процесах

повсякденної взаємодії. Трансформація домашнього екрана, також, знаменувала собою процес індивідуалізації екранного досвіду – того, що сучасна людина обирає індивідуальний, а не масовий екранний досвід.

Посилили процес індивідуалізації екранного досвіду виміри свободи Інтернет-простору. Можливості Інтернету сприяли легкому розповсюдженню і вибору екранної продукції. Стало можливим дивитися відеопродукцію дуже високої якості в зручний час. Якщо у східній частині світу цей процес здійснюється, головним чином, за допомогою піратських торент-треккерів, то людина західного світу отримує широкі можливості наповнення своєї буденності за допомогою таких Інтернет фірм, як, наприклад, "Netflix", "Hulu", "Amazon" тощо. Особливість цих засобів полягає у швидкості отримання візуального контенту і можливості, фактично, моментально замінити один продукт на інший. Тобто, якщо глядачу не сподобається фільм чи серіал він зможе, у той же момент, замінити його. Також, глядач може створити свій власний медіа профіль, тобто фактично сформувати персональний відеоканал, що складається із тієї продукції, яку вибере він сам.

Інший аспект індивідуалізації пов'язаний з тим, що стратегією поточних відеосервісів, є випуск оригінальних фільмів створених на базі улюблених своїх глядачів. У 2018 році компанія "Netflix" планує випустити 80 оригінальних фільмів і ці фільми не будуть показуватися у кінотеатрах [Alexander J. Netflix working on 30 original anime series, 80 movies [Електронний ресурс] / Julia Alexander // Polygon. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.polygon.com/2017/10/16/16486304/netflix-anime-original-films>]. Компанія "Amazon" співпрацювала з кінотеатрами, випускала фільми, як наприклад "Манчестер біля моря" (2016 р.) у кінотеатрах, перед тим як зробити їх доступними передплатникам. "Netflix" співпрацює з різними кінокомпаніями й купує для показу фільми, після того, як вони були показані у кінотеатрі. Проте із власною продукцією "Netflix" має чітку позицію випускати кожен новий фільм безпосередньо на своїй платформі. Компанія пояснює цю позицію тим, що оскільки їх передплатники фінансують ці фільми, то вони повинні бути першими, хто їх побачить [Plante C. Netflix is willing to put its films in theaters – but not before online release [Електронний ресурс] / Chris Plante // The Verge. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.theverge.com/2017/4/17/15331834/netflix-streaming-movies-adam-sandler-amazon>].

Головною продукцією "Netflix" є фільми середнього бюджету, які доволі часто є творчими експериментами молодих режисерів. Коли мова йде про інтимні експериментальні фільми, то у даній ситуації виграшним є індивідуальний досвід перегляду. Цю думку на даний момент підтверджує популярність продукції "Netflix". Але "Netflix" прагне піти ще далі у розвитку індивідуального досвіду. У 2018 році "Netflix" вирішив випустити блокбастер "Яскраві" (2017 р.) зі значним бюджетом. Це ще одна стратегія на індивідуалізацію екранного досвіду і у найближчому майбутньому ми зможемо побачити її ефективність. А на даний момент ми можемо поглянути на факти, які говорять, що ця стратегія спрацює. Прибуток у

2017 році за літній сезон, який у сфері масового кіно є головним, був офіційно визнаний найгіршим [Kelley S. Summer Box Office Officially Worst in Over a Decade [Електронний ресурс] / Seth Kelley // Variety. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://variety.com/2017/film/news/summer-box-office-2017-worst-decade-1202548272/>]. Щоб знайти літній сезон, який зробив менше ніж у 2017 році, варто було б повернутися до 2006 року, коли сезон склав 3,7 мільярда доларів [Kelley S. Summer Box Office Officially Worst in Over a Decade [Електронний ресурс] / Seth Kelley // Variety. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://variety.com/2017/film/news/summer-box-office-2017-worst-decade-1202548272/>]. Ці цифри не говорять про кінець кінотеатрального бізнесу, адже у цьому році була, також, значна кількість фінансово вдалих проєктів. Проте вони, говорять про початок цього процесу, або про те, що йому сьогодні існує альтернатива.

Ще декілька років тому у людини не було такого екранного вибору. Технологічно чи змістовно якісні екранні продукти показувались лише у кіно, але сьогодні ситуація інша. І тому людина вибирає те, що для неї є економічно вигідним та зручним і це сьогодні індивідуальний екранний досвід.

***Д. Р. Гаджоса (Denis J. D. Gadzhosa), релігієзнав.,
незалежн. дослідн. у галузі етномузикознавства
LibreSoundSeeker@gmail.com***

MICROTONALITY, TONALITY, HARMONY : PROBLEM OF EXPERIENCING, STUDYING & PRESERVING ANCIENT, NON WESTERN WORLD MUSIC

Microtonality is rather a complex concept to define, due of the broadness of the term itself. However, if we try to define it in general terms, then by the word 'microtonality' we can mean a notion of a musical system (or part thereof), the minimum and maximum of which go beyond the limits of the established frames of western music theory (esp. in a part of musical tuning). That is, the sound/music system where, may be present intervals less than half of 'western tone' – so-called 'microtones'. And the number of those microtones (tones / half-tones) within one "octave" may exceed the usual twelve. Or, at the same time, there might be present division of an octave into less than 12 (even or uneven) parts. In other words, 'microtonality' implies an alternative system of 'musical tuning' (tone setting).

Speaking about the world phenomenon of the microtonality, we can firmly distinguish at least two present meanings of this word (which are currently in modern use): 1) The first meaning relates to music within western tradition (contemporary or of a classical age), which tries to depart from the established canons of the composition and interval harmony within a mere 12-tone equally-tempered musical system (so-called 'twelve-tone equal temperament' aka TET) and actually go beyond these 12-tones. It is a kind of 'avant-garde' direction with a number of various branches, a common feature of this – the use of a musical

palette with a wider range of colors; or the use of shades with a more detailed gradation of transitions between them. In other words, the maximum number of tones in one octave of such system may exceed number of 12, and the minimum interval of which may be smaller than a "minor second" in western music. 2) The second meaning refers to types of authentic ethnic world music, which also does not correspond to the key elements of western music theory (like mentioned above), and differs from it by a number of features, the most important of which are: the difference in musical tone & scale tuning (temperament). It is this kind of music, in which we will be interested in.

Music of this type when it is studied (or just listened to) can rise to a number of important issues, that will reveal the complexity of the work-process with compositions of a microtone nature.

{Conceptual perception}. Often, we take the western system of music for granted: it is perceived as some sort of standard, as an indicator, as etalon of music itself (as it is). And the rest of ethnical world music perceived as a kind of exotic version / variation of a same 'western-like' music frameset, with differences only in the matters of composition, rhythm and a number of unique instruments, which are absent in the west. However, this kind of representation is extremely superficial! It is true that the ethnic music may differ from the western one by the laws of composition, rhythmic structures and incredible diversity and uniqueness of musical instruments. Yet, such distinction – is deeply superficial and one-dimensional. And it is not, what actually distinguishes most of the diverse world musical traditions from western ones in its root. Because, its root lies in a difference of the theories of music, main (and minimal) basis of which: is the different ways of musical tuning.

{Auditory perception}. For the westerner it may be somewhat difficult (or even extremely difficult) to audibly perceive the microtonal pieces of music. First impressions of an auditory perception of this kind of music can be regarded as non-harmonious and rather dissonant (cacophonous) and something outer alien. This is all due to the fact of our own sense of 'harmony', which we all have inherited and developed in western culture: in which, the notion of 'harmonious' is relative to how we perceive intervals of the 12-tone equally-tempered musical system (or, at least, a system approximating to a uniform temperament). Intervals, which are either "wider" or "narrower", may seem disharmonious to us, and they may appear lacking natural, pleasant sonority. [This problem can be named] We can name this problem / issue as an "auditory perception barrier" ("culturally influenced perception barrier").

And, often, due to the difference in tone-tuning of microtonal music, it received a label of "non-tonal", "atonal" music (even in some scientific circles). And unfortunately, even now, tendency to naming it as 'atonal' have a place in the modern world. Speaking of that, we must firmly understand that this term is inappropriate and inaccurate in its essence, and besides, it is purely chauvinistic. Because it directly-indirectly implies that the standard and definition of the "tone" belongs to the West. Few now really take such an extreme and radical view. However, the term "atonal" as a designation of many kinds of ethnic music still can be found in our modern usage. And this,

certainly, must be changed; changed by removing it from the use! It should not be applied in a relation nor to the western microtonal music, nor, and more so, in respect to the ethnic microtonal music from around the world.

{Study}. Research of some forms of folk microtonal music can have its own difficulties. A) We do not have single (monolithic, uniform) method of musical notation for microtonal music (especially for unique and complex compositions). Therefore, the descriptive analysis of some microtone works can be extremely complicated. B) In addition, western musical theory may not always serve as the mainframe (theoretical skeleton & standard of reference) for learning other complex musical systems of the world. That is why it is proposed to study each musical tradition as a completed whole, using (preferably) the terms inherent and embodied inside itself. At the same time, it should be compared with western and other ethnic musical traditions. That is, actively using the comparative method (i.e. methods of comparative ethnomusicology).

{Preserving a heritage: Final conclusions}. There are an incredible variety of unique musical traditions around the world. And, to a greater degree, almost all of them have their own unique musical microtonal tunings and micro-tone compositions (Persian, Arabic, Armenian, Japanese, ancient Chinese etc.). This is what is at stake. In the present globalizing world, western civilization carries enormous pressure on local, smaller cultures, including in the field of music. Traditional music is replaced (in some places faster in some slower) by western (or western-like) one, and traditional ways / methods of musical composition and musical tuning are replaced by modern world standards. Thus, many original works lose their original microtone essence, their original sound quality and feeling. It should be said, that this process, to varying degrees, is already going on for a couple of centuries. The task of science lies in the unbiased analysis, research and preservation of every unique musical tradition, their comparative study and thus enrichment of the understanding of the music phenomenon. That is why it is so important to keep traditions in their original beauty of all of their unique microtone colors.

В. С. Гриценко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
valentynagrytsenko@univ.net.ua

МИСТЕЦТВО ЯК ПОЛЬОВИЙ ПРОСТІР КУЛЬТУРОЛОГІЇ

Об'єднання в одній проблемній площині мистецтва і культурології, виглядає тривіальним, насправді ж таким не є. Родо-генетична спільність їхніх основ – художньої діяльності і культури, відчутна навіть при поверховому погляді, приховує свої таїни і глибини, а спроби їх окремишнього визначення впираються у необхідність перехресного, бідисциплінарного, втручання, обумовленого їх спільним джерелом – духовно-творчою природою людини.

При цьому, зауважимо, мистецтво завжди сприймається як система – навіть в асистемному варіанті його існування в межах contemporary, культура ж – як строкато-плинна, креативно містка всеохопність. В обох випадках маємо справу із процесами, чії інтенції суттєво відрізняються: у першому орієнтиром є художня конкретика як факт самовизначальний, у другому – людська духовна проникність як визначник можливого рівня духовних запитів. Ця, здавалося б, кардинальна розбіжність насправді є умовною, адже в аналітичних "замірах" культури ми так чи інакше апелюємо до феноменів як явлень її сутності і стану розвитку. Серед них найпромовистіший – мистецтво, прямий агент людської духовності, транслятор неспинної внутрішньої роботи, знавець духовної суттєвості періоду, а, отже, переконливий архіваріус будь-якої культурної доби. Це корисне знання складає основу фахової аналітики як в естетиці, так і в культурології, забезпечуючи точність їх експертних дій.

Це актуалізує питання щодо польової культурології, чие існування, обговорюючись недостатньо, є фактом неспростовним, як і те, до речі, що поза теоретичним засновком культурологія у своєму функціонуванні залишається переважно польовою. Більш того, як специфічна сфера знань і як навчальна дисципліна вона найбільш активно кристалізується саме у польовій площині, скерованій на відкриття безпосередньо у соціальному контексті повсякденного людського існування.

Специфіка польових досліджень визначається особливою позицією експерта – вивчати явища, стаючи частиною формуючих їх процесів, так би мовити, зсередини. Виникає питання, чи спроможне мистецтво бути повноцінним польовим простором, адже можливість безпосередньої участі експерта у самому художньому процесі обмежена формами чистого художнього акціонізму та його елементами у деяких видах мистецтва. Насправді ж послуги польового трафіку існують і в усіх інших формах існування мистецтва, адже досліджувати його інакше, ніж зсередини (а, таким чином, і зсередини себе) є практично неможливим.

Твір мистецтва завжди розрахований на співучасть, а реактивація художнього задуму як духовного послання, відбуваючись у момент рецепції, забезпечує кругообіг духовної енергії, чий постійний рух зберігає безцінний початковий ресурс – людське начало, іншорідність, що виникла в тілі природи як Світ Людини. Почуттєва основа художньої матерії, зберігаючи стійкість мотиваційного імпульсу за будь-яких техніко-видових посередників, працює як своєрідний коллайдер, де зустрічаються генетично однорідні й, водночас, унікально означені структури, здобуваючи у своєму зіткненні новий духовний досвід, а з ним – уявлення про напрямок подальшого духовного руху (чи хоча б його відчуття). Експертне втручання у момент цієї зустрічі, максималізоване власне людською небайдужістю, забезпечує культурологію знанням наявної духовної суттєвості певного соціуму у конкретний період його існування.

Має це знання і проективний вектор: компенсуючи непридатність польових досліджень до здійснення типологізації, воно уможливорює аналіз художнього феномена у системі культурологічних координат: від

визначення його місця у загальному культурно-історичному розвитку до розкриття специфіки його реального функціонування, стаючи ґрунтом для досить точного прогнозу щодо перспектив його розвитку і, врешті, існування взагалі.

Саме в цій площині постає питання про фаховість відповідних експертів. Зрозуміло, що обсяг їх суто культурологічних знань має бути розширений за рахунок загальногуманітарного спектру, в першу чергу, – його естетичної компоненти, яка оперує мегарівнем розуміння природи, чинників виникнення та специфіки соціокультурного буття мистецтва – від класики до його сучасних новацій. Саме естетична обізнаність здатна забезпечити сприйняття художніх явищ не лише як фактологічний супровід руху культури, а в їх справжній, безцінній, якості бути духовними посланнями людини. Шукаючи відгуку, прагнучи визнання в людському колі, вони активно працюють на відтворення людськості, пред'являючи експертам градус своїх духовних інтенцій. Вони віддзеркалюють реальний стан культури на відміну від загального теоретизування, що переважно є справою невдячною.

Аналітичний вакуум – перепона у її вивченні – виникає, як не дивно, через непідтверджене конкретикою філософування, ставлячи дослідника в ситуацію непереконливої декларативності, що, звісно, гальмує операціональний розвиток культурології. На противагу цьому її польовий аналог множить і накопичує інструментарій, аналізуючи конкретний феномен: у випадку мистецтва – явище кристалізованої духовності., Воно є матеріалом, що сприяє справжньому розумінню культури, адже підтверджує базові засновки її теорії багатством своїх індивідуальних характеристик. Отримані таким чином живі знання формують дискурс, який, набуваючи аксіоматичних характеристик, укріплює, у свою чергу, теоретичний фундамент культурології. Навряд у цій спільній роботі у мистецтва є конкуренти.

*Д. Ю. Живоглядова, студ., КНУТШ, Київ
darynazhivog@gmail.com*

КУЛЬТУРНІ МЕРЕЖІ ЯК ЗАСІБ КООПЕРАЦІЇ

Стан культурної політики в Європі за останні два десятиліття зазнав значних змін. Якщо нас цікавить задача управління культурною політикою, особливо важливими стають фактори, які стали чинниками цих змін. На наш погляд, найважливішу роль у розвитку загальноєвропейської культурної політики зіграли динамічні системи комунікації, кооперації та партнерства між індивідами або групами, тобто, мережі. В досліджуваному контексті, нас цікавлять насамперед соціальні мережі, розвиток яких, поряд з телекомунікаційними та транспортними мережами(що мають безпосереднє відношення до так званих "економічних мереж", які складають інфраструктуру громадських практик) детермінований людськими потребами. Саме цей тип – "людських", або гуманітарних – мереж максимально сприяє

поширенню у культурному просторі ідей, стає джерелом вільного розповсюдження професійних знань та практичного досвіду.

Культурні мережі сучасної Європи будуються на принципах вільного обміну інформацією та досвідом. В них виявляється зацікавленість європейських держав у вирішенні проблем різного типу, насамперед тих, що мають відношення до професійного сектору. Мережі створюють простір, у якому відбуваються динамічні процеси вирішення цих проблем – від генерування нових ідей та пошуків партнерів для співпраці – до кінцевої оцінки дієвості проєктів. Транснаціональний характер цих мереж характеризується наявністю загальних цілей, вони мають добровільне членство та різні форми сплати членських внесків.

Кожна мережа має свій координаційний центр. Це може бути правління, або інший орган, що виконує організаційну функцію по відношенню до всіх учасників мережі. При цьому, неважливо, яку-саме назву має та чи інша мережа – комісія, форум, робоча група, альянс чи рада, федерація, конфедерація чи фонд, асоціація і т. ін., – важливо, що ця мережа зберігає головні мережеві ознаки. Учасниками, або членами мережі, стають як окремі партнери, так і делегації. Щодо якісних характеристик мереж, їх властивостей, то треба, по-перше, зазначити, що співіснування різних культур передбачає високий розвиток такої якості взаємодії, як інтерактивність. Це надає високу ступінь участі її членам, характеризує активний обмін інформацією та контактами, неформальний стиль управління. По-друге, – відкритість, гнучкість, гетерогенність учасників тієї чи іншої мережі. Максимальна ступінь ефективності мережевої взаємодії забезпечується збереженням незалежності кожної зі сторін. Це, в свою чергу, передбачає встановлення взаємних зобов'язань партнерів на основі взаємної довіри.

Що надає мережам перевагу, так це можливість використання різних моделей комунікативної і кооперативної діяльності, застосування різноманітних менеджерських практик. Але треба брати до уваги й їх слабкі сторони. По-перше, слід зазначити наявну тенденцію до дестабілізації структури мережі, її розмивання у певний проміжок часу. Проєкти, що існують в мережах, як правило, мають короткотерміновий характер. По-друге, – це фінансова нестабільність – залежність існування мережі від фінансової підтримки її членів. Коли матеріальне підґрунтя мережі – сплата членських внесків чи інші способи фінансування – послаблюється на будь-якому рівні, тоді виникає загроза, що мережа стане одним з видів електронної бази даних її членів. Тому підтримка з боку благодійних фондів а також урядів, місцевих та регіональних влад різного рівня європейських інституцій часто стають для мережевих союзів вкрай необхідними.

Мережі мають різні види, які визначаються притаманними їм рисами. Так, перший вид, це транснаціональні професійні асоціації. Ці мережі виступають переважно від імені Європейської комісії, інших європейських інституцій, ключових урядових або неурядових органів. Членство в такій асоціації зазвичай обмежене однією-двома делегаціями від країни. Передача повноважень від локальних і регіональних організацій і окремих членів до

загальнонаціональної асоціації здійснюється вертикально через національні делегації. Інформаційні канали побудовані за тим же принципом. Основної ціллю, метою транснаціональної професійної асоціації є презентація сектору професійної активності. Оскільки членство в цьому виді мережі обмежене – тільки національні та регіональні делегації, то в ній на формальному рівні закріплена структура, яка відображає структуру інституції. Це приводить до досить низької узгодженості з непрофесійними організаційними структурами, послаблює зацікавленість в транснаціональному рівні проектної співпраці. Так, мережа "Європейська культурна спадщина" (European Heritage Network (HEREIN)), що утворена за ініціативою Ради Європи в 1999 році, може виступити яскравим прикладом цього виду.

Другим видом мереж, виступають мережеві інформаційні представництва. Останні, зазвичай, існують для здійснення власних програм та просування власних інтересів. Тому вони засновуються головною організацією тієї чи іншої інституції. Ці мережі характеризуються високим ступенем централізації, мають природу "сконструйованої" організації, що побудовані для виконання завдань батьківської організації. В них інформаційні канали організовані для поширення даних зверху вниз і знизу вгору, але владні повноваження здійснюються тільки зверху вниз. Цей вид мереж утворюють регіональні або континентальні мережі, а представництва організацій, що їх заснували, розкидані по всьому світу. Наприклад, 23 Media Desks and Antennae, утворена Європейською комісією як регіональний інформаційний центр для DGX'sMEDIA programmer. Також, – мережа представництв Британської Ради (British Council), Інституту Гете (Goethe Institut) і т.д.

Транснаціональні культурні проекти – третій тип мереж. Головний принцип існування мереж в статусі транснаціональних проектів – формування середовища, в якому створюються, ідентифікуються та копіюються проекти. В рамках таких мереж також створюється безліч транскордонних і транснаціональних проектів, вся кооперація здійснюється, переважно, в горизонтальній логіці на різних рівнях. Основні риси: короткострокові цілі, конкретні швидкі результати, обмежена кількість партнерів. Партнери мають різні цілі та ступінь відповідальності. Для таких мереж характерною є гнучка структура, прагнення до експериментів та інновацій, вони легко трансформуються і тому досить життєздатні.

В даний час в Європі в сфері мистецтва і культурної спадщини функціонує, за статистичними даними Європейського Форуму Мистецтва і Спадщини (EFAN), близько 40 активних транснаціональних мереж. Серед них, показові з точки зору масштабності та ефективності – програма "Калейдоскоп" (утворена Європейською комісією в 1992-1995), спрямована на підтримку транснаціональних культурних проектів і мереж, що мають мінімум трьох партнерів з різних країн; сам вищезгаданий Європейський Форум мистецтва та спадщини (функціонує з 1992 року); ENCATC- некомерційна організація, мережа менеджерів культури, які представляють 31 країну; ECCM – Європейська культурна столиця місяця – об'єднання організацій та індивідуальних членів, які працюють або

працювали в програмі "Європейська культурна столиця "; Форум музичних фестивалів країн Балтії (існує з 1993 року), об'єднує представників 20 країн, частина з яких – повноправні члени, частина – асоційовані; *Culturallink* – мережа, в рамках якої організуються міжнародні семінари, тренінги, публікації.

Таким чином, щодо соціальних мереж, можна зробити певні висновки. Саме завдяки існуванню мереж, взаємозв'язки між державами перетворилися у зв'язки між організаціями і територіями, а також, – між окремими конкретними людьми. Мережі стали надійним засобом міжкультурної кооперації представників різних рівнів управління. Це стало новим кроком, що значно просунув існуючу практику презентації національної, державної культури.

*І. О. Каштанюк, студ., КНУТШ, Київ
irinakashtaniuk@gmail.com*

РОЛЬ ЕТНІЧНОГО ФАКТОРА У ФОРМУВАННІ ЛАТИНОАМЕРИКАНСЬКИХ НАЦІЙ ТА ЇХ КУЛЬТУР: "ІНДОАМЕРИКА" І КУЛЬТУРА "ІНДІАНІЗМУ"

Латинська Америка – це особливий культурний регіон, який історично являє собою змішання та поєднання багатьох інших культур. Ці змішання, як в давнину, так і сьогодні, породжують проблеми в середині локальних суспільних груп, об'єднання яких і є Латинською Америкою. В даній роботі увага зосереджена саме на поняттях "індоамерика" та "індіанізм". Проблемами Латиноамериканського регіону в різні часи займалися Альперович М.С., Грігулевич І.П., Галич М., Гуляєв В.І., Панченко В.І., Сльозкін Л.Ю, та інші.

Як стверджує Забельнікова у своїй роботі "До питання про етнокультурні субрегіони Латинської Америки", цей регіон являє собою синкретичну цивілізацію, становлення якої відбувається в умовах складної взаємодії етнокультурного і релігійного чинників. Світова наука розглядає події відкриття Америки і конкісти як історичну зустріч в Новому Світі трьох народів, трьох рас: європеїдної або євразійської (європейці), монголоїдної або азійсько-американської (індіанці) і через якийсь час негроїдної або екваторіальної (африканці), яка поклала початок комплементарному процесу утворення змішаної культури і цивілізації. Представники кожної з них були не тільки носіями генотипу, обумовленого приналежністю до раси, але також певних культурних традицій, релігійних уявлень, світогляду та світовідчуття. Зустріч цивілізацій поклала початок складних расово-етнічної та релігійно-культурної взаємодій, які призвели до формування метисних категорій населення і синтезованої культури. Результатом синкретичних процесів стала поява на карті світу нової цивілізаційної спільності – Латинської Америки.

Саме тому, поняття "індоамерика" та "індіанізм" є важливими для розгляду латиноамериканського регіону, адже саме в цих явищах і відображаються ті проблеми, які приносить змішання традицій. Адже в першу чергу саме культурні парадигми автохтонного населення постають перепорою на шляху процесу культурного синтезу: "В регіоні можна виокремити ряд держав, в яких чітко простежуються автохтонні витоки, а отже, позиції індіанської культури в них сильніші. Ці держави фахівці об'єднують під загальною назвою "Індоамерика", в якій до сих пір зберігається генетичний зв'язок з доколумбовими цивілізаціями. Країни, що входять до Індоамерики, умовно можна розділити на дві групи. До першої відносяться держави, де переважає індіанське населення – Парагвай (близько 94% індіанців) Болівія (близько 60%), Гватемала (51%). До другої – ряд країн Центральної і Південної Америки, де домінує метисне населення, – Гондурас, Чилі, Перу, Мексика, Сальвадор, Нікарагуа і Еквадор. Так, в Гондурасі 90% населення – метиси. Існує ряд країн (Аргентина, Коста-Ріка і Уругвай) з переважанням європейського населення, що відносяться дослідниками до так званої "Євроамерики" – регіону, де європейський етнокультурний компонент визначає не тільки етнічну картину, але і своєрідність місцевих національних культур, в яких виразно простежуються європейські (в першу чергу іберійські) витоки і традиції" [Забельнікова О.В. К вопросу об этнокультурных субрегионах Латинской Америки. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/50129/1/%D0%97%D0%B0%D0%B1%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%B0.pdf>].

Таким чином, можна стверджувати, що така нерівномірність етнокультурна субрегіональність спричинена, в першу чергу, історією розселення корінного населення ще з стародавніх віків: "Основними центрами найдавніших американських культур були Месоамерика (культурно-географічна область, що охоплює Центральну і Південну Мексику, Гватемалу, Беліз, західні райони Сальвадору і Гондурасу) і Центральні Анди (сучасні Колумбія, Еквадор, Перу, Болівія, південна частина Чилі), де у VII-V тисячоліттях до н. е. зародилося землеробство. У Месоамериці кукурудза, квасоля, гарбуз до II тисячоліття до н. е. набули широкого поширення. На рубежі III і II тисячоліть до н. е. з'явилися кераміка і перші постійні поселення землеробів. Ці риси властиві ряду неолітичних культур так званого архаїчного періоду (II – I тисячоліття до н.е.), які прийшли на зміну більш примітивному мисливсько-збиральницькому господарству попередньої епохи" [Альперович М.С., Слезкин Л.Ю. История Латинской Америки (с древних времен до начала XX века). М., 1991. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.indiansworld.org/latin/latamerica_history1.html#.WoGXwNSLRkg].

Окреме виділення такого регіону – де локально переважає населення індіанців звичайно створює окремі культурний пласт, свої закони життя та суспільні настрої. Яскравим прикладом є явище "індіанізму".

Індіанізм (від ісп. *indio* – індіанський), поширена в латиноамериканських країнах суспільна течія, що ставить за мету поліпшення становища корінного населення Латинської Америки – індіанців. Виникла в середині

XIX століття завдяки ідеям Бартоломе де лас Касаса. Спочатку важлива роль в індіанізмі належала представникам революційно-демократичних дрібнобуржуазних кіл і ліберальної інтелігенції (М. Гонсалес Прада, К. Мато де Турнер в Перу; М. І. Бельсу в Болівії; Х. М. Урбіна, Л. Кордеро в Еквадорі; М. Ороско-і-Берра і Ф. Піментель в Мексиці). Новий етап в розвитку індіанізму, настав з 20-х рр. XX ст. – відзначався загостренням протиріч між його реформістським і революційним напрямками.

Як стверджують джерела, індіанізм, течія не лише в суспільній думці, а й в образотворчому мистецтві та літературі, коли багато художників і письменники під впливом зростання робочого і селянського руху в 1920-1930 роках звернулися до зображення життя індіанців. Перуанські живописці-індіаністи (Х. Савагаль, К. Блас, Х. Кодесідо, Х. Вінатеа Рейносо) створили, спираючись на традиції народної творчості, поетичні образи індіанського побуту. Письменники-індіаністи Перу (Е. Лопес Альбухар, С. Алегрія, Х. М. Аргедас), Болівії (А. Аргедас, М. Мендоса Лопес) і Еквадора (Ф. Чавес, Х. Ікаса) створили ряд романів, що змальовують трагічне становище корінного населення, їх боротьбу за свої права.

Отже, "індоамерика" і культура "індіанізму" – явища, які виникають як постфактум проблем привнесених колонізаторами, які продовжуються і сьогодні. Питання витіснення культури корінного населення Латинської Америки і в сучасному світі створює все нові і нові конфлікти, які частково виражаються в сучасному мистецтві.

***А. А. Козирєва, студ., ЛНУ імені Тараса Шевченка, Краматорськ
nastyuffka.kozyreva2321@gmail.com***

7 СМЕРТНИХ ГРІХІВ INSTAGRAM: ЯК ПРАЦЮЄ НАЙПОПУЛЯРНІША СОЦІАЛЬНА МЕРЕЖА

Сьогодні ми використовуємо наші телефони, щоб фотографувати те, що ми бачимо навколо та миттєво ділимося своїми життєвими моментами й емоціями з друзями, сім'єю і незнайомими людьми по всьому світу через серію зображень та відео. Отже, шляхом візуалізації інформаційних потоків здійснюється базовий рівень аналізу та виявлення соціально-культурних особливостей інших людей. Саме таким способом візуалізації постає найпопулярніша соціальна мережа Instagram [Що таке Instagram? [Електронний ресурс] / Режим доступу: <https://ehow.com.ua/hi-tech/shho-take-instagram.html> – Назва з екрана].

На сьогоднішній день Instagram є широким полем для діяльності в рамках старту та розвитку власного бізнесу, а також реалізації своїх ідей та хобі. Причому це може бути не тільки просування будь-якого товару, а й надання послуг, консультацій, а також засіб реклами письменницького таланту або вираження своїх думок, вражень, емоцій засобами створення блогу та розвитку особистого бренду.

Instagram – соціальна мережа, яка пропонує більше візуального контенту, ніж текстового, тобто орієнтована саме на зорові враження. Саме за рахунок цього багато компаній зараз реалізують ефективні маркетингові стратегії, паралельно отримуючи десятки тисяч клієнтів [Hochman, N., and Manovich, L. 2013. Zooming into an instagram city: Reading the local through social media. First Monday].

Маркетологи давно навчилися вибудовувати залучення клієнтів, ґрунтуючись на людських слабкостях: фото їжі пробуджують апетит, фото котиків привертають увагу. Ця соціальна мережа побудована на людських емоціях. Кожен кадр може викликати почуття – захоплення, спрагу володіння, здивування, відразу, нудьгу. Для виявлення основних закономірностей взаємодії між контентом соціальної мережі та її користувачами ми використали метафору "смертних гріхів" – основних людських бажань та інстинктів, які люди не здатні добре контролювати [**Сім смертних гріхів людства** [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://firtka.if.ua/blog/view/cim-smertnih-grihiv-ludstva117657> – Назва з екрана].

1 Гордіня. Найлегший спосіб потішити своє Я – зробити селфі та запостити його в Instagram. Тобто презентувати себе найкращим способом та зробити особисте життя публічним, щоб здобути собі слави: публікують фото з ресторанів, подорожей, демонструють нові сукні. Для більш широкого розповсюдження інформації використовують персонажів, які широко відомі. Наприклад, якщо аудиторія перетинається з аудиторією "Дому-2", "Гри престолів" або якоїсь популярної музичної групи, то можна робити адресні подарунки медійним персонам.

2 Жадібність. Багато хто користується саме цим прийомом – влаштування конкурсів та акцій. Наприклад "лайкни фото – отримай приз" або акцій із залученням популярних блогерів з соціальної мережі. Бренд iPhone проводить конкурс з призом iPhone 8 за допомогою модного блогера. Тема – фото, на яких є гаджет. Вигода для компанії – велика кількість згадок пристрою, позиціонування смартфона як деталі модного образу. Вигода для блогера – контент, збільшення кількості читачів.

3 Заздрість. Якщо присвятити акаунт лайфстайлу, привабливому для цільової аудиторії, то увага спрямовується на заздрість. Користувач хоче бути там, в красивій і святковій картинці, і переносить спрагу володіння на запропонований продукт. Варто помістити товар в шикарні інтер'єри, оточити привабливими людьми, показати, як саме він допомагає робити життя яскравішим – і можна розпалювати заздрість. Наприклад, блог Beatsbydre експлуатує образ "успішного хлопця в навушниках". 1 млн 240 тис. підписників говорить про те, що картинка виходить досить приваблива. Спортсмени, музиканти, зірки ... Хочеш бути в цьому списку? Купуй навушники.

4 Ненажерливість. Фотографії їжі – те, заради чого був придуманий Instagram. Втрата відчуття міри – це той гріх, у якому можна звинуватити багатьох користувачів. Наприклад, Джеймі Олівер (jamieliver), який вхо-

дить у десятку знаменитих food-блогерів, має 6,3 млн підписників. Він публікує красиві фото здорової їжі з невеликим описом та рецептом страви, що дуже зацікавлює аудиторію.

5 Хтивість. Відомо, що секс є одним з найкращих рушіїв для продажів. Відмінно робить ставку на секс бренд білизни Victoria`s Secret, їх аккаунт з фотографіями "ангелів" регулярно переглядає 4 млн 230 тис. підписників. Для своєї продукції їм вдалося поєднати розкіш, витонченість і сексуальність. Саме цей бренд зміг зробити розкіш доступною. Кожна дівчина відчуває себе набагато впевненіше, коли на ній надіта гарна білизна. Але навряд чи усі підписники цієї сторінки – дівчата.

6 Лінь. Інтернет потурає людській схильності до ледарства, що веде до втрачання інтересу до світу навколо. Користувачі витрачають час на речі, в яких немає користі. Будь-яке готове рішення, чи тур "все включене", ідея подарунка для родичів або продукти для вечері – все це людина може купити, не виходячи з дому. Так само як в онлайн-магазині можна відбирати товари за різними критеріями. Наприклад, готовий образ, зібраний з речей бренду, який можна купити в одному місці, – легко і зручно. І вигідно для бренду – замість однієї речі рекламується цілий комплект. Клієнту не потрібно думати, з чим поєднувати вподобану річ, не потрібно витрачати час на похід магазинами. Концепція легко втілюється в життя – не потрібні моделі, довгі підготовки. Досить людини з хорошим смаком, яка зробить гармонійний знімок. Саме так працює в соціальній мережі Instagram бренд Forever21 (3 млн 200 тис. підписників). Ідеальний контент: легко створити, корисно для клієнта.

7 Гнів. Для нагнітання злості та роздратування Інтернет пропонує безліч опцій. Більший простір для гніву – в коментуванні постів: люди пишуть злі коментарі, вчать, як правильно жити. Часто блогери самі викликають цей резонанс, щоб підвищити свою популярність. Гніваються блогери, гніваються читачі, а популярність аккаунтів росте.

Отже, соціальна мережа Instagram – це суттєва складова життя багатьох людей, яка сильно впливає на наші цінності. Вона поглинає нас та змушує звертатися до основних людських пороків – 7 смертних гріхів, щоб показати себе краще за всіх та здобути популярність.

*К. Ю. Лазаревич, асп., КНУТШ, Київ
Smusmumrik@i.ua*

ГІПЕРТЕКСТ ЯК ДИСКУРСИВНА ПРАКТИКА: СПОСІБ ОРГАНІЗАЦІЇ ТА РЕЖИМ ОЗНАЧЕННЯ

Гіпертекст можна як використання інформаційних технологій для подолання лінійних і фіксованих якостей лінійного тексту. На відміну від статичної форми книги, гіпертекст може бути зіставлений і прочитаний непослідовно; це змінна структура, що складається з блоків тексту та пов'язаних з ними та посилань.

Термін "гіпертекст" ввів Теодор Х. Нельсоном в 1960-х роках, застосовують також до форми електронного тексту, радикально нової інформаційної технології і способу публікації. Гіпертекст був визначений Нельсоном таким чином: "під "гіпертекстом" я маю на увазі непослідовне письмо – текст, який розгалужується і надає варіанти вибору читачеві, текст, який найкраще читати на інтерактивному екрані...це серія текстових фрагментів, пов'язаних посиланнями, які пропонують читачеві різні шляхи". [Nelson, Theodor H. Computer Lib/Dream Machines. Seattle, Wash.: Microsoft Press, 1987.]

Сучасний цифровий гіпертекст розширює поняття тексту, включаючи візуальну інформацію, звук, анімацію і інші форми даних. Гіпертекст, що пов'язує текстові фрагменти вербального дискурсу із зображеннями, картами, діаграмами і звуком так само легко, як і з іншими текстовими фрагментами, репрезентує поняття тексту за межами лише словесного виразу.

Гіпертекст виступає як інформаційний носій, що пов'язує вербальну і невербальну інформацію. Електронні посилання з'єднують "ззовні" блоки тексту з працями, що, наприклад, їх коментують, з паралельними, суміжними текстами, а також всередині самого тексту, і тим самим створюють текст, який сприймається як нелінійний або, правильніше, як багатолінійний або багатовекторний.

В системі гіпертексту стандартні навички читання застосовуються в кожному блоці, та як тільки читач починає слідувати за посиланнями від одного блоку до іншого, застосовуються нові правила і новий досвід взаємодії. Замість того, щоб дивитися на стабільний об'єкт – книгу, що охоплює весь текст, гіпертекстовий читач бачить тільки зображення одного блоку тексту на екрані. За зображенням знаходиться змінна текстова структура, що може бути представлена на екрані по-різному, згідно з вибором посилань читачем. Хоча гіпертекстовий художній нарратив є відносно новим явищем, його приклади вже ставлять під сумнів деякі з основних положень Аристотеля щодо сюжету та побудови нарративу.

Аристотель стверджує: "...тому добре побудований сюжет не може ні починатися, ні закінчуватися в будь-який момент; початок і кінець в ньому повинні мати тільки що описані форми...всяке ціле, що складається з частин, має не тільки представляти певний порядок в розташуванні частин, але також мати певний визначений обсяг". Гіпертекст ставить під сумнів (1) фіксовану послідовність, (2) чітко окреслений початок і кінець, (3) "певний визначений обсяг" оповіді і 4) концепцію єдності або цілісності, що невід'ємно пов'язана з вищезазначеними принципами. Таким чином, від гіпертекстуальних творів можна очікувати, що окремі форми, такі як сюжет, принципи створення образів і художнє оформлення будуть змінюватися, як і жанри та художні типи, створювані сумою цих технік. [Аристотель. Риторика (пер. О. П. Цыбенко). Поэтика. М.: Лабиринт, 2007. 256 стр.]

Однак усунення єдиної "імовірною або необхідної послідовності подій" не усуває всі форми лінійності. Лінійність, за таких умов стає якістю досвіду окремого читача в межах одного тексту та його досвідом на шляху

читання. Кувер, розглядаючи поняття активного читача гіпертексту, передбачає деякі способи, якими читач міг би впливати на оповідь на базовому рівні гіпертекстуальної взаємодії, "тепер читач може вибрати маршрут в лабіринті, яким він або вона хоче йти, слідуючи, наприклад, за певним персонажем, зображенням, або подією і т.д.". Кувер додає, що читачі можуть стати читачами-співавторами не тільки через вибір своїх шляхів в тексті, але і шляхом "більш активного читання", який передбачає, що читач "може навіть втручатися в історію, впроваджувати нові елементи, нові стратегії оповіді, відкривати нові шляхи, взаємодіяти з персонажами, навіть з автором або авторами". [Coover, Robert. "Endings: Work Notes." Manuscript, 1990]

Досвід читання гіпертексту або за допомогою гіпертексту значною мірою тлумачить та ілюструє основоположні ідеї критичної теорії.

У "S / Z" Роланд Барт описує ідеальну текстуальність, яка точно відповідає тому, що отримало назву комп'ютерного гіпертексту – текст, що складається з блоків, з'єднаних електронними посиланнями декількома шляхами, ланцюжками або доріжками у відкритій, постійно незавершеній текстуальності. "Інтерпретувати текст зовсім не означає наділити його певним конкретним змістом, але, навпаки, зрозуміти його як втілену множинність. Такий ідеальний текст покреслений мережею незліченних внутрішніх ходів, що переплітаються, які не мають один над одним влади; він являє собою галактику означників, а не структуру означуваних". [Барт Р. S / Z: Бальзаковский текст: опыт прочтения / пер. Г. К. Косикова и В. П. Мурат; – М.: Ad Marginem, 1994.]

Як і Барт, Фуко розглядає текст у тремінах мережі та посилань: "Межі книги ніколи не окреслені досить чітко: в її назві, в першому і останньому рядку, у внутрішніх конфігураціях і в формах, що її відокремлюють, міститься система посилань до інших книг, інших текстів і фраз, які і утворюють вузли мовної сітки". [Фуко М. Археологія знання. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2003. – 326 с.]

Барт і Фуко (в традиціях структуралізму та постструктуралізму) описують текст, світ письма, а також відносини влади і статусу, які він передбачає в термінах, що їх поділяють дослідники комп'ютерного гіпертексту.

Гіпертекст розмиває кордони між читачем і автором, отже, несе іншу характеристику ідеального тексту Барта. З точки зору поточних змін в інформаційних технологіях, відмінність, запропонована Бартом, між текстом-читанням і текстами-письмом є по суті відмінністю між текстом, заснованим на технології друку і електронним гіпертекстом, де гіпертекст "виконує смисл літературної роботи (літератури як роботи) в тому, щоб перетворити читача зі споживача в виробника тексту". [Барт Р. S / Z: Бальзаковский текст: опыт прочтения / пер. Г. К. Косикова и В. П. Мурат; – М.: Ad Marginem, 1994.]

У більш широкому контексті, слід зазначити, що гіпертекстуальність стає основоположним принципом побудови більшості сучасних художніх наративів та практик, що завдяки електронним посиланням та нелінійним зв'язкам

розширюють межі включення аудиторії у створенні художніх нарративів. Зокрема, це помітно у поширенні впливу фан- інтернет-спільнот на створення кінцевого культурного продукту (коли очікування аудиторії та діяльність інтернет-спільнот зумовлює сюжетні зміни, наприклад, в серіалах HBO або редагуванні художніх творів самим автором "Пісня льоду та полум'я").

Б. Е. Носенок, студ., КНУТШ, Київ
danyosenock@gmail.com

ТРИЩИНИ ТА "ГАРМОНІЙНИЙ ТРЕМОР" УЯВИ ЯК ОНТОЛОГІЧНА ХАРАКТЕРИСТИКА ОБРАЗУ

Тріщина – поняття не лише геології, де воно описує результати активності тектонічних плит, але й філософії та культурології. Тріщина виступає предметом дослідження Жюльєн Дельоза (друга частина "Логіки сенсу"), Сігізмунда Кржижановського ("Збирач щілин"), вона ж фігурує у працях Гастона Башляра ("Земля і мрії про спокій"), Жильбера Дюрана ("Антропологічні структури імажинеру"), Валерія Подороги ("Вираз і сенс. Ландшафтні світи філософії: Серен К'еркегор, Фрідріх Ніцше, Мартін Гайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка"), а також математика Гастона Моріса Жюлія, праці якого пізніше популяризував Бенуа Мандельброт ("Фрактальна геометрія природи"). Зокрема, у концепції Ж. Дельоза тріщина постає єдиною можливою формою здійснення сенсу, позаяк сенс – завжди подія (спів-буття), яка розігрується на поверхні (по іншу сторону глибини тіл та висоти слів). Тріщину тут можна порівняти з антропологічним траектом Дюранівської філософії: його цілком описують слова Ж. Дельоза з приводу тріщини, де "справжнє розрізнення проходить не між внутрішнім і зовнішнім. Тріщина ні всередині, ні зовні. Вона на границі – адже тріщина поза сприйняттям, – безтілесна й ідеальна. З тим, що відбувається всередині або зовні, у тріщини складні відносини перехід та зустрічі, пульсуючої зв'язки – від одного до іншого, – яка відрізняється ритмом. Все, що відбувається, шумно заявляє про себе на кромці тріщини... тріщина безмовно рухається своїм шляхом, змінюючи його по лініях найменшого опору, павутиноподібно поширюючись під ударами того, що відбувається..." [Делез Ж. Логика смысла. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – С. 206]. Тріщина як корелят антропологічного траекту сприяє розрізненню *le rêve* (сон, мрія) та "первинної реальності" (термін Г. Башляра) / *la vigilance* (стан бадьорості, безсоння). В. Подорога, зокрема, зазначає, що все, що нас непомітно оточує, "уся ця безліч поверхонь – ліквідних, поверхонь, що пересікаються, зникають та знову з'являються, – текстури яких (гладкі й шорсткі, прозорі й такі, що відбивають світло, рельєфні, покриті тріщинами, які переходять у злами здіблених ландшафтів) ми читаємо <...> дійсно, чи не дана нам лише поверхня, чи не вона – та первинна реальність, яку наше сприйняття вже застає в світі?" [Подороги В. Вираз і сенс. Ландшафтні світи філософії: Серен

К'еркегор, Фрідріх Ніцше, Мартін Гайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 289]. Тріщина надає зору геологічності: Ганс Каросс недарма визначає людину як створіння, яке має волю до заглядання всередину схованих речей. Це робить зір людини проникливим, зір обертається на насилля. "Вона виявляє слабе місце, тріщину або щілину, через які можна силою вивідати секрет прихованих речей. З приводу цієї волі до заглядання всередину речей, до підглядання того, чого не видно, чого не слід бачити, формуються дивні напружені мрії, мрії, через які морщиться міжбрів'я <...> у мріях... щілина пов'язана зі спокую прослизання, тріщина дає імпульс до лабиринтових мрій" [С. 13]. Тріщина дає змогу бачити більше, ніж те, що пропонує *la vigilance*: давньогрецький герой Трофоній, який збудував храм Аполлона в Дельфах, провалився крізь землю та вимовляв пророцтва з тріщини. Важливо, що той, хто прослизає в похмуру тріщину, набуває враження мрії в житті наяву, враження дифузії *le rêve* та *la vigilance*. Ж. Дельоз підкреслює, що природа тріщини не має великого значення: можна говорити про тріщину у гірських скелях (діаклаза), про космічні образи ущелин, гір чи вулканів, або ж про фарфор. Структурність тріщини повторюється в натуральних та "штучних" культурних формах (множина Жюлія, Фібоначчі, геометрія природи Мандельброта).

Тріщина, між тим, сприяє не лише розрізненню, але і зшиванню: японське мистецтво *кінцугі* побудоване на шануванні принципів незавершеності, виносячи на перший план естетику зношування речей – розбиті предмети відновлюються за допомогою склеювання фрагментів по лініях розломів. Ця думка підтверджується і С. Кржижановським: у праці "Збирач щілин" "щілинний жах" наділений негативною валоризацією, але кожна щілина виявляється мірою для її місця, формуючи насильно згармонізований універсум. "Художник створює... універсум... вдаючись до практики алхіміка, обираючи будь-який матеріал – температуру, незатребуваність, тріщину, мінливість долі, травму, крихкість сущого і, звичайно, час" [Мизиано А. Температура, не востребованность, трещина, превратности судьбы, травма, хрупкость сущего и, конечно, время // Художественный журнал "Moscow Art Magazine". – 2016. – №98 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://moscowartmagazine.com/issue/31/article/545>]. Але відновлена таким чином річ – примарна у її "другому житті". Тріщина породжує змішання *le rêve* та *la vigilance*, створюючи примарність взаємопроникнення цих розрізнених сфер, формуючи те, що Ж. Дюран назвав би *l'imaginaire*. На думку Джорджо Агамбена, категорія примарності є окремою формою життя, яка з'являється, коли все скінчено, володіє більшою витонченістю та вишуканістю завершеності. Подібні форми життя Жорж Діди-Юберман називає *genius de-loci* (позбавлені місця генії). Це образи, "швидкоплинні мани", "дихання, все ще розрізновані в нетривких відбитках попелу" [Діди-Юберман Ж. Клаудио Пармиджани: дом с привидениями (прах, воздух, стены) // Художественный журнал. – № 90. – С. 86]. Тріщина, відтак, виявляється онтологічною характеристикою образу. Навіть локалізовані в порожнечі уяви образи-мрії або образи-сни

здатні етимологічно уподібнюватись, зливаючись у слові *le rêve*. Образи порожнечі уяви здатні прориватись тектонічним "рухом тріщин" (геофізичний термін) зі снів у мрії бадьорості, коли у "первинній реальності" виникає розлом. "Рух тріщин" за характером являє собою катаклиз, для якого характерними є метаморфози. Катаклиз образності повторює механізми катаклазу мінералів та утворення нових форм (як геологічних, так і літературних, наприклад) через перетворення чи перевертництво. "Вторинна реальність"-образ літературного твору дифундує у "первинну реальність"-*la vigilance*, породжуючи "гармонійний тремор" (термін геології) – образ літературного твору перетворює *la vigilance*, прокочуючись "первинною реальністю" так, як розповсюджуються хвилі від землетрусу, які реєструються спеціальними приладами, але не відчуються людьми.

О. Ю. Павлова, докт. філос. наук., проф. КНУТШ, Київ
invinover19@gmail.com

КУЛЬТУРНА ПРАКТИКА СИМВОЛІЧНОЇ АРХІТЕКТУРИ

Священним є те, що зв'язує багато душ, цитує Гегель Гете. Саме це стає метою самостійної архітектури не просто як циклопічного нагромадження "абстрактної маси", а як культурної практики. На нашу думку, також слід відзначити, що в символічній архітектурі зв'язуються не лише "душі", інакше би це було явище лише соціального порядку. На нашу думку, зв'язок тут охоплює тут і речовий вимір, оскільки саме він тут є медіумом, "спільною справою" (*res public*), з приводу якої і здійснюється "переживання досвіду космосу порядку". Адже "зібрання разом" саме те, що забезпечує "речовинність" та "близькість" речі, за М. Гайдегером. Він підкреслював, що піднесення чаші є даруванням її вмісту, що спрямовує нашу увагу на коло обіг дару, описаний М. Моссом.

Єдність матеріального, духовного та соціального є характеристикою культурної практики, як обґрунтовує даний спосіб не-диференційованості, за С. Лешем. Для Г. Гегеля ж ту важливо підкреслити суспільний сенс створення самодостатньої архітектури в протилежність службовому. Саме тому творець абсолютного ідеалізму підкреслює цю конотацію через "єдність душ". Але, той момент, що медіумом тут виступає нежива, олюднена природа в повноті своєї матеріальної маси, є не менш важливим. Суспільний сенс буде підкреслюватися цим мислителем і надалі. Хоча підстави для диференціації суспільного в неоліті безумовно з'являються, адже це доба виникнення етносів та страт. Тобто більш складно, а в певному сенсі і соціально, організованих спільнот порівняно з родом.

Г. Гегель, обґрунтовуючи самодостатність архітектури, звертається до біблейського образу Вавилонської вежі. "Спільність, що проявляється в неї (споруді) стає разом з тим змістом та метою такої споруди. І це виникнення суспільного союзу не має характеру чисто патріархального об'єднання. Навпаки, чисто родина єдність як раз скасувала себе і ця вежа,

що піднімається до небес, є об'єктивацією такого об'єднання, що перед тим розпалося та реалізується заново, більш розвинуто". Родове об'єднання в русі "агарної хвилі" дійсно переживало кризу і потребувало організаційної реформи. Символічна архітектура – це компенсаторна практика реставрації родової спільноти, що не відірвалася від свого синкретичного коріння, але не може вже більше існувати в попередній формі та отримувала більш складний організаційний характер. Г. Чайльд підкреслює, що народи, які мали мегалітичну культуру, є найбільш стабільними в часі, тисячоліттями існували на межі цивілізації та не демонстрували потреби в знаряддевому, а будь-якому іншому поступі. Це демонструє балансний потенціал символічної архітектури як культурної практики.

Об'єктивація та міметична реставрація не-диференційованості культурно-суспільного через нову форму практики є головним змістом геніальної гегелівської тези. Адже об'єднання людей, що після виникнення цивілізації (в еволюціоністському сенсі терміну) буде забезпечуватися власно соціальними процедурами та інститутами (такими як війна або закон), в менш диференційованій культурі неоліту досягається самою культурною практикою будівництва: "Копання землі, складання разом кам'яних глиб і нібито архітектонічна обробка ґрунту грали таку саму роль, яку грають для нас нрави, звички та встановлений законом державний устрій. Така споруда разом з тим символічна, так як вона лише натяком вказує на той зв'язок, який являє; в своїй формі та своєму образі вона здатна виразити священне, що само по собі є здатним об'єднувати людей началом лише зовнішнім способом".

Важливим є те, що не монументальна будівля сама по собі виступає не головною метою будівництва, але копання землі як практика об'єднання людей. Тобто будівництво містить мету в самому собі, є доцільним (і в цьому сенсі естетичним) та самодостатнім. Адже Гегель наголошує, що народи, які "зібралися для спорудження Вавилонської вежі, після цього розбіглися". Отже, не споглядання або інші види використання вже готової споруди тут є інструментом здійснення об'єднання. Розбрат людей виступає в біблійському сюжеті наслідком припинення будівництва, але пояснюється вже релігійними мотивами.

Результат будівництва та його зв'язок з багатомовністю (що можна інтерпретувати і як поліетнічність) в Ветхому Завіті пояснюється як покарання за людську пиху, а, отже, як богоборницький мотив. Відмінність гегелівського пояснення в цьому моменті є очевидною.

Отже, символічна архітектура нічому не слугує, на відміну від службової архітектури. Вона є самодостатньою, в сенсі способу самовиробництва людини як культурної істоти (і в цьому сенсі "ексцентричної") в процесі реорганізації здійснення сематичного зсуву неолітичної революції.

Самодостатня архітектура має такі ірраціонально гігантські розміри, оскільки форма монументальності покликана "локалізувати нумінозне". Власне шалені зусилля циклопічних кладок є видом патлача, приборкання лихої сили "проклятої частини", зменшення конфліктогенного потенціалу спільноти, чії умови виживання змінюються в русі агарної хвилі.

Попередня магія дару вже не може впоратися з новою ситуацією, а тому жертвоприношення виробничого часу, та й просто людське жертвоприношення (Р. Жерар) стають відповіддю на новий цивілізаційний виклик.

А. М. Тормахова, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
anastasiia_tormakhova@knu.ua

ПОНЯТТЯ "ПОСТГЕНДЕР" В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ

Сучасне суспільство демонструє багато ознак трансформацій, які відбуваються в різних сферах людського існування. Стрімкий прогрес науково-технічного виміру спричиняє бурхливий розвиток різноманітних явищ, які до сих пір могли бути віднесені до області наукової фантастики. Кожного року з'являються новації, які спрощують людське існування, збільшуючи роль комп'ютерних та інформаційних технологій. Проте всі ці зміни не є ознакою того, що вирішено більшість проблем, наявних у людському бутті. З розвитком сфери медицини стали можливими трансформації тілесності, шляхом ін'єкцій, операційного втручання. Вони дозволяють не лише корегувати окремі фізичні недоліки, але й змінювати стать та почасти ставати подібними до міфічних істот. Подібні тенденції пов'язані з виникненням теоретичної думки, яка обґрунтовує можливість бути вільними від власної біологічної природи. Так одними з найновітніших концепцій, що висуваються в сучасній гуманітаристиці, є теорії трансфемінізму, трансгендеризму та подібні теорії. Одне з питань, що набуває актуалізації в даних концептах є постгендер.

Аналіз даного поняття здійснюється в ряді робіт. Так Дж. Дворський та Дж. Хьюз зазначають, що виникнення нових історико-культурних реалій спричиняють поступове визнання можливість йти далі, аніж існувати в рамках патріархальної бінарності гендеру. Існування та визнання "третьої статі" створюють можливість казати про реалізації постгендеризму, що виступає в якості радикальної інтерпретації феміністської критики патріархату та гендеру. На їх думку постгендеризм може виступати в якості альтернативи сталим моделям, в тому числі не лише за рахунок змін світоглядного рівня. "Сьогоднішні біотехнології, нейротехнології та інформаційні технології дозволяють завершити проект звільнення себе від патріархату та обмежень подвійної гендерної рівності. Постгендерні технології покладуть кінець статичній біологічній та сексуальній самоідентифікації, дозволяючи особам вирішити для себе, які біологічні та психологічні гендерні ознаки вони хочуть зберегти або відхилити" [Dvorsky G., Hughes J. Postgenderism: Beyond the Gender Binary. – ІЕЕТ Monograph Series, 2008. – р.13].

Обґрунтування зв'язку андрогінності та поняття трансгендеру висвітлює сучасна дослідниця Є. Шишлова. На її думку така риса, як андрогінність наявна в кожній людині, проте для молодого покоління вона більш притаманна, аніж для попередніх поколінь. Дослідниця переконана, що

подібна якість може стати у нагоді для самореалізації. "Андрогінність є характерною рисою особистості сучасної людини, багато в чому забезпечує її успішну діяльність: навчальну, освітню, наукову, комунікативну. Порівняння показників андрогінності молодшого і старшого поколінь дозволяє виявити тенденцію зростання її ступеня у молодого покоління і зробити висновок про дедалі більшого затребуваність даної якості в сучасному житті" [Шишлова Е.Э. Психологическая и философская рефлексия феномена андрогина как "постгендера" / Е.Э. Шишлова // Вестник МГИМО–Университета. –2014. – № 1. – С. 251]. Виникає питання, яким же чином пов'язана андрогінність та постгендер? Андрогінність яка так чи інакше була присутня в культурному просторі попередніх століть, витіснялась традиційністю гендерних ролей, які зумовлювали розвиток модерного суспільства. Проте для століття, що змогло перетворити андрогінність не лише на модний візуальний тренд, але й на фактичну буттєву даність, він стає майже тотожним постгендеру. "У суспільстві модерну з'являється гендер, відносини між жінкою і чоловіком починають розглядатися і як соціально-обумовлені. У суспільство постмодерну вступає реальний андрогін, який можна порівняти з постгендером" [Там само. – С.251].

Отже, постгендер можна визначити як одну з можливих перспектив існування людства. Підґрунтям для втілення подібної форми, позбавленої намірів ідентифікації, мають виступати соціальні, політичні та культурні зміни суспільного життя, які спричиняють відмову від гендерної бінарності. Для того щоб досягнути можливості реалізації даного концепту у життя, необхідний час, адже сучасне суспільство ще не готове ліквідувати біологічний та психологічний виміри гендеру. Проте наявність подібних теоретичних, ідеологічних установок є свідченням трансформаційних процесів у суспільному розвитку, наслідки яких поки важко уявити.

А. С. Савдеєва, асп., КНУТШ, Київ
nastyasavdeeva@gmail.com

ХУДОЖНІ СТРАТЕГІЇ ЕМАНСІПАЦІЇ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ (НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ ЕГОНА ШИЛЕ)

Відень на зламі XIX-XX століть став однією з світових культурних столиць. Творчість віденських художників визначила головні тенденції модерного мистецтва, що згодом отримали свій розвиток в численних мистецьких напрямках та школах. Головною фігурою культури того часу став Гюстав Клімт, що очолював Віденський Сецесіон – об'єднання віденських художників-модерністів, що прагнули оновлення мистецтва, свободи самовираження митця та наполягали на тому, що мистецтво має висвітлювати актуальні проблеми суспільства, не уникаючи табуованих ранише тем. Діяльність Сецесіону, а також журнал "Ver Sacrum", через який митці поширювали свої ідеї, стала підґрунтям для подальшого розвитку європейського модернізму [Нере Ж. Густав Климт. Кельн, 2000. – С.30-

41]. Під суттєвим впливом цих ідей знаходився і Егон Шиле – художник, що за коротке життя (28 років) не лише продовжив традиції свого вчителя Г. Клімта, але і суттєво поглибив його вивчення жіночої сексуальності в художній площині, ставши одним із найбільших революціонерів в історії розвитку жіночого портрету.

Період творчості Е.Шиле збігає з тим часом, коли великої популярності набували ідеї засновника психоаналізу Зигмунда Фрейда. Цей час називають "поворотом всередину", адже основна увага митців була зосереджена на внутрішньому світі, інстинктивній та ірраціональній стороні людської психіки [Кандель Э. Век Самопознания. – Москва, видавництво Corpus, 2016. – С.21-26]. В той самий час було зроблено декілька революційних відкриттів у дослідженні природи підсвідомого, і саме тоді вчені вперше спробували дослідити жіночу сексуальність як самостійний феномен. Досі жінка була представлена як об'єкт чоловічого бажання, проте ніколи не як носій власної сексуальності. Проте дослідження такого явища, як істерія, докорінно змінило уявлення про здатність жінки мати автономну сексуальність. Істерія була відома ще в з часів античності і пов'язувалась із хворобою – "сказом матки". Лише наприкінці XIX століття її вперше визнали "хворобою культури", пов'язану з феноменом витіснення [Фрейд З., Брейер Й. Исследования истерии // Зигмунд Фрейд. Собрание сочинений в 26 т. СПб: ВосточноЕвропейский Институт Психоанализа, 2005. Т.1. 466 с]. Тому важливо розглядати істерію не лише як медичний феномен, але і як важливе культурне явище, до якого була прикута увага вчених та художників початку XX століття. Характерним для істеричного нападу є демонстративність, театралізованість дій, що включають в себе заламування рук, тимчасову втрату слуху або зору, запаморочення, судоми, стогони тощо. Культурне середовище, сформоване у Відні на зламі століть, сприяло проникненню наукових відкриттів у сферу мистецтва, тож істерія стала центральним предметом дослідження не лише з боку медиків, але і художників. Людина з істеричною поведінкою, що традиційно маргіналізувалась та осуджувалась у суспільстві, стала популярним предметом художнього зображення. Раніше мистецтву також були відомі приклади персонажів, що знаходились у стані, подібному нападу істерії (екстаз менад чи Святої Терези). Проте акцентувався саме релігійний зміст переживання, сексуальність ігнорувалась. Проте на полотнах віденських модерністів жінка – вже не об'єкт сексуального бажання, вона сама стає наділеною бажанням. При чому, присутність чоловіка абсолютно не обов'язкова – жіноча сексуальність досліджується ізольовано, що помітно вже на роботах Г.Клімта, а особливо – на його приватних ескізах, де жінки самозадоволення. Та на полотнах Г.Клімта ці теми частіше залишаються натяком. До того ж, його художнє мислення ще символічне, що було характерним для митців зламу століть, тому жінки як носії активної сексуальності часто представляються в характерних образах Соломеї, Юдифі, Данаї тощо. Але у Е.Шиле ми вже не зустрічаємо символізму та натяків, його роботи і стилістично, і сюжетно більше нагадують приватні ескізи, а не готові роботи Г.Клімта, адже він

повністю позбавляється декоративності ар-нуво та зосереджує усю увагу на тілі зображуваної людини. Для портретів Е.Шиле характерним є розкриття внутрішнього стану людини не стільки через обличчя, скільки через її позу, часто неприродно та вивернуто, ніби скуту судомами. Особливу увагу Егон Шиле приділяє рукам своїх героїв, тому руки стають візитною карткою художника (на багатьох фотографіях він позує, імітуючи таке ж положення рук). Такі позиції рук виглядають неприродними і хворобливими, проте вони були характерними для людей під час істеричних нападків.

Тож, роботи Егона Шиле стають втіленням основних наукових та філософських ідей періоду зламу століть та розкривають феномен ірраціонального, безсвідомого в людині, природи її сексуальності, і вперше повноправним суб'єктом сексуального бажання в мистецтві виступає жінка. Істерія – важливий феномен, дослідженням якого займалися і лікарі, і митці Відня початку ХХ ст., стає центральним предметом зображення Е.Шиле, через яке найбільш повно й ізольовано демонструється природа і автономність жіночої сексуальності.

***Y. Savdeieva, student., Taras Shevchenko National University of Kiev
juligorevna@gmail.com***

AN OLD AND NEW APPROACHES OF THE MEANING OF 'THE POLITICS OF IDENTITY' AND ITS PLACE IN THE POLITICAL DISCOURSE

The Politics of Identity is a new and modern phenomenon but with old roots. Many western scientists as Stanley Aronowitz, Kwame Anthony Appiah, Bronwyn Carlson, etc. have been trying to learn and explain this product of civil society. Today, in the 21th century, an interest to a such difficult topic has greatly increased due to civil wars, terrorism and immigrations. Many American Political Journals have even more than one topic about this issue of the Politics of Identity in the one edition. There are great examples of Russian articles, written by professors of the universities and other scientists inside this society. Though, this phenomenon isn't so popular nowadays in political sphere because of its modern interpretation and other difficulties, such as polysemy of the word 'identity', and, as a result, explanation is vague. The strong argument of its actuality is the fact that in our world, where everything changes so fast, there are a lot of examples of identity's politics, which are always trying to hide themselves in such countries as Germany, France, Canada, the US, etc., especially because of the reason of era of immigrations. The 21th century world doesn't want to have close connections with 'single-nation', 'single-race' and 'single-culture', which the Politics of Identity eventually provides and gives. But, to tell the truth, the Politics of Identity is the only way to stay together despite the number of diversities at the Era of Information.

The essential problem of its explanation is the meaning of the word 'identity' in the national context. The political discourse usually explains and provides it

according to E. Smith's theory of the national identity. His theory divides into two approaches: Western and Oriental. The first one is based on diversity and different cultures but in one common country. This kind of civil national identity deals with spatial or territorial representation, it has idea of patria, a homeland, a set of laws and institutions with a single political will. It requires at least several regulatory institutions that will express common political feelings and goals. In this case it shows the unions of individual colonies, provinces and city powers whose federal institutions and laws have both to defend local and provincial freedoms, and to express a common will and common political feelings. An Oriental, in opposite to Western model, can be called the 'ethnic' concept of a 'identity'. Its decisive feature is the emphasis on the community of origin and native culture. While the Western concept declares that an individual must belong to a one certain nation, but can choose which one to join, non-Western, or ethnic, the concept doesn't imply such a width of views. If a person stays in his community, or emigrate to another, he will always inevitably and organically remain a member of the community in which he was born, and for a lifetime to bear his seal. In short, a nation is primarily a community of people united by common origin [Anthony D. Smith. National identity. – 1993 – pp. 10-27]. Therefore, each country, which choose the Politics of Identity as a domestic, selects one of this two methods and develop this policy in a certain direction. These two opposite approaches are raised without connections with politics, but with cultural identity. To sum up, the Identity's Politics can be shown in the way of creating some nation, which will represent the country with some cultures and common feelings of one strong and inseparable society. Let it be the classical, an old understanding of the Politics of Identity.

Moreover, the Stanford Encyclopedia of Philosophy tells us that 'the laden phrase 'identity's politics' has come to signify a wide range of political activity and theorizing founded in the shared experiences of injustice of members of certain social groups'. [The Stanford Encyclopedia of Philosophy. – Identity Politics. – 2016 – p.1.]. It can be understandable if we take a look at such evident example as the Muslims in France or in Germany, or lesbians and gays in the African and post-Soviet Union countries. The pressure of the society in their lives are so strong that their discontent developed into a feeling of complete injustice, so they try to affirm or restore ways of understanding their identity, which challenges the dominant repressive characteristics for the purpose of greater self-determination in political way. Thus, the Identity's Politics is based on combining the requirements for the meaning of a politically rich experience for different people. Another modern meaning of this phrase is that Identity's Politics is the politics in which people unite and mobilize their forces in order to define their experiences, their political problems, and their goals in terms of the good identity-groups. [C.R. Hayward, R. Watson. Identity and Political Theory. – Washington University Journal of Law & Policy. – v.33. – 2010 – pp.6 – 7]. It's obvious, that these two-modern interpretations of the Political of identity have the same main idea – to help to tackle the problem which minorities have and be the part of the country without hiding their identity. Furthermore, it's true that modern methods of understanding are

based on the tolerance. For more than three centuries, the standard liberal answer to questions of identity and difference was toleration. To tolerate is – 'to allow to exist or to be done or practiced without authoritative interference or molestation'. [Oxford English Dictionary] Liberal philosophers from John Locke to J.S. Mill to John Rawls made the case that political communities should tolerate (some set, or some range of) minority actions and beliefs. States should delineate clearly a bounded political sphere, by this view, and should refrain from interfering in social practices outside that sphere – practices that include, typically, religious practices, and more generally those shaped by controversial moral and social systems of belief and value. Toleration, by the liberal view, protects the rights of individuals and promotes peaceful coexistence across identarian divides.

Crowing it all, we already see that there are two meaning of this phenomenon: an old and a new one. Doing the research and analyzing a number of articles, it can be said that the modern understanding has its obvious background and reasons, and the classical meaning has its pressure of the national identity. Towards the close of the twentieth century, however, political theorizing about the politics of identity and difference, took an important turn, as some thinkers began to grapple with claims advanced by nationalists, by feminists, and by participants in the so-called – 'new social movements', which obviously deals with the intolerance and disrespect. To sum up, the 'new' Politics of Identity can be created by mixing two approaches in one modern direction for people to help them live with some national's borders of the country, but without any misunderstanding at all.

*Л. С. Халілова, асп., НАКККиМ, Київ
lenura9014@gmail.com*

КРИМСЬКОТАТАРСЬКИЙ ОРНАМЕНТ У ВЕСІЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ

В останні роки тема кримськотатарського орнаменту на території України набуває всебічної популярності. Спостерігається підйом національної самосвідомості та прагнення до національних цінностей. Розвиток національної свідомості відбувається на основі етнокультурних традицій та обрядів народу. Детермінантом сімейно-побутових традицій, в яких найбільш детально відображена духовна складова кримськотатарського народу – є весілля. Весільні традиції підсилюються візуальними елементами – кримськотатарським традиційним орнаментом. Зображення традиційного орнаменту належить до найдавніших досягнень культури кримськотатарського народу. [Кондараки В. Универсальное описание Крыма. – СПб., 1875.-Ч. 1-1 – С.6]

Предмети побуту, одяг, аксесуари, меблі, обрядові приладдя із зображенням кримськотатарського орнаменту, свідчать про самоідентифікацію і є невід'ємною частиною життя кожної кримськотатарської сім'ї. Дівчина

з раннього віку – з 9 років готувала придане, а також подарунок для майбутнього чоловіка, який складався з вишитих речей. Кримськотатарський орнамент та його елементи у весільній обрядовості переважно використовуються у вишивці, на одязі, взутті, головних уборах як декор, а саме: ель к'ап, чорап-бав, марама, емінлі явлух, фес, уч'ур, папуч, елек; на різних видах аксесуарів, у ювелірних прикрасах: зільф аск'и, билезлик, купе, герданлик'; на предметах побуту: керамічному та металевому посуді, виробах з деревини, хатньому приладді, в оздобленні меблів та килимових покриттях. [Акчуріна-Муфтієва Н. М. До типології кримськотатарської народної орнаментики // Українська академія мистецтва. Дослідницькі та науково-методичні праці. Вип. 14. К.: ТОВ "ДІА", 2007. – С. 307-320.] Під час обряду "Х'на геджеси" орнамент зображують на зовнішній стороні долоні нареченої, на правій долоні – ромб з крапкою, на лівій – коло з крапкою, що означало побажання успішного запліднення. Весільний одяг молодих прикрашений традиційним орнаментом: у юнака на одязі вишиті орнаментальні елементи з чоловічою символікою, у дівчини на весільній сукні вишиті орнаментальні елементи з жіночою символікою. Кримські татари протягом тривалого часу зберігали звичай під час весілля прикрашати будинок предметами декоративного та ужиткового призначення із зображенням орнаменту. Приміщення будинку нареченої прикрашається вишитими предметами, розташування яких відбувається за правилами – евжияри та марама розташовані радіально від центру стелі до стін. Кримськотатарський традиційний орнамент в контексті весільної обрядовості займає певне місце в системі історичної типології культури. Поєднанні елементи орнаменту виконують роль "мови", у різних видах декоративно-ужиткового мистецтва і передають певну соціальну інформацію. [Акчуріна-Муфтієва Н. М. Історіографія вивчення кримськотатарського народного декоративного мистецтва // Східний Світ. 2007. № 1. – С. 16-22]. Лейтмотивом, який супроводжує весільні традиції кримських татар протягом тисячоліття, слід відмітити орнаментальні композиції. Кримськотатарський орнамент класифікується за номінацією і смисловим змістом орнаментальних мотивів, що включають рослинні, зооморфні, космоморфні, геометричні, різні символічні поняття, числа та кольори. У весільній обрядовості, найчастіше використовували геометричні та рослинні мотиви. Зображення дрібних елементів рослинної тематики свідчить про побажання благополуччя та здорових нащадків молодій парі.

Феноменом кримськотатарського орнаменту є використання несподіваної кольорової гами, яка не відповідає дійсності у реальному житті, що можна означити як прийом дематеріалізації. [Чепурина П.Я. Анализ орнаментальных форм тканья / Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре // Авт-сост. М.А. Араджиони, А.Г. Герцен. – Симферополь: Доля, 2005. – С.576]

Сьогодні, кримськотатарський орнамент продовжує активний процес розвитку і популяризації на материковій Україні та внесений до національного реєстру елементів НКС.

"ІНФОРМАЦІЙНИЙ НАРАТИВ" ЯК ПРОЯВ СПЕЦИФІКИ ЦИФРОВОГО МИСТЕЦТВА ЗА КОНЦЕПЦІЄЮ К. ПОЛ

Нова інформаційно-комунікативна парадигма сприяє формуванню сучасних арт-практик, що актуалізують інноваційні стратегії художньо-естетичної комунікації через застосування різноманітних форм віртуальної реальності. У цьому контексті перспективним вектором дослідження є розгляд концептуальних положень німецько-американської дослідниці Крістіани Пол щодо феномену цифрового мистецтва [Пол К. Цифровое искусство / К. Пол. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 272 с.]. Виявляючи специфіку сучасного мистецтва у контексті технологічної еволюції, авторка акцентує увагу на становленні нових форм художньої комунікації, пов'язаних із застосуванням цифрових технологій. Специфіку цифрового мистецтва Пол визначає через поняття "цифровий медіум", "інформаційний наратив", зазначаючи, що використання цифрових технологій у процесі створення сучасного твору мистецтва передбачає його існування як віртуального або цифрового артефакту. Дослідниця розрізняє різні жанри, напрями та форми цифрових артефактів, зокрема такі, як інсталяція, інтерактивне відео, анімація, мережеве та Інтернет-мистецтво, електронна музика, музичні середовища, віртуальний простір, і навіть програмне забезпечення тощо. Цифровий медіум, за концепцією Пол, актуалізується через різноманітні способи та форми художньої творчості, зокрема через відцифрування чи використання комп'ютерних технологій на різних стадіях творчості, а також використання можливостей Інтернет-середовища для презентації віртуального артефакту. Це пов'язано з тим, що процес створення цифрового мистецтва потребує застосування візуальних, аудіальних та аудіовізуальних знакових систем, а "Використання цифрових технологій як медіума для створення художніх творів передбачає, що твір існує на цифровій платформі від виробництва до презентації..." [Пол К. Цифровое искусство / К. Пол. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 272 с.; с. 67]. У цьому контексті зазначимо, що поняття "цифровий медіум" певною мірою корелює із поняттям "цифрова платформа" і пов'язане із використанням різноманітних цифрових технологій як творчого інструментарію в процесі діяльності сучасного митця. Розглядаючи специфіку функціонування віртуального артефакту, Пол виокремлює принципи інтерактивності, залученості, динамізму та адаптивності. Типологізація цих характеристик віртуального артефакту дозволяє дослідниці визначити сучасний твір цифрового мистецтва як відкритий "інформаційний наратив" [Пол К. Цифровое искусство / К. Пол. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 272 с.; с. 68]. Саме відкрита структура цього інформаційного наративу передбачає здатність реципієнта щодо означування змісту наративу та його смислового контексту. Іншими словами, відкрита форма інформаційного наративу пов'язана з множинністю інтерпретаційних

стратегії реципієнта. Цю множинність Пол визначає як "мережу альтернативних шляхів" означування [Пол К. Цифровое искусство / К. Пол. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 272 с.; с. 190].

Виявляючи специфіку віртуального артефакту як відкритого "інформаційного наративу", дослідниця характеризує твір цифрового мистецтва через феномен гіпертексту. Додамо, що гіпертекст є нелінійною формою презентації інформації, що здійснює множинну структуру твору-тексту як відкритого інформаційного наративу. Інтерпретаційна активність реципієнта як співавтора цього гіпертексту, за словами дослідниці, "...породжує плюралізм дискурсів і розмиває межі між читачем та письменником" [Пол К. Цифровое искусство / К. Пол. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 272 с.; с. 190]. Такий підхід до розуміння специфіки цифрового артефакту корелює із концепціями постструктуралізму та постмодернізму, відповідно до яких будь-який художній твір розглядається як текст із множинною структурою (Р. Барт, Ю. Крістева). Можна стверджувати, що принципи гетерогенності, нелінійності та варіативності, на яких базується полівалентна структура гіпертексту, апелюють до креативності реципієнта, ініціюючи актуалізацію його творчої діяльності як співавтора у процесі формування структури і означування гіпертексту. Екстраполяція певних положень постструктуралізму і постмодернізму на феномен цифрового мистецтва надає можливість стверджувати, що завдяки відкритому характеру інформаційного наративу реципієнт перебуває в процесі ігрової діяльності, ніби "розігрує" текст, вибудовуючи певні смислові зв'язки та асоціації у процесі означування тексту-твору. Ступінь інтерпретаційної активності реципієнта і залучення його в ігровий простір створення тексту-твору пов'язаний із рівнем культурно-естетичного досвіду реципієнта, рівнем його компетентності і медіакомпетентності. Отже, відкрита структура інформаційного наративу здійснюється через гіпертекстову форму віртуального артефакту. Зазначимо, що ця властивість цифрового мистецтва репрезентується сучасними арт-практиками, які пов'язані із експериментальними векторами розвитку актуального мистецтва.

Таким чином, аналіз певних положень концептуальної стратегії К. Пол, а саме: концептів "цифровий медіум", "інформаційний наратив", "цифровий артефакт", дозволяє репрезентувати специфіку цифрового мистецтва і висвітлити вплив цифрових технологій на процес створення сучасних арт-практик.

***К. С. Швець, студ., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
shvetskati@gmail.com***

ЗНАЧЕННЯ СЕРІАЛУ В МЕЖАХ КУЛЬТУРНОГО АНАЛІЗУ (НА ПРИКЛАДІ СЕРІАЛУ "ДРУЗИ")

Кінематограф вже давно став невід'ємною частиною сучасності, і серіали як його – не виняток. Це величезний культурний пласт, платформа для дискусій та аналізу. З кожним новим фільмом покращується якість

зображення, гра акторів, спецефекти тощо. Але чому нас захоплюють сіткою, часто зняті нашвидкуруч? Пропоную свій аналіз одного з таких серіалів, які становлять велике культурне значення для сучасного світу.

"Друзі" є тим серіалом, який по праву можна назвати епохальним та культовим. Закінчившись понад тринадцять років тому, він досі тримає увагу аудиторії, викликає ностальгію, посмішку і сміх мільйонів людей. Старі жарти щоразу сприймаються по-новому, кожного разу ми сміємося знову і знову. Герої "Друзів" були настільки реальними, що часто здавалося, ніби вони дійсно живуть поряд з нами, в нашому житті та серці, тому ми мріяли про власну компанію із шести друзів, що збиралися б в подібному кафе. Даний серіал став зразковим у своєму жанрі, шаблоном для решти інших подібних серіалів, не гірших, але завжди схожих на "Друзів". В кожен схожий серіал вкладалися інші смисли або цінності, та все ж незмінним елементом виявлялася дружня компанія, навколо якої відбувалися життєві пригоди. До них можемо віднести подібні серіали – "Як я познайомився з вашою мамою", "Бруклін 9-9", "Теорія великого вибуху", "Клініка", "Секс і місто", "Як сказав Джим" тощо.

6 травня 2004 року серіал зібрав десятки мільйонів телеглядачів біля екранів (останню серію переглянуло більше 52 мільйонів глядачів, що зробило її одним з найбільш популярних фінальних епізодів за всю історію американських серіалів), які не могли повірити в кінець епохи "Друзів" і досі чекають на продовження улюбленої історії. Саме тоді шалені фанати почали вигадувати альтернативні фінали. Деякі конспірологи вважали, що події всіх 10 сезонів – це просто вигадки психічнохворої та дуже самотньої безхатченки Фібі, яка весь цей час знаходилася в клініці для душевнохворих, спостерігала за іншими людьми і мріяла опинитися серед них. Такі теорії викликали шок як у фанатів, так і у самих авторів та продюсерів, які регулярно спростовували такого роду інформацію.

З першого епізоду "Друзі" зібрали двадцятимільйонну аудиторію, ставши одним із найпопулярніших серіалів, "I'll be there for you" гурту "The Rembrandts" – один із найбільш упізнаних мотивів по всьому світу, головних акторів одразу ж було номіновано на "Еммі" і надалі серіал та актори здобули десятки нагород, що також повпливало на їхню оплату (за перші епізоди актори отримували по 22 тисячі доларів, а за останні – по одному мільйону). Та все ж, що саме викликало таку популярність "Друзів"?

Першим важливим моментом, який приніс успіх даному серіалу – друзі будь-де та будь-коли. Серіал було створено двома найкращими друзями, саме тому в ньому стільки щирості та навіть наївності. Кожний актор мав можливість додавати в сюжет щось особисте, власні жарти, життєві моменти та переживання. За період зйомок екранна дружба головних героїв перетворилася в реальну дружбу, настільки сильну, що в такому веселому колективі навіть не виникали сварки. Вони стали не просто найкращими друзями, а сім'єю зі своїми традиціями та історіями (Дженніфер Еністон навіть стала хрещеною матір'ю для доньки своєї лі-

пшої подруги Кортні Кокс). Кожен глядач може впізнати себе хоча б в одному з епізодів, тому не дивно, що виникає бажання зануритися в атмосферу кафе "Central Perk".

Реалістичність та універсальність сюжету є другою причиною успіху. Саме ця риса давала глядачу відчуття спорідненості з персонажами та їхніми життєвими ситуаціями. Відчуваючи себе частиною проекту, шукаючи схожість з героями, глядач швидко прив'язувався до проекту. Всі пам'ятають перфекціонізм Моніки, шалені жарти Джої та Чендлера, боже вільність Фібі та драматичні любовні стосунки Рейчел і Роса. Ми переживали все з персонажами, частково переймаючи їхні риси собі. Я належу до покоління, яке виросло на "Друзях" та їхніх жартах, і знаю, що це ідеальний світ без зла, тому сприймати зло сучасного світу нам досить складно. Це ціла епоха, яка досі триває в кожному з нас.

Останньою рисою зазначу людяність даного серіалу, адже він знятий про людей і для людей (про друзів для друзів). В кожному сіткомі або комедійному/драматичному серіалі не обходиться без дружньої компанії. Соціальний фактор гарантує успіх будь-якому телевізійному шоу. Людині властива емпатія, співпереживання, порівняння (зіставлення) себе з іншими. Той момент, коли ми знаходимо власну спільність із серіальним героєм, є особливим, він ріднить нас з ним. В таких випадках серіалу гарантується успіх. Чим більше буденності, наївності, звичайності, навіть банальності в продукті, тим ближчим він для нас стає, адже грань між "реальним" і "серіальним" поступово починає зникати. Глядач, перш за все, є особистістю, тому кожен знаходить щось своє, особисте і потаємне в цьому добродушному серіалі, який дарує позитивні думки, надії та віру в те, що з будь-якої ситуації буде вихід – Дружба стає таким виходом.

Актори серіалу також мають свої думки з приводу того, чому серіал став культовим. Але всі вони зводяться до однієї тези – серіал матиме успіх лише за тієї умови, коли актори переживатимуть всі емоції не тільки на екрані, а й в реальності. Так і сталося, за словами акторів, вони провели разом десять найкращих і незабутніх років своєї кар'єри, стали популярними та улюбленими у багатьох країнах, допомагали та підтримували одне одного. Отже, з цього випливає четверта особливість – відповідність екранної картинки реальності, *справжність* емоцій і відвертість акторів. Взагалі, унікальність серіалу полягає в тому, що він здатен постійно стати найкращим другом, з яким ми будь-де можемо почувати себе, як вдома. Він надійний, добрий, веселий, теплий, щирий, місцями сумний, ніби окремих індивідів, живе своїм життям. Напевно, саме цей феномен найбільш близький мені – можливість віднайти *зону комфорту* в некомфортних місцях, просто ввімкнувши серію "Друзів".

Ще однією важливою складовою "Друзів" є акторський склад. Всі герої дуже унікальні, не схожі одне на одного, ніби немає в собі окремі невідомі світи. Їхні запальні характери призводять до конфліктів, суперечок, розбіжностей поглядів, вони *живі*, тому сітком не відпускає нашу увагу. Герої харизматичні, цікаві, мають власний стиль жартів, але попри це кожен з нас впізнає своїх знайомих в образах або окремих діях персонажів. Наймовірно

вдалий підбір акторів та їхня чудова гра – найважливіший компонент серіалу, адже тільки актори здатні відтворити вже написаний сценарій так, аби захопити увагу аудиторії та прив'язати до себе. Творці проекту вдало підживлюють інтерес публіки й тим, що запрошують відомих акторів зіграти епізодичні ролі другого плану, що стало своєрідною особливістю серіалу.

Але яким цікавим не був би серіал, не варто поринати в нього, забуваючи про реальність. Портал bit.ua розміщував актуальну статтю [Недогибченко В. Как ситкомы заменили нам отношения [Електронний ресурс] / Владислав Недогибченко. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <https://bit.ua/2016/04/sitcoms/>], в якій детально викладено теорію підміни власного життя серіальним, коли людина надає перевагу перегляду серіалу над тим, щоб вийти в реальність і спробувати здійснити щось в дійсності. Такі крайнощі все частіше зустрічаються в сучасному суспільстві споживання, яке поступово перетворюється на суспільство однаків, відлюдників та "щасливих самотніх".

Отже, гумор – це саме той надважливий компонент, який скріплює все вищезазначене у феномен "Друзів". Компанія завуальовано висвітлює соціально важливі проблеми та буденні труднощі, долаючи їх іронією, сміхом та любов'ю до життя. Вони зачіпають всі сфери буття людини, викликаючи бурхливі емоції, тому стали такими близькими для нас. Від "Друзів" ми отримуємо важливі життєві уроки, головним з яких є те, що сміх здолає всі труднощі. Серіал несе величезне культурне значення, тому ці та інші компоненти формують його як важливий елемент сучасної культури.

Секція 12 "УКРАЇНОЗНАВСТВО"

С. М. Бойко, канд. філос. наук, старш. наук. співроб., НДІУ, Київ

УКРАЇНОЗНАВСТВО ЯК ЕФЕКТИВНИЙ МЕХАНІЗМ ЗБЕРЕЖЕННЯ ТА РОЗВИТКУ НАЦІОНАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО СЕРЕДОВИЩА

Узагальнені й систематизовані знання про минуле й сьогодення України й українства, які акумулює українознавство, є особливо актуальними у сучасному суспільстві, особливо в умовах глобалізації світу, що характеризується різноманіттям культурних взаємозв'язків з однієї сторони і національно-культурним збереженням з іншої, оскільки слугують об'єктивним науковим підґрунтям для розвитку державотворення, пізнання українського світу й збереження української ідентичності.

Усвідомлюючи складність порушеної проблеми, ми не прагнемо до вичерпного аналізу; натомість убачаємо завдання в спробі наблизитися до розуміння характеру взаємодії розвитку українознавчих знань з конструюванням національного культурного середовища.

На думку О. Гомотюк та Я. Калакури, відповідно до історіографії українознавства (історії процесу нагромадження і збагачення наукових знань про Україну та українство) сучасне українство все більше усвідомлює необхідність у створенні такої стратегії українського поступу, яка б носила цілісний характер, втілювала єдність політичного, економічного і духовного життя в їх часопросторовій єдності, що дозволять ухвалювати адекватні рішення, враховуючи національний і світовий досвід [Гомотюк О. Є., Калакура Я. С. Джерельна та історіографічна база становлення наукового українознавства // *Українознавство: концептуальні та теоретико-методологічні основи розвитку*. – К.: "МП Леся", 2015 – С. 31–71].

Вперше обґрунтування самобутності, давності, самостійності українського буття загалом та мови й традицій зокрема, за визначенням М. Грушевського, було представлено у праці першого ректора Київського університету М. Максимовича "Малоросійські пісні" (1827) [Грушевський М. "Малоросійські пісні" Михайла Максимовича і їх роль у розвитку українознавства]. // *Народна творчість та етнографія*. – 1996. – № 5–6. – С. 30–41]. Потім характерне прагнення синтезу та системності українознавчих знань було відображене у працях М. Грушевського "Історія України-Руси" та "Хто такі українці і чого вони хочуть", В. Вернадського "Українське питання в Росії", І. Франка "Що таке поступ" та ін.

І. Франко, зокрема, у цей час наголошував, що "ми мусимо навчитися чути себе українцями – не галицькими, не буковинськими українцями, а українцями без офіціальних кордонів. І се почуття не повинно у нас бути голою фразою, а мусить вести за собою практичні консеквенції. Ми повинні – всі без виїмка – поперед усього пізнати ту свою Україну, всю в її

етнографічних межах, у її теперішнім культурнім стані, познайомитися з її природними засобами та громадськими болячками і засвоїти собі те знання твердо, до тої міри, щоб ми боліли кожним її частковим, локальним болем і радувалися кожним хоч і як дрібним та частковим її успіхом, а головню, щоб ми розуміли всі прояви її життя, щоб почували себе справді, практично частиною його" [Франко І. Одвертий лист до гал[ицької] української молодіж / Іван Франко // Збір. тв. у 50-ти т. –Т. 45. Філософські праці. – К. : Наукова думка, 1986. – с.401–409].

Проте не слід забувати, що на зламі ХІХ–ХХ ст. поряд із становленням українознавства, утвердженням його наукових засад та нагромадженням великого досвіду українознавчих студій, в добу більшовицького тоталітаризму відбувалося накладення на нього репресивно-ідеологічного табу, що безпосередньо вплинуло і на розвиток українознавства, і на розвиток національного культурного середовища зокрема.

ХХ і ХХІ століття привнесли нові зміни і перспективи в розвиток українознавства, які в свою чергу сприяли його розквіту та водночас показали факти недооцінки його світоглядно-виховних функцій з боку владних структур. У цей період на особливу увагу заслуговують вчені української діаспори, які досліджували проблеми самопізнання й самотворення українства у таких визначальних сферах його буття, як етно-, націє-, державотворення та розвитку культури (В. Липнський, Д. Донцов, С. Дністрянський, В. Старосельський, С. Шелухін, С. Рудницький, Ю. Липа, І. Раковський, О. Бочковський та ін.).

Сучасна неоголошена російсько-українська війна принесла нові проблеми: геополітичні, технологічні, соціальні, правознавчі, економічні, енергетичні, військові, конфесійні, наукові, мовні, освітньо-виховні, культурно-мистецькі та ін.

Природно, що це зумовило появу нових перспектив та проблем науки, висунувши на перший план проблему національної безпеки, розгляд українознавства як дієвого чинника у боротьбі з агресивно-неоімперіалістичним "руським миром" РФ (П. Гай-Нижник, Ю. Фігурний, О. Хоменко), переосмислення національної ідеї у контексті розвитку українознавства (Л. Чупрій, Т. Бевз, Т. Бойко), дослідження світоглядного та освітнього потенціалу українознавства [П. Кононенко, Т. Кононенко, В. Крисаченко, М. Обушний, С. Кагамлик, Т. Воропаєва, А. Ціпко, Л. Сорочук, Т. Ємець, О. Ярошинський, Т. Присяжна), методологічного інструментарію українознавства (Я. Калакура, О. Гомотюк, А. Зінченко, В. Піскун, О. Мостяєв, І. Грабовська, І. Краснодемська, Л. Токар, О. Чирков) та ін.

Усі ці проблеми, безумовно, не можуть бути науково вирішені без врахування надбань й інших наук, зокрема, історії та філософії, які допомагають українознавству виробляти якісно нове бачення, нові підходи та дії в сучасних умовах, розробляти нові науково-теоретичні парадигми у характері мислення і наукового дослідження. Так, враховуючи, що сучасне середовище історико-філософських досліджень в Україні перебуває на порозі кардинальних змін, які в історії розвитку наук отримали назву "наукової революції" (Т. Кононенко), революційну трансформацію має від-

бити й українознавство, одним із завдань якого є дослідження українського процесу культуротворення, як неперервної у часо-просторовому вимірі діяльності, що позначена власне українськими особливостями, серед яких, найвагомішими є українська мова й культура, які найрельєфніше виявляють українців у світовому загальнокультурному русі.

Підсумовуючи, можна дійти висновку, що українознавство як ефективний механізм збереження та розвитку національного культурного середовища може проявитися лише за умов критичного використання набутого досвіду, консолідації українознавчих сил материкової України та діаспори, пошуку нової парадигми наукових досліджень та тісному взаємозв'язку українознавства з іншими науками.

Т. С. Воропаєва, канд. психол. наук, доц, КНУТШ, Київ
voropayeva-tania@ukr.net

УКРАЇНОЗНАВЧА КОМПЕТЕНТНІСТЬ ЯК КЛЮЧОВИЙ ЧИННИК ПОДОЛАННЯ НАСЛІДКІВ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ВІЙНИ

Процеси консолідації українства (як транскордонної і трансдержавної спільності) та утвердження Української незалежної держави сьогодні ускладнюються не тільки тим, що вони відбуваються в період глобалізації, але й тим, що у 2014 р. Росія почала проти України неоголошену гібридну війну. В цих умовах особливо зростає інтерес до питань, пов'язаних з подоланням наслідків інформаційної війни Росії проти України. 26 серпня 2017 р., на урочистому зібранні з нагоди 50-річчя Світового конгресу українців Президент України Петро Порошенко підкреслив, що інформаційна війна є ключовим елементом російської гібридної війни. Рік раніше, 24 серпня 2016 р. Президент України Петро Порошенко наголосив на необхідності ефективної протидії російській інформаційній війні шляхом підвищення обізнаності про Україну та поліпшення її іміджу за кордоном. Отже, формування українознавчої компетентності громадян України як ключового чинника подолання наслідків інформаційної війни є стратегічно важливим завданням для українського суспільства, набуваючи особливої актуальності в умовах російської військової агресії.

Відомо, що Україна приєдналася до процесу трансформації національної освіти на компетентнісних засадах, підтримуючи запровадження компетентнісного підходу до освіти, необхідність якого було проголошено на засіданні Європейської ради ЄС у 2000 р. В кількох базових документах було представлено стратегію спільних дій країн Європи у сфері освіти. У робочій програмі "Освіта й підготовка в Європі" було акцентовано на необхідності розробки системи базових компетентностей. В результаті тривалої роботи експертів з 31 країни світу було розроблено Європейську довідкову систему цих компетентностей для навчання людей (упродовж життя). Дана система має служити довідковим інструментом для розвитку компетентностей в національних системах освіти. В Україні є багато дослідників, які ретельно вивчають дану проблематику

(В. Аніщенко, О. Березюк, Н. Бібік, А. Василюк, С. Гончаренко, О. Дубасенюк, І. Єрмаков, В. Ковальчук, К. Корсак, Н. Лисенко, О. Локшина, А. Михайличенко, О. Овчарук, О. Пометун, І. Родигіна, О. Савченко, І. Тараненко, О. Ткаченко, С. Трубачова, К. Тушко, Р. Чернишова, І. Ящук та ін. [Компетентністний підхід у сучасній освіті: світовий досвід та українські перспективи. Бібліотека з освітньої політики / За заг. ред. О.В. Овчарук. – К.: К. І. С., 2004. – 112 с.]), але ніхто з них не звернув увагу на необхідності формування українознавчої компетентності у громадян України, про що ми наголошували на багатьох наукових конференціях, починаючи з 1999 р. Адже проведені нашою дослідницькою групою багаторічні дослідження (1991 – 2018 рр.) показали, що респондентам з розвинутою національною та європейською цивілізаційною ідентичністю властивий високий рівень українознавчої компетентності. Отже, українознавча компетентність впливає не тільки на розвиток національної та європейської ідентичності, але й на формування патріотичних почуттів, соціальної й громадянської зрілості, на становлення цілісного світогляду громадян України, а також допомагає ефективно протидіяти антиукраїнській інформаційній агресії [Воропаєва Т. Вплив українознавства на формування національної ідентичності особистості в сучасному освітньому просторі // Українознавство. – 2010. – № 4. – С. 45–52; Воропаєва Т. С. Спільна ідентичність в контексті консолідації українства // Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. Українознавство. – Вип. 1 (18). – К.: ВПЦ "Київський університет", 2016. – С. 10 – 13].

Таким чином, надзвичайно важливим завданням сьогодення є впровадження в освітній простір України європейського досвіду компетентнісного підходу. Але не тільки середня і вища освіта в Україні мусять стати компетентнісно орієнтованими, постає питання обов'язкового формування українознавчої компетентності у представників української політичної еліти, управлінського апарату, депутатського корпусу, керівників українських ЗМІ, журналістів тощо. Адже підвищення українознавчої компетентності цих осіб дозволить подолати ті негативні процеси, які заважають цивілізаційному поступу України (незавершеність українського державо- та націєтворення; відсутність справжньої національної еліти; повільне формування громадянського суспільства і правової держави, української політичної нації та модерної української ідентичності). Це також дозволить адекватно захистити український інформаційний простір; забезпечити інформаційно-психологічну безпеку українських громадян; підняти на більш високий рівень політичну культуру населення України; подолати соціально-психологічні стереотипи утопічного і тоталітарного походження та комплекс національної неповноцінності; сформувати у всіх верств населення усвідомлення єдності України та спільності інтересів її громадян; подолати штучний розкол України; досягти стану незворотності державотворчих процесів і стабілізації політичного й соціально-економічного життя; довести до логічного кінця незавершений процес консолідації української нації (на протывагу посиленню регіональної сегментації країни); виховувати національно свідомих громадян і духовно сконсолідувати українство на основі європейських ідеалів, базових цінностей та

української національної ідеї. На жаль, заяви, дії та вчинки багатьох представників української політичної еліти, управлінського апарату, депутатського корпусу, у яких не сформована українознавча компетентність, не сприяють ні європеїзації України, ні формуванню громадянського суспільства, ні просуванню України до євро-атлантичних структур. Більше того, ці заяви, дії та вчинки порушують гуманітарну та інформаційно-психологічну безпеку громадян України. Для цього достатньо здійснити контент- та інтент-аналіз повідомлень окремих радіо- і телеканалів, а також проаналізувати всі виборчі кампанії упродовж років незалежності, коли поширення українофобії та антиукраїнських заяв стало майже нормою.

Ще 3 лютого 2015 р. Віце-прем'єр-міністр України – Міністр культури України В'ячеслав Кириленко наголосив, що за підсумками наради щодо обов'язкового вивчення філософії, історії України та українознавчих дисциплін у вищій школі, потрібно усвідомлювати "необхідність збереження викладання філософських, історичних і загалом українознавчих дисциплін у вищій освіті", підкресливши, що "кількість години буде не зменшуватися, а збільшуватися". Але на практиці, на жаль, все відбувається навпаки: 1) тільки окремі ВНЗ пропонують курс українознавства для своїх студентів; 2) учні середніх шкіл практично не вивчають українознавство; 3) кількість науковців, які розробляють актуальні проблеми сучасного українознавства, неухильно зменшується, майже всі вони працюють не на повну ставку, а на 75% або й на 50% ставки. Натомість українські ЗМІ продовжують транслювати неадекватні заяви окремих депутатів, журналістів та квазі-експертів, у яких абсолютно відсутня українознавча компетентність, через що вони не розрізняють етнос і націю, етногенез і етнічну історію, етнічну й національну культуру, етнічну й національну ідентичність, етнічну й політичну націю, етнічні й національні меншини, Русь і Росію, упосліджуючи українську мову й етнокультуру, сприяючи деукраїнізації України, популяризації імперських ідеологем та просуванню "русского мира". Остання проблема є надзвичайно важливою, оскільки неадекватний переклад словосполучень "русский мир" як "руський мир", а "Русская церковь" як "Руська церква" (ці антиукраїнські словосполучення вже потрапили і в наукові статті, доповіді, дисертації тощо) активізує інформаційну війну проти України руками самих громадян України, які не знають, що "русские" – це порівняно пізній етнонім (набагато пізніший, ніж етнонім "русини"), який за своєю формою є субстантивованим прикметником. Слово "русский" має перекладатися українською мовою лише як "російський" (тобто більш адекватним українським перекладом словосполучення "русский мир" є словосполучення "російський світ"), але оскільки в російській мові слова "русский" і "российский" розрізняються за своєю семантикою, зокрема, словосполучення "русская нация" означає російську етнічну націю, а словосполучення "российская нация" означає російську політичну націю. Отже, пропагуючи не "российский мир", а саме "русский мир", ідеологи Кремля (які раніше могли тільки мріяти про те, що самі українці будуть перекладати російське слово "русский" як "руський") не тільки позбавляють українців права на культурно-історичну, держа-

вно-політичну, етномовну та цивілізаційну спадщину Київської Русі (історична назва цієї держави – "Руська земля"), посилюючи свої імперські прагнення, але й заявляють про необхідність етнічної асиміляції українців (адже "русские и украинцы – это один народ"). Отже, без формування українознавчої компетентності громадян України неможливе ефективне подолання наслідків інформаційної війни та перемога у гібридній війні.

О. О. Газізова, канд. іст. наук, провідн. наук. співроб., НДІУ, Київ

ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В СОЦІОДЕМОГРАФІЧНІЙ СПЕЦИФІКАЦІЇ АВТНОМНОЇ РЕСПУБЛІКИ КРИМ: УКРАЇНОЗНАВЧИЙ ДИСКУРС

Історія народів Криму як важлива, надзвичайно актуальна і комплексна дослідницька проблема вимагає поглибленого міждисциплінарного вивчення. Українознавче осмислення проблеми дає можливість не лише ламати наявні стереотипи, але й руйнувати перешкоди, які стоять на шляху реінтеграції Криму в український соціум.

Помітним внеском у наукове осмислення специфіки та тенденцій етнополітичного та соціокультурного розвитку Криму стали праці В. Котигоренка, В. Сергійчука, Т. Бевз, М. Кармазіної, В. Смоля, Л. Якубової тощо.

Згідно з даними перепису 1897 р., населення Таврійської губернії за національностями розподілялося таким чином: малороси – 611 121, великороси – 404 463, татари – 187 943 осіб [Крым. Путеводитель. Издание Крымского общества естествоиспытателей и любителей природы; под ред. К.Ю. Бумбера и др. – Ч.І. Очерки Крыма. – Симферополь, 1914. – С. 285].

За роки війни (1941–1945) населення півострова зменшилося майже вдвічі (633 тис. проти 1 126 тис. у 1939 р. [Максименко М. М. Переселення в Крим сільського населення з інших районів СРСР (1944–1950 рр.) / М.М. Максименко // Український історичний журнал. – 1990. – № 11. – С. 53]. Соціодемографічна криза на півострові поспівувалась багатьма причинами. У 1941 р. за наказом Й. Сталін з півострова було депортовано 63,4 тис. німців. Нищівним демографічним ударом стала масштабна депортація кримських татар 1944 р. (понад 180 тис.). Мета повоєнних депортацій, принаймні її тодішнє бачення правлячою партією, була чітко висловлена першим секретарем Кримського обкому ВКП(б) Тюляєвим на пленумі обкому 27 листопада 1944 р.: "Перед Кримом ставиться завдання – зробити його новим Кримом зі своїм російським укладом" [Заселение Крыма в СССР после депортации. Как заселяли Крым // 2013 р. – 14 липня [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.milli-firka.org/content/DBAGDDCK#>].

Щоб зарадити демографічній та гуманітарній катастрофі, з 1944 р. до Криму почалися "добровільно-примусові" переселення громадян. Так, протягом 1944 р. з п'яти російських (Воронезької, Курської, Орловської, Тамбовської і Ростовської) і чотирьох українських (Київської, Вінницької, Житомирської і Подільської) областей прибуло 62 тис. селян [Котигоренко В.О.

Кримськотатарські репатріанти: проблема соціальної адаптації / В. О. Котигоренко. – К.: Світогляд, 2005. – С. 14]. Однак масове переселення не дало суттєвого демографічного приросту, оскільки через складні соціально-побутові умови до початку 1950 р. Понад половина (56,6%) переселенців залишила Крим. Становище майже не покращилося і в наступні роки [ЦДАГО України. Ф-1-ОПЗО, спр. 3590, – арк. 109–110]. Уже з 1953 р. переселенський рух до Криму з України збільшився, а з Росії послабився.

Приєднання Криму до України позитивно позначилося на його соціально-економічному та культурному розвитку. Як показав Всесоюзний перепис населення 1959 р., людинність півострова зросла до 1 201,5 тис. проти 1 126, 2 тис. у 1939 р. За наступні 30 років чисельність населення сягнула 2 430, 5 тис [Котигоренко В.О. Кримськотатарські репатріанти: проблема соціальної адаптації / В. О. Котигоренко. – К.: Світогляд, 2005. – С. 336].

В довідці завідувача відділу оргнабору робітників та переселення Кримського облвиконкому М. Максименка Державному комітету УРСР з праці та соціальних питань про облаштування сімей переселенців та будівництва для них помешкання у 1965 р. як приклад агітаційної роботи наводиться заклик до переселення земляків-українців. Ось що пише землякам у Волинську область робітник радгоспу "Герої Сиваша" Красноперекопського району Євгеній Чиж: "У 1960 році з дружиною і двома дітьми переїхав я жити в Крим. ... зустріли нас привітно і дбайливо. Надали нам будинок, допомогли придбати корову і дали роботу за фахом. Заробляємо добре. ... Дорогі земляки-волиняни, передаємо Вам сердечне вітання від усіх переселенців, що живуть у радгоспі "Герої Сиваша". Приїжджайте до нас, не пошкодуєте!" [Крим в умовах суспільно-політичних трансформацій (1940–2015): Збірник документів та матеріалів; упоряд.: О. Г. Бажан (керівник), О. В. Бажан, С. М. Блащук, Г. В. Боряк, С. І. Власенко, Н. В. Маковська. – К.: Інститут історії України НАН України, 2016. – С. 697].

Кількість росіян між переписами 1959 і 1989 років зросла з 267,7 тис. до 625,9 тис., їхня питома вага зменшилася – з 71,4 до 67,0%. Натомість кількість українців зросла з 267,7 тис. до 625,9 тис. (частка в сукупному населенні збільшилася – з 22,3 до 25,6%). Чисельність білорусів за рахунок масштабних переселень сільського населення зросла з 21,7 тис. до 50,1 тис. Єврейська громада за рахунок еміграції зменшилася на третину [Національний склад населення України. Ч.1. (За даними Всесоюзного перепису населення 1989 року). – К., 1991. – С. 56].

Важливими чинниками культурного і духовного життя Криму стало масове повернення татар та інших репресованих етносів на свою історичну батьківщину і зміна етнічного складу населення півострова. Процес масового повернення кримських татар, починаючи з 1987 р., призвів до значного кількісного їх зростання на півострові, суттєво змінивши етнічну структуру регіону. За даними Всеукраїнського перепису 2001 р., в Автономній Республіці Крим проживало 24,3% українців, 58,3% – росіян, 17,4% – представників інших національностей (у т. ч. кримських татар – 12,1%, білорусів – 1,5%, татар – 0,5%) [Державний комітет статистики України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ukrstat.gov.ua>]. Таким

чином, кримські татари склали третю за чисельністю етнічну групу в регіоні, при цьому найбільш організовану й політично активну.

За даними перепису, зробленого підконтрольною російській владі Федеральною службою державної статистики, на півострові суттєво зменшилася кількість українського та кримськотатарського населення: 15,8 відсотків українців і лише 10,6 відсотків кримських татар. Найбільше росіян – 68,3 відсотки проти 58,3 у 2001 р. [Население Крыма и Севастополя: численность, национальный состав [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.statdata.ru/naselenie-krima-i-sevastopolya>]. Як бачимо, відсоток українців зменшився майже на третину. Таким чином, ідея "руського міра" активно втілюється в життя окупаційною владою.

Загалом за офіційною статистикою на сьогодні нараховують близько 27 тисяч внутрішньо переміщених осіб з території окупованого півострова на материкову Україну. При цьому, як справедливо зауважує перший заступник міністра інформаційної політики України Еміне Джепарова, реальна кількість переселенців із Криму в кілька разів перевищує офіційні дані [Кількість переселенців із Криму вдвічі-тричі перевищує офіційні дані, – заступник голови Мінінформполітики Джепарова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://ua.censor.net.ua/n3038833>].

Таким чином, динамічні зміни у складі населення Кримського півострова, сукупність взаємопов'язаних етнічних сегментів і характер та інтенсивність політичних і етнічних процесів вирізняють Крим як етнорегіон України. На ґрунті місцевої специфіки тут знаходять концентрований вияв соціодемографічні фактори. Серед них на перше місце слід поставити насильницьку депортацію кримськотатарського народу, інших етнічних груп та їхнє повернення і облаштування на рідних землях, інтеграцію в українське суспільство.

***В. Р. Іванчишен, канд. іст. наук, мол. наук. співроб.,
ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАНУ, Київ***

СТИМУЛЮВАННЯ ВНУТРІШНЬОЇ МІГРАЦІЇ В СРСР У 1930-Х РР. (НА МАТЕРІАЛАХ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ ВІННИЦЬКОЇ ОБЛАСТІ)

Концептуальним завданням соціогуманітаристики в Україні є осмислення радянського минулого, векторів його впливів на сучасний стан суспільних перипетій, формування ідентифікаційних процесів, врешті на творення національної ідеї крізь призму попереднього історичного досвіду.

Однією з вагомих складових реалізації радянської політики "homo soveticus" було стимулювання внутрішніх міграційних процесів у Радянському Союзі. З одного боку, цей процес мав мету працевлаштування всіх громадян, наповнення "кадрами" окремих підприємств і регіонів працівниками. Втім, процеси активного змішування населення упродовж десятиліть існування СРСР поволи давали свої результати з точки зору формування "єдиного радянського народу", згубні наслідки яких відчуваємо і сьогодні.

В нашій розвідці хотілось б зосередити увагу на ініційованих радянською адміністрацією переселенських практиках українців передвоєнного

та періоду початку Другої світової війни на теренах Вінницької обл. Нагадаємо, що у досліджуваній час Вінниччина охоплювала сучасні Вінницьку та Хмельницьку, а також південні райони Житомирської, областей. Актуальність таких студій посилюється ще й тим, що на сьогодні досі побутує стереотип, суть якого в тому, що переселення відбувались лише після Другої світової війни, і мали намір відбудувати спустошену Радянську країну. Втім, як свідчать збережені архівні матеріали, політика активної внутрішньої міграції та формування своєрідного "міксу" радянських народів має значно ширші історичні рамки.

Упродовж 1930-х р. загалом по СРСР, і зокрема по Вінницькій області формувались спеціальні адміністративні "плани", що стосувались чисельності переселенців та, відповідно, існував "Переселенвідділ", який, зокрема на Вінниччині, очолював Носик. У 1940 р. рівень масової міграції набув масового характеру [Державний архів Вінницької області (далі – ДАВіО). – Ф. П. 136. – Оп. 7. – Спр. 459 О переселении колхозников в другие области. 21 января 1940 г. – Арк. 2.]. Так, по Вінниччині цей план становив 2500 господарств (4559 сімейств), і вже на початку червня його фактично було виконано [ДАВіО. – Ф. П. 136. – Оп. 7. – Спр. 459. – Арк. 3.]. На 15 січня 1941 р. із Вінниччини було відправлено 4579 сімей, що видно з таблиці [ДАВіО. – Ф. П. 136. – Оп. 7. – Спр. 459. – Арк. 4.]. Вражає також спосіб обрахування переселених осіб, критерієм якого було обрано кількість сімей чи домогосподарств, що мимоволі перегукується з періодом першої половини XIX ст..

Таблиця 1. Кількість переселених сімей з Вінницької обл. на 15 січня 1941 р.

Регіон переселення	Кількість сімей
Н. Сибірська область	725
Приморський Край	846
Омська область	382
Біробіджан	23
Іркутська область	56
Алма-Атинська область	681
Східно-Казахстан	164
Челябінська область	1527
Алтай	175
червоноармійські сім'ї	10
Всього	4579 сімей
До Ізмаїльської області	1616 господарств
Всього	6195 господарств
Голів сімей	492

Крім того, дослідник В. Пастушенко приводить дані про те, що мешканців села Руданського на Шаргородщині Вінницької обл. було переселено до села Мінчуни Бородинського району Ізмаїльської обл. Останнє було колонією-поселенням німців, яких ймовірно було депортовано. З початком військових подій 1941 р. на Одещині подільських селян намагались переселити ще раз, тепер до Росії. Однак наступ німецьких військ біля Кривого Озера (районний центр Одеської обл.), зумовив їх повернення до с. Руданського [Пастушенко В. До питання про міграційний рух на Україні в 1940

р. // Тези доповідей тринадцятої Вінницької обласної історико-краєзнавчої конференції. 6 вересня 1994 р. Вінниця, 1994, С.74.]

Необхідно також завважити той факт, що в довоєнний час можливими були повернення переселених осіб. Так, в 1941 р. повернулись 479 сімей переселених у 1940 р., однак на думку укладача вказаного огляду по переселенню ці цифри є заниженими [ДАВіО. – Ф. П. 136. – Оп. 7. – Спр. 459. – Арк 4.]. Причинами повернення, здебільшого були несприятливі кліматичні умови, хвороби переселенців, неврожай та ін. [ДАВіО. – Ф. П. 136. – Оп. 7. – Спр. 459. – Арк 4.].

Таким чином, в наш час досі існує "білих плям" в історичному процесі радянського часу, в рамках якого чільне місце займає питання внутрішніх переселень. Міграційні рухи були ініційовані радянською владою не тільки з метою працевлаштування громадян, економічного росту окремих регіонів і країни в цілому, а мали стратегічне завдання у процесі реалізації політики по формування "єдиного радянського народу".

***С. Р. Кагамлик, канд. іст. наук, старш. наук. співроб.,
Центр українознав., КНУТШ, Київ***

ІДЕЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ: ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Ідея створення єдиної Української Помісної Православної Церкви як вирішення найважливішої для українського народу проблеми – об'єднання навколо власного єдиного духовного центру – є особливо актуальною в умовах російської військової агресії. Проте на цьому шляху виникла низка перепон, обумовлених конфліктом корпоративних інтересів з боку керівництва кожної з існуючих в Україні Православних Церков.

Від часу оголошення України незалежною державою між гілками українського православ'я розпочався переговорний процес щодо можливості об'єднання у єдину Помісну Православну Церкву, який, проте, часто заходив у глухий кут. Причини цього пояснив глава УПЦ КП патріарх Філарет ще у березні 2014 р., окреслюючи умови об'єднання українських православних Церков. Зокрема, він зазначив, що це питання безпосередньо пов'язане з підтримкою цілісності української держави та курсу на євроінтеграцію України. Якщо переговорні сторони не йдуть на ці умови, то такий діалог безперспективний [Патріарх Філарет роз'яснив позицію УПЦ КП щодо агресії Росії та перспективи її умови об'єднання українських Церков [Електронний ресурс]. Режим доступу:

https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/25204-patriarx-filaret-rozlyashniv-pozyciyu-upc-kp-shhodo-agresiyi-rosiyi-ta-perspektivi-j-umovi-obyednannya-ukrayinskix-cerkov.html].

Відсутність результативних домовленостей у питанні створення єдиної Української Помісної Православної Церкви пов'язано також із різним баченням кожною із сторін засад об'єднувального процесу (яка із нинішніх

Православних Церков стане основою такого об'єднання). Зокрема, керівництво УПЦ МП вважає, що таке об'єднання можливе саме на їхній базі як найбільш представницької в Україні, за результатами соціологічних досліджень, релігійної структури. Модель цього "об'єднання" полягала у зверненні до УПЦ КП: "покайтеся і приєднайтеся". Причому в основі церковної єдності, згідно з концепцією нинішнього предстоятеля РПЦ патріарха Кирила, має бути покладено ідею "русского мира", яка на сьогодні є, по суті, агресивною і антиукраїнською. Зокрема, під такими гаслами пройшла організована УПЦ МП до Дня хрещення України 27 липня 2016 р. хресна хода в Києві [Московський патріархат объявил крестный ход на Киев [Електронний ресурс]. Режим доступу: [http://ukreal.info/ua/podii/117750-moskovskiy-patriarkhat-obyavil-krestnyy-khod-na-kiev-].

Іншим "камнем спотикання" на шляху об'єднання Церков є їхнє розуміння канонічності. Так, у Заяві Архієрейського Собору УПЦ КП від 13 травня 2016 р. "Про деякі питання канонічного положення Київського Патріархату та шляхи подолання церковного розділення" значилося: "в нашій державі зараз діє одна справді Українська Православна Церква – нею є Київський Патріархат, – яка є канонічною та історичною наступницею давньої православної Київської Митрополії Константинопольського Патріархату, що існувала до 1686 р. Релігійна організація, яка іменує себе "Українська Православна Церква", є неканонічним витвором Московського Патріархату в Україні, плодом самозваного Харківського псевдо-собору 1992 р. та спецслужб, які його організували і провели" [Заява Архієрейського Собору УПЦ КП від 13 травня 2016 р. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://church.net.ua/detalno/uapc/korotka-replika-shchodo-zvernennja-arkhijerejskogo-soboru-upc-kp-vid-13-travnja-2016-roku-v-chastini-istorichnoji-ta-kanonichnoji-spadkovosti.html>]. Проте цю тезу заперечує керівництво УАПЦ, вважаючи себе не лише канонічною структурою, а й єдиною спадкоємицею давньої Київської митрополії.

У кінці 2017 р. з'явилася нова можливість відновити переговорний процес між УПЦ КП та УПЦ МП. Вона була пов'язана з тим, що Архієрейський собор РПЦ, який проходив з 30 листопада по 2 грудня 2017 року, прийняв досить сенсаційні рішення: підтвердив незалежність управління УПЦ МП та звернувся до Предстоятеля УПЦ КП Патріарха Філарета із закликом про припинення ворожнечі та примирення. Роз'яснюючи мотиви цього заклику, речник УПЦ КП архієпископ Євстратій Зоря заявив, що йшлося в жодному разі не про адміністративне єднання з Московським патріархатом, а насамперед про євхаристійне і молитовне єднання і Архієрейський собор мав усунути головну перешкоду щодо цього – свої попередні рішення щодо Київського патріархату. Речник УПЦ КП також зазначив, що позиція патріарха Кирила у цих питаннях "диктується тією метою, яку він поставив собі від початку, ще будучи головою ВЗЦЗ, а ще навіть і до того. Ця мета – перетворення якщо не де-юре, то де-факто Російської Православної Церкви на центр Вселенського православ'я". [Архієпископ Євстратій (Зоря): "Ми залишаємося відкриті до діалогу, предмет якого – єдина Помісна Церква" [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://irisu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/69301].

Водночас вже 30 грудня 2017 р. архієпископ Євстратій Зоря щодо перспектив переговорного процесу з УПЦ МП зазначив: "На жаль, не дивлячись на певні можливості, діалог з цього питання так і не просунувся. Адже обидві сторони мають різні бачення майбутнього Церкви в Україні. Для Київського Патріархату принциповим є повна адміністративна незалежність Церкви в Україні від зарубіжних релігійних центрів. Для Московського Патріархату єдиним способом існування Церкви є підпорядкованість православних мирян в Україні Російському Патріархату. Поки Московський Патріархат буде наполягати на такій моделі, діалог не просунеться, адже ми, як Київський Патріархат, не згодні і ніколи не погодимося на те, щоб піти під владу Москви. Ми цього не робили раніше, тим більше, цього не буде тепер, не буде і в майбутньому – особливо з огляду на ту агресію, яку Росія здійснила і продовжує здійснювати проти України" ["Не погодимося піти під владу Москви", – речник УПЦ КП про створення єдиної Помісної Православної Церкви" [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/orthodox_relations/69558/].

Отже, конфлікт інтересів між окремими православними церковними інституціями в Україні залишається головним деструктивним фактором консолідації українського суспільства. Подолання цієї проблеми є необхідною умовою створення єдиної Української Помісної Православної Церкви як головної ідеї українського народу на шляху до його реальної єдності.

Ю. Л. Калина, студ., КНУТШ, Київ
kalinka199510@gmail.com

СТАН МОВНОЇ ПОЛІТИКИ В УКРАЇНІ

Мова є одним із найважливіших чинників існування та збереження сильної нації і успішної держави. Інтерес до мовної політики періодично зростає в нашому суспільстві з огляду на періоди розвитку та зміни політичного курсу в країні. Перед виборами мовне питання часто стало об'єктом маніпуляцій, зокрема у питаннях надання особливого статусу російській мові, на чому акцентували увагу у своїх передвиборчих обіцянках кандидати у президенти Л.Кучма і В.Янукович. З огляду на відповідні настрої у деяких регіонах, політичні сили та передвиборчі штати кандидатів проводили відповідну агітацію.

М.Кочерган визначає мовну політику як "свідомий і цілеспрямований вплив, який має на меті сприяти ефективному функціонуванню мови в різних сферах її застосування; сукупність ідеологічних принципів і практичних заходів щодо розв'язання мовних проблем у суспільстві, державі; сукупність політичних і адміністративних заходів, спрямованих на надання мовному розвитку бажаного спрямування" [Кочерган М. Мовна ситуація та мовна політика в Україні. – К.: Світогляд, 2008. – 18 с.]. Іншими словами – це сукупність заходів, що сприяють розвитку однієї мови домінуючої нації в державі, і водночас, паралельний розвиток та толерантне відношення до інших мов національних меншин, якими спілкується певна частина населення держави. Більше того, у 2000 р. І.Дзюба зазначав: "очевидним є те,

що в Україні українська мова – мова так званої титульної, корінної і найчисельнішої нації, не є повноприсутньою в суспільному житті. Вона витіснена на периферію засобів масової інформації, наукового життя, зрештою, і міського побуту – за винятком міст Західної України" [Дзюба І. Сучасна мовна ситуація в Україні // Урядовий кур'єр. – 2000. – 20 квітня].

Актуальні соціологічні дослідження, котрі були проведені такими дослідницькими центрами як Центром Разумкова, констатували, що більшість українців все ж виступають проти запровадження другої державної мови, і загальна кількість прихильників української мови як єдиної державної постійно зростає. Дослідження, проведене у грудні 2017 р. групою "Рейтинг" показали, що так вважали майже 61% українців, на противагу 47% у 2014 р. [Більшість українців проти другої державної мови [Електронний ресурс] // DT.UA. – 2017. – Режим доступу: https://dt.ua/UKRAINE/bilshist-ukrayinciv-proti-drugoyi-derzhavnoyi-movi-270170_.html].

У сфері теле- та радіомовлення вже другий рік діють квоти на обов'язкове використання української мови в ефірі. Згідно із Законом України "Про внесення змін до деяких законів України щодо мови аудіовізуальних (електронних) засобів масової інформації" зазначається, що "в радіоефірі не менше 35 % пісень і не менше 60 % програм повинно бути українською мовою; в телеефірі 75 % на загальнонаціональних телеканалах і 60% на регіональних каналах, повинно звучати українського мовлення" [Про внесення змін до деяких законів України щодо мови аудіовізуальних (електронних) засобів масової інформації [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – К.: Верховна Рада України. – Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/2054-19>]. Слід констатувати, що "мовний прогрес" є, і йому сприяли небаїдужа громадськість і окремі депутати, котрі розуміли, що без впровадження подібних мовних квот українська мова не матиме змоги повноцінного розвитку і поширення через надмірну толерантність та високе використання російської мови на телебаченні та радіо.

Слід відзначити, що в Україні лише 28 лютого 2018 р. Конституційним судом було визнано неконституційним закон "Ківалова – Колісниченка" "Про засади державної мовної політики". Прийняття та введення в дію даного закону призвело до неправильного тлумачення деякими органами місцевої влади закону, і, як наслідок, запровадження "регіональних мов" у декількох регіонах України. У цілому цей закон частково нівелював конституційно–концептуальну статусність державності української мови, тому його скасування є природним та тим, що відповідає Конституції України. На даний час, у Верховній Раді іде законотвора діяльність у сфері вдосконалення мовної політики, зокрема проект Закону України "Про державну мову" №5670–д [Проект Закону про забезпечення функціонування української мови як державної [Електронний ресурс]. – Електрон. дан. – К.: Верховна Рада України. – Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=61994], в якому чітко прописуються всі норми, виконання яких сприятиме розвитку і вихованню патріотизму в українських громадян. За успішного прийняття даного законопроекту громадянин України матиме змогу звернутись до мовного інспектора задля перевірки будь-якого державного органу (наприклад, чиновника, котрий

зневажає українську мову, якими є представники Опозиційного блоку та партії Відродження, Рада АР Крим), і до офіціанта в ресторані, котрий вперто ігнорує прохання обслужувати клієнта українською мовою).

Ю.Шевчук так ілюструє мовну ситуацію в Україні: "Кожен українець не раз був у ситуації, коли ті, хто зобов'язані обслужити його в закладі торгівлі чи розваг, вперто ігнорують українську мову клієнта й відповідають йому російською. Дуже часто такі люди є питомими україномовцями й поза працею спілкуються з друзями, колегами й родиною українською. Така дивна з точки зору здорового глузду мовна поведінка на публіці цілком вкладається в явище шизоглосії, яке ще в 1962 році описав американський лінгвіст Ейнар Гауген (Einar Haugen) (1906 – 1996) на прикладі жителів острова Гаїті та США. Шизоглосія – це мовний комплекс, відчуття неповноцінності рідної мови в порівнянні з мовою імперською. Свою рідну людина, уражена шизоглосією, сприймає як нижчу, неправильну, погану, а імперську – як вищу, правильну, добру. Шизоглосія живить відчуття сорому за власну мову й бажання натомість послуговуватися мовою колонізатора." [Шевчук Ю. Мовна шизофренія / Юрій Шевчук. – Брустури: Дискурсус, 2015. – 36 – 37 с.].

Попри недосконалу мовну політику, котра існує в Україні протягом часів незалежності, все ж можна констатувати, що після Революції гідності 2014 р., українське суспільство усвідомило значущість рідної мови. Активна його частина громадянського суспільства почала робити кроки для ширшої популяризації української мови серед населення: були відкриті безкоштовні гуртки української мови, волонтерами та громадськими організаціями проводились заходи з патріотичного виховання у вигляді показу фільмів, проведення лекцій та семінарів, бесід, дискусій, на яких висвітлювались питання доцільності ведення мовної політики у напрямку більшої українізації.

Насамкінець варто зазначити, що є однаково достатньо голосів "за" і "проти" того, чи потрібна українцям лише українська мова як єдина державна. Але очевидним є те, що люди, котрі живуть в Україні, повинні вільно володіти, вивчати і спілкуватись українською мовою, адже вислів, котрий лунає звідусіль починаючи з 2014 р.: "Говори українською, щоб Росія не захищала" російськомовних" є показовим щодо того як країна-сусідка може "зіграти" на такому "непринциповому" для більшості українців питанні як: "байдуже якою мовою ти говориш, головне ми розуміємо один одного".

*Т. В. Кацевич, студ., КНУТШ, Київ
katsevych@i.ua*

ПРОБЛЕМА ПОСТКОЛОНІАЛЬНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ УКРАЇНЦІВ: НАСЛІДКИ КУЛЬТУРНОГО КОЛОНІАЛІЗМУ

Культурний колоніалізм – це комплекс заходів (культурних установ, ідеологій, практик), спрямований на підтримку політичної та економічної влади – гегемонії метрополії. До засобів культурного колоніалізму можна віднести наступні прийоми: в ієрархії культурних вартостей привласнення

максимальної значущості метрополітальному, тоді як, меншої вартості – колоніальному (мові, мистецтву, "цивілізації" в цілому), привласнення метрополією того, що високо цінується на "світовій" шкалі культурних вартостей (установи, таланти, музейні цінності, історичні міфи про давність і первинність); створення опозицій "універсальне/місцеве", "загальнолюдське/партикулярне", зокрема – етнографічне, модерне, прогресивне, динамічне, перспективне/відстале, учорашнє, позаісторичне, ефективне, відповідальне/дитяче, нездатне до самоуправління, причому перший термін кожної пари оцінюється позитивно і є атрибутом метрополії, а другий, що негативно оцінюється, належить колонії [Marko Pavlyshyn. *Post-Colonial Features in Contemporary Ukrainian Culture// Australian Slavonic and East European Studies. 2008. – Vol. 6. No. 2, p. 46*].

Таким чином, саме культивування подібних ідеологічних міфів та цілеспрямована політика знецінення самотності національних культур, наголос на їхній обов'язково негативній відмінності, призводить до того, що у колонізованих народів на цьому ґрунті розвивається колоніальна ментальність – усталене відчуття неповноцінності власної нації, мови, культури, традицій загалом, в аксіологічному порівнянні з аналогічними феноменами країни-метрополії, культурне підлабузництво та ульщення по відношенню до останньої, яка, в свою чергу, нав'язує свою месіанську роль в культурі колонізованого.

Відсутність права на власну державу, денационалізація, як цілеспрямована політика позбавлення народу його власної культури та національного самоусвідомлення, – засіб насадження і розвитку колоніальної ментальності, комплексу меншовартості ознак нації, що незворотно призводить до втрати національних особливостей – мови, культури. Модерне явище неоколоніалізму, який можна трактувати як систему нерівноправних економічних і політичних відносин, має безліч проявів.

Відповідно, явище колоніальної ментальності, як спотворена саморефлексія національного "Я", не є цілком зниклим рудиментом, навіть при той факт, що в сучасних соціально-політичних відносинах між країнами зникла виразна дихотомія на "колонію" та "метрополію", а отже, закономірно припустити, що й колоніальна ментальність частково чи повністю зникла також. Проте, для ряду країн Азії, Африки та Карибського басейну, які зовсім нещодавно здобули незалежність, власну державність, а отже і право на всебічний розвиток національних засад, характерне явище т. зв. постколоніальної ментальності.

Безсумнівно, ознаки такого способу бачення наявні і в колишніх радянських республіках, зокрема в Україні вони також виразно помітні. За відсутності реальної державності УРСР, майже 70 років тоталітарного режиму і цілеспрямованої політики денационалізації були каталізаторами формування колоніальної ментальності, яка проявлялася, перш за все в свідомому припиненні ознак окремішності, відмінності нації, мови в першу чергу. Радянська система трактувала поняття національності, підпорядковуючи його вищій, "наднаціональній", советській ідентичності, а, отже, спрямову-

вала всі зусилля на витворення нової "радянської" людини. В сучасний період, в умовах незалежності, доречно говорити про постколоніальну ментальність українців, як наслідок колоніального минулого.

Колоніальна, а в сучасних умовах, відповідно, постколоніальна ментальність, репродукуючи, згідно з Кетрін Уоннер, все ті ж радянські суспільні цінності та орієнтації, моделі мовлення й поведінки, невпинно призводить до культурної, а згодом і національної асиміляції, відбувається втрата національної самоідентичності, таким чином і формування національної свідомості через відмову від вживання і поширення української мови [*Catherine Wanner. Burden of Dreams. History and Identity in Post-Soviet Ukraine. – University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1998, с. 97*].

Очевидним є той факт, що, втрачаючи свою мову, людина тим самим перестає бути членом мовної, а отже – етнічної спільноти. В. Іванишин наголошує, що тільки в окремих випадках асиміляція мовна і асиміляція національна – не одне й те ж [*Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація: тези про місце і роль мови в національному відродженні України – Львів: Априорі, 2012. – с.113*]. Звичайно, не завжди вживання певної мови, української зокрема, є виявом патріотизму, служіння національним інтересам, а не просто ознакою приналежності до нації. Так само, не обов'язково всі ті, хто спілкуються іншими мовами, маючи українське етнічне походження є потенційними шовіністично налаштованими узурпаторами "права мови". Але, оскільки українська мова є мовою українського народу, отже вона і тільки вона має бути головною для кожного, хто вважає себе приналежним до української нації, в іншому випадку відбувається розмивання і нівеляція смислового значення поняття "українська нація", що на рівні свідомості є виявом постколоніальної ментальності.

Мовний вияв такого стану меншовартості на ментальному рівні постколоніалізму є ідентифікатором загрози витіснення сфери вжитку української мови, і її заміни на більш аксіологічно важливу, "престижну", вивіщену російську, заміну, спричинену нав'язаним ідеологічним пропагандистським міфом домінуючого статусу останньої без раціонального наукового підґрунтя. Звідси випливає своєрідний парадокс: можна десятки років проживати в Україні, не будучи при цьому білінгвом, адже достатньо знати одну мову, звичайно, не українську, а російську. Безпосередніми передумовами такого стану справ є колоніальне минуле країни та далекосяжні наслідки шовіністичної політики русифікації і втілення в життя утопічного прагнення злиття націй.

Панівні народи-колонізатори протягом віків вважали українську мову або спольщеною російською, або зросійщеною польською, тобто, в будь-якому випадку – несправжньою, низькосортною, "відхиленням" від двох канонічних мов, гідною зневаги і плундрування, заборони і знищення. Таким чином, вже сьогодні, в добу Незалежності, наслідки цих діянь виявляються в формі постколоніальної ментальності – українська мова і досі сприймається "неконкурентоспроможною" в зв'язку з її тривалими систематичними утисками, обмеженнями її застосування.

Тому таким необхідним постає процес національної регенерації українського народу, його реукраїнізації – як цілеспрямованого курсу на позбавлення наслідків вікового колоніалізму, засилля російської мови і, відповідно, ліквідація української, це спроби забезпечити гідне місце мови нації в державі, спроби подолати відчуття меншовартості і неповноцінності навіть на ментальному рівні.

Культ рідної мови, як фундаменту прав націй загалом, руйнація рудиментів постколоніальної ментальності – це вираз впевненості нації у власних силах розбудови держави, віри в своє майбутнє, розрив з колоніальним минулим в економічному та політичному плані. І боротьба на цій ниві за утвердження української мови – це зусилля, спрямовані на те, щоб двомовність в Україні стала засобом порозуміння з іншими народами, виявом мовленнєвої поваги та толерантності, а не знаряддям русифікації та денаціоналізації. Тому необхідно розуміти, що ігноруючи свої мовні обов'язки, заперечуючи заповіді борців за право нації, кожна особа таким чином неухильно послаблює здатність нації до опору будь-яким виявам колоніалізму, експансії, і навпаки сприяє подальшому розвитку згубної нищівної підданської постколоніальної ментальності.

М. І. Обушний, проф., докт. політ. наук, КНУТШ, Київ
ukrainology@ukr.net

ЕТНОКРАТІЯ ЯК ФОРМА ПОЛІТИЧНОЇ ВЛАДИ

В історичній ретроспективі появу етнократичних ідей, а згодом етнократії як суспільно-політичного явища, слід розглядати у контексті активізації суспільного життя етнічностей, пов'язаного зі зміною їхнього буття.

Включаючись свідомо, спонукально чи спонтанно у суспільні процеси – соціальні, національно-визвольні війни та революції, міграції, депортації, волюнтаристські та стихійні перекроювання етно-історичних, релігійно-конфесіональних кордонів ці та багато інших фундаментальних соціальних зрушень, звісно ж, що позначилися на усіх сферах життя етнічностей, що призводило їх до політизації, а, відтак, до боротьби за завоювання влади своєю етнічною групою. У цьому контексті влада стала розглядатися як ресурс тієї чи іншої етнічної групи мати можливість у кожному конкретному випадку одержати пряму чи непряму вигоду за рахунок інших етнічностей.

Поняття "етнократія" (від грец. *cthos* – плем'я, народ та *kratos* – сила, влада) постійно змінюється. Тому засади етнократії нерідко "...виявляються не відкрито, а комуфлюються під спектр соціально-політичних, культурно-освітніх аспектів суспільного життя, що не завжди відображає сутність етнократії як антидемократичної, антигуманної політичної ідеології" [Малий етнополітологічний словник / О.В. Антонюк, В.І. Волобуєв, М.Ф. Головатий та ін. – К.: МАУП, 2005. – С. 84].

Сьогодні поняття "етнократія" вживається у багатьох значеннях: суспільний лад; устрій держави, спосіб організації державної влади; влада еліти якогось етносу тощо. Автор солідаризується з тими дослідниками,

котрі використовують поняття "етнократія", як форма політичної влади, що монопольно здійснюється панівною етнічною елітою при обмеженні владних повноважень інших етнічностей, що мешкають у державі.

Є підстави стверджувати, що у Страдовній Греції поняття "демократія" та "етнократія" були тотожними. Згодом з початком розмежування етнічних рис народів їх правляча політична влада поступово наповнюється новим змістом – стає етнократичною, тобто такою, що здійснює монополю політичну владу в державі.

Могутнім поштовхом появи етнократичних ідей, що заклали підвалини для появи етнократії як суспільного явища стали колоніальні завоювальницькі війни, які вели Великобританія, Франція, Німеччина, Іспанія, Португалія, Голландія, Бельгія, Росія на багатьох територіях майже в усіх регіонах світу. Результатом цих завоювань стало створення колоніальної системи імперіалізму. Бажання утримати завойовані території спонукало держави-імперії запровадити особливу форму політичного владарювання (управління), у яких пріоритет віддавався представникам країн-переможців над завойованими народами. Таке володарювання об'єктивно зустріло жорсткий спротив колоніальних народів, який хоч і подавлявся колоніальною владою, але пробуджував політичну свідомість поневолених народів і, зокрема, етнічну еліту, яка очолила національно-визвольну боротьбу, а потім і встановила у країнах етнократичні режими. Не випадково ж і сам термін "етнократія" вперше був введений у науковий обіг кенійським дослідником Алі Мазруї для характеристики угандійського режиму Іді Аміна Дада. Мазруї визначив етнократію як "систему, при якій політична влада розподіляється у першу чергу на основі етнічності" [Ali Al Amin Mazrui. *Soldiers and Kinsmen in Uganda: The making of a Military Ethnocracy*. Sade Publications. 1975. – P. 4].

У подальшому термін "етнократія" використовувався дослідниками при аналізі різних політичних режимів (расистських, шовіністичних, фашистських, фундаменталістських та ін.) у ряді країн світу.

Починаючи з II половини XX ст., після розпаду колоніальної системи з'явилися нові умови актуалізації етнократичних проблем, що пров'язуються з глобалізацією та модернізацією. Ці процеси об'єктивно вимагають докорінних соціальних, у тому числі і політичних змін, пов'язаних зі зростанням національної свідомості, а, відтак, і формуванням нових підходів удосконалення етнократії, яка за визначенням покликана монопольного здійснювати владу в поліетнічній державі, утверджувати плуралізм у міжнаціональних відносинах. Це у свою чергу забезпечить для монополю правлячої етнічної еліти, можливість досягнути своєї повної легітимності, сформуванню відповідно до наявної соціальної структури суспільства, державний апарат, повніше реалізувати владно-політичні можливості за участю інших етнічностей, що мешкають у державі.

Історичний досвід наочно засвідчує, що пріоритет етнічного над принципами демократії і прав людини веде до того, що етнократія перетворюється в етнічно чи національно-обмежену бюрократію, а то і тиранію у різних її формах.

*Н. В. Пархоменко, старш. викл., КНУТД, Київ
parxomenko.nv@knutd.com.ua*

СУЧАСНІ МІГРАЦІЙНІ ВИКЛИКИ ДЛЯ УКРАЇНИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ВИВЧЕННЯ МІГРАЦІЙНОЇ ПОЛІТИКИ США

Упродовж останніх десятиліть міжнародна міграція стала глобальним явищем. Кількість мігрантів постійно зростає і, за прогнозами фахівців Міжнародної Організації з Міграції (МОМ), на середину XXI століття становитиме 405 млн. осіб [World Migration Report 2015, International Organization for Migration, 2015]. Розвиток засобів транспорту та комунікації, інтернаціоналізація торгівлі, бізнесу та освіти спричинили урізноманітнення варіацій та траєкторій міграційних переміщень, що створило нові виклики управлінню міграціями, суттєво знизивши її передбачуваність. Не можна ігнорувати й кількісні показники: враховуючи результати 1980 року (100 млн. осіб) та 2010 року (214 млн. осіб) [World Migration Report 2010, International Organization for Migration, 2010], констатуємо тенденцію до збільшення в геометричній прогресії.

Від самого початку існування незалежної України з 1991 року наша держава перебуває під прямим та опосередкованим впливом міжнародних міграційних процесів. Саме через її територію проходить один з найактивніших у світі міграційних коридорів, а громадяни України належать до міграційно активних спільнот. Близькість до Європейського Союзу справляє вплив на трудовий ринок України та міграційну ситуацію в державі. Отже, постає потреба у зваженій, гармонійній, раціональній міграційній політиці України. Міграція призвела до змін в етнічному складі населення. Факт перебування за кордоном величезної маси працездатного населення впливає на стан ринку праці в самій Україні. Можна стверджувати, що це явище поступово видозмінює українське суспільство. В'їзна, виїзна, трудова та транзитна міграція вплинули і продовжують впливати на формування сучасного обличчя української держави та процес формування української політичної нації. Спільноти мігрантів змінюють традиційне обличчя суспільств у країнах, куди спрямовано міграційні потоки. Мігранти впливають на ситуацію на ринках праці і на політичні процеси. Водночас зростає розуміння того, що міграція – це нормальне і навіть у чомусь корисне явище. Подальше зростання міграційних потоків є неминучим, і головним завданням цивілізованих держав є створення адекватних рамок для міграції, які би сприяли детінізації та деполітизації міграційних процесів.

З огляду на вищесказане, наукове дослідження даної проблематики та вивчення досвіду країн, котрим доводилося (і доводиться) розв'язувати аналогічні проблеми, є актуальним і необхідним. Одним з найцікавіших та найкорисніших у цьому плані є досвід Сполучених Штатів Америки. США залишаються єдиною у світі високорозвиненою країною, населення якої продовжує зростати, причому досить високими темпами: на 2 млн. осіб на рік за рахунок природного приросту, і на 1 млн. внаслідок імміграції. Засновані у якості переселенської колонії, США приваблювали

іммігрантів з усього світу як ареал політичної свободи та широких економічних можливостей. Міграція – предмет постійних дискусій в американському суспільстві. Висловлюються надзвичайно різноманітні за спектром пропозиції: від легалізації незаконних мігрантів та лібералізації режиму імміграції до повної її заборони. Поняття свободи імміграції та політика США в цій галузі з часом пережили серйозні зміни. Від самого початку свобода імміграції переважно означала вільні можливості по переселенню до США європейської протестантської громади. Але навіть у подібній ситуації такої відносної релігійної, етнічної та культурної близькості мали місце прояви ксенофобії та групових забобон, неодноразово звучали вимоги обмежити в'їзд окремих етнічних або релігійних груп, незважаючи на те, що самі американці являють собою націю іммігрантів. Водночас настрої пересічних американців стосовно сучасних мігрантів на тлі кризових явищ в економіці відбилися на результатах останніх президентських виборів в США. Перед- [Трампа заявив, що планує депортувати зі США 3 млн нелегальних мігрантів // Європейська правда [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.eurointegration.com.ua/news/2016/11/14/7057378/>] та поствиборчі заяви [Трампа підписав указ про "екстремальну перевірку" мігрантів // Українська правда [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravda.com.ua/news/2017/01/28/7133725/>] новообраного президента США Дональда Трампа, котрий не приховує негативного ставлення до приїжджких, і оголошує "хрестовий похід" проти іноземців, яскраво демонструють непросту ситуацію з мігрантами у найвпливовішій країні світу.

Масштабна міграція – відносно нове для України явище, ще до кінця не досліджене і недостатньо осмислене українським суспільством та інтелектуальною, а особливо політичною елітою. У цьому плані Україна дещо відрізняється від США, населення яких створене імміграцією. З іншого боку, США та Україна у дечому схожі, оскільки частина українських земель так само була залюднена переселенцями. Америка не має тієї потрійної ролі, яку відіграє Україна, наша держава є: 1) країною еміграції та тимчасової імміграції (переважно до країн ЄС та Росії); 2) країною призначення мігрантів (переважно репатріантів, вихідців з республік колишнього Радянського Союзу) та 3) країною транзиту для тих, хто намагається потрапити до Європейського Союзу. Гарантії політичних свобод та рівень добробуту у Сполучених Штатах Америки слугує тому, що міграція там розвивається поки що лише в одному напрямку – ця держава виступає тільки в якості приймаючої країни. Але й США стикаються з низкою серйозних проблем у сфері міграції, включаючи масовий наплив нелегальних мігрантів через довгий та погано охоронюваний кордон (для США це кордон з Мексикою, для України – кордони з Російською Федерацією, Білоруссю та Молдовою). Для США потік нелегальних мігрантів з Мексики так само призводить до зростання соціальної напруги і розглядається в якості загрози для безпеки держави, як і нелегальні мігранти для України. Так само в Україні окремі політики намагаються отримати політичні диві-

денди на міграційній тематиці, залякуючи громадян прикордонних територій "жовтою навалюю", наркотрафіком та масовими епідеміями внаслідок завезення в Україну екзотичних хвороб.

Міграційна політика США характеризується цілою низкою ознак та проблем, які видаються подібними до проблем та викликів, з якими стикається і сучасна Україна. Більше того, певні політичні інновації створюють протиріччя та викликають побоювання, аналогічні тим, що озвучуються час від часу окремими політиками в Україні. Незважаючи на різні вихідні дані, саме міграційний чинник слугує каталізатором для серйозних побоювань щодо можливості втрати національної єдності та розвитку міжнетничних конфліктів. Також спільним є побоювання щодо безконтрольного посилення влади під приводом боротьби з тероризмом та нелегальною імміграцією. Водночас варто пам'ятати, що досвід Сполучених Штатів Америки говорить, перш за все, про користь імміграції та здатність держави прийняти й асимілювати значні маси мігрантів, не піддаючи небезпеці основи демократичної влади. Американський досвід також вказує на можливість та, вочевидь, необхідність пошуку нових форм імміграційної політики, коли, з одного боку, імміграція несе в собі значний позитивний заряд, а з іншого – зупинити нелегальну імміграцію демократичним шляхом виявляється практично неможливо, особливо в умовах, коли економічно більш розвинена країна (Європейський Союз у випадку України) має спільні кордони з набагато біднішими державами [Н.В. Пархоменко. Міграційні процеси: виклики сучасності для України та досвід Сполучених Штатів Америки // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Українознавство. – Випуск № 18. – С. 32.].

Для України вивчення американського досвіду регулювання міграцій є важливим, у першу чергу, як приклад гнучкого підходу до гострої проблеми. Варто пам'ятати про роль імміграційної політики як важливого елемента американської "м'якої влади", тобто спроможності до лідерства на основі прикладу, привабливості для інших національної моделі розвитку і можливості розповсюдження національної ідеології та культури по усьому світу без використання силових методів.

Сучасний світ характеризується розмиванням кордонів. В рамках процесу глобалізації, стимульованого як ринковими, так і технологічними чинниками, відбувається формування світового ринку робочої сили. Разом зі змінами у ставленні світового співтовариства до питань прав людини та державного суверенітету цей процес змушує всі країни світу переглянути ставлення до питань міграції. Ігнорувати цю реальність не можуть ані США, ані Україна. Тому замість спекуляцій на загрозах імміграції політичні лідери та засоби масової інформації повинні роз'яснювати населенню своїх країн як неминучість міграційних процесів, так і їхні очевидні позитивні сторони.

**В. О. Юрченко, канд. інст. наук, доц., Інст. мистецтвознав.,
фольк. та етн. НАН України,
старш. наук. співроб. від. "Укр. етнолог. центр, Київ**

ТРАНСФОРМАЦІЯ ТРАДИЦІЙ ЯРМАРКУВАННЯ (НА ПРИКЛАДІ СЛОБОЖАНЩИНИ)

На сучасному етапі суспільного розвитку на традиційну культуру відчутно впливають процеси глобалізації. В таких умовах в Україні актуальними стають проблеми розвитку та піднесення української культурної спадщини. Яскравим прикладом збереження та популяризації матеріальних і духовних надбань українського народу є відродження традиції проведення ярмарків у регіонах. З огляду на таку тенденцію, особливу увагу етнологів привертає історико-етнографічний регіон Слобожанщина, в якому розкривається сучасна зацікавленість з боку влади і населення ярмарковою традицією. Так, з 2002 р. у Харкові відроджено традицію проведення великого Слобожанського ярмарку [Великий Слобожанський ярмарок: є де розвернутися: [Харківська облдержадміністрація разом з міськрадою відродила традицію з 2002 р. проведення великого Слобожанського ярмарку на пл. Свободи] // Слобідський край. – 2004. – 15 вересня]; 9 серпня 2017 р. відкрито спеціалізований Святогорський ярмарок меду (у Донецькій області), що має давню історію свого існування (почався у 1652 році) [Відкриття першого Святогорського ярмарку [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://svlavra.church.ua/2017/08/09/otkrytie-svyatogorskoj-medovoj-yarmarki/>]. У с. Миропілля Краснопільського району Сумської області із 2009 року стало традицією проведення Міжрегіонального ярмарку, на якому підприємства з Сумщини та інших регіонів України презентують свій виробничий потенціал тощо [Литвинчук Н.В. Традиційні промисли та ремесла Сумщини кінця XIX – початку XX століття: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05. – К., 2015. – 230 с].

Традиційні українські ярмарки були важливими для задоволення економічних потреб населення України. Саме ярмарок був місцем купівлі, продажу та обміну товару. Ярмарки мали велике значення для розвитку населеного пункту. Міста, в яких проводилися ярмарки, розвивалися динамічніше в економічному, соціальному та промисловому відношенні. У кінці XVIII – на початку XX ст. ярмарок мав риси унікального соціокультурного явища традиційно-побутової культури, був місцем вияву звичаїв і традицій українського суспільства. Протягом XX ст. традиційний український ярмарок зазнав значної трансформації, втративши, у першу чергу, обрядово-звичаєву сторону народної культури. Ярмарки перетворилися на оптово-промислові торгові заходи, на яких радянські торговельні організації закуповували в радянських підприємств товари за зразками з подальшим укладанням контрактів. Втратили характер колишніх ярмарків колгоспні ринки (або, як їх називало населення, базари), на яких реалізовувалися сільськогосподарські продукти з колгоспів і продукти селян з особистих підсобних господарств. У наші дні ярмаркова торгівля в Україні набуває нових рис та ознак. Як показали сучасні наукові дослідження, на

Слобожанщині не проводяться довготривалі ярмарки. На сьогодні відсутні великі оптові ярмарки, а продовжують функціонувати ярмарки середньої величини та малі. Відомо, що великі ярмарки почали занепадати і зникати, коли в Україні з'явилася залізниця. Втрималися тільки малі ярмарки по селах [Сумцов М.Ф. Слобожане. Історико-етнографічна розвідка / [під ред. Д.І.Багалія]. – Х. : Союз, 1918. – с.79]. В дослідженому регіоні, за свідченнями респондентів, відбуваються малі ярмарки у Куп'янську, Сеньковому, Петровську, Слов'янську, Горлівці. Роль таких торговельних центрів, найімовірніше, зводиться до задоволення матеріальних потреб населення, а їх традиційна форма вже втрачена. Окрім того, сучасний ярмарок є місцем популяризації культурних традицій українців. Сучасні ярмарки зберегли свою ознаку періодичності проведення: вони відбуваються у визначений час і у визначеному для цього місці. Варто зазначити, що на Сумщині давно стали традиційними відроджені ярмарки районного значення: с. Миропілля Краснопільського р-ну – Міжрегіональний Миропільський ярмарок (з серпня 2008 р.), с. Сад Сумського р-ну – Обласна агропромислова виставка-ярмарок "Агро-Сумщина" (відновлена у вересні 2007 р.), м. Кролевець – Хрестовоздвиженський ярмарок (з вересня 1999 р.), м. Конотоп – виставка-ярмарок "Конотопська сотня" (з вересня 2002 р.). Такі ярмарки служать одній меті – відновлення звичаїв та традицій краю. А головним їх завданням є сприяння економічного розвитку району, зв'язків з іншими областями та країнами зарубіжжя. На цих ярмарках охоче реалізують свою продукцію народні майстри Сумщини [Литвинчук Н.В. Традиційні промисли та ремесла Сумщини кінця ХІХ – початку ХХ століття: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05. – К., 2015. – 230 с.]. Видозмінених варіантів набули сучасні ярмарки, які проводяться у передсвятковій формі. Часто такі ярмарки приурочені до якогось свята чи події в селі, як, наприклад, ярмарок у с. Велика Комишуваха, приурочений до святкування Дня села [Записала В. Юрченко 06 жовтня 2017 р. у с. Велика Комишуваха Барвінківського р-ну Харківської обл. від Сергієнка Олексія Васильовича, 1929 р.н.]. Це є сучасна нова форма присвячення ярмарку до свята населеного пункту. Натомість традиція приурочення ярмарків до церковних та релігійних свят у селі фактично втрачена. Така ж доля спіткала практику проведення ярмарків під час святкування храмового свята (празника) в селі. Роль таких маленьких ярмарків для населеного пункту швидше доповнюча, аніж головна. Вони вже не мають такого великого значення для розвитку населеного пункту як було раніше.

Сьогодні історичні традиції міста Харкова продовжуються завдяки проведенню Великого Слобожанського ярмарку. Він є візитною картою регіону Слобожанщина, відомого своїми торговельними традиціями. З 2006 по 2012 рік ярмарок відбувався у різних районах Харківської області, а з 2012 року знову повернувся до міста Харкова [Авер'янова Л. Ярмарок і марнославство: [Про перенесення Слобожанського ярмарку в Чугуїв] // Урядовий кур'єр. – 2006. – 7 верес. – С. 5]. Великий Слобожанський ярмарок проводиться в традиційному стилі як осінній ярмарок врожаю і має скоріше аграрний характер. Кожен район і місто Харківської області представляє на яр-

марку виробників продовольчої продукції і товарів народного вжитку, сільськогосподарські підприємства, фермерські господарства, майстрів народної творчості. Нинішній Великий Слобожанський ярмарок – це своєрідна площа-дка для змагання районів області. Для кожного району на ярмарковій площі виділяється окреме місце для розташування художньо-декоративної експозиції (імпровізованої "хатини"), а традиційний поділ на ряди з різними товарами фактично відсутній. Збереглася традиція частування ярмарчан готівими до споживання гарячими страви, такими як: куліш, вареники, млинці, шашлики, ковбаски, які готуються одразу на ярмарковій площі [Слобожанський ярмарок 2016 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=rQPhjMcek78>]. Наслідуючи історичні традиції харківських ярмарків, коли продаж товарів супроводжувався виступами мандрівних артистів, народними гуляннями, піснями і забавами, сучасні ярмарки також містять розважальні елементи. Так, на сучасному Великому Слобожанському ярмарку, кожен район і місто області біля своєї експозиції готує театралізовано-концертну програму. Окрім того на площі також виступає сцена для виступів фольклорних колективів, вокалістів, хореографічних постановок тощо [Слобожанський ярмарок 2016 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=rQPhjMcek78>]. Звичайно ж роль ярмарку у розвитку естетичного смаку українського народу й культури в цілому вже не така велика як була раніше. Такі розваги швидше служать популяризації української пісні, відродженню елементів народного театру і відчуттів українського колориту усього ярмаркового дійства. Цінністю такого масштабного торговельного дійства є насамперед можливість презентації надбань районів та міст області, їх колориту та культурного (духовного), продовольчого (матеріального) потенціалу.

Отже, сьогодні ярмарки в Україні (у тому числі і на Слобожанщині) по-троху відроджуються, вони, як і колись, вдало поєднують мистецько-розважальні заходи і торгівлю. Але значення сучасних, "європеїзованих" (такіх, що відповідають сучасним тенденціям) ярмарків могло би бути набагато більшим. Міркуючи з цього питання І. Сушик і О. Сушик, зауважують, що "сучасний стан організації ярмарків свідчить про їхню трансформацію із засобу презентації товарів для безпосереднього продажу у засіб глобальної комунікації. Ярмарки сьогодні є складовою івентивного (подієвого) туризму, особливим соціальним явищем з економічним, політичним і культурним змістом". Тому на сучасному етапі актуальним науково-практичним завданням є розвиток "ярмаркового туризму", особливо у регіонах, оскільки такі торговельні події, маючи можливість розкрити своєрідний дух регіону, національну неповторність, дати особливі відчуття свята, у той же час мають туристичний потенціал, розвивають внутрішню і зовнішню торгівлю [Сушик І., Сушик О. Історія та культура проведення ярмарків як основа формування ярмаркового туризму [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://geography.lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2017/12/32-1.pdf>]. У цьому процесі важливою є роль держави у забезпеченні відповідною нормативною базою, наданні фінансової та організаційної підтримки і можливості укладання міжнародних договорів як обов'язкової ознаки масштабних великих ярмарків.

ЗМІСТ

Секція 8 "ФІЛОСОФІЯ ТА МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ"

Білоус Т. М. НАТУРАЛІСТИЧНИЙ ПІДХІД У ФІЛОСОФІЇ ЕКОНОМІКИ	3
Гуменюк Ю. В. СУСПІЛЬНА САМООРГАНІЗАЦІЯ ЯК ІНДИКАТОР ВНУТРІШНЬОЇ КОМУНІКАЦІЇ НАУКОВОЇ СПІЛЬНОТИ	5
Діденко Л. В. ФІЛОСОФІЯ НАУКИ: ҐЕНЕРАЛІЗОВАНИЙ ПРОЕКТ "БЛАГО"	7
Гончарова О. Е. ЧИ СТВОРЕНА СИСТЕМА "ВОДІЙ–АВТОМОБІЛЬ–СЕРЕДОВИЩЕ", ЩО СКЛАДЕНА ІЗ ТРЬОХ, ЗАРАДИ ЖИТТЯ?.....	8
Горбатюк Т. В. ТРАНСФОРМАЦІЇ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СОЦІУМУ: ПЕРСПЕКТИВИ ЧИ ВИКЛИКИ	10
Кравчук А. А. ПРО БІОСФЕРНУ ТА ГЕОЛОГІЧНУ ФОРМУ РУХУ МАТЕРІЇ.....	12
Онуфрійчук Р. В. КОРЕЛЯЦІЯ ПОНЯТЬ "РЕАЛЬНІСТЬ" ТА "ІНФОРМАЦІЯ" У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ	14
Павко Я. А. ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОЇ ПАРАДИГМИ МІЖНАРОДНОГО ПРАВА	16
Руденко І. С. МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПЛЮРАЛІЗМ В КОНЦЕПЦІЇ ПОЛА ФЕЙЄРАБЕНДА	17
Руденко О. В. ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ СИСТЕМНОГО ПІДХОДУ В НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ	19
Iakovlev A. TO THE QUESTION OF THE DIFFERENT ROLE OF SCIENTIFIC AND TECHNICAL PARADIGMS IN THE IDEOLOGICAL CONTROL OF SCIENCE	22
Шохов О. С. "ВТОРИННА РЕФЛЕКСІЯ" Г.МАРСЕЛЯ І ПРОБЛЕМА ВЛАСНОГО ПАРАДИГМАЛЬНОГО ТІЛА	23
Якубін О. Л.	

ЯК ПРИЙМАТИ РІШЕННЯ РІШЕННЯ "КОЛИ НАУКА ВСЮДИ": ПОСТ-НОРМАЛЬНА НАУКОВА МОДЕЛЬ	25
--	----

Секція 9
"ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІТАРНИХ НАУК"

Герн А. О. МАРТА НУССБАУМ ПРО ВАЖЛИВІСТЬ ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ ДЛЯ РОЗВИТКУ ДЕМОКРАТІЇ У СУЧАСНОМУ СВІТІ	30
Дольська О. О. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНЕ-КОГНІТИВНІ ТЕХНОЛОГІЇ (ТЕХНОЛОГІЇ МИСЛЕННЯ) В ЯКОСТІ ОПЦІЇ НАУКОВОГО АНАЛІЗУ	32
Драпогуз В. П. КОНЦЕПТ "КАРТИНА СВІТУ" В ГУМАНІТАРНИХ НАУКАХ	34
Зелінський М. Ю. ГУМАНІТАРИСТИКА ЯК ПЕРШООСНОВА ПОБУДОВИ ГУМАНІТАРНОЇ КАРТИНИ СВІТУ	36
Іщенко О. М. ДЕІДЕОЛОГІЗАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА: "СМЕРТЬ ІДЕОЛОГІЇ"	38
Марійчак І. І. ЗАГОЛОВОК НАУКОВОГО ТЕКСТУ ЯК ДОСЛІДНИЦЬКА ПРОБЛЕМА.....	40
Павко А. І., Курило Л. Ф. ЗНАЧЕННЯ ОСВІТИ, ЗНАТЬ ТА ІНТЕЛЕКТУ У РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА.....	42
Radevich E. V. DIVERGENT TENDENCIES OF MODERN SOCIETY AS A FACTOR OF GLOBALIZATION	43
Руденко Ф. Г. ЩОДО ОНОВЛЕННЯ ЗМІСТУ ГУМАНІТАРНИХ ДИСЦИПЛІН.....	46
Сайнчук М. М. МІСІЯ ФІЛОСОФІЇ У ФІЗИЧНІЙ КУЛЬТУРІ ТА СПОРТІ	48

Секція 10
"РЕЛІГІЄЗНАВСТВО: ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ ТА СУЧАСНА ПРОБЛЕМАТИКА"

Артамонов О. О. ОСОБЛИВОСТІ ПРОТОСХОЛАСТИЧНОГО ТРАКТУВАННЯ ТРАНССУБСТАНЦІАЦІЇ СВЯТИХ ДАРІВ.....	51
Басаурі Зюзіна А. М.	

ЖІНОЧІ СТУДІЇ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО: СВІТОВИЙ ДОСВІД ТА УКРАЇНСЬКІ РЕАЛІЇ.....	53
Бібік О. М. ТОВАРИСТВО "ГО-ІЧІ КАЙ" ТА РОЛЬ ІСЛАМУ В ТВОРЧОСТІ ТАНАКА ІППЕЯ	56
Василевський О. В. ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК РЕЛІГІЇ ТА ПОЛІТИКИ У КОНЦЕПЦІЇ МАКСА ВЕБЕРА.....	58
Вербицький В. В. РЕЛІГІЙНИЙ ПРОСТІР УКРАЇНИ: НАПРЯМИ ДІЯЛЬНОСТІ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКИХ ПАРАФІЙ	60
Дробович А. Е. ДО ПИТАННЯ ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ МІФОЛОГІЧНОГО ТА РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДІВ.....	61
Смельяненко Г. Д. ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ДІАЛЕКТИЧНА ТЕОЛОГІЯ Т. АЛЬТИЦЕРА	63
Запорожець В. А. УАПЦ І ВСЕЛЕНСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ: ДИНАМІКА ДІАЛОГУ В СУЧАСНОСТІ	65
Іщенко А. Є. ЗАКОН КАРМИ ЯК РЕГУЛЯТОР ЕТИКИ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА.....	68
Ішук Н. В. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ БОГОСПІЛКУВАННЯ У ДЖОНА ПАНТЕЛЕЙМОНА МАНУССАКІСА.....	71
Кисельов О. С. ОСМИСЛЕННЯ МОДЕРНІЗАЦІЇ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ НАУКОВОМУ АТЕЇЗМІ.....	73
Клюйко В. М. ВИВЧЕННЯ БОГОСЛОВ'Я В КДА У 40-Х РР. ХІХ СТ.....	75
Козар К. В. АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ОБРАЗУ ЖІНКИ У ХРИСТІЯНСТВІ: ВІД ГРІШНИЦІ ДО СВЯТОЇ.....	76
Козловська В. І. ЕДДИЧНІ ПІСНІ, ЯК УНІКАЛЬНА ФОРМА РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНОГО МИСТЕЦТВА.....	78

Колібан О. О. СОЦІАЛЬНІ ВЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ	80
Колісник М. І. НАУКОВО-ФІЛОСОФСЬКЕ ПІДҐРУНТЯ ІДЕЙ ДРУГОГО ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ 1962-1965 РР.	82
Кондратьєва І. В. ІКОНОБОРСТВО ЯК НАСЛІДКИ ХРИСТОЛОГІЧНИХ СУПЕРЕЧОК	84
Левадська А. А. ЗОРОАСТРИЗМ: У ВИТОКІВ ХРИСТІЯНСТВА	87
Лозко Г. С. ВОЛОДИМИР ШАЯН ЯК ФІЛОСОФ І РЕЛІГІЄЗНАВЕЦЬ	89
Луценко В. ТРАНФОРМАЦІЯ ІНСТИТУТУ СІМ'Ї В ЗВ'ЯЗКУ З РОЗВИТКОМ СУЧАСНИХ РЕПРОДУКТИВНИХ ТЕХНОЛОГІЙ	91
Мальцев О. В. ДИСКУРС УДОСКОНАЛЕННЯ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ В АВРААМІЧНИХ РЕЛІГІЯХ	93
Мелехова О. С. СТАНОВЛЕННЯ ПАРТНЕРСЬКОЇ МОДЕЛІ ДЕРЖАВИ ТА ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ	95
Мельник Л. М. ОБРАЗ ІСУСА ХРИСТА У ВІРОВЧЕННІ ЦЕРКВИ ВІССАРІОНА	98
Мельник С. А. ГЕНЕТИЧНІ МАНІПУЛЯЦІЇ ТА ДОРОДОВА ДІАГНОСТИКА В СУЧАСНОМУ ВЧЕННІ РИМСЬКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ	100
Мельниченко А. О. ХРОНОС І КАЙРОС ЯК КАТЕГОРІЇ "ЧАСОВОСТІ" У ПЕРСПЕКТИВІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ТА НЕОЛІБЕРАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ	102
Мозговий І. П. ДІАЛОГ КИЇВ – ВАТИКАН У Х СТОЛІТТІ: НЕРЕАЛІЗОВАНА ПЕРСПЕКТИВА	104
Нетецька Є. В. РЕЛІГІЯ І НЕУСВІДОМЛЕНІ ПОТЯГИ У КОНЦЕПЦІЇ К.-Г. ЮНГА	107
Предко Д. Є. В.Ф. ВОЙНО-ЯСЕНЕЦЬКИЙ ПРО СЕРЦЕ ЯК КОРЕЛЯТ "ВНУТРІШНЬОЇ" ЛЮДИНИ	109

Предко О. І. РЕЛІГІЙНА ВІРА: ПОЛІВАРІАНТНІСТЬ СМИСЛІВ.....	111
Присухін С. І. ПРАВО НА ЖИТТЯ В СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНОМУ ВЧЕННІ ЙОАНА ПАВЛА ІІ	113
Пузиренко Я. В. ДО ПРОБЛЕМИ ПОЛІТИЧНОЇ КОН'ЮНКТУРИ ТА РЕЛІГІЇ	115
Рома А. І. ТЕОДИЦЕЯ: ІНТЕРПРЕТАЦІЯ С. Л. ФРАНКА	117
Руденко С. М. СИМВОЛІЗМ ХАРЧОВИХ НОМІНАЦІЙ У СТАРОМУ ЗАПОВІТІ	119
Sobol T. V. THE SIGNIFICANCE OF THE PROFESSIONAL COMPETENCES OF THE PHD PROGRAM IN RELIGIOUS STUDIES.....	121
Тітімець І. О. МІФ ПРО РЕЛІГІЙНЕ НАСИЛЬСТВО.....	123
Хоркава І. І. УЧАСТЬ ВИХОВАНЦІВ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ У ЛЬВОВІ У ГУРТКОВІЙ РОБОТІ ВПРОДОВЖ 20-30-Х РР. ХХ СТ.	125

Секція 11 "КУЛЬТУРОЛОГІЯ"

Бабушка Л. Д. ФЕСТИВАЦІЯ ЯК ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИЙ ТА АЛЬТЕРГЛОБАЛІЗАЦІЙНИЙ ПРОЕКТ	128
Бежнар Г. П. ФЕНОМЕН МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ	130
Бойко А. Ю. ІНТЕГРАТИВНИЙ ХАРАКТЕР ЕЛЕМЕНТІВ МІФОЛОГІЇ.....	132
Борисова-Желєзна К. О. КУЛЬТУРНИЙ КОНФІГУРАЦІОНІЗМ І ЙОГО РОЛЬ У ФОРМУВАННІ ОСОБИСТОСТІ	135
Буцикіна Є. О. РОЛЬ ЕКСПЕРТА В РОЗВИТКУ СЕКТОРУ КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ В УКРАЇНІ	137
Ващенко Т. В. ЖАНР ФЕНТЕЗІ ЯК МОДЕРНІЗОВАНА ЧАРІВНА КАЗКА.....	139

Ворожейкін Є. П. ІНДИВІДУАЛІЗАЦІЯ ДОСВІДУ ОСОБИСТОСТІ У ПРОСТОРИ ЕКРАННОЇ КУЛЬТУРИ	141
Гаджоса Д. Р. (Gadzhosa Denis J. D.) MICROTONALITY, TONALITY, HARMONY : PROBLEM OF EXPERIENCING, STUDYING & PRESERVING ANCIENT, NON WESTERN WORLD MUSIC	143
Гриценко В. С. МИСТЕЦТВО ЯК ПОЛЬОВИЙ ПРОСТІР КУЛЬТУРОЛОГІЇ	145
Живоглядова Д. Ю. КУЛЬТУРНІ МЕРЕЖІ ЯК ЗАСІБ КООПЕРАЦІЇ	147
Каштанюк І. О. РОЛЬ ЕТНІЧНОГО ФАКТОРА У ФОРМУВАННІ ЛАТИНОАМЕРИКАНСЬКИХ НАЦІЙ ТА ЇХ КУЛЬТУР: "ІНДОАМЕРИКА" І КУЛЬТУРА "ІНДІАНІЗМУ"	150
Козирєва А. А. 7 СМЕРТНИХ ГРІХІВ INSTAGRAM: ЯК ПРАЦЮЄ НАЙПОПУЛЯРНІША СОЦІАЛЬНА МЕРЕЖА	152
Лазаревич К. Ю. ГІПЕРТЕКСТ ЯК ДИСКУРСИВНА ПРАКТИКА: СПОСІБ ОРГАНІЗАЦІЇ ТА РЕЖИМ ОЗНАЧЕННЯ.....	154
Носенок Б. Е. ТРІЩИНИ ТА "ГАРМОНІЙНИЙ ТРЕМОР" УЯВИ ЯК ОНТОЛОГІЧНА ХАРАКТЕРИСТИКА ОБРАЗУ	157
Павлова О. Ю. КУЛЬТУРНА ПРАКТИКА СИМВОЛІЧНОЇ АРХІТЕКТУРИ	159
Тормахова А. М. ПОНЯТТЯ "ПОСТГЕНДЕР" В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ ДУМКИ.....	161
Савдєєва А. С. ХУДОЖНІ СТРАТЕГІЇ ЕМАНСІПАЦІЇ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ (НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ ЕГОНА ШИЛЕ).....	162
Savdeieva Y. AN OLD AND NEW APPROACHES OF THE MEANING OF 'THE POLITICS OF IDENTITY' AND ITS PLACE IN THE POLITICAL DISCOURSE	164
Халілова Л. С. КРИМСЬКОТАТАРСЬКИЙ ОРНАМЕНТ У ВЕСІЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ.....	166

Шевчук Ю. А.
"ІНФОРМАЦІЙНИЙ НАРАТИВ" ЯК ПРОЯВ СПЕЦИФИКИ
ЦИФРОВОГО МИСТЕЦТВА ЗА КОНЦЕПЦІЄЮ К. ПОЛ 168

Швець К. С.
ЗНАЧЕННЯ СЕРІАЛУ В МЕЖАХ КУЛЬТУРНОГО АНАЛІЗУ
(НА ПРИКЛАДІ СЕРІАЛУ "ДРУЗІ") 169

Секція 12 "УКРАЇНОЗНАВСТВО"

Бойко С. М.
УКРАЇНОЗНАВСТВО ЯК ЕФЕКТИВНИЙ МЕХАНІЗМ ЗБЕРЕЖЕННЯ
ТА РОЗВИТКУ НАЦІОНАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО СЕРЕДОВИЩА 173

Воропаєва Т. С.
УКРАЇНОЗНАВЧА КОМПЕТЕНТНІСТЬ ЯК КЛЮЧОВИЙ ЧИННИК
ПОДОЛАННЯ НАСЛІДКІВ ІНФОРМАЦІЙНОЇ ВІЙНИ 175

Газізова О. О.
ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ
В СОЦІОДЕМОГРАФІЧНІЙ СПЕЦИФІКАЦІЇ
АВТОНОМНОЇ РЕСПУБЛІКИ КРИМ: УКРАЇНОЗНАВЧИЙ ДИСКУРС 178

Іванчишен В. Р.
СТИМУЛЮВАННЯ ВНУТРІШНЬОЇ МІГРАЦІЇ В СРСР У 1930-Х РР.
(НА МАТЕРІАЛАХ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ ВІННИЦЬКОЇ ОБЛАСТІ) 180

Кагамлик С. Р.
ІДЕЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ:
ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ 182

Калина Ю. Л.
СТАН МОВНОЇ ПОЛІТИКИ В УКРАЇНІ 184

Кацевич Т. В.
ПРОБЛЕМА ПОСТКОЛОНІАЛЬНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ УКРАЇНЦІВ:
НАСЛІДКИ КУЛЬТУРНОГО КОЛОНІАЛІЗМУ 186

Обушний М. І.
ЕТНОКРАТІЯ ЯК ФОРМА ПОЛІТИЧНОЇ ВЛАДИ 189

Пархоменко Н. В.
СУЧАСНІ МІГРАЦІЙНІ ВИКЛИКИ ДЛЯ УКРАЇНИ
ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ВИВЧЕННЯ МІГРАЦІЙНОЇ ПОЛІТИКИ США 191

Юрченко В. О.
ТРАНСФОРМАЦІЯ ТРАДИЦІЙ ЯРМАРКУВАННЯ
(НА ПРИКЛАДІ СЛОБОЖАНЩИНИ) 194

Наукове видання

ДНІ НАУКИ
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2018

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(26-27 квітня 2018 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 3

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 11,85. Наклад 70. Зам. № 218-8701.
Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл20.
Підписано до друку 19.06.18

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601,
☎ (044) 239 32 22; (044) 239 31 72; тел./факс (044) 239 31 28
e-mail: vpc_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua
<http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02