

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького

ISSN 2076-5894

INDEX  COPERNICUS
I N T E R N A T I O N A L

ICV 2015: 49.60

ВІСНИК

ЧЕРКАСЬКОГО

УНІВЕРСИТЕТУ

Серія
ФІЛОСОФІЯ

Науковий журнал

Виходить 2 рази на рік

Заснований у березні 1997 року

№ 2. 2016

Черкаси – 2016

**Засновник, редакція, видавець і виготовлювач –
Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького**

Свідоцтво про державну перереєстрацію КВ № 21389-11189Р від 25.06.2015

Науковий журнал містить статті, присвячені актуальним проблемам історії філософії, соціальної філософії, філософії культури, філософії релігії, філософії мови. У публікаціях аналізуються засадничі ідеї філософії гуманізму та демократії, досліджується зміст концептів волі і свободи в пізньоантичній філософії, розглядаються особливості історико-філософського дискурсу ідеї суспільної угоди, здійснюється аналіз принципів та цінностей християнської демократії в сучасному соціокультурному просторі, аналізуються проблеми і тенденції розвитку інформаційних процесів у суспільстві, розглядається гуманістичний потенціал східнохристиянських учень та діалектика секулярного і постсекулярного в сучасному соціокультурному просторі, здійснюється семіологічний аналіз формування смислу, виявляються особливості аксіологічної та наукової гуманітаристики Ч. В. Морріса, пропонується аналіз низки інших актуальних проблем філософії.

Для широкого кола фахівців у сфері гуманітарних наук, викладачів, аспірантів, студентів та пошукачів.

Журнал входить до переліку наукових фахових видань України з філософських наук (Наказ МОН України від 12 травня 2015 р. № 528).

Випуск № 2 наукового журналу Вісник Черкаського університету, серія: філософія рекомендовано до друку та поширення через мережу Інтернет Вченою радою Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 2 від 18 жовтня 2016 року).

Журнал індексується в міжнародній наукометричній базі Index Copernicus (ICV 2015:49.60) та реферується Українським реферативним журналом «Джерело» (засновники: Інститут проблем реєстрації інформації НАН України та Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського), індексується Google Scholar.

Головна редакційна колегія:

Черевко О.В., д.е.н., проф. (головний редактор); *Боєчко Ф.Ф.*, член-кор. НАПН України, д.б.н., проф. (заступник головного редактора); *Корновенко С.В.*, д.і.н., проф. (заступник головного редактора); *Кирилюк Є.М.*, д.е.н., проф. (відповідальний секретар); *Архипова С.П.*, к.пед.н., проф.; *Біда О.А.* д.пед.н., проф.; *Гнезділова К.М.*, д.пед.н., доц.; *Головня Б.П.*, д.т.н., доц.; *Гусак А.М.*, д.ф.-м.н., проф.; *Десятков Т.М.*, д.пед.н., проф.; *Земзюліна Н.І.*, д.і.н., проф.; *Жаботинська С.А.*, д.філол.н., проф.; *Кузьмінський А.І.*, член-кор. НАПН України, д.пед.н., проф.; *Кукурудза І.І.*, д.е.н., проф.; *Лизогуб В.С.*, д.б.н., проф.; *Ляшенко Ю.О.*, д.ф.-м.н., доц.; *Марченко О.В.*, д.філос.н., проф.; *Масненко В.В.*, д.і.н., проф.; *Мігус І.П.*, д.е.н., проф.; *Мінаєв Б.П.*, д.х.н., проф.; *Морозов А.Г.*, д.і.н., проф.; *Перехрест О.Г.*, д.і.н., проф.; *Поліщук В.Т.*, д.філол.н., проф.; *Селіванова О.О.*, д.філол.н., проф.; *Чабан А.Ю.*, д.і.н., проф.; *Шпак В.П.*, д.пед.н., проф.

Редакційна колегія серії:

Марченко О.В., д.філос. н., проф. (відповідальний редактор), *Процишин В.М.*, к.філос.н., доц. (відповідальний секретар), *Бичко І.В.*, д.філос.н., проф., *Богданов В.С.*, д.філос.н., проф., *Дмитренко М.Й.*, д.філос.н., проф., *Дуйкін В.Р.*, д.філос.н., проф., *Ищенко М.П.*, д.філос.н., проф., *Коломієць О.Г.*, д.філос.н., доц., *Стадник М.М.*, д.філос.н., проф., *Шпак В.Т.*, д.філос.н., проф., *Szymanek K.*, dr. hab. (Польща), *Slomski W.*, dr. hab., prof. (Польща), *Короткая Т.П.*, д.філос.н., проф. (Білорусія).

За зміст публікації відповідальність несуть автори.

Адреса редакційної колегії:

18000, Черкаси, бульвар Шевченка, 81,
Черкаський національний університет ім. Б. Хмельницького,
кафедра філософії та релігієзнавства. Тел. (0472) 37-55-57
web-сайт: <http://philosophy-ejournal.cdu.edu.ua/index>
e-mail: epictet@ukr.net

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 165.742:321.011.5

ІЩЕНКО Микола Павлович,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри державного управління
і соціально-політичних наук
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького
e-mail: nikrav62@mail.ru

ФІЛОСОФІЯ ГУМАНІЗМУ І ДЕМОКРАТІЇ – КВІНТЕСЕНЦІЯ СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІСТИЧНОГО СТАНОВЛЕННЯ ЛЮДИНИ ТА СВІТОВОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Статтю присвячено розробленню і впровадженню в життя гуманістичних та демократичних ідей і цінностей, які є основними в соціально-гуманістичному становленні людини і світової цивілізації. Цим цілям підпорядковані зміст і завдання сформованої в другій половині 80-х рр. ХХ ст. авторської наукової школи філософії гуманізму і демократії. Вона функціонує на основі трьох, розроблених автором, наукових концепцій: 1) соціально-гуманістичних, демократичних цінностей, ідей та пріоритетів розвитку людини і світової цивілізації; 2) соціально-гуманістичного становлення суверенної, гармонійної людини та молоді; 3) ювентології, її змісту, теорії і методології. В центр цих концепцій поставлена людина, її потреби тощо.

Ключові слова: філософія, гуманізм, демократія, мир, свобода, справедливість, соціально-гуманістичне становлення людини і світової цивілізації, гуманне суспільство, демократичне суспільство.

Постановка проблеми. Розроблення і впровадження в життя гуманістично-демократичних, загальнолюдських ідей та цінностей, які є найвищими сутнісними цінностями людства, складають основний предмет, зміст і завдання філософії гуманізму і демократії. Життя вимагає, щоб всі соціально-гуманітарні науки зосереджували свої дослідження на гуманізмі і демократії, на розробленні і впровадженні «Планетарного Білля про права і обов'язки», які визначають рівень гуманності і демократичності сучасної людини, її способу життя і рятують світову цивілізацію від самознищення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Найбільшою заслугою філософії є те, що вона своїми дослідженнями визначила серед безлічі цікавих та актуальних людських проблем саме гуманізм і демократію в якості найвищих досягнень в тисячолітньому літописі світової цивілізації. Витоки гуманізму можна знайти у філософії стародавніх Китаю і Індії, Греції і Риму. Ще починаючи з часів Конфуція (551-479 рр. до н. е.), філософія за своєю природою завжди мала гуманістичну і демократичну спрямованість. Зокрема, вчені стародавніх Китаю та Індії започаткували філософську школу гуманізму, розробляли її ідеї справедливості, миру, дружби, які в різні історичні часи були пріоритетними в усіх прогресивних теоріях і доктринах. Гуманізм у сучасному розумінні цього поняття зародився в епоху Відродження.

Великі гуманісти і демократи різних часів і народів Арістотель, Конфуцій, Перікл, Платон, Цицерон, Данте Алігьєрі, Еразм Роттердамський, Т. Мор, Ф. Бекон, Дж. Бокаччо, Ф. Вольтер, Р. Декарт, Д. Дідро, Дж. Локк, М. Монтень, Ф. Петрарка, Ж. Ж. Руссо, В. де Фельтре, Д. Юм, Г. Сковорода, І. Франко, Т. Шевченко, І. Беббіт, М. Ганді, А. Ейнштейн, Ф. Жоліо-Кюрі, Дж. Неру, Г. Парсонс, Р. Даль, Р. Дарендорф, Б. Рассел, Ж.-П. Сартр, М. Басов, В. Кувакін, В. Шепель, П. Куртц, Дж. Хакслі, С. Хук, В. Вернадський, В. Андрущенко, А. Конверський, М. Михальченко та багато інших проголосили ідеї гуманності, демократичності і миру цінностями для всіх людей. Вони набули сутності і

змісту загальнолюдських цінностей незалежно від соціально-політичних, національних, релігійних чи расових відмінностей між людьми і народами.

У першій половині XIX ст. ідеї гуманізму та миру стали основними складниками програмних документів і масових суспільних рухів за мир. А вже із середини XIX ст. було покладено початок широкого суспільного, пацифістського руху за встановлення всезагального миру. В XX ст. найважливішим стало розроблення ідей і теорій гуманізму, миру і демократії в Гуманістичних маніфестах 1933 р., 1973 р., 2000 р. та в багатьох інших документах, а також їх впровадження в загальносвітовий рух народів за мир, гуманізацію і демократизацію, за врятування світу та відвернення війни. Центральною темою всіх маніфестів є розроблення такої філософії і системи цінностей, які сформулюють новий загальнопланетарний світогляд та забезпечать мирне гуманне, демократичне майбутнє для людства.

Мета і завдання статті полягають у розробленні науково-методологічної бази для продукування та систематизації ідей інноваційної, більш життєздатної і конкурентної філософії гуманізму і демократії, а також для консолідації всіх наукових шкіл гуманістичного та демократичного спрямування в Європі і в різних країнах світу для актуалізації та впровадження в життя ідей і цінностей «Гуманістичного маніфесту 2000» (англ. «Humanist Manifesto 2000»), запропонованого Міжнародною Академією Гуманізму (США).

Виклад основного матеріалу. В усі історичні часи супротивники гуманізму (лат. *humanus* – людський, людяний) і демократії (гр. *demos* – народ і *kratos* – влада), антигуманісти, добре розуміючи їх могутність та непереможність, всіма шляхами і засобами фальсифікували сутність та форми цих двох феноменів. В одному випадку, вони взагалі заперечують їх існування, навіть саму їх життєздатність. В другому, – заперечують їх взаємозв'язок і взаємодію, доводячи свою казуїстику до абсурдного висновку про їх антагонізм чи несумісність тощо. Для цього вибудовуються фантастичні піраміди словесних еквілібристик. Але суспільний прогрес разом з науково-технічним прогресом невинно рухає людину, все людство до все більш досконалих, більш зрілих, мирних, цивілізованих форм способу життя людей саме завдяки прогресивним ідеям і цінностям філософії (грец. *philos* – любов і *sophia* – мудрість, наука) гуманізму і демократії.

Ще в 60–80-і роки XX ст. відповідно до умов катастрофічно зростаючої загрози третьої світової війни ідеї гуманізму, миру і демократії вийшли на перший план. Всі інші проблеми стали менш вартісними. З того часу постійно загострюється планетарна проблема самого виживання людства. Але не всі люди усвідомлюють реальність загрози світової війни. У такому контексті ще в другій половині 80-х рр. XX ст. автором була сформульована *на основі методології еволюціонізму, коеволуції і людиноцентризму та загальноцивілізаційної мегапарадигми, а також на принципах системності, плюралістичності, толерантності, світоглядно-антропоцентричної детермінації і нелінійного, поліцентричного мислення своя прогресивна філософія гуманізму і демократії*. Вона стала початком *наукової школи філософії гуманізму і демократії професора М. П. Іщенка*, яка зосередила всі свої наукові дослідження у сферах філософії гуманізму, філософії науки, філософії політики, соціальної філософії, ліберально-демократичних ідей, ідеалів і цінностей людини тощо.

На реалізацію ідей і принципів «Гуманістичного маніфесту II», прийнятого в 1973 р., було спрямоване розроблення і впровадження з кінця семидесятих років XX ст. *авторської прогресивної наукової концепції сучасного гуманізму*. В його центрі є суверенна людська особистість, її демократичні ідеї та соціальні потреби. Фундаментальною основою гуманізму визнається людиноцентризм і його демократичний характер. Розвиток гуманізму відбувається на основі філософського вчення про мораль. В основі принципу моральної відповідальності лежать свобода людського діяння, гідність і незалежність особистості, свобода самостійного вибору смислу і форм життя. В основі гуманізму є вселюдська рівність (всі народжені рівними). Тільки соціально-гуманістичні, ліберально-демократичні, загальнолюдські цінності можуть врятувати людство від глобальних катастроф і третьої світової війни.

Запропонована *концепція сучасного гуманізму* висвітлила велич *Homo sapiens* і включила в себе гуманістичні, ліберально-демократичні цінності та ідеї миролюбності і

людинолюбства, відмови від насильницьких методів боротьби та розпалювання міжнародної, міжрасової ворожнечі, запобігання війнам, політики нейтралітету, визнання демократії, прав особи, свободи, рівності, справедливості, гідності кожної людини найвищими цінностями всього людства.

Проведені автором аналітичні і соціологічні дослідження протягом останніх 45 років дозволяють зробити висновок, що більше 80-ти відсотків представників різних національностей із понад 70-ти країн світу (переважно іноземні студенти, що навчались в СРСР і в Україні), завжди демонстрували активну підтримку ідей гуманізму, захисту миру, засудження війни, її аморального характеру. А 10-15 відсотків виявляли байдужість і тільки 5-10 відсотків демонстрували мілітаристські настрої і тенденції. Але розпалювання останніх породжує агресивну войовничість або навіть призводить до війни.

Теоретико-практичний досвід *наукової школи філософії гуманізму і демократії*, яка функціонує від середини 80-х років ХХ ст., свідчить про прагматичну затребуваність і життєздатність її ідей, цінностей і принципів. Ефективно школа працює останні двадцять п'ять років на основі трьох, розроблених автором, основоположних наукових концепцій: 1) концепція соціально-гуманістичних, ліберально-демократичних цінностей, ідей, ідеалів та пріоритетів розвитку світової цивілізації, конструктивного державотворення в Україні відповідно до української національної ідеї; 2) концепція соціально-гуманістичного становлення суверенної, гармонійної особистості та вікової групи молоді, гуманізації і демократизації її способу життя; 3) концепція ювентології, її змісту, теорії і методології. В центрі трьох концепцій стоїть людина, її потреби, забезпечення державою для неї миру, свободи, справедливості, зростання матеріального і духовного добробуту.

Одними із основних цілей, складників та пріоритетів *філософії гуманізму і демократії є соціальне становлення людини та світової цивілізації*. Тому на основі зазначених вище трьох концепцій були аргументовані сутність і зміст сформульованого у монографії «Соціальне становлення радянської молоді» закону соціального становлення молоді [1, с. 89-92]. Об'єктивною основою аргументації цього закону служать результати дослідження взаємодії і взаємозалежності таких інших законів: закон поділу/зміни праці ↔ закон поділу/зміни власності ↔ закон поділу/зміни влади ↔ закон поділу/зміни соціальних, національно-етнічних, расових та інших груп. Відтак, були досліджені та виявлені гуманістичні, демократичні детермінанти місця і ролі різних верств молоді в професійно-кваліфікаційній, соціальній та владно-управлінській структурах вікової групи молоді та залежність від них різних форм девіантної поведінки молоді, які суттєво відрізняються від інших вікових груп населення [1, с. 93-104].

За наведеною аргументацією дієвості цих законів була доведена взаємозалежність зміни держав, соціально-гуманістичних, демократичних ідей, теорій та зміни поколінь. Це підтверджується соціальним становленням людини протягом життя понад ста поколінь. Названа залежність визначає ритми і метроном цивілізаційного поступу: режим держави, спосіб життя, соціально-політична теорія чи ідеологія існують сукупним терміном життя чотирьох-п'яти поколінь людей, в середньому 200-300 років, і занепадають. Так зникла зі світової арени безліч імперій, держав-гігантів. На їх місці розвивались вже більш гуманні і демократичні держави та суспільства.

Досвід діяльності *наукової школи філософії гуманізму і демократії* протягом близько тридцяти п'яти років дозволяє зробити висновок про високу ефективність практики філософського, соціально-політичного розроблення і впровадження в Україні концепції найвищих гуманістичних, ліберально-демократичних цінностей, якими є визнання цінності людини як особистості, мирне співіснування, самоцінність життя, права особи, свобода, справедливість, соціальна рівність, демократія, толерантність, дружба. Йдеться також про впровадження наукової концепції соціально-гуманістичного становлення суверенної, креативної особистості, демократизації способу життя молоді, а також наукової концепції ювентології, її змісту, теорії і методології.

Серед усіх зазначених цінностей на першому місці залишаються ідеї миру і демократії, які були проголошені ще гуманістами епохи Відродження в якості вищих цінностей для всіх

людей. Але в 70–80-ті рр. в СРСР подібні ідеї зазнавали обмежень з боку деградованої частини владно-управлінської «еліти». Та з часом вони набувають все більшої соціальної значущості.

Основними соціально-гуманістичними цінностями вже тоді автором були визначені самоцінність людини, її права і свободи, соціальне становлення суверенної, гармонійної особистості, забезпечення миру, демократичний розвиток суспільства, добробут людей, їхнє здоров'я і безпека, санітарно-гігієнічна та екологічна якість, економічність і функціональна придатність продовольчих товарів та технічних пристроїв.

Сьогодні істинність, благородна місія гуманізму і демократії підтверджується науковим світоглядом, заснованим на науковому натуралізмі (нередуктивістському матеріалізмі). Він вимагає, щоб всі ідеї і теорії підтверджувались експериментально, тобто аргументувались матеріальними причинами й факторами. Тому основним критерієм істинності наукових ідей, концепцій завжди виступає саме життя, суспільно-політична практика, матеріальні причини і фактори. У цьому контексті всі авторські концепції успішно витримали верифікацію життям і підтверджені результатами власних наукових досліджень таких фундаментальних проблем філософії: 1) проблема буття, виникнення, розвитку Всесвіту, його основ і сутності та впливу на планету Земля; 2) проблема виникнення і розвитку життя та його сутності і форм; 3) проблема соціально-гуманістичного становлення людини, її сутності, смислу життя та її місця і ролі у Всесвіті та світовій цивілізації; 4) проблема пізнання світу, свідомості, мислення і інтелекту; 5) проблема взаємодії Світу і Людини, становлення техногенної цивілізації та побудови гуманного, демократичного суспільства [2, с. 10-249].

Філософія гуманізму, миру і демократії стала від середини 80-х років ХХ ст. квінтесенцією авторської філософської школи, всієї її науково-дослідницької і громадсько-політичної діяльності. Це зумовлено тим, що в епіцентр життя людства перед загрозою третьої світової війни вийшли основні, найвищі цінності гуманізму і ліберальної демократії, а саме: збереження всіма шляхами та засобами миру, політика нейтралітету в світовій цивілізації, відмова від насильницьких методів боротьби, запобігання війнам, засудження їх аморального характеру, подолання агресивних мілітаристських настроїв і тенденцій, підтримання мирних відносин з усіма країнами Європи і світу.

Прогресивні гуманістичні теорії та рухи в усі історичні часи засуджували будь-які фанатичні ідеї, цілі, якщо за них гинуть у війні люди, тим більше, якщо гинуть, страждають тисячі, мільйони людей. Гуманізм вимагає визнати людину, її права, свободу і щастя основним критерієм оцінки демократичності правителів, можновладців, усіх суспільних відносин та на цій основі гарантування стабільного миру, прогресу, побудови гуманного, демократичного суспільства, зростання матеріального й духовного добробуту і щастя народів світової цивілізації.

Перше своє визнання, а також апробацію і впровадження в життя такі ідеї як боротьба з антиподами гуманного способу життя, кардинальна гуманізація і демократизація радянського суспільства тощо одержали вже в другій половині 80-х років ХХ ст. Тоді найпрогресивніша частина вчених-гуманітаріїв і інтелігенції розуміла невідворотність грандіозних радикальних змін в СРСР та його демонтажу. Як розробник *концепції гуманізму, миру і демократії*, автор був запрошений працювати в 1986-1991 рр. в робочих групах Верховної Ради СРСР з питань помилування дисидентів та Ради Міністрів СРСР з питань соціально-економічних реформ. За умов гострих дискусій і боротьби за ті чи інші ідеї, шляхи та методи вирішення кризових проблем подальшої долі радянського суспільства того часу серед основних завдань цих робочих груп були підготовка документів до помилування дисидентів, а також пошук шляхів і засобів демократизації, боротьби з диктатурою партійно-державної бюрократії, переходу до гуманного, демократичного суспільства, прискорення соціально-економічного розвитку, забезпечення вільного й мирного визнання суверенітету аж до виходу союзних республік зі складу СРСР, уникнення військових конфліктів і переходу до принципово нових, мирних форм їх співіснування і співробітництва в складі СНД чи поза нею.

Саме реалізація ідей та цінностей *філософії гуманізму і демократії* забезпечила тоді мирні шляхи вирішення гострих проблем «демонтажу» соціалізму в СРСР і європейських

соціалістичних країнах та досягнення суверенітету України. Фактично вже в другій половині 80-х років приблизно на 70-80 відсотків було вирішено питання переведення соціалістичного суспільства на неосоціалістичний шлях розвитку, тобто було здійснено перший, основний етап декомунізації у вирішальній, економічній сфері шляхом впровадження різних форм власності, трудової діяльності, приватизації тощо.

У 90-і роки, за умов незалежності України життя поставило на першу позицію проблеми національного державотворення, зміцнення незалежності нашої Вітчизни. Тому в *концепції гуманістичних, ліберально-демократичних ідей і ідеалів* значна увага приділена питанням становлення української національної державності шляхом призначення, «рекрутування державних діячів з місцевих людей» (як це свого часу було записано у «Правді Ярослава»), захисту її суверенітету, найвищої ефективності політики нейтралітету в світовій цивілізації та проблемам формування українського патріотизму, національно-державницького менталітету, любові до України, а також науковій аргументації нових реалістичних критеріїв і векторів гуманізації та демократизації українського суспільства.

Варто звернути увагу на особливе місце ідей та цінностей філософії гуманізму і демократії в способі життя молоді. Саме їх життєздатність забезпечила аргументованість наукового відкриття, яким у 1985 р. стала ідея «становлення особистості молоді людини», сутність котрої полягає у вперше систематизованій і доведеній аргументації і розумінні становлення особистості (молоді) на основі Гераклітової тези «Все є становлення, це становлення є принцип», а також викладеної в «Науці логіки» Гегелевої тези «Із становлення виникає наявне буття... Становлення має спочатку своїми визначеннями абстрактне буття і ніщо...» [3, с. 170].

Основним гуманістичним принципом соціального становлення молоді є такий її розвиток, коли при освоєнні соціальних умов здійснюється перехід абстрактної можливості оволодіння соціальним статусом, функціями, якостями в реальну можливість і перетворення останньої в дійсність як результат, сукупність всіх реалізованих соціальних можливостей, наданих підростаючому поколінню. Таке розуміння сутності соціального становлення молоді пояснюється тезою Г. В. Ф. Гегеля, який підкреслював: «Становлення як становлення сутності є перш за все діяння, перехід сутності в свободу наявного буття...» [4, с. 155].

Але будь-яка ідея є життєздатною тільки тоді, коли стає великомасштабною, верифікується і підкріплюється матеріальними причинами і факторами, соціальною практикою, життєдіяльністю великих соціальних груп та значними вимірами у просторі і часі. Тому істинність ідеї становлення особистості реалізувалась в 1987-1993 рр. в ідеї «соціального становлення молоді» як великої соціальної групи. Об'єктивні аргументи на користь цієї ідеї склали *авторську наукову концепцію «соціального становлення молоді»*.

Зрозуміло, що за умов повної етатизації всіх сфер освітньо-виховної діяльності цю концепцію соціального становлення молоді не досить доброзичливо зустріли педагоги. Авторитарна система виховання не сприймає добровільно гуманістично-демократичних принципів концепції соціального становлення креативної особистості і загалом підростаючого покоління. А все тому, що ця концепція основне місце відводить факторам деетатизації і децентралізації об'єктивного процесу придбання соціальної сутності, самореалізації здібностей і талантів особистості, самостійного освоєння соціального досвіду та самостійного визначення сутності і форм свого життя. Гальмувалось визнання гуманістично-демократичної сутності цієї концепції.

У контексті вимог «Гуманістичного маніфесту II» необхідним став новий, прогресивний підхід до вирішення проблем підростаючого покоління, породжених науково-технічним прогресом, новими реаліями техногенної цивілізації. Постала потреба запровадження нового соціального механізму гуманізації і демократизації способу життя молоді, який включає «становлення нової, гуманізованої сутності людського буття», демократизацію освітньо-виховної системи, розв'язання суперечностей етатизації та деетатизації, технізації і гуманізації, подолання тенденцій масофікації та дегуманізації. Цей соціальний механізм і наповнив змістом *новий закон соціального становлення молоді*. Специфічність і складність цих проблем

переконає, що їх може вивчити тільки окрема, спеціальна наука – ювентологія (від лат. *Juventa, Juventas* – богиня юності, молодості в Стародавньому Римі).

Саме потребами гуманізації і демократизації суспільного життя детермінована концепція соціального становлення молоді. Її сутність полягає в тому, що соціальне становлення молоді є двоєдиним процесом індивідуального і групового присвоєння соціально-гуманістичної зрілості, різнобічного включення молоді, «занурювання» її в різні заняття, в різні сфери життєдіяльності суспільства як системи, сприйняття її як елементу цієї системи. Оскільки молоді властиве нелінійне, поліцентричне мислення, то завданням освітньо-виховного процесу є створення умов для соціально-гуманістичного становлення креативної особистості та молоді як вікової групи. Зазначена концепція стала однією з підвалин цієї перспективної сфери науково-педагогічної діяльності. В низці статей (1985–1989 рр.) та в індивідуальній монографії «Соціальне становлення радянської молоді» (1989) було вперше введено у науковий обіг категорії «соціогенез» і «соціальне становлення особистості» та вперше в соціально-філософській і педагогічній науках обґрунтовано науково-методологічну основу теорії соціального становлення особистості. Автором розроблені філософські категорії «становлення», «становлення особистості молодої людини» (1985), «соціальне становлення молоді» (1987) та пріоритети і принципи науки ювентології.

У період 1983–1990 рр. наукова концепція ювентології, ювентальні проблеми соціального становлення особистості та молоді знайшли ґрунтовне розроблення в авторських працях «Юнологія – об'єктивно необхідна, цілісна наука про молодь» (1989), «Сутність, суперечності і тенденції соціального становлення молоді (соціально-філософський аспект юнології)» (1990), «Соціально-філософські проблеми юнології» (1990) та ін. Цими працями був закладений фундамент розвитку в СРСР і в Україні нового напрямку наукових досліджень – ювентології.

На основі *трьох вище зазначених концепцій* були розроблені Закон СРСР про молодь і Закон України «Про сприяння соціальному становленню та розвитку молоді в Україні» від 05.02.1993, № 2998–ХІІ, який діє і в сучасній Україні. Після прийняття цього закону вся державна молодіжна політика, вся науково-педагогічна і освітньо-виховна діяльність в Україні спрямовані на виконання вимог Закону, на створення організаційних, соціально-економічних, політико-правових умов соціального становлення і розвитку молоді в інтересах креативної особистості, суспільства та держави.

Вінцем науки, критерієм її істинності є філософія і методологія науки. Тому у філософії гуманізму і демократії на новій концептуальній основі філософії гуманітарного пізнання досліджені епохальні досягнення наук – природничих, суспільних і технічних, – що кардинально змінювали хід історії і забезпечували поступ людства до сучасних інноваційних технологій. Важливого значення набули логіка і прагматика розвитку гуманістичних і демократичних ідей, знань та їх впровадження в спосіб життя, в освіту, науку, культуру техногенної цивілізації [5, с. 10-21].

На основі загальноцивілізаційної парадигми стає можливим впровадження конструктивних цілей, пріоритетів та критеріїв гуманізації і демократизації в систему публічного управління, особливо в алгоритм функціонального механізму, який включає: прогнозування → планування → проектування → програмування → нормування → моделювання → експериментування → практичне виконання → контроль за виконанням. У взаємодії з ним та з іншими механізмами аргументується пріоритетність демократизації соціального механізму управління: людина → потреба → інтерес → мотив → стимул → ресурс → резерв → соціальна дія → контроль за виконанням [7, с. 327-329].

Для активнішого впровадження в життя найпрогресивніших соціально-гуманістичних і ліберально-демократичних ідей та у контексті подолання сучасного ретроградства, іноді навіть молодих учених, політиків, можновладців прагматичний сенс має перехід від проміжної, ринкової метапарадигми, яка вже відіграла свою інтегративну роль у зростанні цілісності міжнародної економічної системи в період постколоніальної глобалізації, до нової загальноцивілізаційної мегапарадигми.

Філософія гуманізму і демократії конкретизує науково-методологічну дорожню карту для інноваційного пошуку демократичних шляхів конструктивного державотворення в Україні, соціально-гуманістичного становлення суверенної, гармонійної особистості і оновлення інститутів держави та громадянського суспільства, що відповідали б європейським стандартам і гуманним, демократичним загальнопланетарним перспективам. Як ніколи раніше, сьогодні у процесі реформування суспільної життєдіяльності, і перш за все, системи публічного управління, посилюється нерозривна взаємозалежність і одночасна послідовність здійснення принципів гуманізації ↔ демократизації ↔ деєтатизації ↔ децентралізації ↔ деконцентрації щодо їх дієвості в сферах праці, власності, публічної влади, а відтак, і в соціальних групах. Якщо в цьому алгоритмі ігнорується чи випадає одночасне виконання хоч одного принципу, загальний результат, наприклад, окремо виконуваної децентралізації, в масштабах всього суспільства буде мінізуватись [6, с. 328].

Висновки і перспективи подальших досліджень. Миролюбна *філософія гуманізму і демократії* є найефективнішим маніфестом на шляху виживання сучасної світової цивілізації, який не має ніякої альтернативи. В цьому контексті ефективною була б консолідація всієї науково-дослідницької діяльності вчених-гуманітаріїв, демократів Європи і всього світу, як це вимагає «Гуманістичний маніфест 2000. Заклик до нового планетарного гуманізму», навколо розроблення ідей планетарного гуманізму та їх впровадження в життя широких мас населення, збереження всіма шляхами і засобами миру, відмови від насильницьких методів боротьби, запобігання третій світовій війні.

Список використаної літератури

1. Ищенко Н. П. Социальное становление советской молодежи: монография / Н. П. Ищенко. – К.: Выща школа, 1989. – 239 с.
2. Людина у Всесвіті і світовій цивілізації: монографія / М. П. Ищенко, І. І. Руденко; за ред. д-ра філос. наук, проф. М. П. Ищенко. – К.: УБС НБУ, 2013. – 458 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах. – Т. 1 / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1970. – 501 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 7-209.
5. Філософія науки: питання теорії і методології: навч. посіб. / М. П. Ищенко, І. І. Руденко; за ред. д-ра філос. наук, проф. М. П. Ищенко. – К.: УБС НБУ, 2010. – 442 с.
6. Соціально-політична енциклопедія: наук. вид. / М. П. Ищенко, О. М. Ищенко; за ред. д-ра філос. наук, проф. М. П. Ищенко. – Черкаси: ІнтролігаТОР, 2012. – 636 с.
7. Литвинов Володимир. Ренесансний гуманізм в Україні / Володимир Литвинов. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2000. – 472 с.

References

1. Ishchenko, N. P. (1989). *Social formation of Soviet youth*. Kyiv: Higher School (in Russ.)
2. *The man in the universe and world civilizations (2013)*. In M. Ishchenko (Ed.). Kyiv: UBA NBU (in Ukr.)
3. Gegel', F. W. F. (1970). *Science of Logic, I*. Moskwa: Mysl' (in Russ.)
4. Gegel', F. W. F. (1971). *Philosophical propedeutics. The works of different years*. Moskwa: Mysl' (in Russ.)
5. *Philosophy of science: the theory and methodology (2010)*. In M. Ishchenko (Ed.). Kyiv: UBA NBU (in Ukr.)
6. *Socio-Political Encyclopedia (2012)*. In M. Ishchenko (Ed.). Cherkasy: IntrolihaTOR (in Ukr.)
7. Lytvynov, V. (2000). *Renaissance humanism in Ukraine*. Kyiv: Solomiya Pavlichko's Publishing House "Fundamentals" (in Ukr.)

ISHCHENKO Mykola Pavlovych,

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Professor of Public Administration and
Social and Political Sciences Chair
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy
e-mail: nikpav62@mail.ru

PHILOSOPHY OF HUMANISM AND DEMOCRACY – THE QUINTESSENCE OF SOCIO-HUMANISTIC FORMATION OF A PERSON AND THE WORLD CIVILIZATION

Abstract. Introduction. Development and enforcement of humanistic and democratic ideas and values that are fundamental to the socio-humanistic formation of a person and the world civilization and make the content and objectives of the philosophy of humanism and democracy are analyzed in the article. In the twentieth

century the most important is to implement the ideas and theories of humanism, peace and democracy in the global movement of peoples for the salvation of the world, preventing war. The purpose and objectives of the article is in the development of scientific and methodological basis for the production of innovative, more competitive philosophy of humanism and democracy, and for the consolidation of all scientific schools of humanistic and democratic direction and joining them in a global humanistic movement. In the second half of the 80's. of XX century the author formulated his own progressive philosophy of humanism and democracy based on the methodology of evolutionism, co-evolution and humanocentrism and civilizational megaparadigms and the principles of consistency, plurality, ideological and anthropocentric determination and non-linear, polycentric thinking. Today, in the reform of public life interdependence and simultaneous sequencing of the following principles is enhanced: democratization ↔ humanization ↔ deetatization ↔ decentralization ↔ deconcentration to their effectiveness in the areas of labor, property, public authorities, and therefore, in social groups. If this algorithm falls simultaneous execution of at least one principle, the overall result throughout society will also be minimized. Conclusion. Peaceful philosophy of humanism and democracy is the most effective manifesto of survival of world civilization, preserving all the ways and means of peace, the non-violent methods of struggle, to prevent a third world war and becoming humane and democratic society.

Key words: philosophy, humanism, democracy, peace, freedom, justice, socio-humanistic formation of a man and world civilization, humane society, a democratic society.

Одержано редакцією 20.09.2016
Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК 172.4

УСОВ Дмитро Володимирович,
кандидат філософських наук, доцент,
професор кафедри суспільних наук
Черкаського інституту пожежної безпеки
імені Героїв Чорнобиля Національного університету
цивільного захисту України
e-mail: dimausov@i.ua

ОСОБЛИВОСТІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ ІДЕЇ СУСПІЛЬНОЇ УГОДИ: ВІД ПРОБЛЕМИ ЛЕГІТИМАЦІЇ ДО КОНЦЕПТУ ДОВІРИ

Предметом дослідження статті постав історико-філософський дискурс сучасних спрямувань теорії суспільної угоди, який дає можливість зробити висновок про те, що контрактualістська складова сучасних уявлень про суспільну угоду мусить бути доповнена тезою про те, що та чи інша норма є виправданою, коли вона однаково позитивна для всіх, кого вона стосується, а моральні уявлення перетворюються на «джерело» інституційної справедливості. Лише взаємна повага може стати на перешкоді не лише агресивної, але й байдужої, егоїстичної людської поведінки та дозволить породити не лише солідарність та співробітництво, але й справедливість. А угода між владою та народом не може спиратися лише на владний примус, а стає по-справжньому дієвою лише завдяки бажанню підлеглих жити в цій державі. Як свідчить актуальний на сьогодні аналіз сучасного та новітнього контрактualізму, важливою особливістю суспільної угоди є також її легітимувально-обмежувальний сенс та органічний зв'язок з ідеєю прав людини. Всебічний аналіз сучасного філософського дискурсу суспільної угоди, дозволив чітко оприявнити властивий їй не лише загальноєвропейський, але й універсальний, інтеркультурний сенс в якості засади та непересічного способу існування розмаїтих форм нашого суперечливого, навіть кризового буття.

Ключові слова: суспільна угода, легітимність, комунікативна спільнота, довіра, відповідальність, справедливість.

Постановка проблеми. Постійне прагнення людей до справедливості та свободи, а також їх чуття солідарності, поглиблені постійними трансформаціями та кризовими явищами

сучасного суспільства, знову і знову актуалізують осмислення місця і ролі суспільної угоди в сучасному соціумі. Варто наголосити на значущості ідеї суспільної угоди не лише для конституювання держави, але й для подальшого її функціонування як спільноти громадян, які мають можливість вільно обговорювати актуальні суспільні проблеми. Таким чином, принцип суспільної угоди актуалізує не лише проблему справедливості, але й проблему свободи та проблему верховенства права як істотного морально-правового способу існування сучасного суспільства. Важливим та безумовно актуальним є також виокремлений в цій роботі аспект ціннісно-нормативного осердя легітимності того чи іншого суспільного ладу, його держави, тобто визначення тих нормативних принципів, які є засадою справедливої правової держави. Що й потребує сучасного, морально-правового визначення легітимації як публічного процесу посвідчення, схвалення, виправдання або визнання чи доведення законності та необхідності певної соціальної дії, статусу, норми та інституції.

Важлива особливість нашого дослідження полягає у тому, що воно спрямоване на аналіз істотно важливих на сьогодні методологічних та змістовних аспектів сучасного та новітнього контрактуалізму. Йдеться насамперед про спробу осмислення та реконструкції основних понять та принципів, генези, меж та перспектив розвитку теорії суспільної угоди в контексті її найістотніших історико-філософських вимірів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Звернення до історико-філософського виміру ідеї суспільної угоди надало можливість актуалізувати, зрозуміти сутність та особливості власне історико-філософського дослідження. В пошуках плідних методологічних настанов, адекватного понятійного простору та методологічного апарату ми спиралися на праці вітчизняних та зарубіжних дослідників теорії історико-філософського процесу, які й стали теоретико-методологічною основою дослідження. Йдеться насамперед про розробки І. Бичка, М. Булатова, Г.Г. Гадамера, Г.Ф.В. Гегеля, В. Горського, В. Гусева, А. Гулиги, В. Гьосле, В. Дільтея, Г. Заїченка, С. Йосипенка, С. Кримського, М. Култаєвої, М. Мінакова, Н. Мотрошилової, І. Нарського, В. Огорокова, Н. Радіонової, П. Рікера, К. Райди, В. Шинкарука, К. Ясперса. Важливою для роботи стала також і та філософська стратегія, яка опирається на теоретичні здобутки М. Фуко та Ж. Дельоза і полягає у всебічному дослідженні тієї чи іншої ідеї, її співвідношення та зв'язків з іншими ідеями та спробі визначення основних напрямків її розвитку. Плідним прикладом застосування означеної топологічної стратегії стала розвідка М. Мінакова з історії та філософії поняття досвіду, що уможливило «утримання в фокусі неперервність філософського процесу та можливість створити опис минулого філософії без побудови ієрархії» [1, с. 34].

У низці провідних праць з проблеми суспільної угоди постійно наголошується на значущості ідеї суспільної угоди для конституювання справедливої правової держави та подальшого її функціонування як спільноти громадян, які мають можливість вільно домовлятися, узгоджувати свої часто протилежні інтереси щодо нагальних для них суспільних проблем. Таким чином, для створення продуктивних теоретичних і методологічних засад дослідження ідеї суспільної угоди важливе значення набула рецепція та творчий розвиток основних ідей сучасної соціальної та політичної філософії, репрезентованих працями В. Андрущенко, О. Білого, Є. Бистрицького, А. Єрмоленка, Р. Зимовця, Р. Кобця, М. Култаєвої, В. Любивога, В. Ляха, В. Нечипоренка, В. Пазенка, М. Тура, М. Поповича, С. Пролеєва, Л. Ситніченко, В. Хміля, В.Шамрай.

Саме засадничий методологічний сенс класичної теорії суспільної угоди й уможливили актуалізацію останньої в творчості Дж. Ролза. «Моя мета, – наголошує Ролз, – подати таку концепцію справедливості, що узагальнила б і піднесла на вищий рівень абстракції знану всім теорію суспільного договору, якою ми її подибаємо скажімо, у Локка, Руссо чи Канта» [2, с. 37]. Вже в Руссо йдеться про перетворення угоди в засаду правових відносин, бо він вибудовує свою теорію послідовно розмежовуючи розуміння людини та громадянина й актуалізуючи по-справжньому філософський дискурс механізмів формування модерної автономної особистості та властивої їй солідарності. Особливістю роздумів І. Канта (які потребують подальшого дослідження у вітчизняному філософському просторі) про суспільну

угоду влади та народу є його рішуче заперечення самої думки про доброго турботливого правителя. Адже головне зло в суспільному, політичному житті – це необмежена авторитарна влада. То ж Кант справедливо і актуально й на сьогодні зауважує: ніякий політичний лад не можна назвати розумним, якщо його дорослі громадяни вважаються нерозважливими підлітками без свої власних прагнень та бажань. Звідси й випливає теза про те, що дії влади (колективної чи одноосібної) мусять обмежуватися не її добротою та турботою про підлеглих, а визнанням кожного індивіда вільним та незалежним громадянином.

Саме цю засадничу ідею кантівського контрактуалізму й запозичив та ґрунтовно розвинув у своїй «Теорії справедливості» Дж. Ролз. Цей важливий методологічний принцип ролзівського контрактуалізму чітко виокремлює та формулює Ю. Габермас. На його думку, для надання стійкості базовим нормативним ідеям своєї концепції Ролз застосовує метод так званої рівноваги міркувань (рефлексивної рівноваги). І в такий спосіб «приходить до основного поняття «моральної особи» та до подальших основних понять політичного «автономного громадянина», «чесної кооперації», «добре впорядкованого суспільства» тощо шляхом раціональної реконструкції перевірених інтуїцій, тобто таких інтуїцій, на які ми натрапляємо у практиках і традиціях демократичного суспільства» [3, с. 94].

Мета статті: проаналізувати особливості історико-філософського дискурсу ідеї суспільної угоди в загальному методологічному сенсі критичної реконструкції значущості принципу суспільної угоди для сучасної та новітньої політичної філософії, спрямованої на осмислення проблем свободи, рівності, легітимності соціальних інституцій.

Виклад основного матеріалу. Принципово важливим є намагання осмислити проблему та ідею суспільної угоди в не лише в морально-правовому, але й в методологічному вимірах, що свідчить не лише про недостатню кількість таких підходів, але й про їх перспективність та значущість, які дозволили б не лише описати нагальні проблеми, але й вказати шляхи вирішення складних конфліктних ситуацій сьогодення. То ж варто погодитися з розвинутою на вітчизняних теренах тезою Л. Ситніченко про методологічний сенс принципу суспільної угоди для новітньої політичної філософії, передусім для адекватного розгляду таких засадничих для соціальної та політичної філософії проблем, як проблема свободи, відповідальності, зради, справедливості, легітимності соціальних інституцій. Авторка справедливо вважає, що «суспільна угода набуває, попри її європейські витоки, універсального сенсу не лише в контексті проблем політичної справедливості, але й завдяки своїй засадничій ролі при політичному упорядкуванні соціального буття, створенні властивих йому форм урядування» [4, с. 4]. У своїх дослідженнях вона також наголошує на тому, що філософське осмислення справедливості має бути зосередженим не тільки на матеріальних, але й на моральних та духовно-практичних аспектах соціального буття людини та підкреслює необхідність «прориву до Іншого» як певної методологічної настанови, що дає можливість вийти за межі розуміння соціальності як індивідуальної несвободи, пригноблення та несправедливості.

На наявності органічного зв'язку проблеми легітимності та ідеї суспільної угоди наголошує в своїх відомих розвідках А. Єрмоленко. Зокрема в одній зі своїх останніх статей «Морально-етична легітимність сфери політичного» він наголошує на тому, що «держава як влада не може спиратись тільки на силу тих, хто керує. Цьому має передувати ще й згода підпорядковуватись цій силі, тобто бажання тих, ким керують, жити разом. Отже держава повинна мати авторитет і право підпорядковувати. Звісно, цей авторитет має визнаватись тими, кого підпорядковують. Водночас держава має виправдати свій авторитет, аби мати право підпорядковувати, зробити його легітимним, тобто виправданим, узаконеним, обґрунтованим.

Таким чином, легітимність є й певною угодою між державою, суспільством і громадянином щодо монопольного права держави на насильство. А тому проблема легітимності конкретизується питанням: на основі чого здійснюється така угода, а отже, і питанням співвідношення правових та моральних норм» [5, с. 51-52]. З іншого боку, варто (на засадах історико-філософського дискурсу) продумати та всебічно дослідити й висловлену С. Пролеєвим тезу про те, що «сучасна глибока криза автономії особи спонукає бачити в останній утопічний конструкт (хоча, вірогідно, цій спокусі й не слід піддаватися). А це,

своєю чергою, ставить під сумнів феномен суб'єктивного визнання як соціального акту, внаслідок чого загалом підважується можливість легітимації» [6, с. 9].

В загальному методологічному сенсі критичної реконструкції значущості принципу суспільної угоди для сучасної та новітньої політичної філософії, спрямованої на осмислення проблем свободи, рівності, легітимності соціальних інституцій, важливим та плідним стає опертя на значний масив досліджень фахівців «київської філософської школи» (Є. Бистрицький, О. Білий, О. Гомілко, В. Загороднюк, А. Єрмоленко, Г. Ковадло, Т. Лютий, С. Кримський, Я. Любимий, В. Лях, В. Малахов, М. Попович, С. Пролєєв, Л. Ситніченко, Н. Хамітов) в галузі політичної та практичної, комунікативної філософії, етики та філософської антропології. Регулятивними методологічними ідеями нашого дослідження виступили також метод концептуальної та герменевтичної реконструкції текстів, а також принцип органічного поєднання логічного, історичного та компаративістського підходів. Вартим уваги та подальшого дослідження стало також (частково репрезентоване працями вітчизняних та західних філософів – Х. Аренд, О. Білого, Ю. Габермаса, О. Гьофе, А. Єрмоленка, В. Малахова, С. Пролєєва) тлумачення політики і як особливої індивідуальної та інституційної діяльності, спрямованої на досягнення та закріплення влади, і як певного сутнісного виміру людського буття загалом, його особливої форми. То ж осмислення політики як способу людського буття, критеріїв легітимності державного устрою, сутності політичної моралі через послідовну реконструкцію взаємин моралі та політики в сучасних та класичних історико-філософських дискурсах також стало предметом нашого аналізу. Розгляд, з опертям на праці О. Гьофе, Дж. Раза, співвідношення політики та моралі саме крізь призму ідеї суспільної угоди, справедливості та свободи, уможливорює створення актуальної для сьогоднішніх складних вітчизняних реалій політичної моралі.

Особливого методологічного сенсу набули твори відомих не лише в Україні дослідників в галузі методології історико-філософської науки (Г. Аляєв, В. Горський, О. Йосипенко, С. Йосипенко, М. Култаєва, В. Лях, М. Мінаков, В. Окороков, В. Пазенок, М. Попович, М. Ткачук, В. Хміль, О. Хома, В. Шинкарук). Саме запропоновані цими авторами тлумачення історико-філософського дискурсу надали можливість та зумовили необхідність сучасного тлумачення запропонованої вже в теорії суспільної угоди Ж.-Ж. Руссо спроби синтезу голістського та індивідуалістичного підходів, а також переконали в плідності всебічного розкриття тези про те, що «договірна теорія пов'язує політичну легітимацію зі згодою кожного, тобто не просто з колективною, а з дистрибутивною вигодою» [7, с. 206]. На особливу увагу в методологічному сенсі заслуговує спосіб філософського осмислення ідеї суспільної угоди в роботі М. Тура «Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів» [8]. Важливим виявився пошук нових підходів до започаткованих в роботах А. Єрмоленка, Д. Гергуна, Д. Кирюхіна, М. Рогожі, Л. Ситніченко, М. Тура шляхів осмислення політичного конструктивізму Дж. Ролза, який віднайшов в контрактуалістичному аргументі засаду розбудови справедливого суспільства. Звертаючись до проблеми ролі та місця згоди в функціонуванні суспільних взаємин та в контексті пошуку ефективності та надійності соціальної моралі, українська дослідниця М. Рогожа наголошує на тому, що «суспільство – це штучний витвір людської волі та людського розуму, і може воно успішно функціонувати через покладання певного штучного засновку (договору чи угоди) в його підґрунтя» [9, с. 183].

Всебічний аналіз сучасного європейського, переважно німецькомовного філософського дискурсу суспільної угоди, дозволив чітко оприявити її не лише загальноєвропейський, але й універсальний, інтеркультурний методологічний сенс в якості засади та непересічного алгоритму розмаїтих форм складної соціальної практики сьогодення. Особливості новітнього контрактуалізму ми можемо безпосередньо віднайти в одинадцятому розділі праці О. Гьофе «Розум і право» [7]. Принципово важливим в методологічному сенсі для розуміння особливостей сучасного контрактуалізму став і розгорнутий в роботі (з опертям на розробки К.-О. Апеля, О. Гьофе, А. Єрмоленка) пошук відмінності трансцендентально-прагматичного тлумаченням консенсусу від концепцій суспільної угоди Т. Гоббса та Ж.-Ж. Руссо. І йдеться не лише про перехід методологічного соліпсизму до методології, заснованої на апіорі

комунікативної спільноти, що стає (в побудовах К.-О. Апеля) регулятивним принципом етики відповідальності. Опираючись на ряд важливих методологічних зрушень до теорії суспільної угоди Гоббса та Локка, а потім і Руссо, які потребували детального аналізу, відомі в царині європейської політичної філософії автори зазначали, що вихід за межі природного стану засвідчив виникнення нового суспільного принципу регуляції діяльності, спрямованої на справедливе облаштування світу. Теорію суспільної угоди Гоббса та його політичну антропологію критично осмислюють та інтерпретують такі відомі філософи як М. Вебер, Д. Готьє, О. Гьофе, В. Керстінг, А. Ляйст, Ч. Тейлор, Т. Шмідт.

Осмислюючи методологічні засади сучасних роздумів про теорію суспільної угоди, необхідно звернутися насамперед до роздумів про мову та комунікацію К.-О. Апеля, а потім – до основних понять етики дискурсу Ю. Габермаса та Апеля. По-перше, в межах створеної Апелем концепції трансцендентальної прагматики (в його «Трансформації філософії») здійснено не просто перехід до філософії комунікації, а власне її заснування. Його філософії комунікації або трансцендентальній прагматичі властиве прагнення до визначення умов можливості людського спілкування, порозуміння. Властивий роздумам про комунікацію К.-О. Апеля та етиці дискурсу Ю. Габермаса ліберальний контрактуалізм також прагнув повернути до життя проблеми справедливості, свободи, рівності, людської гідності на противагу домінуванню логічного позитивізму, утилітаризму та інтуїтивізму. Саме останні власне і були ознаками методологічної застарілості та сумнівного евристичного сенсу тогочасної політичної, соціальної та моральної філософії.

По-друге, досягнення взаєморозуміння і згоди можливе лише тоді, коли засновки ідеальної комунікації властиві і реальній комунікації. Тоді норми мовної комунікації, на думку Апеля і Габермаса, за певних умов, можуть поставати засадою моральної оцінки. На цьому шляху власне постає можливість обґрунтування таких чеснот як «рівність», «справедливість», «солідарність» та «відповідальність», що свідчить про здатність дискурсивної етики тлумачити формально-процедурні принципи дискурсу в якості механізмів обґрунтування моральних норм. Таким чином, дискурсивна етика постає етикою колективної спів-відповідальності за далекосяжні наслідки дій, прийнятих на основі консенсусу, проголошує можливість важливості (саме для теми нашого дослідження та реальних процесів досягнення суспільної угоди за суперечливих, часто драматичних обставин реального буття) обґрунтування і виправдання моралі однакової поваги до кожного та солідарної відповідальності за кожного.

Як свідчить аналіз сучасного та новітнього контрактуалізму, важливою особливістю суспільної угоди є передусім її легітимувально-обмежувальний сенс та органічний зв'язок з ідеєю прав людини. Вона не лише легітимує, але й обмежує панування. А за умов плюралістичного розмаїття інтересів, одностайності можна досягти не стільки завдяки переконливим аргументам, скільки завдяки фанатизму, колективним маніпуляціям та популізму. З метою послідовного аналізу основних складових та принципів вимірів етики відповідальності К.-О. Апеля в ландшафтах контрактуалізму в дослідженні застосовано генеалогічний, герменевтичний та компаративістський методи, які дозволили зрозуміти апелівську філософію як етику солідарної глобальної відповідальності та комунікативної взаємодії за умов глобальної екологічної та соціальної кризи та життєво-нагальної необхідності поєднання ідеї суспільної угоди, свободи, справедливості та відповідальності. Репрезентуючи філософію К.-О. Апеля в якості одного із провідних новітніх способів комунікативної трансформації філософії, його послідовники та учні (Д. Бюлер, Ю. Габермас, А. Єрмоленко, В. Кульман) виокремлюють низку принципово важливих для нашого дослідження ідей, які набули в роботі подальшого розвитку.

Йдеться, насамперед, про відмову К.-О. Апеля від теоретико-пізнавального (або ж методологічного) соліпсизму філософії модерну і заміну його поняттями «порозуміння», «згоди», «угоди», «спілкування» та побудову на цих засадах трансцендентальної філософії апріорі інтерсуб'єктивного порозуміння, в межах якого навіть самотня людина може пізнати та зрозуміти світ. Важливою особливістю новітніх філософських праць К.-О. Апеля, О. Білого, Б. Вальденфельса, А. Єрмоленка, Г. Йонаса, С. Пролєєва, М. Ріделя, стала їх

органічна приналежність до царини дискусій про пошуки моральних засад сучасного суспільства, коли основні етичні настанови та цінності мусять полишити і, зрештою, полишають сферу приватного життя, а колективну безвідповідальність необхідно замінити колективною відповідальністю, а також довести що утилітаризм, інтуїтивізм та позитивізм не здатні стати основою вирішення соціальних конфліктів, оскільки не передбачають ніяких конструктивних процедур, придатних для вирішення моральних суперечок.

У своїх дослідженнях українські та західні філософи наголошують та тому, що суспільство не можна уявляти в якості спільноти дружньо налаштованих громадян. Дж. Ролз шукає підстави для визнання об'єктивності свого конструктивізму у методі рефлексивної рівноваги. Саме на намаганні політичної філософії не лише Дж. Ролза узгодити теоретичним обґрунтуванням принципів справедливості та нашими повсякденними моральними судженнями акцентує увагу В. Керстінг. А Ю. Габермас тлумачить суспільну угоду як спосіб регулювання суспільної діяльності, адже дійсно легітимними та справедливими є ті способи суспільного буття, які втілюють загальний інтерес, чи загальну волю. Він прагне пов'язати право людини та її інтерес, користь та справедливість, ідеали античного полісу та новочасового індивідуалізму, принципи чеснот та спільноти з доктриною природного права. Важливим в цьому в сенсі є для нього поняття згоди, яка досягається за умов непримусового дискурсу вільних і рівних учасників суспільної угоди. Через властиве контрактуалізму намагання пов'язати нормативне обґрунтування справедливості з інтересами окремих людей виникла необхідність проаналізувати проблему етичного виправдання правових норм, які не можуть ґрунтуватися лише на примусі кращого аргументу. Означена настанова тісно пов'язана з практикою довіри та поваги до гідності кожного окремого індивіда.

Варто також зважати й на критичну характеристику комунікативної стратегії сучасного контрактуалізму. Вона була свого часу започаткована М. Фуко, у вітчизняній літературі розвинута О. Білим, який наголошує на необхідності корегування ситуації діалогу владними взаєминами. На його думку, «діалог не є цілковито добровільним обміном значеннями, спрямованими лише на взаєморозуміння. Він являє собою раціоналізовану форму широкого спектру відношень: комунікативних, відношень панування і відношень, що постають у процесі стратегічної дії. Ось чому аналіз діалогу лише з погляду внутрішньої комунікативної раціональності є недостатнім» [10, с. 12]. Йдеться про важливу для осмислення ідеї суспільної угоди внутрішню асиметрію діалогу, яка полягає «у можливості здійснювати владу лише стосовно вільних суб'єктів, свобода яких провокує апеляцію, зумовлює потребу у виробленні суспільної угоди, внаслідок чого асиметрія може бути збереженою або видозміненою» [10, с. 12].

Інтерпретація ж в роботі ліберального світогляду як насамперед світогляду морально-політичного стала засадою тези про те, що комунітаризм, претендуючи на роль теорії «спільноти та ідентичності», є доповненням, а не альтернативою ліберально зорієнтованої політичної філософії та антропології. Про це свідчить, на нашу думку, і теорія «комунітарної демократії» відомого дослідника сучасного контрактуалізму В. Керстінга. Ця теорія цілком справедливо претендує на уточнення поглядів Дж. Ролза, який так і не зміг, як вважає В. Керстінг, запропонувати дієвих механізмів, процедур досягнення політичної та соціальної згоди.

Розгортання тези про те, що згода в суспільстві формується не лише завдяки консенсусу, але й завдяки особистій та колективній відповідальній турботі про спільні проблеми та потреби в межах свого «життєвого світу», потребувало опертя на сучасні дослідження проблем свободи, відповідальності, «життєвого світу».

Щодо методологічного сенсу розуміння сучасних вимірів контрактуалізму та місця в ньому проблеми свободи, по-перше ми не могли не звернутися до ґрунтовної праці А. Гонета «Право свободи», де він окреслює нову концепцію соціальної свободи в якості істотної противаги нормативним засадам сучасної політичної філософії. Адже, як наголошує Гонет, моральні норми, уявлення про свободу та справедливість не можна обґрунтувати лише на засадах гіпотетичного дискурсу та гіпотетичної угоди. По-друге, запропонований Гонетом перехід від негативної до соціальної свободи (через свободу рефлексивну) [11, с. 44-119] став

сучасним тлумаченням індивідуалістської і комуналістської моделей свободи, виокремлених А. Велмером [12]. Якщо перша виходить з можливості існування окремих, наділених природними правами (серед яких і право на необмежену свободу) і зорієнтованих на цілераціональну поведінку індивідів, цілком логічної постає необхідність дотримання цими індивідами певної «суспільної угоди», яка б обмежувала нестримні зазіхання кожного (і насправді припиняла гоббсівську парадигму «війни всіх проти всіх»), створювала б засади виникнення та успішного функціонування соціальних інституцій. Друга, також окреслена Велмером модель свободи, спирається на інше бачення природи особистості, яка є не самотнім Робінзоном, а людиною певного суспільства, культури, традицій. І свобода такого індивіда є не так індивідуальною, як контекстуальною, і не потребує, через свою внутрішню приналежність до узвичаєних форм спілкування та соціальних взаємин, укладання якоїсь особливої суспільної угоди.

По-третє, до осмислення свободи в її інституційних і персонально-екзистенційних, універсальних, загальнолюдських та особливих, національних вимірах звертається в своїх філософських розвідках проблеми Г. Ковадло [13], розвиваючи (передусім через привнесення конкретно-історичного та екзистенційного виміру в проблему свободи) тезу В. Шинкарука про сутність людського буття як екзистенції, справжніми ознаками якої є свобода та трансцендентування із буття наявного в буття істинно суще. Запропоноване Г. Ковадло екзистенційне тлумачення взаємозв'язку інтерсуб'єктивності та свободи уможливорює конструктивне подолання однобічності розуміння автономії особистості. Адже йдеться не про «дискурсивну спільноту» безтілесних, атомістично-вільних індивідів, а передусім про спілкування особистостей, який властива екзистенційна турбота, яка, на думку Г. Ковадло, стає справжньою засадою їх свободи.

По-четверте, важливою засадою адекватного сучасним реаліям розуміння свободи виступає зміна функцій свободи самовираження, на що звертає увагу відомий український дослідник В. Лях. Він наголошує на тому, що прагнення людини до самовизначення та соціально-економічні чинники інформаційного суспільства вимагають від людей більшої креативності та свободи. У своїх розвідках з філософії свободи та філософії ідентичності Є. Бистрицький актуалізує запропонований свого часу М. Гайдеггером та Ж.-Л. Нансі методологічний сенс реконструкції взаємин свободи та ідентичності.

Подальшого розвитку та аналізу набула ідея В. Кимліки, яку він розпочав досліджувати в своїй відомій праці «Вступ до політичної філософії». Кимліка виходить з того, що царині європейської політичної філософії існує щонайменше дві концепції суспільної угоди: перша, започаткована Т. Гоббсом та Дж. Локком, виходить з того, що основою суспільної угоди є взаємна вигода [14, с. 174-175]. Друга ж, тлумачить суспільну угоду в якості заснованої на повазі та втіленої насамперед в «Теорії справедливості» Дж. Ролза. Якщо, на думку Кимліки, перша з означених концепцій обтяжена сумнівами в необхідності та можливості дотримуватися угоди на засадах поваги до іншого учасника цього процесу, то осердям другого тлумачення виступає не страх перед іншими людьми та тлумачення їх в потенційній загрози, а повага до їх автономії та свободи. Насправді ми маємо тут своєрідне повторення та необхідність осмислення в контексті сучасного контрактуалізму типової для сучасної політичної антропології тези про те, що «люди, по своїй природі, є досить однаковими через свою спроможність заподіяти шкоду іншим людям та через свою вразливість перед такою ж шкодою» [14, с. 182].

Принципово важливими для розуміння новочасного контрактуалізму стали й такі поняття як «природний та суспільний» стани. В їх визначенні ми спиратися на інтерпретації Гоббса, Руссо, а також на пояснення Г. Майєра та О. Хоми. Сама ж логіка власне історико-філософського дослідження дала можливість зрозуміти наступне: захист Гоббсом переваг політичного ладу та «царства земного» мусить бути скорегований, доповнений розумінням причин тяжіння Г'юма до внутрішнього морального закону, що актуалізує його роздуми в контексті новітніх критичних дискурсів суспільної угоди (Е. Тугендгат, Дж. Грей, Е. Макінтайр та ін.) та конвенційного тлумачення природи і сутності моралі. Необхідно було шукати відповіді на наступні запитання: якщо страх смерті та насильства є (за Гоббсом)

засадою переходу від стану природного до стану соціального, то на які вагомні причини такого переходу вказує Г'юм? Що й змусило нас звернутися до «Трактату про людську природу» Г'юма та віднайти властиву британським просвітникам логіку міркувань з її опертям здоровий глузд як основи моральної філософії. Зауважимо також, що істотною для розуміння методологічних засад не лише політичної філософії Д. Г'юма, але й сучасної політичної філософії загалом, стала для нас праця Дж. Ролза «Історія політичної філософії» [15], а також його всесвітньовідома «Історія моральної філософії» [16]. Саме в останній названій роботі Ролз прояснює вживання Г'юмом поняття «конвенції», наголошуючи на тому, що осердям цього поняття є наступний сенс – «традиційний, загальноприйнятий, звичайний», здатний втілити та висловити інтереси спільноти [16, с. 107].

До ідеї суспільної угоди звертається й інший відомий американський філософ Девід Готьє, який своїми роздумами розвиває протилежну контрактуалізму Ролза ідею контрактаріанізму, яка має своїм витоком власне гоббсівський варіант політичної антропології. Остання, на відміну від визнання значущості моральних принципів для кожного вільного індивіда, наполягає на тому, що індивіди прагнуть керуватися передусім своїми власними інтересами і просто вимушені укласти угоду для досягнення взаємовигідного співробітництва. Теорію Д. Готьє цілком виправдано можна охарактеризувати як «теорію раціональної угоди», що постулює в якості засадничого поняття – поняття раціональності, а угоду вважає особливим різновидом ігрових міжлюдських взаємин. Як слушно наголошує один із перших дослідників творчості Д. Готьє Б. Кашніков: «теорія раціональної угоди складає фундамент і ядро моральної концепції Готьє, уособлюючи намагання підмінити собою етику, а раціональністю – мораль» [17, с. 34].

Висновки. Вже сказане, дає всі підстави стверджувати, що межах ідеї суспільної угоди актуалізується проблема моральності як проблема нашого слідування голосу природи всередині нас. Осмислення та реконструкція основних понять та принципів, генези, меж та перспектив розвитку ідеї суспільної угоди в контексті її найістотніших, новочасових та новітніх історико-філософських вимірів, уможливило висновок, що в самій ідеї суспільної угоди та її заломленні на інші істотні проблеми сучасної політичної філософії висвітлюється ціла низка ґрунтовних та вкрай необхідних на сьогодні (в нашому прагненні приналежності до європейської демократичної спільноти) понять та принципів.

Таким чином, здійснене дослідження дозволяє стверджувати, що ґрунтовні розвідки відомих західних та вітчизняних дослідників, особливо в царині соціальної та політичної філософії, філософії права та моралі, осмислення природи та меж теорії суспільної угоди, неможливо уявити поза роздумами про свободу, владу, справедливість та несправедливість, рівність та права людини, її ідентичність та відповідальність. Особливого сенсу для такого висновку набули численні українські переклади класиків соціальної, політичної, комунікативної філософії та коментарі до них, які надали та будуть надавати унікальні можливості для розуміння нашого вітчизняного індивідуального та суспільного буття.

В роботі доведено, що ідея суспільної угоди тісно пов'язана з проблемою обґрунтування прав людини, які постають як складова сучасних уявлень про легітимність, що свідчить про органічний зв'язок проблеми влади та проблеми справедливості. Особливе значення це питання має для підвладної сторони, яка завжди, часто болісно мусить обирати шляхи визнання існуючої влади. Адже традиційні форми легітимації втрачають свою переконливість і єдиним джерелом, з якого влада може отримати власну легітимність та самолегітимність, стають інтереси окремих індивідів. Виникає необхідність рівного врахування інтересів всіх, а значить, ці «всі» наділяються правами на захист своїх інтересів, у тому числі і на їх політичну репрезентацію через ідею та принцип суспільної угоди.

Як засвідчує здійснений аналіз, принципу суспільної угоди властивий евристичний методологічний сенс для сучасної та новітньої політичної філософії, спрямованої на осмислення проблем свободи, рівності, легітимності соціальних інституцій.

Список використаної літератури

1. Мінаков М. Історія поняття досвіду / М. Мінаков. – К.: Паралап, 2007. – 380 с.
2. Ролз Дж. Теорія справедливості / Дж. Ролз; пер. з англ. О. Мокровольський. – К.: Основи, 2001. – 822 с.

3. Габермас Ю. Залучення іншого. Студії з політичної теорії / Ю. Габермас. – Львів: Астролябія, 2006. – 415 с.
4. Ситніченко Л. А. «Суспільна угода»: метафора чи методологічний принцип сучасної політичної філософії (Дж. Ролз) / Л. А. Ситніченко // Мультиверсум. Філософський альманах: [Зб. наук. праць]. – Вип. 46. – К.: Український Центр духовної культури, 2005. – С.3-12.
5. Єрмоленко А. Морально-етична легітимація сфери політичного / А. Єрмоленко // Філософська думка. – 2013. – №2. – С. 51-58.
6. Пролєєв С. Метафізика влади / С. Пролєєв. – К.: Наукова думка, 2005. – 324 с.
7. Гьофе Отфрід. Розум і право: Складові інтеркультурного правового дискурсу: пер. з нім. / Отфрід Гьофе; Пер. Л. Ситніченко, М. Култаєва. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
8. Тур М. Г. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів / М. Тур. – К.: Парапан, 2006. – 396 с.
9. Рогожа М. М. Соціальна мораль: колізії мінімалізму / М. М. Рогожа. – К.: Парапан, 2009. – 216 с.
10. Білий О. Політична легітимація і насильство / О. Білий // Філософська думка. – 2013. – №2. – С. 9-26.
11. Honneth A. Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit / A. Honneth. – Frankfurt/M., 2013. – 628 S.
12. Wellmer A. Freiheitmodelle in der modernen Welt / A. Wellmer // Endspiele. Die unversöhnliche Moderne. – Frankfurt/M., 1993. – S. 15-53.
13. Ковадло Г. П. Моральність в екзистенційному та есенційному вимірах / Г. П. Ковадло // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К.: Наукова думка, 2004. – 247 с.
14. Кимлика У. Современная политическая философия. Введение / У. Кимлика. – М.: ИД ГУ ВШЭ, 2010. – 592 с.
15. Rawls J. Geschichte der politischen Philosophie / J. Rawls. – Frankfurt/M., 2008. – 671 S.
16. Rawls J. Geschichte der Moralphilosophie / J. Rawls. – Frankfurt/M., 2002. – 486 S.
17. Кашников Б. Н. «Мораль по соглашению» Давида Готтиера как теория российского либерализма / Б. Н. Кашников // Вопросы философии. – 2006. – №4. – С. 32-43.

References

1. Minakov, M. (2007). *History notion of experience*. Kyiv: Parapan (in Ukr.)
2. Rawls, John (2001). *Theory of Justice*. Kyiv: Osnovy (in Ukr.)
3. Habermas, Y. (2006). *Attracting more. Studies in Political Theory*. Lviv: Astrolabiya (in Ukr.)
4. Sytnichenko, L. (2005). "Social contract": metaphor or methodological principle of modern political philosophy (John. Rawls). *Multiversum (Multiversum)*, 46, 3-12 (in Ukr.)
5. Yermolenko, A. (2013). Moral and ethical legitimacy of the political sphere. *Filosofska Dumka (Philosophical thought)*, 2, 51-58 (in Ukr.)
6. Proleyev, S. (2005). *Metaphysics of power*. Kyiv: Naukova Dumka (in Ukr.)
7. Hoffe, O. (2003). *Mind & Law: Legal Elements of intercultural discourse*. Kyiv: Alterpres (in Ukr.)
8. Tur, M. (2006). *Nonclassical models of legitimizing of the social institutions*. Kyiv: Parapan (in Ukr.)
9. Rogozha, M. (2009). *Social ethics, conflicts of minimalism*. Kyiv: Parapan (in Ukr.)
10. Biliy, O. (2013). Political legitimacy and violence. *Filosofska Dumka (Philosophical thought)*, 2, 9-26 (in Ukr.)
11. Honneth, A. (2013). *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt/M.
12. Wellmer, A. (1993). *Freiheitmodelle in der modernen Welt*. Frankfurt/M.
13. Kovadlo, G. (2004). *Morality in existential and essential dimensions*. Kyiv: Naukova Dumka (in Ukr.)
14. Kymlica, W. (2010). *Modern Political Philosophy. Introduction*. Moscow Publ. (in Russ.)
15. Rawls, J. (2008). *Geschichte der politischen Philosophie*. Frankfurt/M.
16. Rawls, J. (2002). *Geschichte der Moralphilosophie*. Frankfurt/M.
17. Kashnikov, B. (2006). "Morals by agreement" of David Gauthier as the theory of Russian liberalism. *Voprosi filosofiyi (Problems of philosophy)*, 4, 32-43 (in Russ.)

USOV Dmytro Volodymyrovych,

Candidate of Sciences (Philosophy),
 Professor of the Department of Social Sciences
 Cherkassy Institute of Fire Safety
 named after Heroes of Chornobyl
 of National University of Civil Defense of Ukraine,
 e-mail: dimausov@i.ua

THE PECULIARITIES OF HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL DISCOURSE OF THE IDEAS OF SOCIAL CONTRACT: FROM THE PROBLEM OF LEGITIMATION TO THE CONCEPT OF TRUST

Abstract. Introduction. The author analyzes the conceptual problems of historical and philosophical research of the measuring of the idea of the social contract, proves the importance of the idea of social contract for the constitution of a fair constitutional state and its further functioning as a community of citizens who are free to negotiate, coordinate their often conflicting interests concerning their social problems. Purpose. To analyze the peculiarities of historical and philosophical discourse of

the idea of the social contract in the general methodological sense of critical reconstruction of significance of the principle of the social contract for modern and contemporary political philosophy aimed at the realizing of the problems of freedom, equality and legitimacy of social institutions. Methods. The comparison of different concepts of social contract foresaw the sage of the method of comparative analysis. On the purpose of sequential analysis of main components and principles of the social contract the genealogical, hermeneutic and comparative methods were used. Results. The realizing and reconstruction of basic concepts and principles genesis, limits and prospects of development of the idea of the social contract in the sense of its most significant, contemporary and new historical and philosophical measurements, allows to make a conclusion that in the idea of the social contract itself and its direction to other significant problems of modern political philosophy a number of extensive and extremely necessary for today concepts and principles was highlighted. Originality. A comprehensive analysis of modern European philosophical discourse of the social contract was conducted, which allowed clarifying not only European, but also universal, intercultural methodological sense as foundations of diverse forms of average algorithm of complex social contemporary practice. Conclusion. It is proved in the work that the idea of the social contract is closely connected with the problem of justification of human rights, which arising as a component of modern concepts of legitimacy, which indicates the organic link of the problems of the power and justice.

Key words: social contract, communication, communicative society, trust, responsibility, fairness.

Одержано редакцією 10.09.2016
Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК 1(091):123.1

ВИДРИГАН Микола Володимирович,
кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: vydrygan_mv@ukr.net

ВОЛЯ І СВОБОДА В ПОГЛЯДАХ ПРЕДСТАВНИКІВ ЕПІКУРЕЙСЬКОЇ ТА СТОЇЧНОЇ ФІЛОСОФСЬКИХ ШКІЛ

У статті проаналізовані погляди на поняття «воля» і «свобода» представників епікурейської й стоїчної шкіл. Досліджено, що в епікурейців душа і її складові були невід'ємними елементами пізнання. Тіло й душу вони вважали властивістю людського індивіда, а волю (розум, почуття) – властивістю душі. Людина за власною волею може порушувати приписи долі, розривати причинні зв'язки і за власним бажанням рухатись до поставлених цілей. З'ясовано, що стоїки вважали людину істотою, яка діє завдяки розумній волі, на відміну від руху фізичних тіл і поведінки тварин. І хоча ця можливість надається не кожній особі, а тільки мудрецю, у вченні стоїків виокремлюється індивід з його внутрішньою свободою й волею. Вони вважають, що ніщо не може вплинути на душу, змінити чи привести її в рух, крім неї самої.

Ключові слова: воля, свобода, свобода волі, душа, вибір, необхідність, випадковість, людський індивід.

Постановка проблеми. Сутністю античної філософії класичного періоду є reflexio (відображення) і creatura (створення) чуттєво-матеріального світу з властивими їй дивовижно переплетеними космоцентризмом, гілозоїзмом і соціоморфізмом.

Філософи проявляють слабкий інтерес до антропологічної проблематики, що й відобразилося на формуванні її основних понять. Однак, роздуми про людину, її життя у світі, її якості й властивості започатковані в міфології, героїчному епосі, античній ліриці й драмі та покладені на філософське підґрунтя софістами, Сократом, Платоном, Аристотелем та іншими, отримали в еллінсько-римській філософії свій подальший розвиток.

Проте у філософській літературі існує неоднозначна думка про усвідомлення античними філософами проблеми волі й свободи. Мало дослідженою залишається тема пізнання волі й свободи посткласичною античною філософією, бо поширена думка, що середньовічною філософією, і хіба деякою мірою, пізнім еллінізмом (релігійним періодом еллінсько-римської філософії) були закладені основи понять воля й свобода. А щодо пізнання взаємозв'язку волі й свободи зовсім мало йдеться.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Ханну Арендт вважають видатним політичним мислителем ХХ століття, а її книгу «Життя розуму» – оригінальним філософським дослідженням. У другому томі цієї праці, присвяченому здатності волі і пов'язаній із нею проблемі свободи, авторка стверджує, що здатність волі античним еллінам не була відома, хоча й була застосована в їхній практичній діяльності, а про поняття «воля» вони не чули, аж до I ст. н. е. Але раніше В. Віндельбанд у праці «Історія стародавньої філософії» наголошував, що в ранньому й середньому періоді еллінсько-римської філософії вважалося, що мудра людина абсолютно вільна, може складати судження про цінність, а внаслідок цього – і вольову функцію.

О. Лосєв у своїх працях про різні періоди античної культури показує вразливі феномени вияву свободи й волі еллінами і римлянами. Проте вважає, що античний космос сам по собі повний життя, душі й думок, а не конкретна людина і у неї немає нічого особистісного (раб не особистість, але й рабовласник не особистість без раба), отже, вона не є волевиявляючим і з наміром діючим суб'єктом. Не зовсім погоджується з такою позицією В. Горан у праці «Давньогрецька міфологема долі». Він упевнений, що ідея залежності й необхідності в особистості формувалася й викристалізовувалася лише в тій мірі, у якій формувалася і викристалізовувалася в ній ідея свободи. Г. Драч у праці «Народження античної філософії і початок антропологічної проблематики» теж підкреслює, що для греків були характерні сильне почуття свободи, рідкісне розуміння міри і форм порядку.

Мета цього дослідження полягає в тому, щоб розкрити погляди епікуреїзму і стоїцизму, – основних філософських шкіл етичного періоду еллінсько-римської філософії (кінець IV ст. до н. е. – I ст. н. е.) на волю й свободу.

Виклад основного матеріалу. Представники раннього еллінізму пропагують мудре ставлення до життя. Мудра людина «повинна подолати світ, над яким у неї немає влади, у самій собі» [1, с. 143]. Тому, епікурейці, враховуючи заклики кініків про повну відмову від будь-яких чуттєвих задовольень і гедоністичні проповіді кіренаїків, на основі пізнання людських бажань, прийшли до висновку, що свобода мудрої людини полягає в непримітному житті, у душевному спокої, в евдемонії і гедонії. В іншому випадку помилкові уявлення людини про природу речей і зв'язані з ними безумовні побоювання й надії можуть «хибно направляти її волю...» [2, с. 271]. Якщо при такому розгляді не допускати помилок, то будь-яке надання переваги й будь-яке уникнення призведе до тілесного здоров'я й душевного спокою... » [3, с. 434]. У такій спокійній позиції будь-якого вибору за своєю волею (хочу насолоджуюсь тим чи іншим, а хочу – уникаю того чи іншого) й полягає, на думку епікурейців, блаженство або внутрішня свобода індивіда, адже природа вимагає від людини:

«Тіла щоб біль не діяв, а душа щоб ніколи не знала,

Що таке туга та страх, утішалася спокоєм, щастям» [4, с. 50].

Тому душа стає невід'ємним елементом пізнання Епікура і його послідовників. На їхню думку, душа (як і тіло) є властивістю людського індивіда, а чуттєве, розумове, вольове начала душі – є її явищами. Вони, звичайно, не говорять про їхнє ідеальне чи духовне походження, а вважають деякими хитросплетіннями найтонших атомів.

Крім того, слід звернути увагу, що всі представники раннього або етичного еллінізму не були обізнані або не визнавали думку піфагорійця Алкмеона (V ст. до н. е.), який говорив про головний мозок як панівне начало людини й продовжували стверджувати, що місцезнаходження душі і її елементів – грудна клітка або серце. Їхню позицію Лукрецій висловив так:

«Дух і душа – в тому я переконаний – це щось єдине,
Що в нерозривнім існує зв'язку, має спільну природу.
Та головою всього, мовби володарем цілого тіла,
Служить нам розум, що ми його теж називаємо духом.
Він в осередку грудей наших селиться, де й пробуває» [4, с. 76].

І все ж, незважаючи на наївно-матеріалістичне трактування душі, епікурейці в дослідженні душі конкретної особистості, просунулися далі в її пізнанні. Не погоджуючись з гіпотезою Демокріта про невпорядкований рух атомів у просторі, яким і зумовлене створення предметів і явищ у світі, Епікур висловлює припущення про рівномірне падіння атомів і відхилення деяких із них від прямовисної лінії падіння. На думку самого філософа і представників його школи,

«... якщо б усі рухи були переплетені тісно,
Й завжди новий виникав із старого в непорушнім порядку,
Й не відхилялись би первісні тільця, щоб додати початок
Іншому руху, що міг би порушивши приписи долі,
Ланку якусь розірвати в одвічнім причин чергуванні,
– Звідки створіння земні свою волю тоді могли б мати?
Звідки ж то, вирвана в долі, питаю, взялася та змога
Йти, куди власне бажання веде нас, і змінювати рух свій
Не в якусь точно встановлену мить, не в окресленім чітко
Місці, а там, де скеровує нас передбачлива думка?...» [4, с. 55].

Очевидно, що, на думку епікурейців, безіменне начало душі, складається з трьох начал: почуттів, розуму і волі. Але вони є, по-перше, не духовними, а матеріальними за своїм походженням, а, по-друге, не зовсім чітко вираженими. Наприклад, дух і душа в Лукреція показані то як окремі поняття, то як тотожні. Інколи ототожнюються поняття «дух» і «розум». Сама душа теж якось роздвоєна – є та, що «по всьому розпорошена тілу, а є та, що називається душею душі» [4, с. 77, 79]. Дещо виразніше сказано про волю – вона й «... до дії поштовхом служить...» [4, с. 55], і виконує роль стримуючого начала, коли якась зовнішня сила змушує людину кудись рухатись мимоволі.

Як вважає В. Асмус, «у сфері практичної філософії, або в етиці, вчення про спонтанне відхилення атомів теоретично обґрунтувало вчення про свободу волі» [5, с. 432]. Про це ж говорить і Б. Рассел. На його думку, атомам, в епікурейському розумінні, «властива деяка частина примхливої самостійності...» [6, с. 171], бо час від часу якийсь із атомів «підштовхнутий чимось на зразок власної волі» [7, с. 216], ухиляється від свого шляху.

Епікур проводить аналогію між таким ухилянням атомів і свавільними діями людей, бо «все залежить від сваволі одиничних осіб і від розумного обговорення корисних наслідків...» [2, с. 270]. Вважаючи, що дещо відбувається неминуче, дещо випадково, а дещо залежить від нас, Епікур робить висновок: «неминучість безвідповідальна, випадок неправильний, а залежне від нас нічому іншому не підвладне і тому підлягає як осуду, так і похвалі» [3, с. 436].

Звичайно ж, основною метою вчення Епікура і його школи є пошуки стану повного спокою. Однак для здійснення цієї мети потрібна воля і свобода, бо отримане задоволення, щастя чи спокій – це результат, а досягнення можливе, вважали епікурійці, тільки через особисту волю і свободу. Якщо немає свободи зовнішньої, то потрібно (навчав Епікур своїх учнів, знайомих і навіть рабів) прагнути хоча б до свободи внутрішньої, тобто свободи правильно жити й мислити.

Залишаючись переконаним у тому, що світ завжди був таким, яким він є, завжди буде таким, що в ньому все є минулим і скінченим, що форми вічно змінюють одна одну, потім знову повторюються, Епікур не тільки пояснював тим, хто хотів його почути, що їх неповторний еллінський світ руйнується, бо прийшов час, а й намагався показати, як потрібно гідно жити в таких умовах. Він вважав, що «головна розгубленість в людських душах виникає через те, що одні й ті ж сутності вважаються блаженними й безсмертними і в той же час, навпаки, наділеними волею, діями і спонуканнями» [3, с. 420].

Епікур тісно пов'язує свободу з волею, а її зміст – з вибором, бо, на його думку, серед різноманітних людських бажань не будь-які задоволення потрібно обирати і не кожного страждання уникати. Як зазначає М. Булатов, термін «вибір» трапляється в Епікура «неодноразово, це поняття органічно входить у його вчення і становить принцип епікурійської етики...» [8, с. 15].

Одним із принципових питань, яке залишалося центральним у всій філософії стоїків, вважає Б. Рассел, була проблема необхідності і свободи волі. Головні доктрини, яких стоїчна школа трималася від початку до кінця, «пов'язані з космічним детермінізмом і людською волею» [7, с. 222].

На думку стоїків, всесвітом керує Бог – всеохоплююча світова стихія. Його можна назвати і долею, і природою, і світом. Він – душа світу, а душа кожного з нас – «це бог, що знайшов притулок у тілі людини» [9, с. 10], і «розум – це не що інше, як частинка божественного духу, занурена в тіло людей» [9, с. 9]. Тому життя людини повинне бути узгоджене з природою, перебувати в гармонії з нею, а це можливо тоді, коли «її особиста воля націлена на мету, знайдену в самій Природі» [7, с. 223]. Бо, як зауважує Марк Аврелій, «ніхто не може тобі заважати жити згідно з розумом твоєї природи, і ніщо не відбувається всупереч розуму загальної природи!» [10, с. 316].

Стоїки своє вчення про свободу волі, на перший погляд, будують на визнанні вчення Аристотеля і його школи щодо індивідуальної свободи вибору. Але їхній детермінізм ставить людину, як зовнішньо так і внутрішньо, в залежність від долі чи необхідності, бо людина перестає бути причиною своїх вчинків і дій, вона перетворюється в неминучий продукт богоприроди. Про це красномовно висловлюється Марк Аврелій: «...боги існують і виявляють турботу стосовно людей. Вони влаштували так, що цілком від самої людини залежить впасти чи не впасти в істинне зло» [10, с. 274]. Тому стоїки прагнули показати, що не всупереч, а завдяки детермінізму людина залишається причиною своїх вчинків у тому сенсі, що на ній лежить відповідальність за них.

Якщо вся фізика й етика епікурейців пронизана пафосом свободи, прагне вирвати людину із залізних кайданів необхідності, то для стоїків необхідність – доля, рок, непорушна, а свобода, на думку Епікура – як ухиляння і позбавлення від необхідності – неможлива, підкреслює В. Асмус, тому «дії людей вирізняються не тим, вільно чи не вільно вони здійснюються..., а лише тим, яким чином – добровільно чи за примусом – здійснюється та виконується невідворотна у всіх випадках і безумовно призначена нам необхідність» [5, с. 453].

Розв'язуючи суперечність між необхідністю і свободою волі, стоїки пояснюють причину руху, поведінки чи дій таким чином: фізичні тіла рухаються під впливом інших тіл, що рухаються; поведінка тварин зумовлена їхніми психічними властивостями, бо вони на основі уявлень виробляють потяги до того, що їм необхідно; людина ж діє завдяки розумній волі, бо до її уявлення і прагнення чогось приєднується логічне мислення. Тільки коли в основі прагнень і бажань «лежить розумна згода і розум визнає дещо гідним прагнення, хотіння стає розумною волею..., проте цілком розвивається ця можливість чи здатність тільки в мудреця» [5, с. 467]. Як повчав Сенека, потрібно хвалити в людині те, що неможливо ні забрати, ні дати, що належить їй самій. А це «душа, а в ній – досконалий розум. Бо людина – розумна істота; отже, для неї найвище благо – виконувати те, задля чого вона народжена. А що вимагає від неї розум? Нічого складного: тільки жити згідно зі своєю природою» [9, с. 79].

Людина не може змінити світових відносин, але може бути мужньою й добродісною і за допомогою цього витримувати все, що посиляє їй доля, бо доля того, хто добровільно слідує їй, веде, а того, хто чинить опір, – тягне [9, с. 9]. Тому Сенека приймає загальне правило усіх стоїків жити відповідно до природи речей і «не ухилятися від неї, керуватися її законом, брати з неї приклад, – у цьому й полягає мудрість» [9, с. 128].

І все ж у поглядах Марка Аврелія і Сенеки окреслюється індивід із його внутрішньою свободою й волею.

Марк Аврелій вказує на те, що ніякі речі не можуть впливати на душу, вони не можуть змінити її чи привести її в рух, бо «зміни й рухи в ній лише від неї самої» [10, с. 303]. Загальним як для душі бога, так і для душі людини є те, що ніщо стороннє для душі «не може стати для неї бар'єром ..., душа може знайти своє благо в праведному налаштуванні й дії і ними обмежити своє прагнення» [10, с. 306]. Властивістю розумної душі є те, що «вона споглядає саму себе, розчленовує себе, робить себе такою, як бажає сама, користується плодом, що приносить..., досягає властивої їй мети, коли б не була визначена межа життя» [10, с. 362]. Тому найтихішим і безтурботним місцем, куди людина може піти, – це і є душа. Особливо людина, яка «знайде всередині себе те, вдивившись у що, вона зразу ж сповнюється спокоєм...» [10, с. 286].

Ще більш визначеною стосовно свободи і необхідності, волі і внутрішньої свободи індивіда є думка Сенеки. Він наголошує на тому, що «жити в необхідності є злом, але немає ніякої необхідності жити в необхідності. Шляхи до свободи всюди відкриті... Приборкати саму необхідність – дозволено» [9, с. 9]. На питання, що таке свобода, Сенека відповідає – це «не бути рабом ні в обставин, ні в неминучості, ні у випадку» [9, с. 89-90]. А щоб такого досягти, потрібно, вважає він, поставити фортуна на один щабель із собою, зрозуміти, що ти можеш більше за неї здійснити, і тоді вона стане безсилою. Якщо ж немає стін нездоланих для фортуни, тоді потрібно збудувати укріплення, рекомендує Сенека, всередині себе, бо «у недосяжному місці та душа, що покинула все зовнішнє і відстоює свободу у власній фортеці...» [9, с. 143].

Проте стоїки відходять від платонівсько-аристотелівського вчення про душу. «Ми знаємо, що в нас є душа, – пише Сенека, – але не знаємо, що це таке, якою вона є, звідки береться, де перебуває... Будь-хто з нас розуміє, що є те, що змушує нас рухатися туди й сюди, але ніхто не знає, що це; будь-хто відчує в собі деяке зусилля, а що воно таке і звідки воно, не знає» [9, с. 238].

Людина, вважають стоїки, складається з тіла і душі. Остання є теж тілом, але у вигляді нібито стиснутого повітря, і тому пронизує все тіло, визначає всі його функції. Душа складається з чотирьох начал – керівного, мовного, чуттєвого і відтворювального. Всі начала виходять з керівного у вигляді потоків «пневми». Місцезнаходження душі – груди або серце. Те, що Сократ, Платон і Аристотель називали вольовим началом, розчиняється у стоїків в долі, богів, розумі. Хоча розум бере своє начало від почуттів, «вище благо міститься в розумі, а не в почуттях» [9, с. 10], і сам він «злитий з душею до купи, нею створюється, їй підкоряється, від неї отримує закон...» [9, с. 220].

Висновки. Вчення античних філософів класичного періоду про душу, волю, свободу і свободний вибір було продовжено представниками етичного періоду еллінсько-римської філософії. Досліджено, що в епікурейців душа людського індивіда і її складові були невід'ємним елементом їхнього пізнання. Волю (так само, як і розум, почуття) вони вважали властивістю душі, не визначаючи ідеального походження останньої. Епікурейці визнавали в людини можливість за своєю волею порушувати приписи долі, розривати причинові зв'язки і за власним бажанням рухатись до поставлених цілей. Тому, щоб отримати задоволення чи досягти щастя, людині потрібна свобода волі. Епікуреїзм тісно пов'язує свободу з волею, а її зміст – із вибором. І що коли епікурейці своїм вченням про свободу бажали показати певну незалежність людини від необхідності, то стоїки необхідність, долю вважали явищем, яке детермінує дії людей. Отже, їхні зусилля були спрямовані на розв'язання суперечності між необхідністю і свободою. І все ж стоїцизм виокремлює індивіда з його внутрішньою свободою і власною волею. Однак його представники, знаючи про існування людської душі, так і не змогли зрозуміти, якою вона є, що змушує людину виявляти зусилля і діяти.

Список використаної літератури

1. Виндельбанд В. История философии / В. Виндельбанд; пер. с нем. П. Рудина. – К.: Ника-центр, 1997. – 560 с.
2. Виндельбанд В. История древней философии / В. Виндельбанд; пер. с нем. под ред. А. И. Введенского. – К.: Тандем, 1995. – 368 с.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / АН СССР, Ин-т философии; Общ. ред. и вступит. статья А. Ф. Лосева; пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.

4. Лукрецій Тіт Кар. Про природу речей: [поема] / Лукрецій Тіт Кар; пер. з латин., передм. та приміт. А. Содомори. – К.: Дніпро, 1988. – 191 с.
5. Асмус В. Ф. Античная философия. Учебное пособие / В. Ф. Асмус; Изд. 2-е, доп. – М.: Высшая школа, 1976. – 543 с.
6. Рассел Б. Мудрость Запада: Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами / Б. Рассел; пер. с англ. О. Н. Орнатской, общ. ред. и предисл. В. А. Малинина. – М.: Республика, 1998. – 479 с.
7. Рассел Б. Історія західної філософії / Б. Рассел; пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Таращука. – К.: Основи, 1995. – 759 с.
8. Булатов М. О. Головні етапи розвитку поняття свободи в історії європейської філософії / М. О. Булатов // Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи; під ред. В. Г. Табачковського. – К.: Наукова думка, 2005. – С. 5-48.
9. Сенека Луцій Анней. Письма Луциллию / Сенека, Марк Аврелий. Наедине с собой. – Симферополь: Реноме, 1998. – С. 3-252.
10. Марк Аврелий Антонин. Наедине с собой / Сенека, Марк Аврелий. Наедине с собой. – Симферополь: Реноме, 1998. – С. 253-380.

References

1. Vindelband, V. (1997). *History of philosophy*. Kyiv: Nika-center (in Russ.)
2. Vindelband, V. (1995). *History of ancient philosophy*. Kyiv: Tandem (in Russ.)
3. Diogen, Laertsij (1979). *About the life, studies and sayings of famous philosophers*. Moscow: Idea (in Russ.)
4. Lukrecij, Tit Kar. (1988). *About the nature of things*. Kyiv: Dnipro (in Ukr.)
5. Asmus, V. F. (1976). *Ancient philosophy*. Moscow: Higher school (in Russ.)
6. Rassel, B. (1998). *Western Wisdom: The historical study of Western philosophy in connection with the social and political circumstances*. Moscow: Republic (in Russ.)
7. Rassel, B. (1995). *History of western philosophy*. Kyiv: Osnovy (in Ukr.)
8. Bulatov, M. O. (2005). The main stages of the concept of freedom in the history of European philosophy. *A man in 20th century: the problem of liberty*. In V. G. Tabachkovkyi (Ed.). Kyiv: Scientific thought (in Ukr.)
9. Seneka, Lucij Annej. (1998). *Letters for Lucilla*. Simferopol: Renome (in Russ.)
10. Mark Avrelij, Antonin. (1998). *Alone with myself*. Simferopol: Renome (in Russ.)

VYDRYGAN Mykola Volodymyrovych,

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor
of the Department of Philosophy and Religious Studies
Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
e-mail: vydrygan_mv@ukr.net

LIBERTY AND FREEDOM IN THE VIEWS OF THE REPRESENTATIVES OF EPICURUS AND STOIC PHILOSOPHICAL SCHOOLS

Abstract. *Introduction. The theme of the cognition of liberty and freedom by Hellenic Roman philosophy is examined scantily. Besides, among modern philosophers there is ambiguous view about the recognition of these concepts by antic philosophers. Purpose is to analyze the views on the concepts of liberty and freedom by the representatives of Epicurus and Stoic schools. Methods are analysis and synthesis, induction and deduction, abstraction, generalization, historic logical, historic comparative and hermeneutic. Results. According to the article, epicurus thought stressed that soul and its components were an integral part of learning. They considered body and soul as the property of the person while the will (mind, feelings) was the property of the soul. Epicurus raised the question on the possibility of human beings to violate fate provisions, on their own will, to break the causal relationships and achieve the goals. Stoic efforts were directed at resolving the conflict between necessity and freedom. This enabled them to conclude that a person acted due to intelligent will opposed to the motion of physical bodies and animal behavior. However, this feature was not available to every person, but only to the sage. A person with his inner freedom and will was the main in the Stoics studies. They believed that nothing could affect the soul, to change or adapt it in motion, except itself. Originality. It was known that the theme of liberty and freedom in the Epicurus and Stoic studies was consciously raised and discovered in philosophical sense. Conclusion. Epicurus considered that will was the property of the soul, they recognized that the freedom of will was needed for calmness, satisfaction and happiness. Stoics made efforts for solving the contradictions between necessity and freedom, they singled out a person with his inner freedom and own will.*

Key words: *liberty, freedom, free will, soul, choice, necessity, eventuality, person.*

Одержано редакцією 07.09.2016
Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК 130.2:930.1

ГОРБАНЬ Олександр Володимирович,
доктор філософських наук,
професор кафедри філософії
Київського університету імені Бориса Грінченка,
e-mail: gorban_oleksandr@ukr.net

ВІТЧИЗНЯНА ІНТЕЛІГЕНЦІЯ ЯК ІДЕОЛОГ НАЦІОНАЛЬНОГО ПАТРІОТИЗМУ

У статті представлена концепція, яка розглядає соціальний феномен патріотизму через пошук суб'єкта формування патріотичної національної ідеології. В якості такого суб'єкту дослідження виокремлена інтелігенція, під якою розуміється певний ресурс модернізації суспільства, його духовний наставник, інтелектуальний поводир, інтелектуальна меншість з орієнтиром на пошук ідей, які повинні лягти в основу відповіді чергового історичного виклику. Теперішній стан вивчення проблеми патріотизму включає в себе надзвичайно широкий діапазон проблематики з різних галузей гуманітарного знання: від пошуку нових моделей соціальної і політичної взаємодії особи та влади в умовах демократичної трансформації українського суспільства до формування специфічних національних форм прояву патріотичної ідеології та формування культури патріотизму. Підкреслюється, що звернення до соціально-філософського дискурсу дослідження заявленої проблеми передбачає розгляд широкої палітри роздумів про те, що таке інтелігенція, який її потенціал і наскільки для інтелігенції посиленою є задача вирішення заявленої проблеми в умовах транзитивного суспільства, де історичні виклики чекають своїх гідних відповідей.

Ключові слова: інтелігенція, патріотизм, суспільство, суб'єкт суспільних відносин, ідеологія, громадянське суспільство.

Постановка проблеми. Сучасне українське суспільство, проходячи транзитивну фазу свого розвитку, є проблемним в своїй суті. Об'єктивно обумовлена і суб'єктивно реалізована зміна складових його елементів неминуче втягує людину в стан соціально-психологічної дезінтеграції, яка тягне за собою кризу не тільки соціально-економічних параметрів суспільства, а й духовно-моральну кризу в цілому. На даному етапі трансформації соціуму важливо визначитися з вектором його розвитку та сформуванню засадничі основи визначальної його (розвитку) ідеології.

Нинішній період в історії української державності позначений випробуванням реформою всієї системи державного та суспільного устрою, яка виявилася основою затяжної суспільно-політичної кризи. Загострення політичного протистояння вимагає ґрунтовних наукових досліджень, громадської дискусії і визначення та кристалізації справжніх пріоритетів і цінностей української спільноти. Особливої уваги та дослідження потребують моральні засади державницького мислення особи, розуміння кожним не лише обов'язку, а й внутрішньої відповідальності за свій внесок у суспільне життя, за власну долю. Оскільки, саме патріотизм є установкою на соборність, то духовне об'єднання українців навколо його формування, як спільної і важливої справи, виступає запорукою розбудови демократичної, заможної української держави та побудови в країні розвинутого громадянського суспільства [1, с. 3-5].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Наразі, у сучасній Україні тема патріотизму стала однією з дискусійних. Теперішній стан вивчення проблеми патріотизму включає в себе надзвичайно широкий діапазон проблематики з різних галузей гуманітарного знання: від пошуку нових моделей соціальної і політичної взаємодії особи та влади в умовах демократичної трансформації українського суспільства до формування специфічних національних форм прояву патріотичної ідеології та формування культури патріотизму. Тому нагальною потребою наукових досліджень є пошук суб'єкта, здатного сформуванню ідеологію національного патріотизму.

Патріотизм – одне з найбільш глибоких людських почуттів. Як правило, це поняття розуміють як відданість і любов до Батьківщини, до свого народу, гордість за їхнє минуле й сьогодення, готовність до її захисту. Це почуття є одним із найважливіших духовних надбань особистості. Воно характеризує вищий рівень розвитку особистості й проявляється в її

активно-діяльнісній самореалізації на благо Батьківщини [2, с. 6]. Патріотизм (грец. patriotes – співвітчизник, patris – Батьківщина, Вітчизна) часто трактується як моральний і політичний принцип, духовне почуття, яке містить в собі любов до Батьківщини, відданість йому, гордість за його минуле і сьогодення, прагнення захищати інтереси Батьківщини.

На сьогодні проблемна ситуація полягає в тому, що стара шкала ціннісних орієнтирів вже не працює, а нова ще не сформувалася [3, с. 6-29]. Ситуація ускладнюється реальністю процесів глобалізації світу, становленням інформаційного суспільства, загостренням глобальних проблем, спробами формування «нового мислення», нової патріотичної ідеї. У пошуках реального суб'єкта такого мислення дослідники звертаються до проблеми інтелігенції. Знову актуалізуються питання про потенціал інтелігенції, про її призначення або покликання [4, с. 3-9].

Мета статті. Дослідження феномену інтелігенції як складової частини суспільства, здатної розробляти необхідні ідеї і здійснювати ідеологічний вплив та реалізовувати ідеї патріотизму через освіту і виховання в повсякденному житті людини.

Виклад основного матеріалу. Проблема інтелігенції сьогодні актуальна не стільки сама по собі, скільки з приводу її можливості бути і стати ідеологом та натхненником патріотичної ідеї в житті суспільства. Традиційно вважається, що саме інтелігенція є духовним наставником, «поводирем», ідеологом тієї частини суспільства, яка здатна, з одного боку – до формування суспільних відносин на виховання якостей патріотизму у людини, а, з іншого – до динамічного розвитку сучасного суспільства на основі вільного вибору людиною свого місця в суспільстві на основі конкуренції та законності в напрямку трансформації його в суспільство громадянське.

Слід зазначити, що патріотизм – це соціальне явище, яке має велику стійкість і довге життя в народі, навіть при його руйнуванні. Істинний і духовний в своїй сутності патріотизм припускає безкорисливе, самовіддане служіння Батьківщині. Він був і залишається моральним і політичним принципом, соціальним почуттям, зміст якого виражається в любові до Вітчизни, відданістю, гордістю за її минуле і сьогодення, в прагненні і готовності її захищати. Патріотизм є одним з найбільш глибоких почуттів, закріплених віками боротьби за свободу і незалежність Батьківщини. Разом з тим, існує проблема створення дієвого механізму формування сучасної патріотичної ідеї, що відповідає насущним потребам сьогодення української нації. Цей факт потребує визначення тої частини суспільства, яка була б здатна продукувати необхідні ідеї, здійснювати визначальний ідеологічний вплив та імплементувати ідеї патріотизму через освіту та виховання в повсякденне життя людини.

Дослідницька практика різних дискурсів запропонувала цілу палітру роздумів про те, що таке інтелігенція, який її потенціал і наскільки інтелігенції посильне завдання вирішення заявленої проблеми формування нової ідеології патріотизму в умовах сучасного транзитивного суспільства, де історичні виклики чекають своїх гідних відповідей. При цьому, як правило, залишалось відкритим питання про дієздатність інтелігенції. Аналізуючи накопичений досвід, можна зробити висновок про те, що дослідницька практика зіткнулася з феноменом, про який вже склалися різні уявлення при відсутності стійкого поняття з претензією на визначеність, обумовленість і цілісність образу сутності інтелігенції.

При вивченні інтелігенції виділяються два чітких структурних елементи її іміджу: освіта і моральна чистота, висока моральність. На думку Л. Гудкова і Б. Дубина, повсякденне слововживання зберігає за поняттям «інтелігенція» подвійне значення: «Полюси значень задані поняттями «спеціаліст» – «совість народу», просвітитель, захисник. [...] Одне значення використовується в зовнішніх ситуаціях взаємодії з владою, ситуаціях державного «управління», інший сенс призначений виключно для себе, тобто це самовизначення людей, що відносять себе до «інтелігенції», засіб символічної консолідації, посилення групової згуртованості» [5, с. 69]. Така невизначеність, на думку дослідників, виявляється надзвичайно важливою і функціональною, дозволяючи непомітним чином пов'язувати різні соціальні контексти і ситуації використання як самого терміну, так і можливостей інтелігенції бути суб'єктом формування окремої ідеї чи ідеології як системи.

За останній період серед вітчизняних вчених склалася традиція багатозначного використання поняття «інтелігенція». Розглянемо основні підходи, що дозволяють розглядати інтелігенцію як соціальну категорію.

Громадська думка наділяє інтелігенцію такими характеристиками, як освіченість, інтелектуалізм, висока моральність, моральна чистота. При цьому практично не згадується професіоналізм, діловитість, здатність до цілераціональної дії.

В рамках такого трактування до інтелігенції відносять всіх кваліфікованих фахівців, які отримали формальний сертифікат про наявність спеціальної вищої або середньої освіти. Звичайно, при подібному підході виділений об'єкт виявляється вкрай диверсифікованим. Важко навіть визначити, до якого саме розряду спільнот він відноситься – соціального (прошарок, клас, «класоподібна» група) або номінального (великі статистичні групи, лише всередині яких можливо фіксувати соціально-професійні групи). Незрозуміло також, чи є таким об'єкт здатним формувати нові смисли в патріотичному вихованні нації.

В середині ХХ століття Я. Щепаньський запропонував модель, відповідно до якої до власне інтелігенції слід було б віднести всіх фахівців з вищою і середньою спеціальною освітою (критерій освітнього цензу), що вкладають в свою працю індивідуальні творчі та інтелектуальні зусилля (критерій творчості), тобто та частина нації, яка здатна бути суб'єктом формування нової ідеології. Дана сукупність класифікується далі за типом виконуваних в суспільстві функцій (місце в суспільному розподілі праці), в зв'язку з чим виділилися «творці культури» (науковці, літератори, актори, художники, музиканти, архітектори, науковці бібліотек); «організатори соціального та економічного життя» (інженери, техніки, працівники готелів, директори інститутів, вищі функціонери держадміністрації); «експерти» (лікарі, фармацевти, вчителі, духовенство, видавничі працівники) [6, с. 284-285]. Неповнота професійного переліку, рухливість кордонів між групами тут очевидна. Крім того, сама по собі наявність формального диплома про вищу освіту ще не свідчить про приналежність до інтелігенції. Тому важливим науковим завданням є пошук альтернативних визначень терміна «інтелігенція» та дослідження її сутності як суб'єкта формування суспільної ідеології.

Також необхідно позначити існуючу відмінність між поняттями «інтелігенція» і «інтелектуали». Р. К. Мертон в книзі «Соціальна теорія і соціальна структура» присвячує розділ дослідженню та функціоналістському моделюванню відносин інтелектуалів і бюрократичних структур. Він пропонує використовувати таке визначення поняття «інтелектуали»: це особи, що «присвячують себе культивуванню і формулюванню знання», які мають доступ до поповнення ними загального фонду культури, який не ґрунтується виключно на їх власному особистому досвіді, причому не так важливо, здійснюється все це в вільний або в основний робочий час [7, р. 263].

Використання терміну «інтелектуали» є традиційним для західної соціології. Цей термін сприймається дослідниками і публіцистами як синонім терміну «інтелігенція», хоча це не завжди вірно.

Уявлення про вітчизняну інтелігенцію спочатку було своєрідним синонімом колективної совісті і просвітництва, просвітительського патріотизму. Вітчизняна інтелігенція розумілася як згуртована група патріотично налаштованих інтелектуально розвинених людей, об'єднаних спільною опозиційністю по відношенню до істеблішменту, влади. Інтелігент – людина високої ідеї, яка присвятила себе турботам про спільну справу, служінню Батьківщині на засадах правди, істинності, справедливості.

Поняття «інтелектуали» визначено професійним складом, вони практично не спаяні між собою. Інтелектуали визначають процес виробництва ідей, за ними визнається компетенція створювати етико-філософський дискурс суспільства («знання про знання», «думки про думки»). Вони можуть бути в різних фазах відносин з суспільством (відчуження від нього, відсторонення, зацікавлення або конструктивний критицизм, коли критика стає нормою поведінки; допускається також, що поведінка інтелектуала може нести на собі наслідки політичної або соціальної ангажованості).

Як зазначає Н. Покровський, «інтелектуал «виробляє» рівно стільки, скільки може спожити суспільство. Це, зрозуміло, стосується не тільки кількості, але і якості інтелектуальних продуктів. І чим точніше інтелектуал, чи то художник, вчений, педагог, журналіст, хто завгодно, вгадує цю хитру рівновагу, тим більшого успіху він домагається і на предмет наявності громадського визнання, і в сенсі матеріальної винагороди. Коротше кажучи, інтелектуал, перш за все, зорієнтований на пошуки рівноваги із середовищем свого соціального існування» [8, с. 316-317].

Згідно з іншим – діяльним підходом, інтелігенцією є організовані в практичні групи або інститути професіонали символічного і політичного уявлення, які ототожнюють себе з таким співтовариством за принципом «це ми» і здатні діяти саме як колективний актор на основі загального інтересу, патріотизму, цілей громадянського служіння, отже – володіють єдністю практик і подібними ресурсами.

Вітчизняна інтелігенція пройшла шлях становлення як суб'єкта суспільного життя, здатного формувати громадську думку, бути ідеологом патріотизму засобами перш за все освіти та виховання. Тенденції до визначальної ідеологічної ролі вітчизняної інтелігенції ми знаходимо уже з моменту її виникнення. Дореволюційна інтелігенція являла собою особливий соціальний інститут зі своєю системою патріотичних норм, цінностей, ролей, функцій. «Вже як інститут інтелігенція взяла на себе багато соціальних функцій церкви, виробила свою систему догматів, символів віри, ієрархію і ритуали. Основними її цінностями були «патріотизм», «духовність», «освіченість», місіонерське «служіння народу», відірване від проникнення в його реальні життєві проблеми, «вірність ідеалам» [9].

Склалася стійка соціальна конструкція. Інтелігент отримував міцну моральну опору, знаходив сенс життя, але платив за це відмовою від права на вихід з добровільного полону норм, жорстко заданих «інтелігентською релігією», оскільки порушник ставав ізгоєм.

Вітчизняна дореволюційна інтелігенція (і радикальна, і ліберальна) жила часто виключно ідеологічним, інтелектуальним життям, мало рахуючись з реальністю, і не відрізнялася науковою об'єктивністю своїх суджень і оцінок. Вона була постійно націлена на пошуки ідеалу майбутнього, причому обов'язково «світлого» і розрахованого на все людство. Хоча, відзначимо, що це і не заважало спробам патріотичного осмислення буття.

В подальшому, радянська вітчизняна інтелігенція стала багато в чому відмінною від інтелігенції дореволюційної. Найважливішою відмінністю радянської інтелігенції від її попередниці стало взаємовідношення з владою. «Ця нова радянська інтелігенція не могла вважатися спадкоємцем інтелігенції минулого століття вже тому, – пише Ю. Левада, – що складалася в принципово інших відносинах з можновладцями. Сказане, втім, відноситься до явних, офіційно санкціонованих функцій культурної еліти радянського зразка. Прихована ж, латентна – частіше за все не виражалася вголос або навіть не усвідомлювана – складалася в підтримці культурної традиції, виконанні просвітницького гуманістичного обов'язку по відношенню до народу» [10, с. 128-131].

Радянська вітчизняна інтелігенція якоюсь мірою успадкувала від своєї попередниці гіпертрофовану духовно-моральну сторону життя, почасти ідею служіння народові, яка трансформувалася в революційний романтизм значної її частини, спочатку щирий, пізніше – штучно інспірований. Патріотична опозиційність дореволюційної інтелігенції змінилася часом на фанатичну відданість радянській владі, але частіше на лояльність або на неприязнь, але завуальовану. При цьому можливість власне інтелектуальної діяльності була у радянської інтелігенції лише за умови підтримки влади.

Має сенс говорити про певну подвійність в положенні інтелігенції в радянському суспільстві. «З одного боку, висококваліфіковані і освічені службовці забезпечують функціонування всієї бюрократичної машини, самої системи панування, її легітимності, оборонної та репресивної міці, виховання і навчання кадрів, систему інформації тощо, демонструючи, нехай і не завжди широко, лояльність і відданість режиму. З іншого – відповідно до успадкованих легенд та ідеалів інтелігенція сприймає себе як оплот патріотизму, опозицію до існуючої влади, як захисника народу, совість суспільства. Тобто,

по суті, виникає певного роду соціальна двозначність, в різних ситуаціях, функціонально різних соціальних ролях – «для себе», «для начальства», «на людях», «між собою» [5, с. 85].

За весь період осмислення феномена інтелігенції у вітчизняній філософській традиції можна виділити два напрямки в розумінні «інтелігенції»: функціональний і ціннісний [11, с. 17]. Функціональний – найбільш розроблений напрямок, який виріс з соціально-економічного визначення. Мається на увазі сукупність людей, пов'язаних створенням, збереженням і поширенням ідеальних об'єктів або з професійним заняттям розумовою працею, в тому числі як ідеологів суспільства. Ціннісне визначення має на увазі не тільки пізнавальні процеси, а й глибоке осмислення, і внутрішнє переживання моральних цінностей, рефлексивність, здатність бути «совістю нації», еталоном патріотичного служіння Батьківщині.

Функція інтелігенції – внесення раціональності в соціальне і духовне життя суспільства. Ціннісна складова інтелігенції – ставлення до патріотизму, як до головної цінності і, на цій основі, спроба перебудувати суспільство на основі раціональних уявлень про ідеальне суспільство, або прагнення до синтезу нових знань і традиційного укладу життя.

В рамках такого підходу виникає зовсім нове визначення інтелігенції як соціокультурного масиву, вимушеного прийняти на себе роль об'єктивного агента внесення елементу раціональної самоорганізації в соціальне і духовне життя суспільства. Даний підхід дозволяє глибше зрозуміти сутність інтелігентності як якості інтелігенції та поставити знак тотожності між поняттями «інтелігентний», а отже – патріотичний. «Тлумачний словник» дає тлумачення інтелігентності як володіння великою внутрішньою культурою. Це духовний досвід людини і всього людства, який, на думку Ю. Лотмана образно іменується «екологією людської душі». Перше, що характеризує інтелігентну людину – це бажання зрозуміти іншого, прагнення увійти в його становище. Як зауважив академік М. Моїсеєв, необхідна «апріорна доброзичливість», відпочатку добре ставлення до людини. Слід зазначити, що співчуття інтелігента має носити активний характер. Особливо важлива активна діяльність в громадському, патріотичному плані. Патріотична громадянськість – один з найважливіших атрибутів вченого-інтелігента. Серед форм активної громадянської участі виділимо просвіту, патріотичне виховання, поширення наукових знань, меценатство, патріотичну політичну активність.

Інтелігентна людина внутрішньо вільна, незалежна, має власну думку. Але внутрішня твердість часто в ній непомітна. У зв'язку з цим, часто по відношенню до інтелігента вживають вираз «рефлексуючий», тобто такий, що знаходиться в полоні сумнівів і протиріч. Але здається нерішучість насправді, як правило, є результатом складної і важкої внутрішньої роботи, коли доводиться брати на себе відповідальність, уникаючи поспішних рішень.

Інтелігент, як людина – завжди вимогливий до себе, самокритичний, скромний в оцінці своєї особистості. Він ніколи не буде хизуватися своїми званнями, ступенями, відзнаками, підкреслювати свою перевагу над іншими. У відомому «Листі до молоді» академік І. Павлов виділив три якості, необхідні молодому вченому – це скромність, послідовність і пристрасть в роботі. Це власне і є характеристика інтелігентної людини [12].

Інтелігент, як патріот, служить, а не обслуговує. Формуючи власні, а також суспільні ідеї патріотизму, інтелігент спирається на совість і веління морального закону. Інтелігенція є специфічним соціальним явищем з орієнтиром на здійснення подвигу. Нормою відносин інтелігента з навколишнім середовищем є спілкування в системі «суб'єкт-суб'єкт», де «інший» є самоцінністю, а не об'єктом маніпулювання.

Для носіїв інтелігенції характерні: вічне здивування і сумнів; аналіз і самоаналіз; роздум про світ і про своє ставлення до світу; глибоке почуття жалю і милосердя; тяга до солідарності і справедливості; запитування що робити, щоб зберегти честь і совість, не розмінявши обов'язок служіння на прислужування і зберігти шанобливе ставлення до інакомислення. Інтелігент – це завжди претензія на еталон. Як правило, це патріот-просвітитель з орієнтиром на набуття істини, яка робить людину вільною. Інтелігент – це сполучна ланка історичного і соціального часу. Як особливий посередник між майбутнім і минулим інтелігент знаходиться на дистанції з теперішнім часом, виступає критиком (опонентом) сьогодення з позицій ідеолога та представника передової патріотичної думки [13, с. 292-300].

Саме такі завдання по формуванню національного патріотизму ми зустрічаємо у Державній національній програмі «Освіта» («Україна XXI століття»), Законах України «Про освіту», «Про загальну середню освіту», «Концепції виховання особистості в умовах розвитку української державності», «Концепції громадянського виховання особистості в умовах розвитку української державності», де, як стратегічні визначаються завдання виховання в особистості любові до Батьківщини, усвідомлення нею свого громадянського обов'язку на основі національних і загальнолюдських духовних цінностей, утвердження якостей громадянина-патріота України як світоглядного чинника розвитку культурного і творчого потенціалу нашого народу. Формування патріотичної свідомості й самосвідомості у громадян України має бути одним з головних завдань їх громадянського і національного виховання.

Суттєвим науковим завданням на сьогодні є концептуальне поглиблення аналізу патріотизму як важливого особистісного та суспільного феномену. Відповідно, на думку вітчизняних дослідників, постає необхідність обґрунтування понятійної структури категорії «патріотизм», яка належить до найбільш абстрактних та складних теоретичних об'єктів, що дозволить зрозуміти головні механізми функціонування цього суспільного та одночасно особистісного феномену і намітити шляхи його формування в молодіжному середовищі [14, с. 71].

Патріотизм, як явище соціальної дійсності, не існує поза суб'єктом чи поза об'єктом. Суб'єктом патріотизму можна визнати всі соціальні утворення: особистість, соціальну групу, прошарок, клас, націю та інші спільноти. Об'єктом патріотизму є Вітчизна як сукупність елементів природного і соціального середовища даного суспільства, що утворюють в силу неповторності та своєрідності географічних, історичних, соціальних, економічних, культурних, духовних, політичних та інших особливостей, умови для єднання громадян та соціальних груп, які складають структуру цього суспільства. Будучи суб'єктом патріотичної свідомості і патріотичних дій, людина має повне право користуватися результатами встановленої нею соціальної цінності – патріотизму.

Виходячи з ролі і місця вітчизняної інтелігенції, можемо виділити її можливості як суб'єкта формування ідеології патріотизму, в наступних аспектах:

- у науковому: вчений-інтелігент досліджує патріотизм як соціально-історичний феномен, позначений, з одного боку, природною прив'язаністю людини до рідної землі, а з іншого боку, політичними, соціальними, економічними та іншими особливостями конкретного соціуму;
- у соціально-педагогічному: інтелігент здатен сформувати в суспільстві установку про патріотизм як соціально-моральну цінність, яка відображає ставлення людини до Батьківщини;
- в психолого-педагогічному: освітня інтелігенція є суб'єктом формування патріотизму як комплексної моральної якості в суспільстві.

Дані аспекти дозволяють вирізнити головні напрямки формування патріотичної ідеології, які можна визначити як принципи патріотизму. Принципи патріотизму – це одна з форм вираження духовних, моральних та ідеологічних вимог, що в найбільш загальному вигляді розкривають зміст служіння Батьківщині, існуючого в сучасному суспільстві. Вони виражають основні вимоги, що стосуються характеру служіння Батьківщині, забезпечення єдності інтересів людини, колективу, відносин між людьми в соціумі, державі, визначають загальний напрямок діяльності людини і лежать в основі приватних, конкретних норм поведінки [14, с. 73]. У цьому відношенні, вони служать в якості критеріїв моральності, культури, патріотизму і громадянськості.

Принципи патріотизму мають універсальне значення, охоплюють всіх людей і зміцнюють основи культури їх взаємин, які створюються в тривалому процесі історичного розвитку певного суспільства.

Слід також зазначити, що поняття «патріотизм» містить кілька різних компонентів. Виділення емоційного компоненту патріотизму передбачає його емоційно-чуттєве начало, яке, насамперед, проявляє себе в переживаннях стосовно «мого», а потім – «нашого».

Наступний компонент у структурі патріотизму, який можна виділити, – це інтелектуальна складова, що характеризує знання, погляди, переконання людини. Саме в них проявляється єдність моральних знань і почуттів окремої особистості. Вони є ідейно-

психологічним компонентом свідомості, стимулюючим вибір дій і вчинків. Сучасні філософські дослідження обумовлюють поведінку людини, визначаючи її як взаємодію зовнішніх об'єктивних умов і системи внутрішньої детермінації, яка включає в себе три основні підсистеми: потреб, суб'єктивних можливостей (навичок, знань, здібностей, якостей характеру) і ставлення до життя (позиція, схильність, готовність) [14, с. 74]. Кожен з цих компонентів виконує певну функцію.

Внутрішнє визначення поведінки і служить вмістом інтенціонального компоненту патріотизму та героїко-патріотичного виховання. Це означає, що знання, уміння та навички, отримані в ході пізнавального етапу освіти, на інтенціональній стадії стають ідеалами, принципами, схильністю до героїко-патріотичної поведінки, вчинків, дій, які здійснюються на наступному, праксеологічному щаблі.

Перетворення соціальних цінностей в особистісні базується на активності самої особистості в процесі самостійного патріотичного виховання. Люди проявляють свої переконання, формують необхідні вміння та навички в практичній діяльності. Людина, що є патріотом, показує свою позицію і ставлення до життя в практичній діяльності на благо Батьківщини. Все це дає підставу відзначити в структурі патріотизму діяльнісний компонент.

Патріотизм – це багатопланова, різноманітна система, іншими словами, – синтез, компонентами якого є окремі якості емоційно-чуттєвих, інтелектуальних, активних і поведінкових характеристик характеру людини та суспільства. Завдяки розробці та формуванню нової патріотичної ідеології, поступово відбувається значне прогресивне збагачення й ускладнення змісту патріотизму, відображення нових компонентів. Патріотизм від чуттєвості рухається до раціональності та ідеології, стає різноплановим, поступово включає філософські, політичні, правові, естетичні та моральні елементи.

Отже, патріотизм – це той фактор, який визначає соціальну природу людей. Він народжується в людині, спершу як почуття, а потім формується як ідея. Тому, найважливіше завдання вітчизняної інтелігенції полягає в розробці основ ідеї патріотизму як невід'ємної компоненти національної ідеї, як однієї із складових частин вітчизняної науки і культури, сформованої протягом всього часу їх існування. Він завжди розглядався як символ мужності, героїзму, сили нації, як необхідна умова величчя і могутності нашої держави.

Таким чином, ідея сучасного патріотизму має включати в себе: почуття прихильності до тих місць, де людина народилася і виросла; шанобливе ставлення до мови свого народу; турботу про інтереси великої і малої Батьківщини; почуття обов'язку перед Вітчизною, відстоювання честі і гідності, свободи і незалежності (захист Вітчизни); прояв громадянських почуттів і збереження вірності Вітчизні; гордість за політичні, економічні, соціальні, культурні та спортивні досягнення своєї країни; гордість за свою країну, за символи держави, за свій народ; шанобливе ставлення до історичного минулого Батьківщини, свого народу, його звичаїв і традицій; відповідальність за долю Вітчизни і свого народу, їхнє майбутнє, виражене в прагненні присвячувати свою працю, здатності зміцненню могутності і процвітання Вітчизни; гуманізм, милосердя, загальнолюдські цінності, тобто істинний патріотизм передбачає формування і тривалий розвиток цілого комплексу позитивних якостей [14, с. 75]. Основою цього розвитку є соціокультурний і духовно-моральний компоненти, які можуть бути сформовані у індивіда завдяки освітньо-виховній діяльності патріотично налаштованої вітчизняної інтелігенції. Патріотизм проявляється в єдності духовності, громадянськості та соціальної активності людини, яка усвідомлює свою нероздільність, нерозривність з Вітчизною.

Сучасний патріотизм як глибоко соціальний за своєю природою феномен, є не тільки певний аспект життя суспільства, але і джерело його існування й розвитку, виступає як атрибут життєздатності, а іноді і здатності соціуму до виживання. При цьому одним з характерних проявів патріотизму є принцип державності, що виражається в тому, що важливим чинником історичного розвитку соціумів є держава, як відносно самостійна, самодостатня, автономна суспільна сила. А головним суб'єктом патріотизму виступає особистість, пріоритетним соціально-етичним завданням якої є усвідомлення своєї історичної, культурної, національної, духовної приналежності до Батьківщини як вищого принципу, що визначає сенс і стратегію її життя.

Дійсний же патріотизм полягає в його духовності, коли патріотизм як піднесене відчуття, незамінна цінність і джерело, найважливіший мотив соціально значущої діяльності якнайповніше виявляється в особистості чи в соціальній групі (інтелігенція), що досягла вищого рівня духовно-етичного і культурного розвитку. Автентичний, духовний у своїй основі патріотизм передбачає безкорисливе, беззавітне аж до самопожертвування служіння Вітчизні.

Природно, що ідеологія патріотизму має пройти певний шлях формування. Головне в сучасній парадигмі формування патріотизму полягає в розумінні, що дане явище зароджується і формується як відчуття, пов'язане з світобаченням рідного краю, ближнього оточення, своєї мови в ранньому дитячому віці, що щільно пов'язане із чуттєвою сферою дитини, яка дозволяє інтегрувати патріотичний феномен на чуттєвому рівні. У зрілому віці це відчуття соціалізується, підноситься і все більш усвідомлюється, рефлексується, особливо в процесі здійснення конкретних видів суспільно-корисної діяльності.

Відтак, патріотичне виховання, яким власне займається вітчизняна патріотично налаштована інтелігенція, має здійснюватись як двоєдиний процес на психологічному (морально-психологічний процес формування почуттів, уявлень, звичок, настроїв, прагнень, норм патріотизму, вольових якостей) та ідеологічному й світоглядному (формування патріотичної свідомості, ідей, поглядів, переконань) рівнях.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Таким чином, формування патріотизму можна вважати вищим рівнем розвитку особистості, на якому особистість ідентифікує себе з Батьківщиною, Вітчизною, а її «Я» стає частинкою, нерозривно пов'язаною з безліччю інших «Я» соціуму, що в реальній дійсності і конкретній діяльності виявляється в єднанні їх відчуттів, цінностей, поглядів, норм, ідеалів, цілей, дій і вчинків, інтегральним моментом чого виступають вищі інтереси суспільства, активна реалізація ідеї служіння Вітчизні.

При формуванні ідеології сучасного патріотизму слід мати на увазі, що патріотизм як одна з найбільш значущих цінностей, що властива всім сферам життя суспільства і держави, є, по-перше, найважливішим духовним надбанням особистості, характеризує вищий рівень її розвитку і виявляється в її активно-діяльній самореалізації на благо Вітчизни (тут патріотизм втілює любов до своєї Вітчизни, причетність до її історії, культури та складає духовно-етичну основу особистості, яка формує її суспільну позицію і потребу в гідному, самовідданому служінні Батьківщині). По-друге, нова ідеологія патріотизму постає певним фундаментом сучасної суспільної і державної архітектури, методологічною опорою її життєздатності, однією з першоосновних умов ефективного функціонування системи соціальних і державних інститутів. По-третє, завданням вітчизняної інтелігенції є відтворення в історичному плані патріотизму як джерела духовних і етичних сил і здоров'я суспільства, його життєстійкості і сили, яка особливо могутньо й нестримно виявляється на переломних етапах розвитку, під час великих, історично значущих подій, у роки важких соціальних випробувань.

І тут особливо знадобляться такі якості інтелігента як чесність, порядність і принциповість, обумовлені не мораллю суспільства, а тією моральною відповідальністю людини в суспільстві, яка складається в процесі виховання і освіти через залучення до напрацьованого історичного досвіду [15]. Основу цього досвіду складають загальнолюдські гуманістичні цінності.

Належність до інтелігенції щоразу нагадує про себе формулою: «Положення зобо'язує». Кодекс честі і совісті, порядності і принциповості формує своєрідний імунітет проти людських слабкостей і пороків. Цей імунітет створює умови перетворення провідної частини суспільства в інтелігенцію. Він істотно примножує її ряди, а також її можливості претендувати на статус еталона моральності і духовної культури, виступати генератором ідей, ідеологом національного патріотизму, як базової підстави відповіді суспільства на чергові історичні виклики.

Список використаної літератури

1. Горбань А. В. Гражданское общество: идея и ее осуществление: [монография] / А. В. Горбань. – Симферополь: ИТ АРИАЛ, 2011. – 396 с.
2. Коваль Г. В. Формування патріотизму – важливий чинник соціалізації молоді України на сучасному етапі політичного процесу: дис... канд. політ. наук: 23.00.02 / Миколаївський держ. гуманітарний ун-т ім. Петра Могили. – Миколаїв, 2007. – 208 с.

3. Гражданское общество в эпоху тотальной глобализации: [коллективная монография] / [А. В. Горбань, А. А. Чемшит, Ю. С. Коноплин и др.]; научн. ред. И. И. Кальной, А. В. Горбань. – Симферополь: ИТ АРИАЛ, 2011. – 846 с.
4. Роль интеллигенции в формировании идеологии среднего класса. Монография / Науч. ред. И. И. Кальной, А. В. Горбань – Симферополь: Синтагма, 2010. – 460 с.
5. Гудков Л. Д. Интеллигенция. Заметки о литературно-политических аллюзиях / Л. Д. Гудков, Б. В. Дубин. – М.: ЭПИцентр; Харьков: Фолио, 1995. – 187 с.
6. Степанова О. К. «Интеллигенция»: конкуренция локализаций в символическом пространстве / О. К. Степанова // Профессиональные группы интеллигенции / Отв. ред. Мансуров В. А. – М.: Ин-т социологии РАН, 2003. – С. 28-61.
7. Merton R. K. *Social Theory and Social Structure* / R. K. Merton. – New York : Free Press, 1968. – 702 p.
8. Покровский Н. Е. Интеллигенция и интеллектуалы в социальной структуре / С. А. Кравченко, М. О. Мнацаканян, Н. Е. Покровский // Социология: парадигмы и темы. – М.: АНКЛ, 1998. – С. 28-42.
9. Дискин И. Интеллигенция: конец пути? К 90-летию издания «Вех» / И. Дискин // Русский журнал. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.russ.ru/journal/ist_sovr/99-03-23/diskin.htm
10. Левада Ю. Интеллигенция // 50/50 Опыт словаря нового мышления / Ю. Левада. – М.: Прогресс-Париж: Пайо, 1989. – 129 с.
11. Веселов В. Р. О противоречиях нравственно-этического подхода к истории интеллигенции / В. Р. Веселов // Нравственный императив интеллигенции. Прошлое, настоящее, будущее. – Иваново, 1995. – С. 17-20.
12. Горожанин Л. С. Интеллигенция и интеллигентность / Л. С. Горожанин. – Иваново: ИГУ, 2009. – 120 с.
13. Кальной И. И. Интеллигенция в условиях исторических вызовов / И. И. Кальной // Феномен философской критики в культуре российского серебряного века. Сб. научн. стат. – Полтава: ООО «АСМИ», 2009. – С. 292-300.
14. Колодій О. С. Понятійна структура категорії «патріотизм» / О. С. Колодій // Вісник Житомирського держуніверситету. – 2010. – № 49. – С. 71-75.
15. Горбань А. В. Интеллигенция как структурообразующий элемент гражданского общества: [монография] / А. В. Горбань. – Симферополь: ИТ АРИАЛ, 2010. – 280 с.

References

1. Gorban, A. (2011). *Civil society: the idea and its implementation*. Simferopol: IT Arial (in Russ.)
2. Koval, G. (2007). *Formation of patriotism is an important factor of socialization of youth in Ukraine at the present stage of the political process: dis... cand. Polit. Sciences: 23.00.02 / Petro Mohyla Black Sea National University* (in Ukr.)
3. *Civil society in the era of total globalization* (2011). In I. Kalnoy, A. Gorban (Ed.). Simferopol: IT Arial (in Russ.)
4. *The role of the intelligentsia in the formation of the ideology of the middle class* (2010). In I. Kalnoy, A. Gorban (Ed.). Simferopol: Syntagma (in Russ.)
5. Gudkov, L. (1995). *Intelligentsia. Notes on the literary and political allusions*. Moskwa: Epicenter, Kharkov: Folio (in Russ.)
6. Stepanova, O. (2003). "Intellectuals": competition locations in the symbolic space. *Professional groups of intellectuals*, 28-61. Moskwa: Institute of Sociology Academy of Sciences (in Russ.)
7. Merton, R. K. (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press
8. Pokrovsky, N. (1998). The intelligentsia and intellectuals in the social structure. *Sociology: paradigms and themes*. Moskwa: Publishing house "ANKIL" (in Russ.)
9. Diskin, I. (1989). Intellectuals: the end of the road? On the 90th anniversary edition of "Milestones". *"Russian Journal"*. Retrieved from: http://www.russ.ru/journal/ist_sovr/99-03-23/diskin.htm (in Russ.)
10. Levada, Y. (1989). *Intelligentsia. 50/50 Experience dictionary of new thinking*. Moskwa: Progress (in Russ.)
11. Veselov, V. (1995). On the contradictions of moral and ethical approach to the history of the intelligentsia. *Moral imperative of intelligentsia. Past, present, future*. Ivanovo (in Russ.)
12. Gorozhanin, L. (2009). *Intellectuals and intelligence*. Ivanovo: ISU (in Russ.)
13. Kalnoy, I. (2009). Intellectuals under the historic call. *Phenomenon philosophical criticism in the culture of the Russian Silver Age*, 292-300. Poltava: ООО "ММА" (in Russ.)
14. Kolodiy, O. (2010). Conceptual category structure "patriotism". *Visnyk Zhytomyrskogo derzhuniversity (Herald of Zhytomyr State University)*, 49, 71-75 (in Ukr.)
15. Gorban, A. (2010). *The intelligentsia as a structure element of a civil society*. Simferopol: IT Arial (in Russ.)

HORBAN Oleksandr Volodymyrovych,
 Doctor of Sciences (Philosophy),
 Professor of the Department of Philosophy
 Borys Grinchenko Kyiv University,
 e-mail: gorban_oleksandr@ukr.net

PATRIOTIC INTELLIGENTSIA AS AN IDEOLOGIST OF NATIONAL PATRIOTISM

Abstract. Introduction. The author pays a special attention to the moral principles of human thinking, understanding by each person not only duties but also the internal responsibility for their contribution to the

public life of their own destiny. Purpose. A study of the intelligentsia as the part of society that is capable to produce the necessary ideas and to implement the ideological influence and to implement the ideas of patriotism through the education and upbringing in human's everyday life. Methods. The author used a critical reflection method, the phenomenological method, hermeneutical method, comparative analysis method. Results. Based on the role and place of intelligentsia, we can highlight its potential as a subject of the formation of the ideology of patriotism, in the aspects of science, in socio-pedagogical and psycho-pedagogical spheres. Originality. The article presented the approach, in which the social phenomenon of intelligentsia is in the quality of its capability to become the subject of the formation of ideology. It is proved that the intelligentsia has intellectual and creative potential to become the ideologue of formation of patriotism in the scientific, social, pedagogical and psychological aspects. Conclusion. Patriotism is manifested as the most important spiritual heritage of identity, characterized by a high level of development and is manifested in the active self-activity for the benefit of the Fatherland. A new patriotic ideology appears as a certain foundation of modern social and public architecture, methodological support of its viability, one of the main conditions for the effective functioning of the system of social and state institutions. The task of national intelligentsia is a recreation of patriotism as a source of spiritual and moral strength and health of society and its strength, which is particularly powerful and rapidly manifested at a critical stage of development, while large, historically significant events in the years of heavy social experience.

Key words: *intelligence, patriotism, society, the subject of social relations, ideology, civil society.*

Одержано редакцією 26.09.2016
Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК: 329:27-1

КУПРІЙ Тетяна Георгіївна,
кандидат історичних наук,
доцент кафедри філософії
Київського університету імені Бориса Грінченка,
e-mail: t.kuprii@kubg.edu.ua

ПРИНЦИПИ ТА ЦІННОСТІ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ДЕМОКРАТІЇ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ СВІТУ ТА УКРАЇНИ

Досліджено питання ідеологічної та соціальної вагомості християнської демократії в контексті формування української і західної політичної культури. Сформовано основні завдання і напрями розвитку християнсько-демократичного руху в якості важливих істотних параметрів християнської політики, значення політичної участі християнських партій у світі та Україні. Окреслено головні принципи християнської демократії: солідаризм, субсидіарність, персоналізм, відповідальність, децентралізація, які заклали специфічне розуміння концепції «особа – суспільство – держава». Висвітлено концепт доктрини християнської демократії, як основи формування плюралістичного суспільства та деліберативної держави. Розкрито актуальне для розбудови громадянського суспільства в Україні питання необхідності формування українського суспільства на ґрунті цінностей християнської демократії, соціальної субсидіарності та солідаризму. Проаналізовано причини втрати впливу партій християнсько-демократичного спрямування в Україні, зокрема Християнсько-демократичної партії України та Християнсько-демократичного союзу. Простежено процес еволюції становлення ХДПУ та ХДС в Україні та роль зовнішніх та внутрішніх чинників їх формування.

Ключові слова: *християнська демократія, солідаризм, субсидіарність, політика, політична партія.*

Постановка проблеми. З часу становлення незалежної України свідомі громадяни не тільки з ентузіазмом розпочали відновлення свого релігійного життя, конфесійної діяльності, а й виявили прагнення до імплементації християнських основ у політичну сферу. Внаслідок цього найбільш громадська активна частина нашого суспільства ініціювала створення партій християнського напрямку: Християнсько-демократичної партії України, а пізніше

Республіканської християнської партії і Християнсько-народного союзу. Проте, і досі українська політична спільнота не зовсім розуміє глибини впливу християнства як політичної доктрини на людську цивілізацію.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. В українській історіографії доленосні для політичного світу взаємини християнства та демократії найбільш всебічно та ґрунтовно досліджувались А. Карасем, М. Черенковим, О. Малінічем, В. Марущенко, Ю. Решетніковим, О. Кузьмук, Т. Панченко. Істотний внесок у дослідження різноманітних аспектів даної проблеми зробили такі зарубіжні та пострадянські вчені, як Н. Нойхаузен, А. Амплєєва, М. Діманіс, Н. Хаустова, В. Шаповалов, С. Іванов та ін.

Мета статті полягає в тому, щоб на основі аналізу різноманітної джерельної бази розкрити зміст основних принципів і ціннісних настанов християнської демократії та виявити особливості їх експлікації в соціокультурному просторі світу та України.

Виклад основного матеріалу. Нова політична культура післявоєнного світу – християнська демократія є інструментом, який може сфокусувати різні погляди і думки в одну точку, тому що скрізь є люди, котрі тягнуться до цінностей християнства й принципів політичного консерватизму. За своїм змістом вона трактує себе напрямком суспільно-політичної думки, політичним рухом, а також мережею громадських організацій та об'єднань. На сьогодні цей ідейно-інституційний напрямок носить світовий характер і є відображенням морально-етичних засад християнства, включаючи католицьку політичну основу, ціннісні засади протестантизму, а в мірі солідарності – і православ'я [1, с. 145].

Теоретико-методологічні засади християнської демократії були закладені ще в Середньовіччі Томою Аквінським – християнським мислителем, який в своїх працях спробував комплексно розглянути функціонування держави з позиції християнської етики [2, с. 115]. Визначальною детермінантою у формуванні сучасної моделі політичної доктрини християнської демократії, інституалізації політичних християнських організацій і сприяння розвитку християнського політичного вчення була енцикліка «*Rerum Novarum*» (Про нові речі) Папи Льва XIII (1878–1903 рр.), яка побачила світ у 1891 року, заклавши нові орієнтири суспільного розвитку з традиційними цінностями християнської демократії як основного соціального принципу. Енцикліка «*Rerum Novarum*» стимулювала утворення на рубежі XIX–XX ст. цілої мережі католицьких профспілок, жіночих, молодіжних об'єднань, які в своїх документах і безпосередній діяльності піднімали питання держави та громади з позицій католицизму, християнської демократії. Католицьке об'єднання суспільних студій (1889 р.) в Італії; Християнсько-демократична партія Франції (1896 р.); Демократична ліга Бельгії (1891 р.) стали першими політичними партіями християнсько-демократичного напрямку. Ціла низка християнсько-демократичних партій виникла в міжвоєнний період, а саме: Італійська народна партія (1919 р.); Соціалістична народна партія Іспанії (1922 р.); Демократична народна партія Франції (1924 р.); політичні партії Бельгії, Нідерландів, Польщі та інших держав. Під час Другої світової війни більшість з цих партій зайняли антифашистську позицію і брали активну участь у національних Рухах Опору, що сприяло піднесенню їхнього авторитету в очах громадян власних країн [3, с. 94].

Започаткований католицькою церквою процес адаптації християнської доктрини до реалій тогочасного світу був продовжений в XX ст. Найбільш значним католицьким документом християнська демократія міжвоєнного періоду вважає енцикліку 1931 р. «*Quadragesimo Anno*» (Про відновлення суспільного устрою та пристосуванні його до норм права Євангелія). В енцикліці в рівній мірі критикувалися недоліки капіталістичного й соціалістичного суспільств, вимагалось для запровадження справедливого суспільного ладу реалізувати принципи солідарності та субсидіарності. Відчутну роль у формуванні сучасної християнської політичної доктрини відіграв II Ватиканський собор, що відбувся у 1963–1965 рр. за понтифікату Яна XXIII. Зміни, що покликали трансформації в католицькій церкві отримали назву *aggiornamento* (осучаснення). Прийнята собором конституція «*Gaudium et Spes*» (Радість та Надія) відштовхнула революцію як засіб досягнення справедливого суспільного ладу, висловившись за еволюційний шлях суспільного розвитку, як єдино можливий. Питання справедливого суспільного ладу в умовах падіння комуністичної системи розглядалися в енцикліці Папи Іоана

Павла II «Centesimus Annus» (Сотий рік), присвяченій 100-річчю енцикліки «*Regum Novarum*». Сьогодні до партій цього напрямку входить біля 70 політичних сил у 50-ти країнах світу, з них найбільш найпотужніші дислоковані в країнах Західної Європи, Латинської Америки, які декларують свій світський характер, незалежність від Ватикану та костелу, прагматизм, відданість засадам демократії, ідеологічний плюралізм і солідаризм. Для всього християнського політичного світу імена Л. Стурцо, Ж. Маріте, К. Аденауера, Р. Шумана, А. де Гаспері, Р. Кальдери залишаються і досі синонімом успіху, розвитку та добробуту.

Християнсько-демократична політична доктрина проголошує, що свобода окремої особистості (Божого творіння) реалізується перед державою, але не перед суспільством: публічна влада не повинна за власним бажанням втручатися в сімейні справи й особисте життя. Суспільство має сприяти утвердженню стартовому мінімуму, обсяг якого дозволить розвиватися людській діяльності. Ідеологія християнської демократії розглядає людину як персону. На відміну від лібералізму, де найбільшою свободою володіє виключно індивід, в християнській демократії персоналізм пов'язує людину з її оточенням (сім'я, група). Він закладає основи для специфічного розуміння «свободи людини», яка полягає у можливості здійснювати вільний вибір, але водночас, нести за нього відповідальність та послідовність.

Особа у співпраці з колективом здатна духовно та матеріально солідаризуватися та розвиватися. Відповідно, суспільство розглядається як органічна цілісність, що має власну внутрішню ієрархію (родину, локальну спільноту, народ, державу, міжнародну спільноту) за умов, що людська спільнота поєднана між собою зв'язками суспільного солідаризму. Гарантією свободи й незалежності особи виступає приватна власність, зокрема власність родини [4, с. 76].

Збереження особистої відповідальності людини за своє майбутнє за підтримки суспільства, регулювання відносин між особою й суспільством, між різними суспільствами відображено в принципі субсидіарності. Християнські демократи виходять із того, що на нижчих рівнях держави існує краще розуміння ситуації та існуючих проблем, громадянина не має права позбавляти того, що він зможе домогтися своїми силами й уміннями. Субсидіарність не відкидає можливість державного втручання, але воно має відбуватись тільки тоді, коли громада нижчого рівня не може вирішити своїх проблем або звернулась з проханням про це. Тобто субсидіарність передбачає надання допомоги, а не втручання.

Згідно з християнсько-демократичною ідеологією – тільки ціннісні особи можуть бути відповідальними, відстоювати спільне благо, заради якого часто треба поступатись власними амбіціями, а часом і свободою. Побудова гармонійного суспільства можлива тільки за умов соціальної відповідальності його членів. Найважливішим елементом суспільства є родина, тому й саме його розглядають як «родину родин» [5, с. 89].

Християнські демократи добре розуміють, що політика часто служить місцем для нечесної і не моральної боротьби. Тому вони не тільки пропагують власні цінності, а й вміють їх відстоювати та захищати. В умовах протистояння авторитарним режимам та нерівномірному розподілу світових багатств, християнсько-демократичні партії мусять бути революційними для досягнення ефективних результатів. Революційність в першу чергу означає прагнення швидких і докорінних змін. Тому перемога в протистоянні з тоталітаризмом вимагає, швидких реформ спрямованих на подолання бідності та відсталості, бо тільки за таких умов суспільство зможе прийняти демократію зі встановленням чесних правил політичної боротьби. Тим не менше, не слід плутати революційність християнських демократів із агресією [6, с. 112].

Християнськими демократами обстоюється концепція плюралістичної демократії. Децентралізація влади (при умові одночасного заперечення ідей етатизму): держава повинна сприяти створенню для кожної особистості умов для її гармонійного розвитку, надавати можливість співпраці з іншими особистостями, групами й суспільством взагалі. Держава – продукт громадянського суспільства, повинна діяти в рамках закону і підкорятися праву. Початком, об'єктом і метою всіх соціальних інститутів повинна бути людська особистість, яка за своєю природою має абсолютну необхідність у соціальному житті. На противагу християнству тоталітарні системи поклали вищу моральну функцію на державу, представляючи інтерес нації або груп населення [7, с. 43].

Християнські демократи відмежовуються від будь-якого впливу релігії на їхню діяльність. Для них є чітким розмежування на політичне і релігійне. Християнські демократи діють виключно в політичній площині, де намагаються створити всім громадам рівні можливості для самореалізації. В рамках християнсько-демократичних партій створюються сприятливі умови для участі представників всіх релігійних конфесій. У міжконфесійних конфліктах, християнські демократи обстоюють ідею примирення, оскільки демократія створює сприятливі можливості для мирного вирішення спільних проблем. Вони виходили з того, що ідеї християнства повинні скласти етичну основу політики. При цьому вони мали на увазі не механічний перехід ідей християнства в політичну сферу, а побудову на християнській основі держави й суспільства.

Соціальна політика, федеральний устрій і самоуправління громад є невід'ємною складовою політики християнської демократії. Держава й суспільство – це автономні ланки в єдиному ланцюжку, які пов'язані одна з одною. Домінуючою тезою християнських демократів щодо визначення оптимального шляху з метою побудови політичної, економічної й демократичної держави є парламентаризм у поєднанні із субсидіаризмом. Одночасно християнська демократія перебуває в опозиції щодо ліберального індивідуалізму й соціалістичного колективізму. Загальним лейтмотивом християнської демократії є визнання тези, що людина, завдячуючи власній вільній волі й є творцем історії.

Історичні витоки християнської демократії в Україні не мають глибокого коріння, хоча традиційно народ України вважається переважно християнським. Незважаючи на те, що українські християнські партії сформулювали політичні програми та статутні положення, брали участь у розробці проекту Конституції України та власного варіанту закону «Про вільність віросповідання», законів «Про вибори до національних зборів України», «Про політичні партії в Україні», провели чимало масових громадських акцій, налагоджували контакти з керівництвом конфесій, проводилися благодійні заходи, ні ХДПУ, ні РХП, ні ХДС так і 30 партій виборчого списку, які послуговувалися релігійними ідеями і прагнули апелювати до цінностей християнства, у парламентських виборах 1994-2002 рр. як окремо, так і у блоках разом не набирали і 4% голосів виборців. Пояснення наступне: соціально орієнтована ринкова економіка, солідаризм, плюралістична демократія, конфесійна незаангажованість, демократичний націоналізм, що і є головними тезами політичної програми ХДПУ, як найбільш впливова на той час, не були підкріплені ґрунтовними теоретичними основами [8, с. 19].

Принцип субсидіарності ХДПУ використали у процесі розробки проекту нової Конституції України. Було зроблено спробу визначити межі необхідного «втручання», регулювального впливу держави і її структур на життєдіяльність громадянського суспільства в політичній та інших сферах і, головне, спрямувати в кінцевому підсумку на нормальне функціонування самого ж громадянського суспільства та забезпечення прав і свобод людини. Соціальна ринкова система найвищою мірою відповідала принципам християнської моралі, тому що в центр економічного життя ставить людину.

За часи незалежної України. Християнські партії не знайшли свого місця на політичній карті України, особливого, неповторного політичного змісту, своєї ніші в політичному житті українського народу. Асоціюючи себе партіями центристського спрямування, до своїх лав вони залучали представників партії Зелених, УНА-УНСО та НРУ. Ці партії не спромоглися органічно поєднати християнські цінності з політикою і часом виконували функціональні обов'язки інших – релігійно-етичним вихованням, що, як відомо, є основною метою Церкви. Потребуючи політичних дороговказів, які ґрунтуються на християнському світогляді і, які визначили б напрями соціально-економічного розвитку з позицій християнського світобачення, партійний політикум помилився. Внаслідок цього християнські цінності залишалися відокремленими від політики, а політика – від християнської моралі. Партіям конфесійного спрямування не вдалося знайти свій електорат, до них не пішли широкі верстви віруючих, ці партії не ствердили себе як народні. Клерикалізм в Україні й досі сприймається з негативним відтінком тому, що столітні традиції цезарепапізму, коли світська влада вивиснується над церковною, було, власне

кажучи, культивовано вже православ'ям. Свідомий віруючий завжди поєднував світоглядні переконання з соціальними цілями і діями. Християнство й досі не стало основним, домінантним регулятором соціальної поведінки для більшості наших співвітчизників.

Українські політичні очільники загалом не зверталися до релігійних гасел та ідей. Найвпливовіші з українських політиків не вбачали, очевидно, у християнській демократії форму здійснення своїх політичних інтересів і не підтримали своїм авторитетом партії християнського спрямування. Партійні ідеологи не зуміли для самих себе прояснити питання про електорат: всі християни, якась конфесія чи світські люди, що поважають християнство? У країнах західної демократії виборцем християнських демократів є, насамперед віруючий громадянин, незважаючи на конфесійність та політичну орієнтацію, консервативний традиціоналіст, який дотримується споконвічних цінностей (сім'я, родина, повага до старших, беззаперечне виконання своїх соціальних обов'язків) та надає перевагу духовному, а не матеріальному.

Низка розколів, викликаних не стільки ідеологічними, скільки особистісними протиріччями далеко не потужних лідерів В. Журавського, М. Гутора, В. Бабича, В. Стретовича, О. Черненка призвела до утворення кількох незначних партій, які постійно конфліктувала між собою. Українським християнським демократам бракувало постаті, рівної А. Шептицькому чи І. Огієнкові. Крім того, відсутність культури діалогу й компромісу призвели до того, що партійна еліта вела роботу з лідерами церков, а не з рядовими християнами, що унеможливило розширення соціальної електоральної бази. До партій не пішли православні, бо вони за традицією керуються принципом підпорядкування світській владі. Зважаючи на сучасні політичні реалії, слабкість діяльності партій підсилюється тектонічними цивілізаційними зрушеннями конфронтації різних православних конфесій [9, с. 223].

Християнські демократи вважали, що суспільна гармонія і стабільність в Україні можливі при умові, якщо засадами суспільного устрою стануть ідеї гуманізму, демократії та громадянської злагоди, суттю яких є християнський світогляд [10, с. 8]. Так, в нове тисячоліття партії прагнули внести нову філософію взаємовідносин в суспільстві: не протистояння, а довіру, що в подальшому привело християнських демократів до союзу з Л. Кучмою, та В. Януковичем.

Помаранчева революція мотивувала представників християнських партій до інтеграційних кроків: у грудні 2005 року у Києві було створено новий виборчий Блок народно-демократичних партій (Блок НДП). Проте подальші зміни в політичній кон'юнктурі викинули християнських демократів із активної партійної площадки і перетворили їх на організацію далеко не першого рівня. На сьогоднішній день серед численного спектру партій залишилася активною, здебільшого на регіональному рівні, ХДС, яка своєю поведінкою нагадує скоріше маргінала, аніж гідну партійну силу, готову взяти на себе відповідальність у розбудові європейської демократичної України.

Висновки. Доля партії християнсько-демократичного спрямування в Україні залежатиме насамперед від розробки власної ідеології, від вироблення ідеалу суспільства, від чіткої економічної стратегії, від усвідомлення того, що концепція християнської демократії, так як і її ідеал не полягає лише у боротьбі за владу. Християнські демократи України почнуть заробляти політичні дивіденди, коли замінять загальні декларації, апеляції до релігійних почуттів виборців на реальну чітку позицію щодо складних суспільних проблем сьогодення.

Список використаної літератури

1. Купрій Т. Демократія християнська / Т. Купрій // Політологія: навч. енцикл. словник-довідник для студентів ВНЗ I-IV рівнів акредитації / За наук. ред. д-ра політ. н. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, О. М. Сорба, Л. Я. Угрин та ін.]. – Львів: Новий Світ-2000, 2014. – С. 145-146.
2. Иванов С. С. Христианская демократия: идеология и политика. / С. С. Иванов // Вестник Поволжского института управления. – 2016. – №1(52). – С. 114-121.
3. Амплеева А. А. Христианско-демократическое движение в Западной Европе и России / А. А. Амплеева. – М.: ИНИОН РАН, 2002. – 264 с.
4. Шаповалов В. Ф. Понятие социальной справедливости в концепциях европейской христианской демократии / В. Ф. Шаповалов, С. С. Воронина // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 2011. – N 2. – С. 74-87.

5. Диманис М. Д. Христианско-демократическая концепция государства. (обзор) / М. Д. Диманис // Актуальные проблемы Европы. Проблемно-тематический сборник. – Вып. 1. – М.: ИНИОН РАН, 1995. – С.83-97.
6. Кальдера Р. Специфика христианской демократии. / Р. Кальдера – СПб.: Христианская мысль, 1992. – 201 с.
7. Нойхауз Н. Ценности христианской демократии / Н. Нойхауз; Пер. с нем. Т. В. Исаковой. – М.: Республика, 2005. – 192 с.
8. Рибачук М., Кирюшко М. Чи потрібні християнські партії християнській Україні? / Микола Рибачук, Микола Кирюшко // Людина і світ. – 1998. – №7. – С. 18- 21.
9. Гутор М. С. Християнсько-демократичні ідеї та деструктивні дії функціонерів ХДПУ / М. С. Гутор // Сучасна українська політика: політики і політологи про неї. – К.: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень імені І. Ф. Кураса НАН України. – 2010. – № 20. – С. 220- 226.
10. Журавський В. С. Бог і Україна / В. С. Журавський. – К.: Логос, 1997. – 88 с.

References

1. Denysenko, V. M., Sorba, O. M., Ugryn, L.Ya, Kuprii, T. G. et al. (2014). *Political science: educational encyclopaedic and dictionary-reference book for the students*. In N. M. Homa (Ed). Lviv: Novyj Svit -2000 (in Ukr.)
2. Ivanov, S. S. (2016). Christian democracy: ideology and policy. *Vestnik Privolzhskogo institute upravleniya (Announcer of Povolzhsky institute of management)*, 1(52), 114-121 (in Russ.)
3. Ampleeva, A. A. (2002). *Christian-democratic motion in Western Europe and Russia*. Moscow: INION RAN (in Russ.)
4. Shapovalov, V. F., Voronina, S. S. (2011). Concept of social justice in the concepts of European christian democracy. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seria Filosofia (Announcer of Moscow university. Series Philosophy)*, 2, 74-87 (in Russ.)
5. Dimanis, M. D. (1995). Christian-democratic conception of the state (review). *Issues of the day of Europe. Problem-thematic collection, 1*, 83-97 (in Russ.)
6. Kaldera, R. (1992). *Specific of Christian democracy*. SPb.: Christian idea (in Russ.)
7. Nojhaus, N. (2005). *Values of christian democracy*. Moscow: Respublica (in Russ.)
8. Rybachuk, M., Kyryushko, M. (1998). Whether christian parties are needed christian Ukraine? *Man and world*, 7, 18-21(in Ukr.)
9. Gutor, M. S. (2010). Christian-democratic ideas and destructive actions of functionmen of CDPU. *Modern Ukrainian policy: politicians and political scientists about it*, 20, 220-226 (in Ukr.)
10. Zhuravskij, V. S. (1997). *God and Ukraine*. Kiyv: Logos (in Ukr.)

KUPRII Tetyana Georgiivna,

Candidate of Sciences (History),

Assistant Professor of the Department of Philosophy

Borys Grinchenko Kyiv University,

e-mail: t.kuprii@kubg.edu.ua

PRINCIPLES AND VALUES OF CHRISTIAN DEMOCRACY IN SOCIOCULTURAL SPACE OF THE WORLD AND UKRAINE

Abstract. *Introduction. Christian Democracy is an attitude which is founded on understanding of dignity of personality and gives to humanity a most chance in the self-expression of the political necessities. Purpose. The purpose of the article consists in clearing up the concept of christian democracy and its influence on motion and becoming of policy of the states of Europe and Ukraine. Methods. Methodological basis of the article is the historical method and the method of scientific objectivity. System analytical approach allows to consider sources, essence and specific of christian democracy. Results. Basic tasks and directions of development of christian democratic motion are formed during a 20 century and then the important substantial parameters of christian policy were determined. The article outlined main principles of christian democracy: solidarity, subsidiarity, personal responsibility, decentralization, which pawned the specific understanding of conception «person – society – state». Maintenance and basic principles of studies of christian democrats, feature of functioning of christian democratic parties is exposed in the world and in Ukraine in a historical retrospective view. Originality. The scientific novelty of research results is in author's interpretation of concept «christian democracy»; the position about the negative factors of influence on the domestic socially philosophical sources of christian democracy is substantiated in the article; the prognosis of development of christian democracy in Ukraine on the nearest prospect is made. Conclusion. The democracy of theorists of christian-political idea and democracy are known must find social explicaty, because of the special role of christianity and democracy for a civilized manner spiritual and socio-political discourse of intellectual, pro-European association of Ukraine.*

Key words: *christian democracy, solidarity, subsidiarity, policy, political party.*

Одержано редакцією 12.09.2016

Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК 316.1/.2

КВАШИН Володимир Валерійович,
аспірант Київського університету
туризму, економіки і права,
e-mail: kvas_v_v@i.ua

СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНІ УМОВИ РОЗВИТКУ ІНФОРМАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ У СУСПІЛЬСТВІ

Результати стрімкого науково-технічного прогресу, перш за все інформаційно-комунікаційних технологій, все більше починають впливати і визначати подальший розвиток усіх сфер життя суспільства, тим самим стаючи домінуючим елементом переходу суспільства на новий етап свого розвитку. Це актуалізує дослідження впливу соціально-економічних чинників на розвиток інформаційних процесів у суспільстві в умовах розбудови інформаційного суспільства. Аналіз результатів впливу соціально-економічних умов на інформаційні процеси розвитку суспільства показав їх залежність як від етапу розвитку суспільства, так і стану розвитку основних його сфер, таких як: соціальна, економічна, політична та духовна. Крім того, сучасний стан інформаційних процесів виявив проблеми, які притаманні тільки теперішньому етапу розвитку суспільства – інформаційного, а саме: кібернетична реальність, простір, безпека, соціальні мережі, «електронні відходи» та перенавантаження інформацією як соціальних груп, так і індивідів.

Ключові слова: соціально-економічні відносини, соціально-економічні умови, розвиток суспільства, інформаційні процеси, інформаційні ресурси, інформаційна інфраструктура.

Постановка проблеми. Результати стрімкого науково-технічного прогресу, в першу чергу це стосується інформаційно-комунікаційних технологій, все більше починають впливати і визначати подальший розвиток усіх сфер життя суспільства, тим самим стаючи домінуючим елементом його переходу на новий етап свого розвитку. Так, за останні десятиліття інформація перетворилася на товар і стратегічний ресурс, тим самим стаючи важливою передумовою переходу суспільства до нового суспільного ладу – інформаційного суспільства, де базовим елементом стає інформація. Такі перетворення суттєво впливають на усі сфери суспільного розвитку, стаючи головним каталізатором змін і перетворень на рівні окремих індивідів, соціальних груп та на державному рівні. В сучасних умовах ми бачимо взаємний вплив широкого впровадження інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ) на соціально-економічні умови розвитку суспільства в цілому. Такий стан речей продукує серйозні трансформації, насамперед в інформаційних процесах, що вимагають переходу на сучасні технології та методи роботи з інформацією. У зв'язку з цим і виникає необхідність проведення відповідних досліджень з використанням історико-філософського та соціально-філософського аналізів зазначених процесів соціально-економічних умов розвитку інформаційних процесів у суспільстві, для подальшого використання отриманих результатів у процесах вироблення практичних рекомендацій щодо удосконалення шляхів розвитку інформаційних процесів в умовах соціально-економічного поступу суспільства.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, показав, що соціально-економічні відносини в рамках різних формацій та суспільних устроїв розглядалися як філософами, так і представниками інших сфер знання: Д. Белл, І. Гобзов, В. Добренков, Ф. Енгельс, А. Кравченко, К. Маркс, Ф. Уебстер та ін. А питаннями соціальних комунікацій, інформаційних комунікацій та процесів займалися: В. Афанасьєв, А. Деркач, С. Кудрявцева, В. Колос, В. Михайлов, Є. Перелигіна, А. Соколов та ін.

Але, не зважаючи на зазначене, необхідно наголосити, що питання соціально-економічних умов розвитку інформаційних процесів у суспільстві, будучи частиною загальної проблеми, на сьогодні мало вивчені і тому потребують додаткових досліджень.

Мета статті. Дослідження впливу соціально-економічних умов на розвиток інформаційних процесів у суспільстві в умовах розбудови інформаційного суспільства.

Виклад основного матеріалу. Як свідчить історія розвитку людства, основним фундаментом (базисом) будь-якого суспільства є соціально-економічні відносини, на базі

яких виділяються основні соціально-економічні формації/соціальні лади, а також здійснюється класифікація за виробничими зв'язками та способами виробництва. Отже можна відзначити, що розвиток інформаційних процесів у суспільстві повністю залежить від умов соціально-економічного розвитку.

Як відмічає І. Гобозов, важливою особливістю соціально-економічних відносин, є те, що «вони на відміну від усіх інших суспільних відносин не залежать від свідомості і волі людей», але водночас «визначають їх волю і свідомість», а тому «соціально-економічні зв'язки є відносинами об'єктивними і в цьому сенсі матеріальними» [1, с. 107]. Крім того, цей автор також зазначає, що «суспільно-економічною формацією може бути названий не всякий соціально-економічний тип суспільства, а тільки такий, який є одночасно і стадією всесвітньо-історичного розвитку», а «суспільно-економічних формацій існує стільки, скільки існує основних суспільно-економічних укладів і основних способів виробництва» [1, с. 107].

Так, В. Добренєков та А. Кравченко досліджуючи історію зарубіжної соціології визначали започаткування та філософське осмислення терміна «соціально-економічні формації» такими філософами як К. Маркс та Ф. Енгельс, які підкреслювали, що: «суспільно-економічна формація – історичний тип суспільства, що характеризується певним станом продуктивних сил, виробничих відносин і визначених останніми надбудовних форм», тобто «спосіб виробництва матеріального життя обумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі» [2].

Отже, науково-технічна революція, що відбулася у останні два-три десятиліття ХХ століття, а також широке впровадження її результатів у повсякденне життя, стало основним каталізатором змін соціально-економічних умов та характеру подальшого розвитку суспільства, обумовивши, тим самим можливість переходу соціально-економічних формацій на новий етап розвитку – так званого інформаційного суспільства, де основну роль відіграє інформація. Широке використання ІКТ та зміни форматів інформації призвели до значних трансформацій усіх складових елементів інформаційних процесів та створення нових засобів виробництва і взаємовідносин між робітниками та роботодавцями із виникненням цілих секторів економіки у віртуальному просторі. Крім того новітні комунікаційні технології сприяли стрімкому розвитку процесів глобалізації та інтеграції як історичних феноменів, так і об'єктивних закономірностей розвитку суспільства.

Підтвердженням цього є напрацювання сучасних дослідників та науковців, завдяки яким були дані визначення новому суспільному устрою, а саме: «постіндустріальне» або «інформаційне суспільство», а також визначені його особливості. Слід відмітити, що уперше використання терміна «інформаційне суспільство», за одними даними, приписується Ю. Хаяші, за іншими – Ф. Махлупу і Т. Умсао. Родоначальником концепції постіндустріалізму вважається Д. Белл, який у 60-ті роки ХХ ст. представив такі визначальні риси нового суспільного устрою як: «перехід від виробництва речей до виробництва послуг, причому послуг, пов'язаних насамперед з охороною здоров'я, освітою, дослідженнями і управлінням», де зазначена риса постіндустріального розвитку суспільства «тісно пов'язана зі змінами у розподілі занять: спостерігається зростання інтелектуалів, професіоналів і «технічного класу», а також відмітив, що «центральне місце в постіндустріальному суспільстві займає знання» [3, с. 54]. Це стало можливим завдяки отриманню інформацією ознак товару та стратегічного ресурсу, коли інформаційний сектор економіки починає переважати традиційні сектори економіки такі як: сільське господарство, промисловість, послуги. Тобто ми споглядаємо як капітал і праця – основа індустріального суспільства поступаються місцем інформації та знанню в інформаційному суспільстві. У зв'язку з таким станом речей, Ф. Махлуп сформулював положення про розвиток економіки, яка базується на знаннях, а – Й. Масуда відзначив, що виробництво стає інформаційно містким. На сьогодні ми бачимо як різні сфери та сектори традиційної економіки стрімко розвиваються у віртуальному просторі, а також з'являються нові, які повністю функціонують у віртуальному просторі. Але не можна говорити про те, що вони повністю замінять традиційні сфери та сектори економіки. На наш погляд, відбувається лише подальший розвиток сфери економіки.

Як показує практика, такий «чистий» або «теоретичний» поділ на суспільні лади не існує в реальному житті. Це пов'язано з тим, що завжди є присутні варіації, відхилення та комбінації нових елементів із старими, не є винятком і соціально-економічні формації/соціальні устрої. До цього необхідно також додати специфічність розвитку однієї і тієї ж формації/устрою у різних народів. Наприклад, родовий устрій слов'ян відрізнявся від родового устрою скандинавських племен чи племен Північної і Південної Америки. Яскравим прикладом виступає сучасна світова політична карта, яка налічує близько двох сотень держав, що відрізняються своїм політичним, соціальним, економічним устроєм, а також рівнем розвитку. І тому не можна стверджувати, що всі ці країни, а разом з ними і суспільство знаходиться на одному і тому ж етапі соціально-економічного формаційного розвитку. Отже, можна відзначити, що існує різношвидкісний соціально-економічний розвиток усіх країн та суспільства, і тому їх можна тільки структурувати по групах, за окремими ознаками, яким вони найбільше відповідають. Але, як показує сучасний стан речей та рівень інтеграції й глобалізації, умовні кордони цих устроїв розмиваються і не дають можливості проводити чіткі кордони. Але не зважаючи на це, як показує історичний досвід країни і суспільства не можуть взяти і просто перескочити через один або декілька соціальних устроїв без значних потрясінь та революційних змін. Тому такі дії повинні здійснюватися лише еволюційно. Враховуючи, що практично усі соціально-економічні формації залучені у спільні інтеграційні та глобалізаційні процеси, можна з упевненістю стверджувати, що незалежно від їх соціально-економічного, політичного та духовного розвитку відбуваються спільні інформаційні процеси з наявною інформацією. Так, серед основних елементів інформаційних процесів можна виділити: передавання, отримання, оброблення, зберігання інформації у форматах, які дозволяють це робити, використовуючи комунікаційні мережі, де основним транспортним елементом виступають електронні комунікації (телекомунікації та/або електрозв'язок). На сьогодні можна привести досить багато прикладів, коли країни із вищого формаційного ладу намагалися повноцінно перевести менш розвинені країни до наступного, більш сучасного формаційного ладу. Результати досить різні. На наш погляд, у першу чергу, основним каталізатором є готовність суспільства до таких трансформацій через залучення якомога більшого відсотку населення/громадян до сучасних технологій через навчання, освіту, освіченість. Отже, там де достатньо уваги приділяється питанням підвищення освіченості, морально-етичних якостей, духовності та загальній освіті суспільства (різних соціальних груп та окремих індивідів), можна сподіватися на позитивний результат в частині готовності суспільства до розвитку. Яскравим прикладом можуть слугувати такі країни, які за двадцять-тридцять років здійснили значний «стрибок» у своєму розвитку. Серед них можна виділити: Китай, Сінгапур, Південна Корея тощо.

Ось тут на перше місце виходить здатність влади, еліти використовувати сучасні технології і техніку для створення таких соціально-економічних умов розвитку суспільства, соціальних груп та окремих індивідів, щоб якомога швидшими темпами прийти до сучасної моделі соціально-економічної формації – «інформаційного суспільства». Потужним двигуном, а до певної міри і причиною революційних змін у сучасному суспільстві, стало широке впровадження інформаційно-комунікаційних технологій в усі сфери суспільного життя на базі стрімкого розвитку телекомунікаційних мереж, технологій і обладнання. Яскравим прикладом можуть слугувати такі країни як: Японія, Південна Корея, Сінгапур, Китай та інші. Тобто країни, які здійснюють заходи з побудови сучасних типів економіки, надають питанням розвитку та впровадження ІКТ стратегічного значення. Підтвердженням цього є показники стану соціально-економічного розвитку найбільш розвинених країн. Так, Ю. Рижкова відмічає, що в США впродовж 1995-2000 років широке впровадження ІКТ забезпечувало понад 78 відсотків приросту продуктивності праці, а впродовж 2000-2006 років близько 38 відсотків, а «... до 2020 року його частка у світовому ВВП досягне 8,7%» [4, с. 1].

Наприклад, за даними, представленими на сайті Економічного дискусійного клубу, «Україна за рівнем розвитку інформаційно-комунікаційних технологій цього року посіла 64 рейтингову позицію серед 139 країн світу» відповідно з «нещодавно опублікованим Всесвітнім економічним форумом (World Economic Forum) Глобальним звітом про розвиток інформаційних технологій-2016 (The Global Information Technology Report)» [5]. Лідерами рейтингу у 2016 році стали такі країни як: Сінгапур, Фінляндія, Швеція, а аутсайдерами визначено Гаїті, Бурунді і Чад [5]. В основу цієї рейтингової оцінки покладено Індекс мережевої готовності (Networked Readiness Index 2016), який визначає рівень розвитку інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ) у країнах світу. Так, згаданий індекс складається з чотирьох субіндексів, таких як: наявність умов для розвитку ІКТ; готовність; субіндекс використання ІКТ урядом, бізнесом і суспільством; субіндекс впливу ІКТ на розвиток країни [5].

Отже слід зазначити, що не наявність та широке впровадження ІКТ робить суспільство інформаційним, а є лише платформою для становлення та подальшого розвитку цієї суспільно-економічної формації. Також необхідно зазначити, що постійно зростаюча тенденція широкого розвитку й використання ІКТ не може бути єдиним критерієм становлення інформаційного суспільства у тій або іншій країні. Так, Ф. Уебстер виокремив п'ять критеріїв, які використовуються дослідниками у процесі аналізу інформаційного суспільства, а саме: технологічний, економічний, пов'язаний зі сферою зайнятості, просторовий та культурний [6, с. 14-30]. Отже, сталий розвиток інформаційного суспільства може бути тільки за умови дотримання балансу за усіма критеріями.

Тому під час розгляду соціально-економічних умов розвитку інформаційних процесів можна побачити пряму залежність, коли рівень складності процесів отримання інформації, переробки (узагальнення) інформації, накопичення (зберігання) інформації, передавання інформації та використання залежить від рівня готовності суспільства (в існуючих політичних і економічних умовах) до використання сучасних високотехнологічних інформаційних процесів. Основним показником може слугувати рівень технологічної («цифрової») готовності інформаційних процесів для роботи з інформацією. Так, завдяки широкому використанню з боку суспільства/користувачів сучасних багатфункціональних і досить потужних пристроїв (комунікатори, смартфони, нетбуки, комп'ютери, планшети тощо), які дозволяють оперувати із досить великим обсягом інформації різних форматів (документи, фотографії, картинки, аудіо, відео тощо) на доволі високих швидкостях відбувається передання даних на національному та світовому рівнях.

Так, О. Семеновим визначається, що «змістовна, ціннісна сторона первісного формально-математичного поняття інформації дозволила об'єднати поняття «знання» і «інформація» в нове єдине фундаментальне поняття «інформаційний ресурс» і завдяки цьому інформація почала перетворюватися на важливий «стратегічний ресурс» як для суспільства, так і держави, а перехід «суспільства в принципово нову фазу свого розвитку, до так званого «інформаційного суспільства» пов'язує з «розширенням використання інформаційного ресурсу» [7]. Отже, на перше місце виходить створення відповідних умов для залучення до інформаційних процесів якомога більшої частини суспільства (соціальних груп). Найбільш поширеним є створення передумов побудови електронного суспільства та електронного урядування, через розвиток таких їх складових як: телемедицина, е-освіта, е-торгівля, е-послуги та е-сервіси (державні, адміністративні та публічні) тощо. Крім того, необхідно розвивати створення єдиних баз даних (за відповідними напрямками та розділами) та забезпечувати можливість вільного доступу до них з боку усіх фізичних та юридичних осіб. А це, в свою чергу, вимагає здійснення на постійній основі навчання комп'ютерної грамотності серед усіх верств населення, проведення підвищення кваліфікації усіх учасників інформаційних процесів.

Але, на жаль, не все так просто. Одним із важливих показників ефективності побудови нової соціально-економічної формації, на наш погляд, повинні виступати

морально-етична, духовна і культурна сторони сучасного розвитку суспільства в цілому, соціальних груп та індивідів, а не економічні показники та матеріальні блага. Яскравим прикладом такого підходу можуть бути результати різних соціологічних досліджень на предмет такого показника як: наскільки людина почуває себе щасливою. З іншого боку, достатньо-необхідна матеріально-технічна база є запорукою прискорення процесів переходу до нової формації. Наступним показником повинен стати соціальний характер розвитку економіки та держави в частині соціального забезпечення і справедливого розподілу соціальних благ серед усіх соціальних груп та окремих індивідів. І на завершення пропонуємо зупинитися на питаннях захисту честі і гідності, моралі та чеснот окремої особистості, а також забезпечення питань безпеки для них з боку держави.

Крім цього, постійне ускладнення складових елементів інформаційних процесів негативно впливає на найпростіші засоби комунікації: мова, народні пісні, усні оповідання, некомп'ютерна письменність тощо. Так, на сьогодні наявна тенденція до зникнення мов малих народностей, повний перехід на комп'ютерну письменність, зникнення аналогових носіїв інформації (книг, фото тощо). Під час глобалізації відбувається втрата ідентичності як певних народностей, так і соціальних груп та окремих індивідів. Наступним прикладом є заміна реальності на «кібернетичну» реальність, коли цілі соціальні групи стають фактично відірваними від реального життя. Крім того, постійне спілкування в соціальних мережах негативно впливає на соціальну адаптацію індивіда за її межами. Постійне збільшення можливостей зберігання значних обсягів даних (з використанням хмарних технологій) породжує дублювання значних масивів даних, тому досить актуально постає питання появи так званих «електронних відходів» і виникає проблема необхідності утилізації непотрібної інформації, яка є зараз у приватному та публічному доступі.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Аналіз результатів впливу соціально-економічних умов на інформаційні процеси розвитку суспільства показав їх залежність як від етапу розвитку суспільства, так і стану розвитку основних його сфер, таких як: соціальна, економічна, політична та духовна. Водночас складові елементи інформаційного процесу, крім технічного та технологічного розвитку, більшою мірою залежать від морально-етичного та культурного розвитку суспільства, а також від забезпечення у суспільстві дотримання норм честі і гідності кожної окремої людини, що повною мірою залежать від готовності як еліти, так і влади в цілому здійснювати владні відносини і забезпечувати сталий розвиток держави в умовах розбудови інформаційного суспільства. Основним завданням для влади є формування та реалізація відповідної державної політики, створення необхідної нормативно-правової бази та економічних умов для створення необхідно-достатніх соціально-економічних параметрів розвитку інформаційних процесів у суспільстві. Крім того, сучасний стан інформаційних процесів виявив проблеми, які притаманні тільки теперішньому стану розвитку суспільства – інформаційного суспільства, а саме: кібернетична реальність, простір, безпека, соціальні мережі, «електронні відходи» та перенавантаження інформацією як соціальних груп, так і індивідів. Вказане вимагає залучення напрацьованої вченими відповідної наукової та філософської бази для створення можливості сучасного осмислення процесів, що відбуваються.

Список використаної літератури

1. Социальная философия. Под ред. Гобозова И. А. – М.: Издатель Савин С. А., 2003. – 528 с.
2. Михайлов В. А. Особенности развития информационно-коммуникативной среды современного общества / В. А. Михайлов, С. В. Михайлов // Актуальные проблемы теории коммуникации: сб. науч. тр. – СПб.: Изд-во СПбГПУ, 2004. – С. 34-52.
3. П'янзін С. Д. Основи соціальної філософії: навч. посіб. – Черкаси: видавець Чабаненко Ю. А., 2014. – 152 с.
4. Рижкова Ю. О. Оцінка розвитку інформаційного суспільства в Україні: сучасний стан та проблеми / Ю. О. Рижкова // Сучасні проблеми економіки і підприємництва. – 2016. – Вип. 17 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sb-keip.kpi.ua/article/view/61605/66178>.

5. Рейтингові оцінки України за Індексом мережевої готовності 2016 / Економічний дискусійний клуб [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://edclub.com.ua/analitika/rejtingovi-ocinky-ukrayiny-za-indeksom-merezhevoyi-gotovnosti-2016>.
6. Социальная коммуникация в современном мире: коллект. моногр. / Н. Н. Азаров [и др.]; под ред. А. А. Деркача, Е. Б. Перельгиной. – М.: Альтекс, 2004. – 476 с.
7. Новейший философский словарь. 3-е изд., испр. – Минск: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
8. Афанасьев В. Г. Социальная информация / В. Г. Афанасьев. – М.: Наука, 1994. – 200 с.
9. Советов Б. Я. Теория информационных процессов и систем / Б. Я. Советов, В. А. Дубенецкий, В. Ф. Цехановский и др. – М.: Издательский центр «Академия», 2010. – 432 с.
10. Соколов А. В. Общая теория социальной коммуникации / А. В. Соколов. – СПб.: изд-во Михайлова В. А., 2002. – 461 с.
11. Уэбстер Ф. Теории информационного общества / Ф. Уэбстер; пер. с англ. М. В. Арапова, Н. В. Малыхиной; под ред. Е. Л. Вартановой. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 400 с.

References

1. *Social philosophy* (2003). In Gobozov I. A. (Ed.). Moscow: Publisher Savin S. A. (in Russ.)
2. Mikhajlov, V. A. (2004). Features of the development of informatively-communicative environment of modern society. *Actual issues of the theory of communication*, 34-52. – SPb. (in Russ.)
3. P'yanzin, S. D. (2014). *Bases of social philosophy*. Cherkasy: Publisher Chabanenko Yu. A. (in Ukr.)
4. Ryzhkova, Yu. O. (2016). *Estimation of the development of informative society in Ukraine: the modern state and problems*, 17. Retrieved from <http://sb-keip.kpi.ua/article/view/61605/66178> (in Ukr.)
5. Rating estimations of Ukraine after the Index of network readiness 2016. *Economic debating club*. Retrieved from <http://edclub.com.ua/analitika/rejtingovi-ocinky-ukrayiny-za-indeksom-merezhevoyi-gotovnosti-2016>.
6. *Social communication is in the modern world* (2004). In A. A. Derkach, E. B. Perelygina (Ed.). Moscow: Alteks (in Russ.)
7. *A newest philosophical dictionary* (2003). – Minsk: Booking House (in Russ.)
8. Afanas'ev, V. G. (1994) Social information. – Moscow: Nauka (in Russ.)
9. Sovetov, B. Ja. (2010). *Theory of informative processes and systems*. Moscow: Publishing Centre «Akademia» (in Russ.)
10. Sokolov, A. V. (2002). *General theory of social communication*. SPb.: Mihajlov V. A. Publishing House (in Russ.)
11. Uebster, F. (2004). Theories of informative society. Moscow: Aspekt Press (in Russ.)

KVASHYN Volodymyr Valeriiovych,

Postgraduate student

of Kyiv University of Tourism, Economics and Law,

e-mail: kvas_v_v@i.ua

SOCIO-ECONOMIC CONDITIONS OF THE DEVELOPMENT OF INFORMATION PROCESS IN SOCIETY

Abstract. *Introduction.* In recent decades, information has become a product and a strategic resource, thus it has become the important prerequisite for society's transition to a new social structure – the information society. *Purpose.* The investigation of the influence of socio-economic conditions on the development of information processes in society, in terms of the development of the information society. *Methods.* In the research, the descriptive method, complex analysis, structural and functional analysis of the issues of socio-economic conditions of the development of information processes in society were used. *Results.* It was shown that socio-economic conditions of the development of information processes in society are interconnected and dependent on many factors, such as technical, moral-ethical and so on. In the current conditions of human development the main place takes a man that, on the one hand, acts as a performer and a customer of a new socio-economic model of the development of society and information processes in society. *Originality.* The scientific novelty of research consists of the fact that as the technical and technological factors of the development of information processes, the major factors are moral and ethical, in which the main role plays studying, education and level of education that indirectly influence on the level of development of information and communication technologies. *Conclusion.* Summing up it should be noted that for the creation of necessary socio-economic conditions of the development of information processes in society, the main objective for the government should be the formation and implementation of public policies, the creation of necessary legal and regulatory framework and socio-economic conditions for the further sustainable development of information processes in society.

Key words: socio-economic relations, socio-economic structure/line-up, development of society, informative processes, informative resources, informative infrastructure.

Одержано редакцією 03.09.2016

Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК 811.161.2'42

КАЧМАР Олександра Василівна,
кандидат педагогічних наук,
доцент кафедри мистецьких дисциплін
Прикарпатського національного університету
імені Василя Стефаника,
e-mail: dzvin56@ukr.net

ІНФОРМАЦІЙНА АГРЕСІЯ ЯК КОМПОНЕНТ ІНФОРМАЦІЙНО-ПСИХОЛОГІЧНОЇ ВІЙНИ

В контексті проблеми інформаційно-психологічної війни розглянута інформаційна агресія з боку Росії по відношенню до України. Дається визначення інформаційної агресії, означаються її мета та завдання (викликати недовіру у населення до уряду, завдати шкоди міжнародному іміджу країни, поставити під сумнів традиції, культуру, ціннісні орієнтації); розкрито значення і вагомість інформаційної складової в умовах ведення «гібридних війн»; розглянуто загальні підходи до вироблення заходів протидії «гібридним загрозам».

Ключові слова: інформаційна агресія; інформаційно-психологічна війна; маніпулювання; соціальні комунікації, «гібридна війна».

Постановка проблеми. Поняття «інформаційна агресія» й «інформаційно-психологічна війна» стали активно вживатися лише останнім часом. Вважається, що позначувані ними явища найвиразніше окреслилися саме тепер, коли людство вступило в період «інформаційного суспільства», простіше кажучи, коли роль інформації в суспільному бутті остаточно і відчутно утвердилася як домінуюча.

Проте інформаційна агресія в тому чи іншому вигляді існує стільки ж часу, скільки існує людство: і без інстинкту агресії, і без інформації людина немислима. Чудову алегорію інформаційної агресії можна знайти ще в біблійній легенді про труби, що зруйнували стіни Єрихона.

Інша річ, що способи та прийоми інформаційної агресії з розвитком матеріально-технічної бази для передачі і переробки інформації зазнали значних змін. Це саме той випадок, коли буття визначає свідомість [5].

В умовах становлення інформаційного суспільства та глобального інформаційного простору, стрімкого розвитку суспільних комунікацій, інформаційно-комп'ютерних і телекомунікаційних технологій актуалізується проблема агресії. У контексті зазначеного вкрай актуальною постає необхідність дослідження природи інформаційної агресії й насилля, що має тенденцію до поширення в сучасному світі.

Геополітичне положення України, перспектива перебування у найближчі десятиріччя в полі уваги владних еліт різних країн світу вимагає від національного інформаційного простору здатності продукувати власні, прагматично доцільні її національній спільноті сенси. Забезпечення стабільності, цілісності і самодостатності інформаційної системи потребує переосмислення інформаційної ролі України в світі, а також формування цілісної системи забезпечення власного інформаційного суверенітету.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема інформаційної агресії як складової інформаційно-психологічної війни у вітчизняній науковій літературі достатньо ґрунтовно не розглядалась. Здебільшого вона досліджувалась лише через висвітлення окремих її аспектів українськими та зарубіжними фахівцями адміністративного та інформаційного права, національної безпеки, теорії держави та права, міжнародного права, кримінального права тощо. В цьому контексті заслуговують на увагу наукові публікації В. Горбуліна, Є. Єрмакової, В. Кравченка, В. Мироненка, В. Пилипчука, Ю. Радковця, М. Сенченка та інших авторів.

Мета статті – визначення місця і ролі інформаційної агресії як важливої складової інформаційно-психологічної війни, класифікація засобів та об'єктів впливу, визначення слабких місць і пошук ефективних шляхів протидії існуючим загрозам інформаційній безпеці України.

Виклад основного матеріалу. На слушну думку Є. Єрмакової, під інформаційною агресією «слід розуміти маніпулювання інформацією, що провокує порушення цілісності суспільства, його стабільного, в тому числі й емоційного, стану, підрив цілей, поглядів і світогляду населення, а також розпалювання конфліктів (міжособистісних, етнічних, міжнародних)» [3]. Саме маніпуляція стає обов'язковою технологією управління не тільки інформаційними потоками, а й масовою свідомістю, причому в потрібному для агресора напрямку. За рахунок правильно вибудованої тактики подачі інформації стає можливим:

- викликати негативне (агресивне) ставлення населення до керівництва країни, позбавити суспільної довіри уряд;
- викликати у населення – жертви агресії – страх або паніку, щоб внести дезорганізацію у звичний спосіб життя;
- завдати шкоди міжнародному іміджу країни, її престижу;
- поставити під сумнів традиції, культуру, ціннісні орієнтації народу в інтересах маніпуляторів та сил або еліт, які стоять за ними.

Українські науковці В. Пилипчук і О. Дзьобань виокремлюють такі основні властивості інформаційної агресії:

- 1) несиловий характер, відсутність підпорядкування фізичним закономірностям (немає маси, ваги, розміру, температури тощо);
- 2) нелінійність, тобто непропорційна залежність причини й наслідку, порушення закону збереження матерії та енергії, кумулятивний характер, можливість лавиноподібного зростання інформації;
- 3) можливість максимальної дальності й швидкості розповсюдження, що зростає з розвитком інформаційних технологій;
- 4) можливість ідеального клонування;
- 5) нелокалізованість у часі – наслідки інформаційної агресії і насилля можуть бути розмитими у часі й просторі;
- 6) пандемічність, опосередкований характер і потаємність впливу (інформаційна дія має глобальний характер й на відміну від фізичного впливу, може бути абсолютно непомітною);
- 7) віртуальний характер дії, можливість фокусування, селективність, уразливість (крихкість інформаційного світу, легкість доступу, можливість зламу інформаційних систем) [6].

Аналіз досвіду застосування інформаційної зброї дає можливість виділити три основні методи впливу цієї зброї на супротивника.

1. Втрата цінної для супротивника інформації. Цей метод впливу підвищує ефективність власної діяльності або знижує ефективність діяльності супротивника. Якщо об'єктом впливу є розум людини, то йдеться про формування у неї викривленого уявлення про явища чи об'єкти через відсутність повної інформації. Якщо супротивник отримує доступ до закритої для нього інформації, то він може приймати управлінські рішення з випередженням.

2. Упровадження негативної інформації. Цей метод інформаційного впливу може не тільки спричинити небезпечні рішення, а й змусити діяти собі на шкоду. При цьому часто для втаємничення самого джерела інформації чи надання самій інформації більшої значимості застосовується спосіб «відмивання інформації», коли вона таємно передається певній особі чи інформаційному органу, а потім, уже посилаючись на ці джерела, інформація максимально тиражується. Згадаймо «змову маршалів», коли німецькій розвідці вдалося піддати дискредитації багатьох талановитих військових начальників Червоної армії і залишити її без керівників.

3. Прямий вплив на психіку людини. Цей метод дає змогу керувати поведінкою людини. Способів досягнення результатів є багато – маніпуляція свідомістю, шантаж, погрози, підкуп тощо. Це прості методи, які постійно удосконалюються.

Існують й інші методи впливу інформаційної зброї, але всі вони базуються, головним чином, на трьох визначених методах, що реалізуються за допомогою спеціальних технічних засобів і засобів масової інформації.

Застосування інформаційної зброї веде до визначення поняття «інформаційної агресії» як комплексного і цілеспрямованого застосування трьох основних методів інформаційної зброї до супротивника з метою інформаційної колонізації країни чи ведення інформаційної війни [9].

Як приклад розглянемо військову та інформаційну агресію з боку Росії щодо України впродовж останніх місяців.

Відзначимо, що військова агресія Росії проти України являє собою якісно новий підхід ведення подібних кампаній, ключовим значенням у яких є психологічна обробка супротивника. Цьому чиннику кремлівські стратеги приділяють ледь не найголовнішу увагу, адже правильно спланована акція психологічного тиску на місцеве населення позбавляє від потреби відкритого використання збройних сил, обмежуючись лише заздалегідь підготовленими та нечисленними диверсійними підрозділами. Застосування жорсткої сили іміджевої дипломатії на підготовленому геопросторі дозволяє наразі не лише проводити активну приховану інтервенцію на Сході України у Донецькій та Луганській областях, але й відчужити на свою користь окремі території, зокрема Крим, таким чином змінюючи баланс сил в регіоні на свою користь.

Серед засобів психологічного впливу варто розділяти такі, що спрямовані на зовнішнього користувача, на внутрішню російську аудиторію та на автохтонне населення територій, де відбувається військова агресія.

Інформаційна складова війни є ледь не ключовим засобом психологічного впливу, спрямованим на всі три цільові групи. Якщо для зовнішнього, скажімо європейського або американського користувача складається образ «легітимності» дій Російської Федерації в Україні, зокрема на прикладі «возз'єднання Криму і міста російської слави Севастополя з матінкою Росією», при цьому наводяться аргументи хрущовської доби й «несправедливості приєднання Криму до УРСР в 1954 р.» (навмисно забуваючи ті факти, що разом із приєднанням Криму до УРСР до РСФСР відійшли українські етнічні землі Белгородської, Воронезької, Курської, Брянської та Ростовської областей), ті самі аргументи є абсолютно валідними для російської аудиторії, стимулюючи громадську думку у вигідному для Кремля напрямку.

Така сама ситуація зі створенням іміджу нелегітимності українського уряду, який прийшов до влади шляхом «військового перевороту» (саме тому російські ЗМІ залучили до власного лексикону словосполучення «київська хунта»), а насправді внаслідок багатомісячної мирної боротьби народу України проти свавілля правлячої сім'ї Януковича та олігархічних кланів на майданах. Цей приклад має застосування для всіх трьох груп реципієнтів, та коли на Заході та у Росії переважно формується імідж фашистів виключно з представників української влади, та, почасти, українців, що мешкають на Західній Україні та «шанують нацистського колабораціоніста Бандеру» (для східняків та інших мешканців України в Росії змальовується образ «братського народу»), для внутрішньої аудиторії територій, на яких здійснюється агресія, подібна пропаганда, під впливами власних внутрішніх чинників (зокрема реакції на події майдану) створила символізм ототожнення українця з бандерівцем (націоналістом), бандерівця з фашистом. Відповідно, на українців з відкритою українською позицією на таких територіях – у Криму, Донецькій та Луганській областях – розпочате цькування та, навіть, полювання.

З приводу внутрішньої пропаганди варто зазначити, що для росіян, які живуть у Росії, послідовно відновлюють штампи зовнішньої загрози радянської доби. Разом із старими прийомами в обіг вводяться й нові символи, на кшталт «ввічливих людей» – членів диверсійних груп, військових розвідників та агентів Служби зовнішньої розвідки РФ, які «відстоюють інтереси росіян, відновлюють міць та престиж Росії на противагу засиллю американського впливу в країнах бывшего Радянського Союзу». Успішно використаний для легітимізації Криму як невід'ємної складової РФ образ «міста руської слави» Севастополя. Наразі використовується символічність назви міста Слов'янськ – центру тероризму на Донбасі, де «постала слов'янська єдність проти фашистської хунти Києва». Є спроби створення у ЗМІ ореолу російського міста з Донецька.

Зазначені чинники внутрішньої обробки населення Росії частково діють й на територіях України, де точиться агресія. Сприяє цьому інформаційний вакуум – сепаратисти

передусім відключили телевізійне та радіомовлення українських каналів на Донбасі, замінивши їх російськими. На звичайного мешканця Донецька, не надто обізнаного у тонкощах політичної гри, виливаються щоденно тонни пропаганди, тієї самої, що отримують у себе вдома росіяни. І коли перший місяць організм та розум ще може чинити механічний спротив цьому потоку брехні та дезінформації, то вже за декілька місяців подібної практики зомбування повністю досягає своєї мети.

Найбільш поширеним символом, який чинить психологічний вплив на населення Донбасу, залишається ідея допомоги «братському народу», «руської (слов'янської) єдності», тісно переплетена з мовною ідентифікацією. Російськомовний українець є скоріше росіянином, чи принаймні агентом російського впливу, за думкою Кремля. Відповідно багаторічне використання риторики захисту російськомовного населення, яку сповідує Москва, ностальгія за радянським минулим та величчю, знаходить підтримку серед місцевого населення. Російськомовний українець не буде стріляти в росіянина, брат не буде стріляти в свого брата (а це, інколи, є правдою, оскільки родинні зв'язки є насправді сильними) [4].

Ключовими завданнями інформаційної агресії є:

- деморалізація населення України;
- формування у громадян Росії та України викривленого «медіа бачення» подій, що відбуваються, а не їх дійсних причин та наслідків;
- створення вигляду масової підтримки дій РФ з боку населення південно-східних регіонів;
- деморалізація особового складу Збройних сил та силових відомств, а також спонукання їх до державної зради й переходу на бік супротивної сторони;
- психологічна підтримка українських прихильників радикального зближення регіонів Сходу й Півдня України з РФ.

При цьому використовуються усі методи інформаційно-психологічної боротьби – від розміщення тенденційної інформації та напівправди до неприхованої неправди («фейків»). Все це дає підстави говорити про ведення Росією так званої «гібридної війни».

Відомий американський військовий теоретик Френк Хоффман одним з перших зазначив: «...війни сучасної епохи характеризує процес гібридизації, у рамках якого змішуються традиційні форми війни, кібервійни, організованої злочинності, іррегулярних конфліктів, тероризму тощо» [11]. Щоб охарактеризувати нову військову реальність, він запропонував термін «гібридна війна», що дає змогу найбільш точно відобразити важливі зміни в характері воєн при збереженні їх незмінної природи. Така війна виходить за рамки традиційних понять про неї, вона набуває комбінованого характеру, перетворюючись на клубок політичних інтриг, запеклої боротьби за політико-економічне домінування над країною, за території, ресурси й фінансові потоки.

Заслуговує на увагу визначення, запропоноване американським військовим теоретиком, автором книги «Випадкова герилья» (англ. «The Accidental Guerilla») Девідом Кілкалленом: «...гібридна війна – це краще визначення сучасних конфліктів, вона містить у собі комбінацію партизанської та громадянської воєн, а також заколоту й тероризму» [12].

Наприкінці квітня 2014 року в інтерв'ю на «Радіо Свобода» колишній радник з питань безпеки при ООН і НАТО, член верхньої палати парламенту Нідерландів, генерал-майор у відставці Франк ван Каппен, коментуючи події в Україні, дав таке визначення змісту цього поняття: «...гібридна війна – це змішання класичного способу ведення війни з використанням нерегулярних збройних формувань. Держава, що веде гібридну війну, проводить операцію з недержавними виконавцями – бойовиками, групами місцевого населення, організаціями, зв'язок з якими формально повністю заперечується. Ці виконавці можуть робити такі речі, які сама держава робити не може, тому що зобов'язана додержуватися Женевської та Гаазької конвенцій про закони сухопутної війни, міжнародних домовленостей з іншими країнами. Усю брудну роботу можна перекласти на плечі недержавних формувань» [1].

Сама генеза російського феномена «гібридної війни» належить до періоду переосмислення Росією свого місця у світі та регіоні. Головною характеристикою

ельцинського періоду втрат геополітичних позицій, міжнародно-політичної статусності та впливовості було переформатування європейського геостратегічного простору, яке завершилося значним розширенням НАТО і ЄС. При цьому навіть об'єктивні складники відповідних гео економічних, а тим більше геополітичних тенденцій сприймалися переважно через суб'єктивну призму образ та ностальгію за втраченим. У концентрованому вигляді цю ностальгію ще у 2005 р. висловив В. Путін у посланні Федеральним Зборам Російської Федерації: «...Маємо визнати, що розпад Радянського Союзу став найбільшою геополітичною катастрофою століття. Для російського ж народу він став справжньою драмою. Десятки мільйонів наших співгромадян та співвітчизників опинилися за межами російської території» [7].

У січні 2013 р. в Москві відбулися загальні збори Академії військових наук, на яких виступив начальник ГШ ЗС РФ генерал Валерій Герасімов. Це був своєрідний підсумок тривалої роботи військових аналітиків та фахівців-генштабістів, які певний час концептуалізували зазначену проблему і шукали механізми її вирішення. Саме доповідь генерала Герасімова – своєрідна «точка неповернення» у маніфестації російських поглядів на сучасну війну. В ній було вказано на те, як має розгортатися сучасний воєнно-політичний конфлікт, які елементи в ньому мають бути задіяні та на яких етапах. У доповіді наголошено на зростанні ролі невійськових методів тиску на противника, передусім через політичний, економічний і гуманітарний елементи. Інформаційне ж протиборство взагалі визначалося як наскрізна діяльність на всіх етапах конфлікту: його зародження, супроводу і в постконфліктний період. Звертається увага й на «асиметричні заходи», до яких було зараховано діяльність підрозділів спеціального призначення, розбудову внутрішньої опозиції, а також невинне зростання інформаційного впливу на об'єкт нападу.

Багато з того, про що говорив у своєму виступі генерал Герасімов (це, зокрема, важливість невійськових методів тиску, інформаційне протиборство тощо), вже використовувалося спочатку в Криму, а потім і на сході України. Отож, можна констатувати, що проти України ведеться повноцінна війна: «гібридна» за формою, «асиметрична» за змістом [2].

Крім суто класичних військових методів, Росія в межах «гібридної війни» чи не вперше масштабно використала концепцію «війни трьох кварталів». Її суть зводиться до того, що сучасний вояк має бути готовим: в одному кварталі – вести загальновійськовий бій, у другому – здійснювати поліцейські функції, у третьому – виконувати гуманітарні місії. Ще в 1991 р. ізраїльський полемолог М. ван Кревельд визначив характерний для сучасного «постпостмодерного» періоду тип воєн як «нетринітарні», «тому що вони не вкладаються в потрібну схему: уряд – армія – населення».

Концепція «війни трьох кварталів», яку реалізує Росія на території України, наочно демонструє справедливість наведених міркувань. Особливо це стало очевидним під час анексії Криму. Проте там зазначена концепція була реалізована не в «просторовому», а в «часовому», до того ж «зворотному» її вимірі. Спочатку «зелені чоловічки» з'явилися в Криму як виконавчі квазі-«гуманітарної» місії із забезпечення «прав російського/російськомовного населення». Проте поступово перейшли до виконання функцій квазі-«поліцейських» із забезпечення потрібного Москві проведення «референдуму». Невдовзі вони вже виконували і квазі-«військові» функції із силового нав'язування виконання результатів «референдуму».

На думку Володимира Горбуліна [2], для перемоги Україні необхідно виграти політичну битву – не піддатися на нав'язування нашій країні зовнішньої волі, при цьому виснаживши супротивника.

На інформаційному фронті реакція на агресію повинна стати більш цілісною, впевнений Горбулін. Багато що тут залежить від медіа-сектору та громадських активістів, оскільки левову частку пропаганди держава обмежити часто не в змозі. З іншого боку, Україні необхідно створити ефективне мовлення на іноземну аудиторію, оскільки МЗС не зможе закрити всі проблемні напрямки.

Проте на даному етапі основним завданням є дати ефективну відповідь на військову агресію проти нашої держави. У цій сфері, як вважає радник Президента України, багато чого буде залежати від зовнішніх факторів, у тому числі від підтримки з боку партнерів.

У той же час, нашій країні необхідно сформувати систему аналізу загроз і захисту критичної інфраструктури.

В нинішніх умовах, коли ключовим стає завдання протидії інформаційним провокаціям та неперевереним даним, доречно згрупувати роботу всіх моніторингових служб державних структур (зокрема, прес-служб й речників) на пошук та спростування таких відомостей та надання інформації про це максимальній кількості громадян (в т. ч. – через надання вже підготовлених матеріалів сайтам на кшталт «StopFake» та інших подібних громадських об'єднань).

Варто актуалізувати чинні команди прес-служб (в т. ч. – Адміністрації Президента України, Міністерства інформаційної політики) задля здійснення інформаційних контрзаходів.

На часі створення українського порталу ІноЗМІ, що може бути реалізований як державно-приватне партнерство. Адекватний та своєчасний переклад міжнародних ЗМІ, доступний українською та російською мовами, уможливить ефективніше протистояння фальсифікаціям. На момент утворення порталу можна укласти угоди з тими медіа-організаціями, інформаційними агентствами, Інтернет-виданнями (ГлавРед, Українська правда, Спільно бачення тощо), що вже мають відповідну рубрику, та дублювати її зміст на об'єднаному порталі.

Окрім поширення перекладених матеріалів на широкий загал, портал може використовуватися як індикатор необхідності та напряму реагування органів державної влади [10].

Необхідно створити ефективну систему підтримання інформаційної безпеки держави як інструменту протидії зовнішньому інформаційному впливові, а також інформаційної підтримки зовнішньої та внутрішньої політики України.

Це питання набуває особливої актуальності в умовах бурхливого розвитку сучасних інформаційних технологій, котрі дають змогу використовувати засоби масової інформації та комп'ютерні мережі як один з основних елементів «гібридних воєн» для здійснення цілеспрямованого впливу на населення та армію супротивника, власне суспільство і світову спільноту.

Свідченням критично небезпечного характеру зазначених технологій стало фактичне захоплення Росією інформаційного простору Криму, Сходу та Півдня України, що створило передумови для окупації РФ Кримського півострова та організації збройного конфлікту в Донецькій та Луганській областях. На сьогодні цілеспрямована діяльність Росії в інформаційній сфері дає змогу провокувати напруженість і в інших регіонах України, підтримувати антиукраїнські настрої серед російського населення, дискредитувати Україну та виправдовувати свою політику в країнах ЄС.

Розв'язання наведеної проблеми потребує прискорення процесу створення загальнодержавної системи інформаційної (зокрема кібернетичної) безпеки України, яка повинна мати наступальну спрямованість як з питань захисту, так і просування українських національних інтересів. Це передбачає:

- розробку й удосконалення нормативно-правової бази у сфері інформаційної безпеки, яка на сьогодні є фрагментарною та не повною мірою відповідає існуючим потребам;
- створення (визначення) керівного та координаційного органу системи інформаційної безпеки України у структурі державних органів виконавчої влади;
- визначення (уточнення) переліку суб'єктів підтримання інформаційної безпеки, їхніх функцій, завдань і повноважень, для чого необхідно внести відповідні зміни до чинного законодавства України;
- проведення досліджень та визначення потреб у технічному, фінансовому й кадровому забезпеченні функціонування системи з метою прийняття рішення стосовно розробки

відповідної цільової державної програми або внесення змін до чинних цільових державних програм;

- активізація заходів у Міністерстві оборони України та Генеральному штабі Збройних Сил України зі створення власної системи інформаційної безпеки, яка має стати складовою національної системи інформаційної безпеки, а також розробки відповідної нормативно-правової бази в рамках реалізації Концепції забезпечення інформаційної безпеки Міністерства оборони та Збройних Сил України [8].

Висновки та перспективи подальших досліджень. У сучасних умовах зусилля політичних сил, органів державної влади й управління, силових структур сектора безпеки та оборони і громадянського суспільства потрібно спрямовувати на консолідацію та мобілізацію всіх ресурсів країни для подолання зовнішніх і внутрішніх загроз інформаційному суверенітету й територіальній цілісності України. Тим більше, що спеціальні органи та пропагандистська машина країни-агресора, проводячи інформаційну війну проти України, питанням деморалізації та дезінтеграції українського суспільства й дискредитації діяльності сектора безпеки та оборони нашої держави, особливо стосовно проведення антитерористичної операції, надають першочергового значення.

Важливо також продовжити докладне вивчення концепції «гібридної війни» із широким залученням військових експертів, науковців, публікації широкого спектра довідкової літератури.

Список використаної літератури

1. Кравченко В. Психологічні аспекти «гібридної війни» Росії в Україні / В. Кравченко [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.academia.edu/7229745>
2. Пилипчук В. Проблема агресії і насильства: світоглядно-інформаційний вимір / В. Пилипчук, О. Дзьобань [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://social-science.com.ua/article/806>
3. Hoffman F. G. Hybrid Threats: Reconceptualizing the Evolving Character of Modern Conflict / Frank G. Hoffman // Strategic Forum / Institute for National Strategic Studies National Defense University. – April 2009. – N 240 [Electronic resource]. – Accessed mode: <http://www.ndu.edu/inss>
4. Послание Федеральному Собранию Российской Федерации 2005 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://archive.kremlin.ru/appears/2005/04/25/1223_type63372type63374type82634_87049.shtml
5. Сенченко М. Інформаційна агресія та її вплив на культуру (частина 1) / М. Сенченко [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ar25.org/article/informaciyna-agresiya-ta-yiyi-vplyv-na-kulturu-chastyna-1.html>
6. Щодо інформаційно-психологічної складової агресії Російської Федерації проти України (за результатами подій 1-2 березня 2014 року). Аналітична записка [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.niss.gov.ua/articles/1476/>
7. Радковець Ю. І. Ознаки технологій «гібридної війни» в агресивних діях Росії проти України / Ю. І. Радковець [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/naui0_2014_3_8.pdf
8. Мироненко В. Інформаційна агресія й інформаційне протистояння / В. Мироненко [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://personal.in.ua/article.php?ida=319>
9. Kilcullen D. Out of the Mountains: The Coming Age of the Urban Guerrilla / D. Kilcullen. – Oxford: Oxford University Press, 2013. – 384 p. [Electronic resource]. – Accessed mode: http://www.amazon.com/Out-Mountains-Coming-Urban-Guerrilla/dp/0199737509#reader_0199737509
10. Ермакова Е. С. Информационная война как атрибут информационного общества: активизация медиафункции насилия над сознанием / Е. С. Ермакова // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.vipstd.ru/nauteh/index.php/--gn12-02/403-a>
11. Горбулін В. «Гібридна війна» як ключовий інструмент російської геостратегії реваншу / В. Горбулін [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://gazeta.dt.ua/internal/gibridna-viyna-yak-klyuchoviy-instrument-rosiyskoji-geostrategiyi-revanshu-_html
12. Ван Каппен Ф. Інтерв'ю на «Радіо Свобода» / Ф. Ван Каппен [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://svoboda.org/content/article/25362031.html>

References

1. Kravchenko, V. *Psychological aspects of «hybrid war» of Russia in Ukraine*. Retrieved from <http://www.academia.edu/7229745> (in Ukr.)
2. Pilipchuk, V., Dzoban, O. *The problem of aggression and violence: ideological and informational dimension*. Retrieved from <http://social-science.com.ua/article/806> (in Ukr.)
3. Hoffman, F. G. (2009, April). Hybrid Threats: Reconceptualizing the Evolving Character of Modern Conflict. *Strategic Forum / Institute for National Strategic Studies National Defense University, 240*. Retrieved from <http://www.ndu.edu/inss>.

4. *Message to the Federal Assembly of the Russian Federation 2005*. Retrieved from http://archive.kremlin.ru/appears/2005/04/25/1223_type63372type63374type82634_87049.shtml (in Russ.)
5. Senchenko, M. *Information aggression and its impact on culture, 1*. Retrieved from <http://ar25.org/article/informaciyna-agresiya-ta-yiyi-vplyv-na-kulturu-chastyna-1.html> (in Ukr.)
6. *Regarding information-psychological component of Russian aggression against Ukraine (the results of the events of 1-2 March 2014)*. Retrieved from <http://www.niss.gov.ua/articles/1476/> (in Ukr.)
7. Radkovets, Yu. I. *Symptoms of «hybrid war» technology in aggressive actions of Russia against Ukraine*. Retrieved from http://nbuv.gov.ua/j-pdf/naui_2014_3_8.pdf (in Ukr.)
8. Myronenko, V. *Information aggression and information confrontation*. Retrieved from <http://personal.in.ua/article.php?ida=319> (in Ukr.)
9. Kilcullen, D. (2013). *Out of the Mountains: The Coming Age of the Urban Guerrilla*. Oxford: Oxford University Press. Retrieved from http://www.amazon.com/Out-Mountains-Coming-Urban-Guerrilla/dp/0199737509#reader_0199737509.
10. Yermakova, E. S. Information war as an attribute of the information society: advancing media features abuse awareness. *Modern science: actual problems of theory and practice*. Retrieved from <http://www.vipstd.ru/nauteh/index.php/--gn12-02/403-a> (in Russ.)
11. Gorbulin, V. *«Hybrid war» as a key instrument of Russian geostrategy revenge*. Retrieved from <http://gazeta.dt.ua/internal/gibridna-viyna-yak-klyuchoviy-instrument-rosiyskoyi-geostrategiyi-revanshu-.html> (in Ukr.)
12. Van, Kappen F. *Interview on «Radio Svoboda» («Radio Liberty»*. Retrieved from <http://svoboda.org/content/article/25362031.html> (in Ukr.)

KACHMAR Oleksandra Vasylivna,

Candidate of Sciences (Pedagogy),

Assistant Professor of the Department of Art disciplines

Vasyl Stefanyk Precarpathian National University,

e-mail: t.kuprii@kubg.edu.ua

INFORMATION AGGRESSION AS A COMPONENT OF INFORMATIONAL AND PSYCHOLOGICAL WAR

***Abstract.** Introduction. With the establishment of the information society and the global information space, the rapid development of social communications, information - computer and telecommunication technologies, the problem of aggression is becoming burning again. In this context, of extremely importance is the need for researching the nature of information aggression and violence that tends to spread in the contemporary world. The geopolitical situation of Ukraine, the prospect of staying in the next decade in the field of attention of ruling elites around the world – all this requires that the national information space should be able to produce its own senses that are pragmatically reasonable to the national community. To ensure the stability, integrity and self-sufficiency of the information system needs rethinking informational role of Ukraine in the world, as well as forming an integral information system of its own sovereignty. It is necessary to establish an effective system of maintaining information security as a tool to counter external information influence and promoted foreign and domestic policy of Ukraine. Purpose is to determine the place and role of information aggression as an important component of informational war, make classification of assets and facilities and identification of weaknesses and find effective ways to counter existing threats to information security of Ukraine. Methods. The methodological basis of the thesis became a general scientific and special methods of studying the essence of effective information conflict. The study is based on the principle of systematic approach, according to which information aggression is seen as an integral part of the political process. Results. In the context of the problem of informational war informational aggression of Russia towards Ukraine is discussed. The definition of informational aggression is given, its aims are enumerated. Originality. This issue is of particular relevance in terms of rapid development of modern information technologies that allow to use media and computer networks as one of the main elements of the «hybrid war» for the implementation of targeting enemy army and people, our own society and the global community. Conclusion. In modern conditions the efforts of political parties, public authorities, uniformed defense and security sector and civil society should lead to consolidation and mobilization of all resources of the country to overcome internal and external threats informational sovereignty and territorial integrity of Ukraine.*

***Key words:** informational aggression, informational and psychological war, manipulation, social communications, «hybrid war».*

Одержано редакцією 22.09.2016
Прийнято до публікації 10.10.2016

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ, ФІЛОСОФІЯ МОВИ

УДК 130.3

МАРЧЕНКО Олексій Васильович,
доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: marchenko_ov@ukr.net

ДІАЛЕКТИКА СЕКУЛЯРНОГО ТА ПОСТСЕКУЛЯРНОГО В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ДИСКУРСІ

У статті здійснено аналіз трансформаційних процесів, що відбуваються в сучасному світі і своїм результатом мають перехід від домінування секулярної системи ціннісно-світоглядних пріоритетів до ствердження так званого постсекулярного простору людського буття, який передбачає не повернення до десекулярних часів, а глибоке переосмислення попереднього (як релігійного, так і світського) досвіду осмислення проблем існування людини та спільноти і створення умов для світоглядного плюралізму, співіснування в одному соціокультурному просторі різних світоглядів і систем цінностей.

Ключові слова: *секулярне, постсекулярне, релігія, десекуляризація, секулярна доба, постмодерн.*

Постановка проблеми. Масштабні глобалізаційні й трансформаційні процеси, що відбуваються на початку XXI століття, створюють підґрунтя для своєрідної переоцінки цінностей чи надання нових ціннісних характеристик тим феноменам, які ще донедавна здавались зрозумілими й передбачуваними. Зокрема, маються на увазі зміни, що безпосередньо торкаються сфери релігійної свідомості, пов'язані з новим «прочитанням», інтерпретацією як окремих релігійних догматів, так і з баченням релігії як суспільного явища, соціального інституту, форми світоглядного самовизначення особистості тощо.

Так, на зміну поширеному в попередні століття переконанню в тому, що релігія буде витіснятися із суспільного простору, втрачати свій вплив в соціумі, поступово відмирати разом із все зростаючими успіхами в царині модернізації та секуляризації, приходять сумнів в спроможності такого роду міркувань (адже, згідно з промовистим виразом американського соціолога релігії Пітера Бергера, світ є «таким же затято релігійним, яким був завжди» [1]) і актуалізується потреба здійснення глибокого аналізу релігії в її історичних формах та в контексті її впливу на суспільну свідомість і публічну сферу. Такий аналіз є важливим і з точки зору спроби поглянути через призму реалій сьогодення на попередні етапи і форми постання релігійного, нерелігійного чи пострелігійного феномену, з'ясування реального місця і значення релігії в сучасному соціокультурному просторі.

Сьогодні все частіше лунають думки про те, що суспільство стало постсекулярним. І значною мірою вони мають під собою підґрунтя, адже, дійсно, відновлення авторитету релігії є однією з характерних ознак сьогодення. Століття секуляризації, по суті на очах, змінюються зростанням ролі релігійних ідей та настроїв в світі, який, з одного боку, розчарувався в суто світській системі цінностей, а з іншого – в силу об'єктивного, присутнього зростання ролі релігії в соціокультурній та соціально-політичній сферах (активізація діяльності різного роду традиційних релігійних об'єднань та новітніх релігійних рухів, радикалізація ісламу та використання його положень і настанов для обґрунтування й виправдання терористичної діяльності) вже не уявляє свого подальшого буття без релігії. Потреба у виробленні нового

відношення до релігійних цінностей зумовлюється не лише загальнотеоретичними міркуваннями, а й очевидним фактом стрімкого зростання політичного впливу релігій. Релігія сьогодні стає одним із головних факторів та інструментів регіональної і світової політики.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Трансформаційні процеси, що відбуваються в сучасному світі і приводять до значних зрушень в світоглядно-ціннісній системі суспільства та окремого індивіда, переоцінки релігійних та секулярних цінностей і становлення так званої постсекулярної епохи знаходять своє висвітлення у дослідженнях як зарубіжних, так і вітчизняних філософів, релігієзнавців, культурологів, соціологів та фахівців в інших сферах соціогуманітарного знання: Т. Асад, А. Баумейстер, У. Бек, П. Бергер, Л. Вудхед, М. Грановська, Ю. Габермас, Ф. Далмайр, Д. Ервье-Леже, В. Єленський, Е. ван дер Зверде, Х. Казанова, В. Карпов, Дж. Капуто, О. Кирлежев, П. Костильов, О. Кузьміна, Г. Макленан, Д. Маклюр, Дж. Мілбанк, К. Пашков, А. Рогожинська, Р. Сафронов, Е. Сороковські, М. Старокожева, О. Степанова, Ч. Тейлор, Б. Тернер, Д. Узланер, П. Хілас, Ю. Чорноморець, К. Швалагіна, Х. Штекль та ін.

Метою статті є здійснення філософсько-релігієзнавчого аналізу змісту понять «секулярне» та «постсекулярне», а також специфіки вияву позначуваних ними феноменів в контексті існуючих соціокультурних реалій.

Виклад основного матеріалу. Своєрідною відправною точкою у ствердженні принципів та ідеалів секуляризації прийнято вважати укладення Вестфальського миру 1648 р., після чого релігія сходить з арени політичного життя і поступово втрачає свій авторитет. І якщо на початку термін «секуляризація» стосувався сфери майнових відносин й означав вилучення церковної власності, то згодом він починає пов'язуватись, насамперед, із процесом звільнення світогляду людини і спільноти від релігійно-церковного диктату. Підносячи людський розум і все більшою мірою віддаляючи, відчужуючи людину від Бога, секуляризація спричинила суттєві трансформації європейського соціокультурного простору і політичного життя Європи. В світлі нової парадигми секуляризація поставала універсальним процесом, наслідком якого мали стати однакові для усіх куточків світу результати. Найвищою ж своєю точки процес секуляризації досягає в ХХ ст., коли особливо відчутною стає гостра криза релігійності, віри загалом.

На думку Дж. Капуто, в сучасну епоху питання про Бога було суттєво переформульоване. Замість того, щоб приступити до нього, вставши на коліна, ми з важливим виглядом і суворими обличчями представляємо суд Розуму, на який Бог викликаний в якості відповідача, який має надати онтологічні покази, щоб мати можливість виграти процес. Але «в такому світі Бог уже вмер, навіть якщо доказ Його буття визнано переконливим, оскільки те, що в даному випадку може бути доведено або спростовано, – це не Бог, досвід якого набувається в молитві і богослужінні, а філософський ідол» [2].

Секуляризація, тобто втрата релігією своєї соціальної значущості, як відзначає Д. Узланер, мислилась як невід'ємна складова сучасності. Дійсно, «радикальна модернізація, яка супроводжується урбанізацією, індустріалізацією, стрімким розвитком наукового знання, політичними трансформаціями, ламала традиційний уклад, нерозривно пов'язаний з релігією» [3]. За останньою закріплювалась роль відмираючого символу середньовіччя, на зміну якому поступово приходила нова, світська альтернатива. Проте, слід підкреслити, що часом сама претензія секулярного розуму на універсальний авторитет набувала релігійного характеру, а секулярна думка, як вважає Б. Мілбанк, сама почала функціонувати у якості нової теології, де місце релігії й Бога було заміщено людиною та культурою.

Водночас секулярна культура – це не просто відмова від релігійних ідеалів та ілюзій, а й ствердження власних ціннісних пріоритетів. Одним з найважливіших завдань стає «перевершити християнську віру за допомогою Розуму, Системи, філософської Істини» [2]. Секулярний дискурс поступово нівелює значення всього релігійного, на зміну віри в Бога і можливості духовного вдосконалення особистості на цій основі приходиться ідея прогресу, безупинного поступу вперед, критеріями якого стають рівень раціоналізації, а відповідно десакралізації, дійсності, підпорядкування людському розуму всіх сфер суспільного буття,

панування людини над обставинами життя, прагматизація та інструменталізація людської діяльності. А сама людина постає як істота, що постійно вдосконалюється і прагне до раціонального витлумачення законів існуючого світу; в якості ж своєрідного мірила людського в людині часто розглядається її практична вправність і спроможність, врешті успішність і здатність забезпечити комфортність умов власного існування. Як зазначає Ч. Тейлор, «в «секулярну добу» відбулась відмова від усіх цілей, не пов'язаних із самовдосконаленням та процвітаням людства» [4, р. 17].

Спробу виділити ключові смисли, які б вкладались в поняття секуляризації, здійснив американський соціолог Хосе Казанова в книзі «Публічні релігії в сучасному світі». Мова у нього йде: 1) про соціальну диференціацію і перетворення релігії в одну з підсистем суспільства поряд з іншими; 2) про занепад релігійних вірувань і практик та втрату релігією своєї соціальної значущості; 3) про маргіналізацію релігії і віднесення її до сфери приватного [5, р. 211].

Ще на одну важливу рису цього секуляризаційного світоглядного, соціокультурного перевороту вказує М. Гайдеггер, – на його думку, це знебоження, одним із аспектів якого є перевитлумачення християнства в світогляд [6, с. 58]. Нове бачення релігійного приводить до того, що релігійний світогляд розташовується поряд з іншими світоглядами. І якщо, як зазначає О. Кирлежев, раніше релігійне було універсальним, всеохопним та всепроникним, а світське локальним, то в епоху секулярності проявляється універсальність світського як такого, що відводить поряд з собою певне місце для релігійного лише як однієї із складових внутрішньо структурованого соціокультурного цілого [7]. Чарльз Тейлор в «Секулярній добі» зазначає, що класичне розуміння секуляризації як демаркації державних і церковних інститутів, як зниження соціальної значущості релігії є неповним. Згідно із запропонованим ним визначенням, під секулярністю слід розуміти зміну, «яка переносить нас із суспільства, де невіра була практично немислимою, в суспільство, в якому віра навіть найпереконанішого віруючого є однією з людських можливостей серед інших... Віра в Бога більше не є аксіоматичною. Існують альтернативи» [4, р. 3]. Ця ситуація альтернатив і є ситуацією секулярності.

Важливо також зазначити, що ствердження секулярного пов'язане не стільки з безупинною, безкомпромісною боротьбою з релігією, скільки з часом, коли на зміну приходять байдужість до релігії. Адже будь-яка боротьба передбачає сприйняття суперника (навіть не достатньо сильного) всерйоз, байдужість же означає відсутність будь-якої зацікавленості в тому, з чим ти маєш справу. Саме неупереджене ставлення до релігії, її «залишеність» і дозвіл лише на рівноправну (та й то далеко не завжди) участь в діалозі світоглядів можна розглядати як ознаки секулярного суспільства.

Чарльз Тейлор прагне продемонструвати, як історично відбувається становлення секулярного, яке він розуміє як «іманентну рамку». Ця рамка перетворюється у своєрідний світоглядний горизонт, тло, яке визначає усі варіації досвіду індивіда; людське буття замикається в просторі іманентності, яка не дає можливості прорватись, долучитись до трансцендентного. У своїй книзі канадський філософ показує, як починаючи з Нового часу прагнення людини до самоздійснення все більше іманентизувалось і, відповідно, віддалялось від релігійної системи координат. Жити в секулярну добу, на його думку, значить жити в суспільстві, в якому віру в Бога «розуміють як один з багатьох варіантів вибору і часто – не найлегший» [4, р. 3].

Проте, стверджує Тейлор, життя в іманентному просторі зовсім не означає, що люди перестали знаходитись в стані пошуку цілісності. На його переконання, релігія, як і сама людська схильність до різновидів релігійного досвіду, ніколи не залишала нас, та й релігійні інституції продовжували відігравати вагомий роль в суспільстві. Як вважає Ч. Тейлор, люди сьогодні настільки ж відчувають потребу в релігії, як і раніше, оскільки трансцендентні проблеми, що виходять за межі їх повсякденного досвіду, не втрачають своєї значущості та актуальності. Проте, релігійне життя сучасного суспільства представлене розмаїттям форм, які, як правило, досить добре уживаються між собою і водорозділ між якими часом провести надзвичайно складно. І хоча дослідники по-різному визначають сутність постсекулярної релігійності, вони, зазвичай, головною її характеристикою вважають суб'єктивізацію, або індивідуалізацію віри, яка часто постає в якості альтернативи існуючим типам релігійності та

функціонуючим релігійним інститутам. На думку О. Степанової, «як ослаблення значущості належності до релігійної інституції, так і її замісний характер створюють безмежні можливості для індивідуальних форм релігійності» [8, с. 57]. Христина Штекль у цьому зв'язку зазначає, що своєрідна «новизна» парадигми секулярності полягає в тому, «що тепер значна частина людської спільноти більше не шукає шляхів самоздійснення за межами іманентного простору, або в просторі інституціоналізованої релігійності» [9].

Розглядаючи історію розвитку секулярності в західноєвропейській системі соціокультурних координат, Ч. Тейлор виділяє три етапи: перший з них пов'язаний з виникненням «ексклюзивного гуманізму», який протиставляє себе християнству, прагнучи стати альтернативою його односторонності, та претендує на своєрідну монополію в питаннях, що стосуються людської особистості. Своїми коренями цей тип гуманізму сягає Нового часу, коли стверджується науковий підхід до розуміння світу і людини, а результатом такого «ексклюзивного гуманізму», на думку Ч. Тейлора, стає сучасний секулярний світ. Важливою передумовою виникнення «ексклюзивного гуманізму» канадський дослідник вважає виникнення такого типу людини, яка постає як «буферизоване Я», замкнуте в собі. Це є людина, яка «встановила межі між собою і світом, в рамках яких вона відчуває себе невразливою, здатною панувати над смислом речей і самостійно встановлювати моральний порядок взаємного існування» [8, с. 58]. Модерність і відповідний їй, «ексклюзивний» тип гуманізму, на переконання Тейлора, ствердили впевненість людини в своїх силах, в своїй здатності осягнути сутність божественного задуму і звільнити себе від безпосереднього втручання Бога в людські дії. Другий етап ери секулярності, який, згідно з Ч. Тейлором, продовжується і до нашого часу, «характеризується критикою релігії з боку ексклюзивного гуманізму в формі філософії Просвітництва і виникненням нових форм віри і невір'я в ситуації наростаючої секуляризації» [8, с. 58]. На цьому етапі спостерігається все більший розрив між «вірою» як індивідуальним переживанням трансцендентного, і «релігією» як певною інституцією. Третій етап, який постає, по суті, в останні десятиліття, є етапом «аутентичності» або «експресивного індивідуалізму», суть якого полягає в пошуку людьми свого власного (в тому числі, і релігійного) шляху до самоздійснення. Цей етап є, на переконання Тейлора, надзвичайно складним в плані сучасного прочитання таких значущих для його розуміння понять, як «релігія», «секулярність», та власне і «постсекулярність», яка прагне схопити принципові зміни, які відбуваються в релігії, з релігією і стосовно релігії.

З початком епохи постмодерну, квінтесенцією якої була відмова від тоталітаризму модерну, відбувається «секуляризація секуляризму» і бере свій початок епоха постсекулярності. Таким чином, простежується певна історична послідовність: релігійна епоха змінюється секулярною, а потім їй на зміну приходить постсекулярна епоха. Проте, в даному випадку префікс «пост», очевидно, «передбачає як хронологічне слідування, так і зміну парадигм, інше, нове по відношенню до попереднього етапу смислове наповнення» [10, с. 117] в ситуації постмодерну, «розпаду класичної раціональності і поширення так званої постметафізичної філософії, тобто філософії, яка чітко усвідомлює свої межі і відмовляється... від наукового вирішення метафізичних проблем і пошуку абсолютних підстав» [11].

Схильний простежувати тісний зв'язок між постмодерном та постсекулярністю і Дж. Капуто, який зазначає, що одним із важливих значень терміну «постмодерн» є «постсекулярне». «Постсекулярна парадигма мислення не є ні некритичною, ні наївною. Вона виникла в ході повторного процесу, коли критика критики привела в результаті до посткритичної позиції, напрочуд схожої і водночас відмінної від до-критичної позиції. В підсумку виявилась аналогія між докритичним і посткритичним, а також можливість комунікації між ними» [2]. Постмодерн надав свободу релігії, одночасно давши могутній імпульс «багатоманіттю нових проявів релігійності, і легітимізувавши це багатоманіття» [12].

Монополія якогось одного світогляду (зокрема й секулярного) надалі стає неможливою. Насамперед це зумовлено вимогою рівності громадян незалежно від їх світогляду, а також розчаруванням в можливостях науки та розмаїтих форм секулярного світогляду адекватним чином реагувати на нагальні для сучасної людини екзистенціальні,

морально-етичні питання. Наприклад, Хосе Казанова одну з причин активізації релігій в публічному просторі вбачає в неспроможності секулярної модернізації, яка заводить суспільство у глухий кут [5, р. 39]. Таким чином, постсекулярне виконує ще й роль своєї рідної нормативної установки, яка сприяє стабільному існуванню сучасних демократичних суспільств в умовах світоглядного плюралізму і неприйнятності привілейованості, монологічного диктату якогось одного з існуючих світоглядів.

При цьому постсекулярне зовсім не означає повернення середньовіччя з його світоглядним монолізмом і догматизмом та відродження досекулярних форм мислення, бо як це не парадоксально звучить, постсекулярна система цінностей спирається на фундамент, «який було закладено кількома століттями гегемонії секулярної епістемі» [3]. За великим рахунком до постсекулярності з її світоглядними новоутвореннями привела вся сучасна реальність в її динаміці, і врешті сама секуляризація як невід'ємна її складова. На думку Ю. Габермаса, постсекулярного не може бути без секулярного: ««Постсекулярне суспільство» може скластись тільки в державі, яка пройшла шлях секулярного розвитку» [13]. Тобто за великим рахунком цей термін може бути застосований лише до суспільств з високим рівнем розвитку.

І коли мова йде про постсекулярне, то мається на увазі не повернення до досекулярних часів та ціннісно-світоглядних позицій, а скоріше трансформація секулярного, визначення його меж та можливостей. Постсекулярне – це не заперечення секулярного; постсекулярне проростає всередині та із самого секулярного, яке в процесі «історико-практичного випробування меж, які ми можемо перейти» [14 с. 354], ніби переступає через себе і стає постсекулярним. Відбувається рух до нових горизонтів, коли, як відзначає Д. Узланер, «секулярне» стає постсекулярним, а «релігійне» – пострелігійним. І коли мова йде про своєрідне «повернення релігії», про посилення її впливу на різні сфери суспільного життя, то мається на увазі те, що простір секулярного, куди релігія повертається, продовжує існувати. Релігія повертається, але вона повертається не на порожнє місце, а в простір, сформований процесами секуляризації.

Ще раз слід наголосити на тому, що нова реальність, свідками виникнення якої ми є і яка отримала назву «постсекулярної», зовсім не означає повернення в досучасну, досекулярну епоху. Постсекулярність, на відміну від десекуляризації, передбачає поступальний рух, а не повернення назад. І тут цілком доречною видається думка Г. Макленана, згідно з якою префікс «пост-» в слові «постсекулярне» слід тлумачити не в сенсі «анти-» або «після-секулярне», а скоріше в сенсі «далі-секулярного» [15, р. 41-42].

Близькою до постсекуляризму є концепція десекуляризації, розроблювана, насамперед, Пітером Бергером, а також Е. ван дер Зверде, В. Карповим та ін. Так, Еверт ван дер Зверде зазначає, що «десекуляризація нерідко пов'язана з трансформаціями релігії, або суспільства, або державного устрою: те, що піддається десекуляризації, не обов'язково тотожне тому, що було секуляризоване, бо воно могло зазнати змін в процесі секуляризації» [16, с. 93]. Це стосується випадків повернення релігії в політичне поле. Десекуляризація може бути новою формою адаптації: той факт, що серед молоді, наприклад, релігія завойовує популярність, можна відносити до десекуляризації, але не можна розглядати як безумовне повернення до традиційного церковного життя [16, с. 93]. Згідно з В. Карповим, «десекуляризація – це процес контрсекуляризації, в ході якого релігія відновлює свій вплив на суспільство загалом, реагуючи на попередні і/або супутні секуляризаційні процеси» [17, с. 136].

Одним з каталізаторів входження концепту постсекуляризму в простір філософсько-релігієзнавчого та соціально-політичного дискурсу стала загострена увага до релігії в сучасному світі загалом та в межах окремих секуляризованих суспільств зокрема, яка в свою чергу надала особливої значущості питанню про взаємовідносини релігії і політики. Тобто, по суті, відбувається актуалізація питання, яке й не вважалось таким, що потребує свого розгляду та вирішення в силу своєї рідної матеріалізації ідей секуляризації у формі відокремлення церкви від держави, приватизації релігії та її поступового занепаду [9]. В межах цієї широкої дискусії саме Юрген Габермас ввів термін «постсекулярне суспільство» для опису соціетальних умов, в яких на сьогодні присутність релігії в публічній сфері стає загальноприйнятною нормою. Визначення

сучасних суспільств як постсекулярних, зазначає він, характеризує зміну в свідомості, викликану трьома головними чинниками. По-перше, зміни в суспільній свідомості відбуваються під впливом ЗМІ, які значну частину сучасних конфліктів висвітлюють як релігійні. По-друге, релігія набирає особливої ваги всередині суспільств національних держав, коли існуючі в їх межах релігійні громади можуть по-своєму витлумачувати суспільні і політичні події, що відбуваються. Третій фактор, який суттєвим чином вплинув на свідомість громадян, – постійна іміграція робочої сили і біженців із країн з традиціоналістською культурою [13].

Висновки. Отже, поданий вище матеріал засвідчує суттєві зміни, які відбуваються у ціннісно-світоглядній сфері сучасного суспільства і дають підстави говорити про набуття суспільством характеристики постсекулярного. Слід визнати, що дійсно відновлення авторитету релігії стає однією із важливих тенденцій, що характеризують розвиток сучасного соціуму. На зміну століттям секуляризації приходить зростання інтересу до релігії в сучасному світі, який значною мірою розчарувався в ідеях, що пропонувались світським суспільством. До того ж реалії останнього часу унеможливають абсолютну відстороненість спільноти, як і окремої людини, від релігійної сфери. Перефразовуючи відомий вислів, можна сказати – якщо ви не цікавитесь релігією, то це не означає, що вона не цікавиться вами. Важливою рисою сучасного, постсекулярного світу, є те, що він прагне жити не за законом взаємовиключення, диктату і жорсткого монолізму, а за принципом співіснування, а часом і поєднання того, що ще донедавна вважалось непоєднуваним. За великим рахунком, постсекулярне суспільство – це суспільство, в якому релігійне і секулярне існують разом і попри певну парадоксальність лише завдяки одне одному.

Список використаної літератури

1. Berger P. The desecularization of the world: a global overview / P. Berger // The desecularization of the world: resurgent religion and world politics (Ed. P. L. Berger). – Washington, D. C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. – P. 1-18 [Electronic recourse]. – Accessed mode: storage.cloversites.com/.../Berger-Desecularization_World.p...
2. Капуто Джон. Как секулярный мир стал постсекулярным / Джон Капуто // Логос (философско-литературный журнал). – 2011. – №3. – С. 186-206 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.isras.ru > Публикации
3. Узланер Дмитрий. Картография постсекулярного / Дмитрий Узланер // Отечественные записки. – 2013. – № 1 (52) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo
4. Taylor Ch. A Secular Age / Ch. Taylor. – Cambridge: Harvard University Press, 2007. – 896 p.
5. Casanova J. Public religions in the modern world / J. Casanova. – Chicago: University of Chicago Press, 1994. – 320 p.
6. Хайдеггер М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления. – СПб.: Наука, 2007. – С. 58-86.
7. Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация / А. Кырлежев // Логос. – 2011. – № 3. – С. 100-106.
8. Степанова Е. А. Постсекулярная религиозность: индивид versus институт / Е. А. Степанова // Религиоведение. – 2015. – № 3. – С. 56-65.
9. Штёкль Кристина. Постсекуляризм как переосмысление человеческого субъекта в свете религиозного опыта [Электронный ресурс]. – Режим доступа: decalog.livejournal.com/314809.html
10. Кузьмина Е. В. Секулярный постсекуляризм как характерная черта современного общества / Е. В. Кузьмина // Исторические, философские, политологические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 6 (44), Ч. 2. – С. 116-119.
11. Узланер Д. Постсекулярная философия: тезисы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.hse.ru/data/2011/12/17/.../Узланер%20Д.%20Тезисы_постсек_сокр.do...
12. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха: заметки о религиозно-культурной ситуации / А. Кырлежев // Континент. – 2004. – № 2 (120). – С. 252-264 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html
13. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: muslem.ru/ю-хабермас-против-воинствующего-атеи/
14. Фуко М. Что такое Просвещение? / М. Фуко // М. Фуко. Интеллектуалы и власть. – М.: Праксис, 2002. – Т. 1. – С. 335-359.
15. Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban / Arie L. Molendijk, Justin Beaumont, Christoph Jedan (eds.). – Leiden-Boston: Brill, 2010. – 406 p.
16. Эверт ван дер Зверде. Осмысливая «секулярность» / Ван дер Зверде Эверт // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – Вып. № 2 (30). – С. 69-113.
17. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 1 (30). – С. 114-165.

References

- Berger, P. (1999). The desecularization of the world: a global overview. *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. In P. L. Berger (Ed.), 1-18. Washington, D. C.: Ethics and Public Policy Center. Retrieved from: storage.cloversites.com/.../Berger-Desecularization_World.p...
- Caputo, John (2011). As the secular world became postsecular? *Logos*, 3, 86-206. Retrieved from: www.isras.ru › Публикации (in Russ.)
- Uzlaner, D. (2013). Cartography of postsecular. *Otechestvennyie zapiski (Home messages)*, 1 (52). Retrieved from: www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo (in Russ.)
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heidegger, M. (2007). Time of the world picture. *Time and being*, 58-86. SPb.: Science (in Russ.)
- Kyrlezhev, A. (2011). Postsecular: a short interpretation. *Logos*, 3, 100-106 (in Russ.)
- Stepanova, Ye. A. (2015). Postsecular religiousness: individual versus institute. *Religiovedenie (Religious Studies)*, 3, 56-65 (in Russ.)
- Shtekl', K. *Postsecularity as rethinking of human subject in the light of religious experience*. Retrieved from: decalog.livejournal.com/314809.html (in Russ.)
- Kuz'mina, Ye. V. (2014). A secular postsecularity as the specific feature of modern society. *Istoricheskiye, filosofskiyе, politologicheskoye i yuridicheskoye nauki, kul'turologiya i iskusstvovedeniye. Voprosy teorii i praktiki (A secular postsecularity as the specific feature of modern society. Historical, philosophical, Political science and Legal sciences, Cultural science and Study of art. Issues of theory and practice)*, 6 (44), 2, 116-119 (in Russ.)
- Uzlaner, D. *Postsecular philosophy: theses*. Retrieved from: https://www.hse.ru/data/2011/12/17/.../Узланер%20Д.%20Тезисы_постсек_сокр..do... (in Russ.)
- Kyrlezhev, A. (2004). Postsecular epoch: notes about a religiously-cultural situation. *Kontinent (Continent)*, 2 (120), 252-264. Retrieved from: magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html (in Russ.)
- Habermas, J. *Against "militant atheism". "Postsecular" society – what is it?* Retrieved from: muslem.ru/10-хабермас-против-воинствующего-атеизма/ (in Russ.)
- Foucault, M. (2002). What is Enlightening? *Intellectuals and power*, 1, 335-359. Moscow: Praxis (in Russ.)
- Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban* (2010). In Arie L. Molendijk, Justin Beaumont, Christoph Jedan (eds.). Leiden-Boston: Brill.
- Evert van der, Zveerde (2012). Comprehending "postsecularity". *Gosudarstvo, religia, tserkov' v Rossii i za rubezhom (State, Religion, Church in Russia and abroad)*, 2 (30), 69-113 (in Russ.)
- Karpov, V. (2012). Conceptual bases of theory of desecularization. *Gosudarstvo, religia, tserkov' v Rossii i za rubezhom (State, Religion, Church in Russia and abroad)*, 2 (30), 114-165 (in Russ.)

MARCHENKO Oleksii Vasyliovych,

Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
 Head of the Department of Philosophy and Religious Studies
 Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy
 e-mail: marchenko_ov@ukr.net

**DIALECTICS OF SECULAR AND POSTSECULAR IN MODERN
 PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS STUDIES DISCOURSE**

Abstract. *Introduction.* The transformation processes that take place in the modern world cause a transition from prevailing of the secular system of world valued-view priorities to claim of so-called postsecular space of human existence. *Purpose.* The aim of the article is the opening of maintenance the concepts "secular" and "postsecular" and exposure the specific of the phenomena marked by them in the context of existent sociocultural realities. *Conclusion.* The processes of postsecular transformations envisage a not return to presecular times, but deep rethinking of previous (both religious and society) experience of comprehension the problems of existence of a man and the association. Postsecular is not a denial of secular; postsecular germinates inwardly and from secular. The postsecularity, unlike desecularization, envisages forward motion, but not return back. The proceeding in authority of religion becomes one of the important tendencies that characterize development of modern society. On changing to the centuries of secularizing the increase of interest in religion comes. Religion becomes one of main factors and instruments of regional and world politics today. Religion returns, but she returns not into empty place, but in the landscape formed by the processes of secularizing. Postsecular society is a society in that religious and secular exist together and only due to each other. The postsecular transformations are the background for the world view pluralism, coexistence in one sociocultural space of different world views and systems of values.

Key words: secular, postsecular, religion, desecularization, secular age, postmodern.

Одержано редакцією 21.09.2016
 Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК 271(477)

ЛОМАЧИНСЬКА Ірина Миколаївна,
 доктор філософських наук, професор,
 завідувач кафедри філософії
 Київського університету імені Бориса Грінченка,
 e-mail: lomachinskairina@ukr.net

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНИХ МОНАСТИРІВ У ФОРМУВАННІ СВІТОГЛЯДНИХ ОРІЄНТИРІВ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Стаття присвячена аналізу ролі православних монастирів у формуванні світогляду українського суспільства в різні історичні періоди української історії. Охарактеризовано сутність монастиря як громади та як комплексу культових споруд. Зазначено, що етапи національно-культурної діяльності православних монастирів тісно пов'язані з вимогами історичних реалій. Монастирська практика, передусім, формує моральний ідеал святості як жертовності мирським, утвердження ідеї служіння Богу через служіння чернечій спільноті. Проаналізовано ідейний зміст чернечого аскетизму. Підкреслюється, що у чернечій духовній традиції утверджується почуття сумління, ідеал духовної любові та милосердя. Досліджені основні функції православних монастирів, охарактеризовано трансформацію функціонального призначення православних монастирів під впливом суспільно-політичних викликів. У висновках зазначено, що у сучасному інформаційному суспільстві монастир варто усвідомлювати як інформаційно-комунікаційну систему, яка завдяки своєму сакральному статусу має оптимальні можливості для здійснення суспільної пропаганди.

Ключові слова: православний монастир, православне чернецтво, чернеча ідеологія, релігійна пропаганда, світоглядні орієнтири.

Постановка проблеми. У загостренні ідеологічних дискусій та міжконфесійних протиріч сучасності, що хвилюють не лише православну спільноту, а й усе свідоме українське суспільство сучасності, заслуговує на переосмислення соціально-культурний феномен монастиря як фундаментальної ланки церковної організації. Сучасне суспільство характеризується як інформаційно-комунікаційне, що зумовлює актуалізацію наукової уваги до православного монастиря як цілісної інформаційної системи, яка протягом тривалого періоду свого існування у вітчизняних реаліях значною мірою вплинула на формування світоглядних орієнтирів української нації.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Аналіз проблеми виконано на основі історичних (В. Аскоченський, Є. Голубинський, М. Грушевський, А. Єфименко, К. Харлампович), історико-філософських (С. Булгаков, Л. Карсавін, Г. Шпет) та богословських (Іоан Ліввичник, Теодор Студит) праць, присвячених ідеології чернецтва загалом та вітчизняному православному чернецтву зокрема.

Мета статті. Метою дослідження є аналіз ролі православних монастирів у формуванні світоглядних орієнтирів українського суспільства в історичному контексті. Мета передбачає реалізацію наступних завдань: визначення сутності монастиря як суспільного феномену; характеристика трансформації функцій православних монастирів на різних етапах їх історії; окреслення викликів, що ставить сучасна інформаційна епоха перед монастирем як комплексом, що поєднує різні соціально-комунікаційні системи – бібліотечну, книговидавничу, інформаційну.

Виклад основного матеріалу. Кожна держава має свою своєрідну візитну картку, яка зумовлює її культурний потенціал і формує уявлення про систему цінностей і пріоритетів перед світовою спільнотою. Для України такою особливістю, що якісно виділяє її серед світового культурного оточення, є її духовна скарбниця у вигляді національної монастирської практики. Навіть у найскладніші історичні періоди православні монастирі залишались джерелами освіти й благодійності, центрами релігійної та національної самосвідомості, духовної культури. За різних часів вітчизняної історії монастирі служили як військово-оборонні споруди, здійснювали місіонерську та етично-освітню діяльність.

Тривалий час у вітчизняному релігієзнавстві роль православних монастирів у просторі творення національної духовності обмежувалась, переважно, культово-богослужбовою та

духовно-культурною функціями. Але в сучасних кризових умовах, зумовлених глобальною інформаційною війною та військовими діями в східних регіонах нашої держави, проблема ролі українських православних монастирів у суспільному житті української нації потребує осмислення феномену монастиря у категоріях сучасної інформаційної епохи – як цілісної інформаційної системи (знаково-символьної та комунікаційної), що завдяки своєму сакральному статусу виступає своєрідним архетипічним утворенням, яке регулює не лише суспільну свідомість, але є невід'ємною частиною національної пам'яті.

Феномен монастиря у сучасній науковій літературі визначається двоюко: як громада ченців, які об'єдналися на основі тотожних релігійних поглядів, ідеалів для спільного проживання за особливими поглядами, зафіксованими у монастирських статутах; монастир – це також певним чином організований комплекс культових, житлових та господарських приміщень, обнесений огорожею чи стіною [1, с. 202]. Тобто поняття «монастир як громада» та «монастир як комплекс культових споруд» сприймаються як омоніми. Подібне подвійне визначення спостерігається у більшості вітчизняних енциклопедичних видань.

Варто зазначити, що у російському тритомному енциклопедичному словнику «Християнство» поняття «Монастырь» немає, представлено лише термін «Монашество» [2, с. 148]. Водночас, у його визначенні подається два грецьких терміни (в перекладі) – «самітник» та «усамітнене житло», але які сприймаються у нерозривній єдності. Тобто монастир усвідомлюється як певна «духовна огорожа», що забезпечує його насельників від мирських спокус та стимулює до тілесної аскези та духовних подвигів. Тобто, «усамітнене житло» набуває статусу монастиря лише за наявності «самітника».

Відповідно, можливо зробити висновок, що поняття «монастир» не є однозначно тотожним для православ'я загалом, і у російській та в українській культурній традиції існують певні відмінності. У історії російського православного чернецтва втрата насельниками свого монастиря супроводжувалась втратою ними свого чернечого сану. Так, у результаті секуляризаційних реформ Петра I була різко обмежена можливість вступу до монастиря, водночас, розширені соціальні функції монастирів, реформи Катерини II обмежили земельні володіння монастирів; а секуляризаційні заходи радянської влади були направлені на знищення чернецтва як соціального стану.

В силу тривалих міжконфесійних конфліктів, що супроводжували історію православ'я в Україні, значна частина вітчизняних монастирів в Україні (як культові споруди) неодноразово переходили у розпорядження чернечих громад різного ідеологічного спрямування – католицького, православного, греко-католицького. Тому культові споруди більшості українських монастирів, що мають кількостілітню (чи, навіть, тисячолітню) історію – це вже не тільки «духовна огорожа» для спільноти насельників, це, передусім, надбання вітчизняної історико-культурної традиції. Вони постають реальним втіленням соціальної пам'яті українського суспільства, елементом самоідентифікації української нації, для якої поліконфесійність є необхідною умовою консолідації соціуму як цілісної інформаційної системи з толерантним ставленням до іншого типу світогляду, але зі збереженням власної мови, культури, світосприйняття.

Відповідно, заслуговують на особливу увагу функції монастиря щодо соціуму, його ролі у етнокультурному формуванні української нації.

У Київську Русь чернецтво прийшло у сформованому й завершеному вигляді із Візантії, привносячи у давньоруське суспільство величезну багатовікову спадщину духовно-етичного досвіду. Із моменту свого виникнення чернецтво стало фактом найбільшої духовної значущості, що визначив собою релігійно-етичний образ молоді Київської держави. Освіта, духовне мистецтво і етична культура Київської Русі багато у чому зобов'язані своїм розквітом чернецтву.

Етапи національно-культурної діяльності православних монастирів тісно пов'язані з вимогами історичних реалій. В період відносного політико-ідеологічного затишся культуротворча діяльність монастирів обмежувалась релігійною сферою, а в епоху політичних катаклізмів відбувалося повернення до активної соціально-культурної діяльності:

I. Києво-руський період (X – XII ст.) – активна культуротворча діяльність, націлена на утвердження християнської духовності в язичницькому суспільстві.

II. Монголо-литовський період (XIII – початок XVI ст.) – період своєрідного культурного «затишшя».

III. Латино-польський період (кінець XVI ст. – XVII ст.) – піднесення культуротворчої діяльності, викликане міжконфесійними протиріччями.

IV. Московський період (XVIII – XIX ст.): 1. Етап культурного донорства (XVIII ст.) – українське чернецтво виступило своєрідним мостом між західноєвропейською та східною (російською) культурами. 2. Етап культурної кризи (XIX ст.) – православні монастирі в Україні виступають проповідниками російської культури.

V. Радянський період – десакралізація чернечої культури.

VI. Період української державності – відновлення сакрального статусу православних монастирів.

На етапі свого становлення у києворуську епоху православні монастирі виконують, переважно, наступні функції: місійно-пропагандистську (поширення нового християнського віровчення у тогочасному язичницькому суспільстві), культово-богослужбову (богослужіння у межах власної чернечої спільноти), освітню (запровадження шкіл у ктиторийських монастирях для дітей з князівських родин та книгозбірень, що формувалися за рахунок щедрих подарунків впливових новонавернених до чернечого сану з князівських та боярських родин). Запроваджений у монастирі Студійський статут сприяв формуванню монастирської бібліотеки, а пізніше – у XIX ст. на основі традиції лаврської книгозбірні виникає національна бібліотечна справа. Відомо, що при Софіївському Соборі ще з першої половини XI століття діяв добре обладнаний, забезпечений необхідним корпусом книг (950 томів) великокняжий скрипторій, з якого вийшли найцінніші пам'ятки давньоруської писемності [3, с. 28]. Особливим явищем культурного життя Київської Русі, що виникло і існувало на чернечих теренах, було літописання. У Києворуську епоху монастир постає не лише як центр релігійного життя, але й як образне втілення українського іконопису і формування місцевої школи храмової архітектури – отже, монастир виконує активну культуротворчу функцію.

В інформаційно-комунікаційному плані заслугоує на увагу також функція збереження національної пам'яті, що втілюється у традиції формування при монастирях князівських сімейних усипальниць. Відповідно, монастирям належить головна роль в збереженні сакральної культури українського народу.

Але із духовно-релігійної точки зору, головним призначенням і вищим ідеалом чернецтва є, передусім, своєрідний спосіб життя, що формує духовний потенціал нації. Монастирська практика, передусім, формує моральний ідеал святості як жертвності мирським, адже простір і час для істинних християн набуває певної цінності та сенсу тільки тоді, коли формується прагнення до досягнення меж сакрального. Як справедливо зазначав Л. Карсавін, «недостатній і грішний той дух, якщо він на землі – у часово-просторовому бутті не знаходить і не розкриває себе, поєднуючи свої зусилля із зусиллями плоті і тим перетворює її, якщо він сліпо слідує за потягами тіла. Такий дух уже ніколи й ніде цілком себе не розкриє» [4, с. 231]. У православній духовній традиції неможливо набути святості однією лише вірою, вона є кінцевим результатом постійної боротьби зі своєю двоїстою природою. Відповідно, монастир постає як певна енергетична зона, населена особливим народом, який живе «святим» життям, що сприймається як ідеальний орієнтир для організації людської життєдіяльності. Чернецтво представляло особливу касту вибраних, що завдяки своєму моральному вибору стоїть ближче до Бога. Як звертався Теодор Студит до ченців: «ви скороходи владики Бога, і біг ваш не по землі, але від землі до неба; глядачі не люди, а сонми ангелів і святих; роздавач вінків – сам Господь, і вінки нев'януть. Блаженні ви, що вступили на це поприще змагання, прийнявши схиму» [5, с. 20]. Таким чином, формується один з фундаментальних принципів давньоруської свідомості, що виявляється в уявленні про святість як про вищий моральний ідеал поведінки, як особливу життєву позицію. Її розуміють як жертвність, яку надихають цінності «не від світу цього».

Основою поширення на Русі кіновійного чернецтва стала ідея служіння Богу через служіння чернечій спільноті. Як стверджують правила чернечого співжиття, одним із головних чернечих обов'язків є «насаджування євангельського благочестя як у собі, так і у інших: у собі –

старанним служінням або читанням Слова Божого, слізним покаєнням та частим благоговійним наслідуванням Христових таємниць; у інших – благим прикладом, духовними бесідами та старанною до Бога молитвою», тобто, приймаючи чернечий постриг, людина повинна відчувати свій моральний обов'язок не тільки перед громадою, але й перед мирянами [6, с. 4].

Для києворуської доби особливо актуальною була ідея спасіння не лише вірою, чи чеснотами, а активним людинолюбством та добродійством, тому утвердження людської гідності оформлялося давньокиївськими мислителями як ідея «обожнення» людини. За своїм змістовим наповненням аскетизм постає як атрибут святості. «Моральний зміст аскетизму полягає у культивуванні помірності, що веде до панування над пристрастями із метою сприяння силам добра. Християнська аскеза виступає в цьому разі як свідоме застосування доцільних засобів для придбання чеснот і досягнення релігійно-моральної досконалості» [7, с. 24].

Вітчизняна агіографія не тільки стверджувала моральний ідеал, але і намагалася збагнути внутрішній, духовний світ людини, досліджуючи шлях досягнення цього ідеалу. Через образ святого вперше у вітчизняній духовності утверджується почуття сумління, ідеал духовної любові та милосердя. Таким чином, чернецтво виступає своєрідним зразком для наслідування, певним чином «святістю реальності». Як стверджував Іоанн Ліствичник, «світло ченців суть ангели, ченці ж світло для всього людства; тому мають вони бути благим прикладом в усьому» [8, с. 28]. Аскетичний чернечий спосіб життя постає своєрідним моральним ідеалом для суспільства, забезпечуючи виконання не лише етико-виховної, але й місійно-пропагандистської функції.

Як у католицтві, так і у православ'ї чернечі спільноти у історичному контексті розвитку монастирської практики склали привілейовану освічену суспільну верству. У києворуський період чорне духовенство, маючи необхідний багаж знань та суспільного впливу, виконувало роль не тільки духовного, але і політичного радника. При цьому, як правило, кожен єпископ вважав для себе обов'язком посередництво по відношенню до того князя, якому належала його паства, або який виступав безпосереднім ктитором монастиря [9, с. 33]. Щоб надати вищезазначеній діяльності духовно-релігійного характеру, Церква характеризувала останню як священний обов'язок турбуватися про примирення між ворогуючими і любов до Батьківщини. Варто зазначити, що означена практика зберігається до сьогодні, коли політичні сили активно фінансово підтримують окремі чернечі спільноти, використовуючи таку «співпрацю» не лише з метою духовного наставництва, а, значною мірою, задля політичної реклами.

На всіх історичних етапах держава була зацікавлена в освяченні своєї влади, а монастирі – у збереженні своєї автономності. Але якщо в києворуський період політична функція монастирів обмежувалась переважно виконанням ними ролі посередників у князівських міжособистих конфліктах, то в литовсько-польський період монастирі виступили консолідуючим елементом в об'єднанні національно-патріотичних сил суспільства.

Варто зазначити, що у монголо-татарський період та перші століття литовського панування православні монастирі залишались соціально-інертними щодо ідеологічного життя суспільства. Руйнація монастирських храмових комплексів під час чужоземного вторгнення з одного боку та відсутність релігійної дискримінації з іншого – призупинила активні ідейні процеси у чернечих спільнотах, поставивши їх в ситуацію виживання. В означений період на зміну освітній та політичній функціям монастирів приходять господарська. Витоки господарської діяльності православних монастирів сформувались ще в києворуську епоху шляхом дарування земель князів своїм ктиторським монастирям та відсутності митних зборів з людей церковних (відповідно до статуту Ярослава Мудрого), отримавши в подальшому своє ідейне обґрунтування. Як зазначав С. Булгаков, «праця входить в систему загальної аскетички. Аскетизм в своєму практичному значенні є відношенням до світу, пов'язаним з визнанням вищих, трансцендентних цінностей. Праця в чернечій практиці розглядається як засіб аскетичних вправ, як послушництво, значення і цінність якого лежить поза самим процесом праці» [10, с. 184-185].

Господарська функція монастиря забезпечувала його існування у соціумі, водночас, суперечила обітниці нестягання, яка з'явилась через компроміс, вироблений візантійським

правом ще до прийняття Руссю християнства, і перенесений на Русь разом з Номоканонем (який отримав у місцевій інтерпретації назву Кормчої книги). За законом, чернець не має права мати особисту власність, але має право користуватися власністю монастирською. Ктиторські монастирі, на відміну від кіновійних, не могли мати великих землеволодінь, адже цілком залежали від вкладів ктитора (тобто власника). Ченці в таких монастирях не вели спільного господарства, а вкладники, що забажали піти з монастиря, забирали свою частку зі спільної казни [11, с. 4]. Відповідно, починаючи з XIV століття, на Русі різко скорочується число ктиторських монастирів, на зміну яким приходять монастирі кіновійні. Деякі монастирі набували величезні земельні маєтності. Перетворення церков та монастирів в земельних власників значно розширило і укріпило феодалний соціально-економічний уклад древньоруського суспільства. Існуюча практика передачі монастирям земель в спадщину по духовним грамотам, з метою забезпечити собі після смерті поминання перед Богом і моління за прощення гріхів своїх вела до постійного зростання церковної власності. Така передача земель супроводжувалась заборонаю переходу їх в інші руки, і ця заборона зберігала юридичну силу на протязі життя кількох поколінь.

У середині XIV століття ідейна традиція православної церкви, що поступово виснажила візантійсько-слов'янські джерела своєї культури, втрачала свій вплив на свідомість вищих українських верств, не маючи змоги задовольняти їх духовні та освітні потреби. Можливо зробити висновок з досліджень М. Грушевського, що не бракувало людей з богословською начитаністю, але бракувало того духовного руху, який є символом творчості [12, с.147-152].

Як свідчать історичні реалії, православне чернецтво залишалось на крок позаду католицизму і те, що для православ'я було новацією (шкільна а потім вища богословська освіта, діяльність братств, як об'єднань мирян в підтримку чернецтву, друкарська справа, заклади соціальної реабілітації при монастирях і тощо) – для католицизму було вже пройденим етапом.

Монастирі виявились морально і фізично не готовими до нових політичних реалій, які виявились в жорсткому насаджуванні Польщею своєї релігії та культури. Сутністю поставленої проблеми став не рівень освіти тогочасного українського православного чернецтва, адже, за свідченням Іларіона Огієнка [13, с. 126], в кінці XVI ст. без вищої освіти не можна було стати священником, а її етно-конфесійне забарвлення: чи могло духовенство, що отримувало освіту в латино-польських академіях, відстоювати національні інтереси? Зокрема, як зазначав К. Харлампович, виховання в польських католицьких та протестантських школах, що мали на той час європейський рівень викладання, пробуджувало в руської аристократії та шляхти повагу до польської культури та зневагу до свого рідного, особливо мови [14, с. 206]. Іноді навіть православне духовенство відступало під впливом польської мови та польської літератури. Перекладач Тяпинського Євангелія відмітив, що священники, не маючи шкіл для вивчення української мови, навчають своїх дітей на польській. В кінці XVI століття зустрічаються польські Євангелія навіть у ігуменів православних монастирів.

Таким чином, характеризуючи тогочасний освітній процес, варто відмітити його як позитивні, так і негативні моменти. До негативних належить втрата українським духовенством в процесі навчання в західних католицьких учбових закладах національної самосвідомості, і, як наслідок – небажання відстоювати національні інтереси. А до безумовно позитивних моментів належить прорив в культурній самоізоляції і приєднання до здобутків західноєвропейської культурної традиції, що зумовило можливість ідейного мосту між західною та східною культурними традиціями.

В інформаційно-комунікаційному плані в осмисленні становлення православних монастирів заслуговує на особливу увагу виникнення вітчизняного друкарства. У західноєвропейських реаліях активне використання книгодрукування зумовило поширення ідей протестантизму, а у вітчизняному контексті стало, швидше, примусовою акцією виживання у порівнянні з католицизмом, що було більш мобільним у використанні надбань

книгодрукування. Варто зазначити, що початок православного книгодрукування покладено не стільки монастирями, що обмежувались на той час переважно культово-богослужбовими та господарськими функціями, скільки національно свідомими меценатами – Костянтином Василем Острозьким [15, с. 237] чи видатними сповідниками православ'я – Павлом Домживом Лютковичем Телицею, Спиридоном Собоєм, Кирилом Транквіліоном Ставровецьким [16, с. 59].

Особливе місце серед українського друкарства обіймає друкарня Києво-Печерської лаври. Ідея організації друкарні – це той випадок, коли зацікавленість церковних діячів у розвитку книжкової справи збігалася з суспільним інтересом, і поряд з суто релігійною, церковною проблематикою книга відображала ідеали суспільства, моральні орієнтири, ставлення людей до своєї історії, культурних цінностей, закладала основи національної свідомості. Немоżliві для рукописної книги тиражі, порівняно низька вартість книгодруків – сприяли поширенню національно-релігійних ідей серед різних верств населення. У першій половині XVII століття у друкарні Києво-Печерського монастиря, як зазначає І. Огієнко, «друкарями в Києво-Печерській Лаврі були переважно ченці, але люди високоосвічені, з добрим знанням грецької, пізніше латинської мов. Лишивши друкарню, вони часто розходилися на ігуменства, архімандритства, або й на архиєрейські кафедри» [17, с. 22].

Діяльність братських шкіл та національно-свідомих релігійно-культурних діячів на шляху поширення друкарства поєдналась з національно-визвольним рухом. Боротьба з унією, що стала не стільки релігійною, як політичною акцією, дала поштовх до згуртування різних прошарків народних мас під проводом національної ідеї. В козацтві православне духовенство знайшло не тільки спільника для самозбереження та впливову силу для переваг в релігійній боротьбі. Козацтво, звичайно через керівну верхівку, виступило ктиторм православних монастирів на українських землях та їх захисником від захоплень уніатами [18, с. 9].

Епоха визвольних змагань також надає приклади тісної співпраці православних монастирів та політичних лідерів. Найбільш впливовими суспільними постатями стають Богдан Хмельницький (який отримав суспільну підтримку лише опісля проголошення у визвольній війні релігійних гасел боротьби з католицизмом) [19, с. 296-297], Петро Могила (архімандрит, засновник Києво-Могилянської академії) [20, с. 470-471], Іван Мазепа (активний будівник православних монастирів та їх меценат) [21, с. 268-269] тощо.

Розглядаючи питання просвітницької діяльності українських православних монастирів, не можливо оминати увагою таке визначне явище в історії вітчизняної освіти, як заснування у 1631 році за сприяння митрополита Петра Могили першого в Україні вищого навчального закладу – Києво-Могилянської колегії (пізніше – Київської духовної академії). Як вказує Г. Шпет, починаючи з середини XVI століття учні колегії виступають у ролі вчителів у Москві [22, с. 271]. Вже в 1649 році Ртищев виписав з Київської лаври вчених ченців для навчання росіян «вільних наук» в Андріївському монастирі. Відповідно, означені факти слугують підтвердженням того, що російська освітня система формувалась на засадах вітчизняної освітньої традиції.

Випускники Академії поширювали свою просвітницьку діяльність на всю Україну, відкриваючи нові школи для середніх та бідніших верств населення. Навіть після реформування Академії в спеціальний духовний заклад, в стінах Академії проводилась дослідницька та перекладацька робота відносно творів засновників Церкви та видатних західних релігійних діячів. Зокрема Академія мала вчений журнал «Труды Киевской духовной академии», де друкувались переклади творів видатних православних релігійних діячів та оригінальні статті [23, с. 107].

Варто зазначити, що з початку XVII століття розпочинається складна епоха для національно-культурної діяльності українського православного чернецтва. Для культурного життя України, яке в означений період мало переважно церковно-релігійний характер, стало своєрідною ідеологічною та політичною катастрофою, що триває до сьогодні, підпадання української церкви під владу московського патріарха, адже перебуваючи під владою

патріарха царгородського, українська церква мала повну автономію в своїх вчинках і судженнях. В соціально-економічному плані означені процеси реалізувались шляхом секуляризаційних реформ, адже з одного боку, монастирі як самостійні господарські організації, могли виступати як активна політична сила в державних та міждержавних стосунках, а з іншого – українське духовенство, відчуваючи на собі вплив західно-європейського відродження, на той час стояло на щабель вище в своєму освітньому відношенні від духовенства російського, що штовхало останнє дивитись на українські соціально-культурні процеси як на вогнища еретизму.

Заборона указом «Про чернече звання» (1724 року) тримати у монастирях затвірників та сповідників крайнього аскетизму а також заборона ченцям займатись книжковою справою: в келіях не дозволялось тримати чорнила та паперу, – підривали духовну складову чернечого подвигу, сформовану Т. Студитом: ««Нема нічого блаженнішого і вищого від нашого, монашого, життя. Тому відповідно до того, як ми називаємося – монахами, так неодмінно ми й мусимо жити, щоб наймення і життя не суперечили одне одному. Бо монах – це той, хто спрямовує свій погляд тільки до Бога, єдиного Бога прагне, до єдиного Бога прикутий і єдиному Богові із доброї волі вдень і вночі служить. Маючи мир із Богом, він творить серед інших мир і любов» [24, с. 202].

Необхідним завершенням відносин церкви і держави в Російській імперії був дозвіл світській владі накладання чисто церковних покарань: церковного покаяння, позбавлення християнського погребіння, віддача до монастиря та монастирське ув'язнення. Монастирські в'язниці віддзеркалювали відношення між церквою та державою з однієї сторони, та державою і суспільством – з іншої. До середини XIX століття в монастирських казематах домінували представники різноманітних релігійних сект та течій, а також ті, кого не влаштовувала офіційнодержавна православна догматика. Але вже в період царствування Миколи I серед монастирських арештантів починають переважати політичні в'язні. Зазвичай, в українських монастирях в'язниць в повному розумінні цього слова не існувало, а використовувалось насильницьке послушництво [25]. Означені заходи сприяли дискредитації ідеї чернечого життя як свідомого аскетичного подвигу, перетворюючи монастир у соціальний каральний інститут, що створило ідейне підґрунтя для практично тотальної руйнації православних монастирів у радянську епоху.

В інформаційно-комунікаційному плані означені процеси отримали своє втілення у цензурних утисках щодо українських друкарень. Із забороною друку автономних українських видань українське чернецтво втратило роль головного носія і розповсюджувача культурних та релігійних ідей на території України. Окрім того, поділ на чорне та біле духовенство призвів до двоякого розуміння мети релігійного служіння та протистояння в межах православної церкви. Показовим прикладом можуть слугувати відносини між світськими та духовними вищими учбовими закладами, коли у 80-х роках XIX століття випускники семінарій практично не мали шансів вступити до Київського університету (на відміну від випускників гімназій), для них був можливий шлях тільки в Київську духовну академію [26, с. 173].

Водночас, незважаючи на державницький тиск і прагнення до обмеження ролі духовних вищих навчальних закладів лише виконанням культово-богослужбових функцій, заслуговує на увагу спроба створення на теренах діяльності Київської Духовної академії власної філософської школи. Після кризи традиційного «державницького» релігійного світогляду, який був характерний для початку XIX століття, в другій половині XIX століття відбувається своєрідний духовно-просвітницький вибух, якому був притаманний пошук нових духовних орієнтирів в суспільному середовищі. Як зазначає Г. Флоровський, «певне філософське хвилювання переживало в той час студентство в Київській академії, куди з Петербургу був переведений ректором Інокентій Борисов. Цікаво, що перші проповідники філософського ідеалізму, всі вийшли з духовної школи, дореформенної – Велланський із Київської академії, Галич із Севської семінарії, Павлов із Воронежської. І пізніше з духовних академії довгий час виходили і університетські професори філософії –

П. Юркевич, М. Троїцький, архимандрит Феофан Авсеньєв, О. Новицький, С. Гогоцький – із Київської академії...» [27, с. 278]. Як зазначають Ю. Федів та Н. Мозгова, саме І. Борисов започаткував історичне направлення духовно-академічної традиції в Київській духовній академії, яке корінним чином відрізнялося від догматичного направлення Московської духовної академії. Сутність цього направлення полягала в тому, що критерієм науковості філософії вважався її історико-філософський контекст [28, с. 278].

Свідомо оминаючи радянський період в історії православних монастирів, коли тогочасна атеїстична ідеологія дозволяла лише власну політичну міфотворчість, зупинимось на реаліях сьогодення. З утвердженням політичної незалежності Української держави розпочинається відродження православних монастирів. Водночас, розкішні монастирські комплекси – як реставровані, так і новозбудовані, створюють лише видимість відродження православної чернечої ідеології, адже розкішне життя значного числа сучасної чернечої братії немає нічого спільного з аскезою та смиренням.

Монастир як історико-культурний комплекс виконує функцію музейної комунікації (яскравий приклад – Заповідник Києво-Печерської Лаври). Водночас, реставрація храмових комплексів Почаївської лаври знищила її зв'язок з українською національно-культурною традицією. Хоча господарська функція більшості сучасних православних монастирів обмежена, переважно, веденням невеликого господарства для утримання чернечої громади, водночас, активна політична функція, а саме – ідеологічна підтримка окремих впливових політичних сил – забезпечує їм відповідну фінансову підтримку.

Водночас, заслуговує на увагу трансформація місійно-пропагандистської функції православних монастирів в умовах гібридної війни в Україні. Найбільші лаври в Україні – Почаївська, Києво-Печерська та Святогірська – знаходяться у підпорядкуванні Української православної церкви, що виступає самостійною частиною Російської православної церкви. Свідомо оминаючи ідеологічні дискусії в сучасному українському православ'ї, зазначимо, що проросійська спрямованість найбільших монастирів України проявляється навіть у російській мові їх інтернет-сайтів (<http://www.lavra.ua>, <http://www.pochaev.org.ua>, <http://svlavra.church.ua>).

Щодо освітньої функції – то вона спрямована, переважно, на книговидавничу діяльність та, як відповідь на виклики сучасної інформаційної доби – на створення власних інтернет-ресурсів.

Висновки і перспективи подальших досліджень. У сучасному глобалізованому світі, зумовленому активним розвитком інформаційних технологій, що характеризується досконалою засобами маніпулювання суспільною свідомістю, відбувається переосмислення ідейних засад діяльності релігійних організацій, які у кризових реаліях сьогодення, завдяки своєму сакральному статусу, мають найбільший рівень довіри суспільства та найкращі можливості для здійснення різних видів пропаганди. Сучасний монастир – це не тільки храмовий комплекс, а, передусім, чернеча громада, з власною системою ідеологічних переконань і можливістю їх активного поширення засобами інтернет-технологій. Національна спрямованість вітчизняних православних монастирів забезпечила їм можливість збереження національної духовності навіть у кризові періоди їх історії, на відміну від реалій сьогодення, коли, наприклад, у незалежній українській державі «Онлайн бібліотека Київської духовної академії та семінарії «Киевское книжество» (<http://lib.kdais.kiev.ua>)» містить не більше 5% літератури українських авторів. Світоглядні орієнтири сучасного інформаційного суспільства формують його інформаційні ресурси, тому лояльне ставлення державних та громадських інституцій до активної пропаганди монастирями найбільшої в Україні православної церкви чужої національної традиції в умовах інформаційної війни створює загрозу національній самосвідомості. У поліконфесійній українській державі на різних етапах її історії православна свідомість значною мірою стала визначальним чинником формування української нації, водночас, в умовах сьогодення православний міжконфесійний конфлікт з нав'язаними ззовні ідеологемами стає основною причиною розколу в суспільстві. Не варто забувати, що саме за підпорядкування російській, а пізніше – радянській імперіям,

вітчизняні православні монастирі втрачали свою духовну основу. Як свідчить історія, від активності православних чернечих громад на шляху утвердження національної самосвідомості, від уміння знайти порозуміння з владними інституціями, значною мірою залежала (і залежить) духовна єдність українського суспільства.

Список використаної літератури

1. Релігієзнавчий словник / [За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика]. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
2. Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. – Т. 2. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – 671 с.
3. Голубинский Е. История русской церкви / Е. Голубинский. – Т. 2. – М.: Тип. Университета, Б. г. – 919 с.
4. Карсавин Л. *Saligia Noktes Petropolitanae* / Л. Карсавин. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2004. – 237 с.
5. Монашеское делание: сборник поучений святых отцов и подвижников благочестия. – М.: Свято-Данилов монастырь; СП «Квадрат», 1991. – 206 с.
6. Сокращенные правила монашеского жития. – К., 1875.
7. Библиологический словарь [Электронный ресурс]. – СПб, 2002. – Режим доступа: http://www.krotov.info/spravki/persons/04person/vasi_vel.html
8. Иоанн Лествичник. Лестница, возводящая на небо / Иоанн Лествичник. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 592 с.
9. Об отношениях духовенства русского к князьям с XI до половины XV века: Сб. статей. – М.: Тип. В. Готье, 1858. – 116 с.
10. Булгаков С. Два града: исследования о природе общественных идеалов / С. Булгаков. – М.: Тип. А. Мамонтова, 1911. – 304 с.
11. Будовниц И. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV – XVI веках / И. Будовниц. – М.: Наука, 1966. – 392 с.
12. Грушевський М. Духовна Україна / М. Грушевський. – К.: Либідь, 1994. – 560 с.
13. Огієнко І. Українська церква / І. Огієнко. – Т. 1. – Прага: Вид. Тищенко, 1942. – 234 (2) с.
14. Харлампович К. Западные православные школы XVI – начала XVIII века / К. Харлампович. – Казань, 1898.
15. Шамрай М. Першодруки в бібліотеці Києво-Софійського Собору / М. Шамрай // Роль бібліотек, монастирів та інших культурних установ у розвитку культури України. – К., 1993.
16. Книга і друкарство на Україні. – К.: Наукова думка, 1964. – 315 с.
17. Огієнко І. Історія українського друкарства / І. Огієнко. – К.: Либідь, 1994. – 446 с.
18. Ломачинська І. М. Монастирі України / І. М. Ломачинська. – К.: Балтія-Друк, 2015. – 208 с.
19. Грушевський М. С. Ілюстрована Історія України / М. Грушевський. – К., Львів, 1990. – 525 с.
20. Грушевський М. С. Духовна Україна / М. Грушевський. – К.: Либідь, 1994. – 560 с.
21. Ефименко А. Я. История украинского народа / А. Я. Ефименко. – К.: Лыбидь, 1990. – 512 с.
22. Шпет Г. Очерк развития русской философии / Г. Шпет // Русская философия: очерки истории. – Свердловск: Издательство Уральского университета, 1991. – С. 217-570.
23. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем – академией / В. Аскоченский. – К.: Тип. Веймара, 1856. – 256 с.
24. Теодор Студит. Поучення / Теодор Студит; [Г. Теодорович (пер.)]. – Л.: Монастир Монахів Студитського Уставу, 1999. – 226 с.
25. Лист в Київську духовну консисторію // ЦДІА у м. Києві. – ф. 127, оп. 756, од. 398.
26. Воспоминания и автобиография одесского протоиерея Николая Ивановича Соколова // Киевская старина. – 1906. – № 9. – С. 155-197.
27. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский // О России и русской философской культуре: философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М.: Наука, 1990. – 527 с.
28. Федів Ю. О. Історія української філософії / Ю. О. Федів, Н. Г. Мозгова. – К.: Україна, 2000. – 512 с.

References

1. *Religious dictionary* (1996). Kyiv: Fourth wave (in Ukr.)
2. *Christianity: the Encyclopaedic dictionary*, 2 (1995). Moscow: Large Russian encyclopaedia (in Russ.)
3. Golubinsky, E. *History of the Russian church*, 2. Moscow: Tipography of the University (in Russ.)
4. Karsavin, L. (2004). *Saligia Noktes Petropolitanae*. Moscow: AST MOSKVA: KHRANITEL (in Russ.)
5. *Monastic work: a collection of teachings of the Holy fathers and ascetics* (1991). M.: Svyato-Danilov monastery; SP "Square" (in Russ.)
6. *Abbreviated rules of monastic life* (1875). Kiev (in Russ.)
7. *Bibliological dictionary* (2002). Retrieved from http://www.krotov.info/spravki/persons/04person/vasi_vel.html
8. John of The Ladder (2007). *Stairs ascend to the sky*. Moscow: Publishing house of Sretensky monastery (in Russ.)
9. *On the relations of the Russian clergy to the princes from the XI to half of the fifteenth century*. Moscow: Type of V. Gautier (in Russ.)
10. Bulgakov, S. (1911). *Two hails: studies on the nature of public ideals*. Moscow: Type. A. Mamontov (in Russ.)

11. Budovnits, I. (1966). *Monasteries in Russia and their control of the peasants in the XIV – XVI centuries*. Moscow: Nauka (in Russ.)
12. Grushevsky, M. (1994). *Spiritual Ukraine*. Kyiv: Lybid' (in Ukr.)
13. Ogienko, I. (1942). *Ukrainian Church, I*. Prague: Publ. Tishchenko (in Ukr.)
14. Kharlampovich, K. (1898). *Western Orthodox school of the XVI-early XVIII century*. Kazan (in Russ.)
15. Shamray, N. (1993). First printed editions in the library of the Kiev Sophia Cathedral. *The Role of libraries, monasteries and others cultural institutions in the development of Ukrainian culture*. Kyiv (in Ukr.)
16. *Book and book printing of Ukraine* (1964). Kyiv: Naukova Dumka (in Ukr.)
17. Ogienko, I. (1994). *History of Ukrainian book-printing*. Kyiv: Lybid' (in Ukr.)
18. Lomachynska, I. M. (2015). *Monasteries of Ukraine*. Kyiv: Baltic-Print (in Ukr.)
19. Hrushevsky, M. S. (1990). *Illustrated History of Ukraine*. Kyiv, Lviv (in Ukr.)
20. Grushevsky M. (1994). *Spiritual Ukraine*. Kyiv: Lybid' (in Ukr.)
21. Yefimenko, A. Y. (1990). *History of Ukrainian people*. Kiev: Lybid' (in Russ.)
22. Shpet, G. (1991). Sketch of the development of Russian philosophy. *Russian philosophy: essays on the history*, 217-570. Sverdlovsk: Publishing house Ural University (in Russ.)
23. Askochensky, V. (1856). *Kiev with its oldest school Academy*. Kiev: Type Weimar (in Russ.)
24. Theodore, Studite (1999). *Boucenna*. Lviv: Monastir of Monks of Studit Charter (in Ukr.)
25. A letter to the Kyiv theological Consistory. *CGIA in Kiev, f. 127, op. 756, od. 398*.
26. Remembrances and autobiography of the Odesa archpriest N. I. Sokolov (1906). *Kievskaiia starovina (Kiev old times)*, 9, 155-197 (in Russ.)
27. Florovsky, G. (1990). Ways of Russian theology. *About Russia and Russian philosophical culture: philosophers of the Russian post-revolutionary Diaspora*. Moscow: Nauka (in Russ.)
28. Fediv, Yu., Mozgova N. (2000). *The History of Ukrainian philosophy*. Kyiv: Ukraine (in Ukr.)

LOMACHYNSKA Iryna Mykolaivna,
 Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
 Head of the Department of Philosophy
 Borys Grinchenko Kyiv University,
 e-mail: lomachinskairina@ukr.net

A ROLE OF THE ORTHODOX MONASTERIES IN FORMING THE WORLDVIEW REFERENCE-POINTS OF UKRAINIAN SOCIETY

Abstract. *Introduction. In exacerbation of ideological debates and interfaith contradictions of our concern is not only the Orthodox community, but also all conscious Ukrainian society today, deserves special attention as a fundamental phenomenon monastery church organization. Modern information society requires scientific attention to the Orthodox monastery as an integrated information system for a long period of its existence influenced the formation of the ideology of the Ukrainian nation. Purpose - to analyze the role of Orthodox monasteries in shaping the outlook of Ukrainian society at different stages of its history. Methods. The research problems by using a combination of methods used in the humanities and social sciences, including: history (the study of the features of Orthodox monasticism at different stages of its history, structural (the analysis of structural features of Orthodox monasticism), functional (the analysis functions of Orthodox monasteries in society, as well as analysis and synthesis, synthesis. Results. Ukrainian Orthodox monasteries – is the actual implementation of social memory in Ukrainian society, an element of identification of the Ukrainian nation, which is important for tolerance to another type of ideology, but preserving their own language, culture and worldview. At different historical stages ascetic life of monks was a kind of moral ideal society, enabling religious propaganda. At all stages of historical state was interested in the dedication of his power and monasteries - in maintaining their independence from the state. The economic function Monastery ensure its existence in society, but contrary to the principle of religious poverty. The emergence of printing in Orthodox monasteries provided the distribution Orthodox ideology. Originality. Analysis of the monastery as an integrated complex that combines different communication systems - library, publishing, information that ensure the effectiveness of the monastic community interaction and communication with the public. Conclusion. The current monastery is not only a temple complex, and, above all, the monastic community, with its own system of ideological beliefs and the possibility of active promotion by means of internet technology. In terms of information warfare should pay attention to the state and public organizations on the content of propaganda being done Orthodox monastery for strengthening national identity and spiritual unity of Ukrainian society.*

Key words: *Orthodox monastery, Orthodox monkhood, monastic ideology, religious propaganda, world view reference-points.*

Одержано редакцією 17.09.2016
Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК 130.2:165.212:7.038

ASTAPOVA-VYAZMINA Olena Igorivna,
 Candidate of Sciences (Philosophy),
 Associate Professor of the Department
 of Philosophy and Religions Studies,
 Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
 e-mail: ast.elen.ig@gmail.com

INDEX OF SIGN UNDERSTANDING: SEMIOLOGICAL ANALYSIS OF MEANING FORMATION

Abstract. *Introduction. The article focuses on considering sign systems (objectless art and Internet) in terms of meaning formation and the possibility of its interpretation in the context of semiological analysis. To solve the problem, we use the methods of logical and synthetic analysis. Characteristics and interpretations of sign systems are often limited to the analysis of syntactic, semantic, pragmatic aspects, allowing to operate with the concepts of “sign”, “interpreter”, “interpretanta”, “sign meaning”; the reasons and conditions having led to the variant of a sign translation are overlooked to some extent. In other words, the question is what has allowed the author to present his text this way not otherwise. The originality of the work. The subject appeared in C. Peirce’s concept assumes the function of an interpreter and creates a new sign world. The offered notion, “the index of sign understanding”, includes the situation of sign expression and representation, as well as the variants of its decoding. The index of sign understanding allows to describe logical constructions of behaviour built by a man and his evaluation of the real world. Conclusions. Creating new semiotic systems, a subject articulates the semantics of the new possible world. Creating sign systems, we create the situation of their application. The meaning of the sign is intertwined into the given conceptual schemes creating the possible ways of their representation, expression, understanding and explanation. It helps to characterize the structure of translation variant of a sign and sign system as a whole, proposed by one or another author.*

Key words: *sign systems, semiological analysis, meaning, the index of sign understanding, suprematism.*

Formulation of the problem. The modern world offers and produces an extraordinary variety of symbolic systems, sign situations that require understanding and explanation. Characteristics and interpretations of sign systems are often limited to the analysis of syntactic, semantic, pragmatic aspects, allowing to operate with the concepts of “sign”, “interpreter”, “interpretanta”, “sign meaning”; the reasons and conditions having led to the variant of a sign translation are overlooked to some extent. In other words, the question is what has allowed the author to present his text this way not otherwise.

When comparing the major semiotic traditions laid by Charles Peirce and Ferdinand de Saussure, it is impossible to miss the feature that distinguishes the model of Charles Peirce, namely, the presence of such an element as a subject, combining reflection the surrounding world, in it. The subject, which not only forms the senses and meanings, but which is an active participant in decoding these very meanings.

V. Plochotnjuk points out that “we should distinguish semiological and semiotic analysis. Semiological analysis is to identify the maximum number of semiosis elements and all the possible kinds of relations between them, thereby creating different semiotic models, which, in their turn, can be used in the applied semiotic analysis of real communicative actions similar to the mathematical analysis of real processes” [1, p. 10].

Analysis of the recent research and publications. The problem of a sign is considered in the works of Ch. Peirce, F. de Saussure, Ch. Morris. The works of R. Carnap, S. Kripke, Y. Lotman, R. Pavilionis, B. Russell, W. Quine, L. Wittgenstein focus on the definite aspects of meaning and the formation of meaning. Logical philosophical analysis of the natural language is considered in the works of J. Austin, A. Dummett, J. Searle. In 2011, the collective monograph “Semiotics of Culture: Anthropological Turn” was published; it focuses on the issues of semiotics in the 21st century, the problems of a man in the information space, the changed information space, real and virtual aspects in the texts of modern culture.

Purpose. Considering this distinction, in the given context, we are not interested in signs as such, which are analyzed in the context of semiotic systems, but in something which forms a sign and how this something affects its interpretation; it is the goal of our research.

Presenting the main material. Signs can take various forms of words, sentences, sounds, gestures, images. The central component of all semiotic systems is a language, and at the same time being the most important tool for the interpretation of all other systems, linguistic and nonlinguistic. However, the main property of a language is semiotic code, which is able to create infinite combinations having sense, and, as a result, the situation of the so-called double articulation. By creating a character or a system of signs, a person tries to use them to its own interpretation [2].

According to Pierce, nothing is a sign unless it is interpreted as a sign. The latter may be anything if it means anything, and, therefore, does not point to itself, and simply replaces something else.

A new sign violates the usual norms; it breaks the “truth” that is usual for all. By changing a habitual subject in all respects, a new sign offers a different approach to considering and interpreting the well-known subject. Modern culture, alive with new sign systems: the Internet, installation, performance, flash mob, and more, is overloaded with new characters and, consequently, the concepts of their interpretation. Without going into a detailed description of modern sign systems, we focus on the example of K. Malevich’s concept concerning the representation of reality in art, and, as an illustration, we consider the Internet, a phenomenon creating a system of signs and functioning in it. Suprematism is chosen as a model being an avant-garde art example difficult for understanding, and the Internet as a construction, which is created and continues to be created by us.

K. Malevich presents his position concerning the features of suprematism in the article “Suprematism (in the works of 1915-1920)” and points out that “It cannot be about painting in suprematism. Painting art has long outlived, and an artist himself is a prejudice of the past”. “Suprematism is also one of the regular prisms of picturesque sensation of impressions and the construction of the outlook. In this prism, the world is refracted in a different way than in the prism of Cubism and Futurism”. Describing the philosophy of Suprematism, the artist determines its features being skeptical about the whole human wisdom and its attempts of cognition, believing that it is impossible to identify anything in the world, because there is nothing and there was nothing in it. Therefore, as the opposition of objectness, there is the concept of objectlessness; “nothing” is contrasted with “thing”. “Suprematism renounces knowing anything, believing that there is neither such level of culture, nor the light of reason, in which knowledge would be feasible” [3, p. 36], K. Malevich stresses in his article “The world as objectlessness (fragments)”. “Suprematism is also a prism through which one cannot see “anything”. The world exists beyond the prism of Suprematism; real things are not refracted in it; as they do not exist, they are objectless” [4, p.41] concluded Malevich. Thus, the only question is that “the objectlessness of Art is the art of pure sensations, this is the milk without a bottle that lives by itself, in its form, having its life, and <it> does not depend on the shape of the bottle, which does not express its essence and taste sensations“ [5, p. 107].

However, Malevich accuses critics that they considered art only from the standpoint of emotional position, regardless of the circumstances in which it resides. The environment, which the form of picturesque culture-manifestation depend on, is not considered; “the causes of colour and body construction of painting itself are not discussed” [6, p. 240]. The author articulates quite rightly on custom to compare the depicted object to the real one, and this is completely wrong. An object should be compared to painting relations; it is always forgotten that an art is not the art of duplicating, but the art of creating new phenomena. Abnormality, according to Malevich, just lurks in the repetition. Painting is always objectless and does not imply the identity with the depicted object; it is objectless even in the case of object visibility. Malevich shows his point of view on an example: a musical instrument, the violin and the violin of Braque and Picasso. Or, for example, the viewer sees blue cornflowers for the first time and admires their colour. Why? Because he isolates the colour of cornflower from the surrounding reality; he sees and perceives colour itself, rejecting all other circumstances. A botanist looks at the cornflower in a different way; he adds naturalistic features of the flower to the known ones. Unfortunately, we do not really pay attention to what accompanies the perception of an object. K. Malevich comes to the conclusion that “a painting is the result of the relationship between a subject and an object, which, in case of successful relationship, comes in the form of Impressionism, Divisionism, Cézanne, Cubism, etc., and due to it, conflicting resolution comes, forming a new direction of art [5, p. 72]. If an unprepared viewer interprets the paintings by Malevich:

Suprematism (1916-1917), Suprematism (1916), Suprematism № 50, Suprematism (1915), Suprema №56, Suprema №58, he will unlikely be able to do so; all the mentioned pictures will be similar to him; however, and if he reads the works of Malevich, in which the essence of Suprematism is revealed, analyzes the reason for this view of painting, his position as a spectator will be completely changed.

Semiotic transformations of culture are defined or considered from the point of view of a sign existence. In the context of the above examples, we assume the existence of availability levels for the interpretation of sign systems: more accessible and less accessible. The first group is fiction literature, music, paintings (a realistic option); the second one is scientific, religious, non-figurative pictorial text. Certainly, this division does not meet all the rules of the division correctness of a concept, but we suppose it to be possible. For decoding, for example, the biblical text, we do not only need to focus on those historical periods referred to in the Old and New Testaments, but also to consider the symbolism of biblical events and characters. However, the latter has already been edited, for example, in the sequence of annual worship, sermons and specialized literature, outlining the main principles of the behaviour of a Christian, prayers, etc. The same is considered concerning the scientific text, understanding of which will be guaranteed to some extent by the level of education.

Nowadays, culture is completed with a specific phenomenon, namely, the virtual world. Virtuality, a virtual game, a virtual friend, virtual communication, a virtual bank, virtual money and all the options on this issue do not surprise anyone. However, these notions being familiar to us are included into in a completely new sign system, which has been created by a man but has not been cognized and grasped by him. Without claiming to extensive study, we try to determine and analyze some characteristic features of this sign system.

Obviously, it is necessary to begin with the fact that the virtual world changes the consciousness of a man and the latter is faced with a completely new status of his Self. Information space provided by television, radio, various print publications is functionally different from the information space provided by the Internet. A worldwide network offers, first of all, active participation in the world of information. Reading traditional newspapers, magazines and books (recreational and scientific) approaches us or moves us away from the things informed. We can undoubtedly worry about news events, laugh or cry over the fate of a literary character, be involved into the radio play or follow the thoughts of a philosophic concept with a pencil in our hand. The same is possible in the Net but the latter gives an opportunity, first, of much larger amount of information, second, the speed of its getting.

An Internet-message allows us to combine all available broadcast channels and technologies together; it is the combination of oral spoken speech, visual language, a photographic image, television and sound broadcasting. The main position in this set is semantic potential allowing a person to express himself. In other words, it is the semiotic context of forming sense changes. Internet space allows to see visually the production mode of signs and characters as well as the codes in which they are used, somewhat moving away from the subject of sign system classification.

In terms of the perspective of constructing characters, an interesting aspect of identifying a person in the Internet is a nickname or a username. A person can, naturally, choose any of the possible names, which he will use as an account or communication in the system. There arises a question about the sense and sign load of this fictional name.

On the one hand, we have the crisis of identity; on the other hand, this crisis is overcome due to the instrument of fictional name. Naturally, there are situations when a person uses his own name when, for example, he communicates with his supervisor.

The Internet provides the opportunity of socialization of the people with specific needs, e.g. people with CP or the blind. In real life, such a person, unfortunately, often does not find any support of his healthy compatriots. The latter, choosing fictional names for the communication try to hide available, in their opinion, deficiencies including physiological imperfect features or the peculiarities of age, sex, social status, etc. The information space of the Net helps to cope with it. It is a tool for the construction of another possible world. But the latter is not new for us, it is familiar. For example, we face it in fairy tales, myths, and scientific works.

The Net provides graphical variant of identification, an avatar, the purpose of which is public graphical image of a user. Avatar (even with its periodic change) transmits stable virtual identity.

Since an information space entails a certain level of presence experienced by a user, in the user's opinion, the transition of the information is facilitated and social setting, once lost, is recreated.

The own culture is created with the help of the Net. Naturally, it can be negative as it is difficult to follow what music a person listens to, what films he chooses. However, there is a definite positive moment here. It is original *corporate and virtual* culture. The language of a social group or individual language entails a selective view of the world: maintaining own interests and limiting others, according to the just remark of D. Chandler [7].

Virtual reality provides the space of freedom. By filling the possible world with personal sense, the Internet provides incredible opportunities for the self-realization of a person. It is, partly, images, partly, the simulation of the world order.

Virtuality meant as an opportunity can arise only under definite conditions. Hume in "An Enquiry Concerning Human Understanding" wrote that, at first glance, nothing seems to be freer from restrictions than the human mind, which is not subject to the power and authority of the people, however, cannot be retained within the nature and reality. It is not more difficult for the imagination to create monsters and to join the most incompatible forms than to imagine the most natural and familiar objects [8, p. 20-21].

The design of the own existence in the virtual world is shifting towards private ideas about such existence. From a logical point of view, the possible world assumes the truth of a statement in the possible world and the falsity of it in the real world and vice versa. However, since it is not just a neutral statement but the situational factor of its application, logic constructions of behaviour built by a person and evaluation should consider the rules of the real world.

With all the positive assessments of the Internet features, it still limits the statement. The scheme of written communication in Skype, social network and ordinary e-mail correspondence provide a lot of (at first glance) additional images for the articulation of the sender's emotional state, which are used in the Internet and other simple text communication channels. The stylized image of a human face usually has a signature in the pop-up icons on the monitor. We can confirm the joy, malice, anger, confusion, love, etc. with a corresponding element. It is not just a simulation, image, elementary simplification of the opportunity to express the own state. It is a formulation or form taken for granted. There is no need to describe anything for a long time; it is enough for you to insert a smiley face and your recipient will think himself what you want to say. Text self-presentation is transformed into primitive labeling; the standardization of a person's emotions deprives him of speech as the image emphasizes the equivalence of a word and an action. The proposed smiley and card are only tools for a particular purpose, but their use has already become a part of this goal.

Y. Taratuta rightly points out that since the advent of the Internet, virtual reality is actually equal to it. "... Communication mediated by computers and the Internet, is inevitably perceived... as a space, ... and, in the case of virtual communication of people living miles apart, the parameter varied by the magical effect of the virtual aspect is the physical space. Here, only some characteristics of the parameter are changed; the parameter itself, its position and meaning remain unchanged and even consolidated" [9, p. 123].

A key position of the analysis of the production and operation of the given sign system is *the index of sign understanding*. This notion can help to describe and focus on the possible and available risks of global informatization. Thus, the text perceived and created by a man takes a form of not only conscious purpose but features of communication means, such as a language, writing instruments including social and psychological aspects. These are the consequences, which have differences in the channel and technology of information transmission, its potential sense, since the socio-cultural messages are used and acquire the status only in specific cultural contexts.

Conclusions. Thus, in both sign systems, proposed for the analysis, there is a problem of differentiation of the expressed information from the means by which it is expressed. These problems, for example, include the demarcation of the meaningful and meaningless in the construction of the world conceptual system, as well as the meaning in the context of the built structures for the interpretation in both objectless art and the Internet. The proposed notion, "the index of sign understanding", points out the object of decoding as the state of opinion, as the way of perception expression working in the situation of interpreting expression, in which a subject plays the major role.

References (in language original)

1. Плохотнюк В. С. Семиотический метод изучения культуры и семиология как теоретический фундамент культуры / В. С. Плохотнюк // Семиотика культуры: антропологический поворот. Коллективная монография. – СПб.: Эйдос, 2011. – С. 9-26.
2. Chandler D. Semiotics for Beginner [Electronic recourse]. – Accessed mode: <http://visual-memory.co.uk/daniel/Documents/S4B/>
3. Малевич К. Супрематизм / К. Малевич // Малевич К. Собрание сочинений в 5 томах. – Т. 2. Статьи и теоретические сочинения, опубликованные в Германии, Польше и на Украине, 1924-1930. – М.: Гилея, 1998. – С. 33-35.
4. Малевич К. Мир как беспредметность (фрагменты) / К. Малевич // Малевич К. Собрание сочинений в 5 томах. – Т. 2. Статьи и теоретические сочинения, опубликованные в Германии, Польше и на Украине, 1924-1930. – М.: Гилея, 1998. – С. 36-50.
5. Малевич К. Мир как беспредметность / К. Малевич // Малевич К. Собрание сочинений в 5 томах. – Т. 2. Статьи и теоретические сочинения, опубликованные в Германии, Польше и на Украине, 1924-1930. – М.: Гилея, 1998. – С. 105-123.
6. Малевич К. Эстетика (попытка определить художественную и нехудожественную сторону произведений / К. Малевич // Малевич К. Собрание сочинений в 5 томах. – Т. 2. Статьи и теоретические сочинения, опубликованные в Германии, Польше и на Украине, 1924-1930. – М.: Гилея, 1998. – С. 238-253.
7. Chandler D. Technological or Media Determinism [Electronic recourse]. – Accessed mode: <http://visual-memory.co.uk/daniel/Documents/tecdet/>
8. Юм Д. Исследования о человеческом разумении / Давид Юм. – М.: Мысль, 1966. – Т. 2. – 842 с.
9. Таратута Е. Е. Философия виртуальной реальности / Е. Е. Таратута. – СПб.: СПбГУ, 2007. – 147 с.
10. Chandler D. The Act of Writing: A Media Theory Approach [Electronic recourse]. – Accessed mode: <http://visual-memory.co.uk/daniel/Documents/act/act.html>
11. Философия языка. – Изд. 2-е. / Ред.-сост. Дж. Р. Сёрл; Пер. с англ. – М.: Едиториал УРСС, 2010. – 208 с.

References

1. Plochotnjuk, V. S. (2011). Semiotic method of Culture Study and Semiology as the Theoretical foundation of Culture. *Semiotics of Culture: Anthropological Turn*, 9-26. SPb.: Eydos (in Russ.)
2. Chandler, D. (1994). *Semiotics for Beginner*. Retrieved from: <http://visual-memory.co.uk/daniel/Documents/S4B/>
3. Malevich, K. (1998). Suprematism // *Collected Writings*, 5, 33-35. M.: Gileya (in Russ.)
4. Malevich, K. (1998). The World as Objectlessness (fragments). *Collected Writings*, 2, 36-50. Moscow: Gileya (in Russ.)
5. Malevich, K. (1998). A World as the Objectless. *Collected Writings*, 2, 105-123. Moscow: Gileya (in Russ.)
6. Malevich, K. (1998). Aesthetics (An Attempt to determine fiction and nonfiction side of the works). *Collected Writings*, 2, 238-253. Moscow: Gileya (in Russ.)
7. Chandler, D. (1995). *Technological or Media Determinism*. Retrieved from: <http://visual-memory.co.uk/daniel/Documents/tecdet/>
8. Hume, D. (1966). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Moscow: Mysl (in Russ.)
9. Taratuta, Y. Y. (2007). *Philosophy of virtual reality*. SPB. (in Russ.)
10. Chandler, D. (1995). *The Act of Writing: A Media Theory Approach*. Retrieved from: <http://visual-memory.co.uk/daniel/Documents/act/act.html>
11. *Language Philosophy* (2010). Moscow: Editorial URSS (in Russ.)

АСТАПОВА-ВЯЗЬМІНА Олена Ігорівна,

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: ast.elen.ig@gmail.com

**ІНДЕКС РОЗУМІННЯ ЗНАКУ:
СЕМІОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ФОРМУВАННЯ СМISЛЮ**

Анотація. У статті розглядаються знакові системи (безпредметне мистецтво та Інтернет) з позиції формування смислу і можливості його інтерпретації в контексті семіологічного аналізу. Запропоноване поняття «індекс розуміння знаку» включає ситуацію вираження та презентації знаку, а також варіанти його розкодування.

Ключові слова: знакова система, семіологічний аналіз, смисл, індекс розуміння знаку, супрематизм.

Одержано редакцією 15.09.2016
Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК 009+003

РАЙХЕРТ Константин Вильгельмович,
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и методологии познания
Одесского национального университета
имени И. И. Мечникова,
e-mail: virate@mail.ru

ДВЕ ГУМАНИТАРИСТИКИ ЧАРЛЬЗА УИЛЬЯМА МОРРИСА

Гуманитаристика по Ч. У. Моррису – это либо синоним «гуманитарной науки», либо метаязык гуманитарных наук. В зависимости от того, чем является гуманитаристика – теорией ценностей или дескриптивной семиотикой, она играет роль аксиологической или научной гуманитаристики соответственно. Аксиологическая гуманитаристика, как теория ценностей, является оценочным использованием знаков, выступая тем самым причиной предпочтительного поведения. Благодаря этому аксиологическая гуманитаристика ничем принципиально не отличается от самих гуманитарных наук. В сущности, гуманитарные науки и являются аксиологической гуманитаристикой. Научная гуманитаристика, как дескриптивная семиотика, исследует реальное использование знаков в социо-гуманитарных науках. Научная гуманитаристика является метаязыком социо-гуманитарных наук и аксиологической гуманитаристики. Более того, она выступает в роли метасемиотики, так как Ч. У. Моррис понимает социо-гуманитарные науки как семиотические науки, то есть как науки, которые изучают семиотическую реальность, реальность знаков, значений и смыслов.

Ключевые слова: аксиология, гуманитаристика, научный эмпиризм, семиотика, социо-гуманитарные науки.

Постановка проблемы. Представляемая статья является развёрнутым и дополненным вариантом доклада, представленного на конференции «Суспільні науки: проблеми та досягнення сучасних наукових досліджень» в октябре 2014 года [1].

В 2013 году российский философ Л. А. Боброва опубликовала аналитический обзор под названием «Новый проект аналитической философии». Проект, вынесенный в название обзора, на поверку оказывается возобновлённым в книжной серии «Логика, эпистемология и единство науки» (*Logic, Epistemology, and the Unity of Science*) проектом «Энциклопедии объединённых наук» (*Encyclopedia of the Unified Sciences*) Отто Нейрата, Чарльза Уильяма Морриса и Рудольфа Карнапа, начатого в 1930-е годы: «Если говорить кратко, то цель формулируется в одной фразе: рассмотреть заново вопрос о единстве науки в свете современных достижений логики. Если же развернуть краткую формулировку, то авторы ставят целый ряд вопросов. Прежде всего, это вопросы отношения к наследию логического эмпиризма (Венского кружка), поскольку именно там была сформулирована идея, что единство науки может быть достигнуто на основе логического анализа её языка. Это вопросы о роли логики в современной философии, прежде всего в философии науки, а также оценки развития аналитической философии науки после 1960-х годов, то есть после кризиса логического эмпиризма» [2, с. 4].

Анализ последних исследований и публикаций. Более подробно с целями серии «Логика, эпистемология и единство науки», которая, между прочим, на 2016 год насчитывает 40 томов, можно познакомиться в программной статье инициаторов и редакторов серии – Шахида Рахмана и Джона Саймонса «Логика, эпистемология и единство науки: энциклопедический проект в духе Нейрата и Дидро» [3]. Здесь важно отметить, что сама статья Ш. Рахмана и Дж. Саймонса интересна не только презентацией программы книжной серии; в ней даётся интересная трактовка роли Р. Карнапа, Ч. У. Морриса и О. Нейрата в создании «Энциклопедии объединённых наук»: «Вкратце обзревая вклад Нейрата, Карнапа и Морриса, представленный в томе 1938 года [«Энциклопедии объединённых наук». – *вставка моя.* – К. Р.], мы находим значительные различия между этими тремя. В то время когда Нейрат подчёркивает социологический и исторический динамизм энциклопедического проекта, Карнап, напротив, акцентирует на

различия между тем, что Рейхенбах позднее назвал «контекстом обоснования» (*context of justification*) и «контекстом открытия» (*context of discovery*). Моррис расходится с Карнапом по этому различию. Взамен, пользуясь формулировкой Райла, он ищет логику науки, в которой знание «что» было бы объединено со знанием «как». Сверх того, его прагматистская направленность (*pragmatist bent*) приводит его к утверждению, что знание «что» должно быть поставлено на службу совершенствования или продвижения нашего знания «как» [3, p. 11].

Ш. Рахман и Дж. Саймонс не раскрывают содержания самой «логики науки» по Ч. У. Моррису, а ведь в ней можно обнаружить много интересного, а именно: семиотику, теорию ценностей, научный эмпиризм и гуманитаристику Ч. У. Морриса. Собственно благодаря своей семиотике Ч. У. Моррис известен в научной и философской академической среде. А вот его теория ценностей, научный эмпиризм и гуманитаристика остаются почти не исследованными; исключение составляет, пожалуй, монография Ричарда Э. Фиордо «Чарльз Моррис и критика дискурса» [4], вышедшая за два года до смерти Ч. У. Морриса в 1979 году. В этой монографии её автор предпринимает попытку дать системное описание всей философии Ч. У. Морриса с целью её дальнейшего применения в эстетике.

Цель этого исследования – представить гуманитаристику Чарльза Уильяма Морриса, точнее два её вида.

Изложение основного материала. Я полагаю, что гуманитаристика Ч. У. Морриса может представлять определённый интерес с точки зрения истории философии и науки, а также – философии гуманитарных наук, особенно в связи методологическими особенностями использования семиотики в гуманитарных науках.

По сути, данная работа является продолжением моей статьи «Научный эмпиризм Чарльза Уильяма Морриса», опубликованной в 6-м выпуске журнала «Analytica» (2012 год). В этой статье приводилось мнение Ахима Эшбаха о том, что «описывая научное положение бихевиористской семиотики, Чарльз Моррис акцентирует внимание на том, что более подходящим будет заменить термин «бихевиоризм» на термин «научный эмпиризм», так как этот тип эмпиризма ориентирован на методологию и результаты естественных наук» [5, p. XIV]. К сказанному я сделал примечание: «В принципе нечто подобное можно говорить и о гуманитарных науках, только в этом случае вместо термина «научный эмпиризм» Чарльз Уильям Моррис использует термин «гуманистика» (*humanistics*)» [6, с. 6].

Тогда для передачи на русском языке слова «humanistics» я использовал слово «гуманистика», хотя сейчас я понимаю, что лучше подходит слово «гуманитаристика», так как это уже устоявшийся термин в лексиконе русскоязычных философов и учёных [7–9]. Тем не менее, я должен обозначить, что в русскоязычной научной литературе встречается и слово «гуманистика» (например, в: [10]). Само это слово – «гуманистика» – в данном случае является попыткой передать польское слово «humanistyka», которое на украинский язык, например, было переведено как «гуманітаристика» в: [11]. При всём том нельзя исключать трактовку «гуманистики» в связи с понятиями «гуманизм» и «гуманистическое».

Концепция гуманитаристики представлена в четырёх работах Ч. У. Морриса: «Семиотика, социо-гуманитарные науки и единство науки» (1939) [12], «Значимость движения за единство науки» (1946) [13], «Знаки, язык и поведение» (1946) [14], «Наука о человеке и объединённая наука» (1951) [15]. Первая работа является докладом, который был прочитан Ч. У. Моррисом на Пятом международном конгрессе по единству науки в Гарвардском университете в 1939 году. Она же легла в основу второй работы. Последняя работа является некоторым подытоживанием работы Ч. У. Морриса над гуманитаристикой.

Первое на что следует обратить внимание, так это то, что Ч. У. Моррис разводит понятия «гуманитаристика» (*humanistics*) и «гуманитарные науки» (*humanities*): «Практически вся работа преподавателей и студентов в “Секции гуманитарных наук” в университете сводится к обсуждению дискурса разного толка: эффективной речи и эффективного письма, рисования, музыкальной композиции, работ по литературе, систем морали, религиозных документов. Давайте называть такие предметные знаки (*object signs*)

(вместе с деятельностью, в ходе которой они производятся) “гуманитарными науками” (*humanities*), давайте называть метаязык, используемый в отношении гуманитарных наук, “гуманитаристикой” (*humanistics*)» [14, p. 230].

Однако Ч. У. Моррис предупреждает: «Знаки гуманитарных наук являются, прежде всего, если не исключительно, сочетаниями типов дискурса, которые оценочны и побудительны по своему назначению: вымышленные, поэтические, моральные, религиозные, риторические, грамматические и так далее. Такие режимы (*modes*) дискурса не являются научным дискурсом (*scientific discourse*); соответственно гуманитарная наука (*humanities*) отличается от естественной науки (*science*) как по своей природе, так и по своей деятельности и языковым продуктам» [14, p. 230]. Сам же научный дискурс предполагает такого рода истинностные утверждения об окружающей среде, в которой действует организм или которая оказывает воздействие на организм [14, p. 127]. Поэтому научный дискурс предполагает наличие доказательств в форме утверждений истинностных или ложных [14, p. 126-127]. Отсюда естественные науки – это науки, которые непосредственно изучают физическую реальность, однако, при всём при том, которые требуют специальных знаковых систем, называемых «языками науки» (*languages of science*) для описания и объяснения этой реальности и прогнозирования её поведения. В связи с тем, что естественные науки можно рассматривать как языки [16], Ч. У. Моррис предлагает для их изучения и конструирования особый метаязык – научный эмпиризм (*scientific empiricism*), ключевую роль в котором должна играть семиотика, ведь какими бы языками науки не были, естественными или искусственными, они, прежде всего, системы знаков, что является непосредственным объектом исследования семиотики [17].

Так как естественные науки исследуют физическую реальность, то Ч. У. Моррис их полагает «несемиотическими науками» [12]. Сами гуманитарные науки (или, как их сам иногда называет Ч. У. Моррис, социо-гуманитарные науки (*socio-humanistic sciences*)) Ч. У. Моррис считает «семиотическими науками», потому что они «изучают функциональный процесс семиозиса во всех его формах и результатах (*ramification*)» [12, p. 303]. Другими словами: (социо-)гуманитарные науки изучают семиотическую реальность, реальность знаков, значений и смыслов.

Тем не менее, Ч. У. Моррис не считает, что характер отношений между гуманитарными и естественными науками носит антагонистический характер, скорее – взаимодополнительный: «Обоснование (*case for*) естественной науки и обоснование (*case for*) гуманитарной науки требуют отсутствия пренебрежения в отношении друг к другу: они различаются как типы дискурса и они поддерживают друг друга в той мере, в какой различные типы дискурса необходимы для полноты человеческого поведения» [14, p. 231]. По мнению Ч. У. Морриса, взаимодополнительность гуманитарных и естественных наук достигается, прежде всего, за счёт семиотики, теории знаков.

Возвращаясь к гуманитаристике, необходимо отметить, что она, как исследование гуманитарных наук, может быть двух видов. Первый вид гуманитаристики – это гуманитаристика, которая совпадает с гуманитарной наукой или – по-другому – является областью гуманитарной науки более высокого порядка. Это значит, что гуманитаристика использует различного рода знаки в оценочных и побудительных целях. Например, эстетическая критика представляет собой «комбинацию утверждений (*statements*) и оценок (*appraisals*) о произведении искусства для того, чтобы подкрепить некоторую общую оценку произведения в целом» [14, p. 231].

Здесь важно отметить, что этот вид гуманитаристики, по сути, имеет дело с оценочным использованием знаков (*valuative use of signs*), то есть с тем, что по Ч. У. Моррису используется в качестве причины предпочтительного поведения (*preferential behaviour*) [14, p. 256]. Термин «предпочтительное поведение» является основным термином теории ценностей (аксиологии) Ч. У. Морриса: «Давайте сосредоточим наше внимание на термине «предпочтительное поведение». Организм, можно сказать, проявляет положительное предпочтительное поведение в отношении объекта или ситуации, если он [= организм. – вставка моя. – К. Р.] действует так, чтобы сохранить (*maintain*) наличие объекта или ситуации или чтобы сконструировать этот

объект или ситуацию, если их нет в наличии. Он же проявляет отрицательное предпочтительное поведение, если он ищет способ убрать этот объект или ситуацию, или же разрушить или предотвратить появление этого объекта или возникновение ситуации. Так как жизненный процесс зависит от выбора или отклонений определённых объектов или ситуаций, предпочтительное поведение (положительное или отрицательное) является базовым феноменом жизни. Я предлагаю, чтобы аксиология (как исследование “ценности”) рассматривалась как исследование предпочтительного поведения» [18, р. 16-17]. Идея аксиологии как науки о предпочтительном поведении Ч. У. Моррисом наиболее развита в: [19].

Так как Ч. У. Моррис никак не обозначает первый вид гуманитаристики, я предлагаю в связи со сказанным выше называть этот вид гуманитаристики «*аксиологическим*».

Ещё один момент. Я хочу подчеркнуть, что в связи с тем, что Ч. У. Моррис говорит о гуманитаристике как гуманитарной науке в целом и о её аксиологической составляющей, напрашивается сама собой (конечно же, для тех, кто занимается историей и философией науки) аналогия между аксиологической гуманитаристикой Ч. У. Морриса и *Kulturwissenschaft* Генриха Риккерта, которая есть не что иное, как гуманитарная наука, идиографическая наука, *Geisteswissenschaft*, объектом изучения которой являются (культурные) ценности [20]. Хотя указанная аналогия требует отдельного обстоятельного рассмотрения, всё же следует отметить, что сам Ч. У. Моррис иногда использовал для обозначения социо-гуманитарных наук немецкое *Geisteswissenschaft* [15, р. 37].

Второй вид гуманитаристики – это так называемая «научная гуманитаристика» (*scientific humanistics*). Научная гуманитаристика возможна тогда, когда об оценочных и прескриптивных знаках (*appraisive and prescriptive signs*) говорят в терминах, которые сами не являются оценочными и прескриптивными: «оценочная и побудительная адекватность знаков может рассматриваться без прицела на оценочные суждения или побуждение к действию» [14, р. 231], причём здесь под «адекватностью» (*adequacy*) Ч. У. Моррис понимает следующее: «Знак адекватен в той степени, в какой он достигает своей цели, ради которой он используется» [14, р. 345]. Это возможно только тогда, когда гуманитаристика рассматривается как часть дескриптивной семиотики [14, р. 231].

Здесь, видимо, необходимо сделать небольшое отступление и пояснить, что такое «дескриптивная семиотика». Согласно Ч. У. Моррису семиотика может быть трёх видов: чистая (*pure semiotic*), дескриптивная (*descriptive semiotic*) и прикладная (*applied semiotic*). Чистая семиотика занимается разработкой языка, на котором можно говорить о знаках. Дескриптивная семиотика исследует реальные знаки (*actual signs*). Прикладная семиотика занимается применением знания о знаках для решения конкретных задач [14, р. 354].

Отсюда получается, что если научная гуманитаристика является частью дескриптивной семиотики, то она занимается исследованием реальных знаков, а именно – знаков, которые реально используются в гуманитарных науках. Это необходимо для того, чтобы исследовать те типы дискурса, которые конституируют гуманитарные науки: «Такое исследование должно раскрыть отношения знаков литературы, искусства, морали и религии к личностям индивидуумов (*the personalities of individuals*) и к формам и процессам социальной организации. Оно будет рассматривать условия, при которых знаки определённого вида возникают, их коммуникативную силу, функции, которые такие знаки исполняют в индивидуальном и социальном поведении, их здоровые и болезненные аспекты. Такое исследование должно приводить к получению научного знания о гуманитарных науках. Семиотика обеспечивает способ, с помощью которого научный метод может быть применён в области литературы, искусства, морали и религии. Полученное знание должно быть наукой, а не литературой, искусством, моралью или религией, и не может занимать место этих форм языка или деятельности, в которых эти формы используются; научная гуманитаристика является заместителем (*substitute*) гуманитарных наук не более чем их заместителями являются физика, биология или социология. Более того, научная гуманитаристика должна заниматься влиянием на оценки и прескрипции, которыми все научные знания занимаются» [14, р. 231].

Другими словами: научная гуманитаристика должна показать, что научное знание не свободно от оценочных и прескриптивных суждений. Это может помочь убрать их, чтобы сделать научное знание более объективным.

По большому счёту научная гуманитаристика – это метаязык социо-гуманитарных наук, ключевую роль в котором играет семиотика. Здесь сама собой напрашивается аналогия с научным эмпиризмом Ч. У. Морриса, который является метаязыком естественных наук. Сходство научной гуманитаристики с научным эмпиризмом состоит в том, что и там и там используется семиотика, если не сказать больше: по сути, и научная гуманитаристика и научный эмпиризм являются семиотиками. За счёт этого, по мнению Ч. У. Морриса, и должно достигаться единство естественных и социо-гуманитарных наук. Различие между научной гуманитаристикой и научным эмпиризмом заключается в том, что научная гуманитаристика – это семиотика семиотических наук, то есть, грубо говоря, семиотика семиотики, метасемиотика, а научный эмпиризм – это семиотика несемиотических наук, то есть просто семиотика.

А ещё: так как аксиологическая гуманитаристика – это в сущности социо-гуманитарные науки, то научная гуманитаристика – это ещё и метаязык аксиологической гуманитаристики.

Выводы. Обобщая сказанное выше, необходимо указать на следующее:

1. В зависимости от того, чем является гуманитаристика – теорией ценностей или дескриптивной семиотикой, она играет роль аксиологической или научной гуманитаристики соответственно.

2. Аксиологическая гуманитаристика, как теория ценностей, является оценочным использованием знаков, выступая тем самым причиной предпочтительного поведения. Благодаря этому аксиологическая гуманитаристика ничем принципиально не отличается от самих гуманитарных наук. В сущности, гуманитарные науки являются аксиологической гуманитаристикой.

3. Научная гуманитаристика, как дескриптивная семиотика, исследует реальное использование знаков в гуманитарных науках.

4. Научная гуманитаристика является метаязыком социо-гуманитарных наук и аксиологической гуманитаристики. Более того, она выступает в роли метасемиотики, так как Ч. У. Моррис понимает социо-гуманитарные науки как семиотические науки, то есть как науки, которые изучают семиотическую реальность, реальность знаков, значений и смыслов.

5. Научная гуманитаристика сходна с научным эмпиризмом в том, что и там и там используется семиотика, если не сказать больше: по сути, и научная гуманитаристика и научный эмпиризм являются семиотиками. За счёт этого, по мнению Ч. У. Морриса, и должно достигаться единство естественных и социо-гуманитарных наук.

6. Научная гуманитаристика отличается от научного эмпиризма тем, что научная гуманитаристика – это семиотика семиотических наук, то есть, грубо говоря, семиотика семиотики, метасемиотика, а научный эмпиризм – это семиотика несемиотических наук, то есть просто семиотика.

В целом гуманитаристика, по Ч. У. Моррису, – это либо синоним «гуманитарной науки» (*аксиологическая гуманитаристика*), либо метаязык гуманитарных наук (*научная гуманитаристика*).

Список использованной литературы

1. Райхерт К. В. Гуманитаристика Чарльза Уильяма Морриса / Константин Вильгельмович Райхерт // Суспільні науки: проблеми та досягнення сучасних наукових досліджень: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, Україна, 10-11 жовтня 2014 року). – Одеса: ГО Причорноморський центр досліджень проблем суспільства, 2014. – С. 35-39.
2. Боброва Л. А. Новый проект аналитической философии: аналитический обзор / Любовь Алексеевна Боброва. – М.: РАН ИНИОН, 2013. – 72 с.
3. Rahman S., Symons J. Logic, Epistemology, and the Unity of Science: An Encyclopedic Project in the Spirit of Neurath and Diderot / Shahid Rahman, John Symons // Logic, Epistemology, and the Unity of Science / ed. S. Rahman, J. Symons. – Dordrecht: Springer, 2009. – Pp. 3-16. – (Logic, Epistemology, and the Unity of Science, vol. 1).

4. Fiordo R. A. Charles Morris and the Criticism of Discourse / Richard A. Fiordo. – Bloomington: Indiana University Publications, 1977. – 197 p. – (Indiana University publications. Studies in semiotics, vol. 4).
5. Eschbach A. Preface. Charles William Morris: Semiotician / Achim Eschbach; transl. Susan Vogel // Morris Ch. W. Symbolism and Reality: A Study in the Nature of Mind. – Amsterdam: John Benjamins Publishing Co., 1993. – Pp. I-XXVIII. – (Foundations of Semiotics, vol. 15).
6. Райхерт К. Научный эмпиризм Чарльза Уильяма Морриса / Константин Вильгельмович Райхерт // Analytica. – 2012. – № 6. – С. 5-17.
7. Афанасьев А. И. Гуманитаристика и её парадигмы / Александр Иванович Афанасьев // Гуманитарные научные исследования. – 2013. – № 6 (22). – С. 30.
8. Волошинов А. В. Естествознание и гуманитаристика: пути сближения / Александр Викторович Волошинов // Инновационная деятельность. – 2013. – № 1–2 (24). – С. 122-130.
9. Мочалов Е. В. Гуманитаристика в XX веке: кризис философии или философия кризиса? / Евгений Владимирович Мочалов // Гуманитарий: актуальные проблемы науки и образования. – 2009. – № 8. – С. 134-137.
10. Ныч Р. Новые словари – старые проблемы? Другие вопросы – новые ответы? Польские и российские дискурсы памяти в перспективе новой гуманистики / Рышард Ныч // Международный журнал исследований культуры. – 2013. – № 2 (11). – С. 21-25.
11. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле: пер. з пол. / Ева Доманська. – К.: Ніка-Центр, 2012. – 264 с.
12. Morris Ch. W. Semiotic, the Socio-Humanistic Sciences, and the Unity of Science / Charles William Morris // Norms, Values, and Society. – Vienna: Herlinde Pauer-Studer, 1994. – Pp. 301-304. – (Vienna circle institute yearbook, vol. 2).
13. Morris Ch. W. The Significance of the Unity of Science Movement / Charles William Morris // Philosophy and Phenomenological Research. – 1946. – № 6. – Pp. 508-515.
14. Morris Ch. W. Signs, Language and Behavior / Charles William Morris. – New York: George Braziller Incorporated, 1955. – 365 p.
15. Morris Ch. W. The Science of Man and Unified Science / Charles William Morris // Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. – 1951. – № 80. – Pp. 37-44.
16. Morris Ch. W. Philosophy of Science and Science of Philosophy / Charles William Morris // Philosophy of Science. – Vol. 2. – 1935. – №3. – Pp. 271-286.
17. Morris Ch. W. Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism / Charles William Morris. – Paris: Hermann et cie, 1937. – 71 p. – (Philosophy in America).
18. Morris Ch. W. Signification and Significance. A Study of the Relations of Signs and Values / Charles William Morris. – Cambridge: the MIT Press, 2010. – 100 p. – (Studies in Communication, vol. 1).
19. Morris Ch. W. Axiology as the Science of Preferential Behavior / Charles William Morris // Value: A Cooperative Inquiry / ed. R. Lepley. – New York: Columbia University Press, 1949. – Pp. 119-222.
20. Rickert H. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft / Heinrich Rickert. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926. – 144 S.

References

1. Rayhert, K. W. (2011). Charles William Morris Humanistics. *Suspilni nauky: problemy ta dosyagnennya suchasnykh naukovykh doslidzhen (Social sciences: the problems and advancement of the modern scientific researches)*, 35-39. Odessa: Black sea centre of researches of society problems (in Russ.)
2. Bobrova, L. A. (2013). *The new project of analytical philosophy*. Moscow: Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (in Russ.)
3. Rahman, S., Symons, J. (2009). Logic, Epistemology, and the Unity of Science: An Encyclopedic Project in the Spirit of Neurath and Diderot. *Logic, Epistemology, and the Unity of Science*, 3-16. Dordrecht: Springer
4. Fiordo, R. A. (1977). *Charles Morris and the Criticism of Discourse*. Bloomington: Indiana University Publications
5. Eschbach, A. (1993). Preface. Charles William Morris: Semiotician. Morris Ch. W. *Symbolism and Reality: A Study in the Nature of Mind*, I-XXVIII. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.
6. Rayhert, K. W. (2012). Charles William Morris Scientific Empiricism. *Analytica*, 6, 5-17 (in Russ.)
7. Afanasyev, A. I. (2013). Humanities and their paradigms. *Gumanitarnyye nauchnyye issledovaniia (Humanitarian scientific researches)*, 6 (22), 30 (in Russ.)
8. Voloshinov, A. V. (2013). Natural science and humanities: the ways of convergence. *Innovatsionnaia deiatel'nost (Innovative activities)*, 1-2 (24), 122-130 (in Russ.)
9. Mochalov, E. V. (2009). Humanities in the 20th century: crisis of philosophy and philosophy of crisis? *Gumanitarii: aktualnyie problem nauki i obrazovaniia (Humanitarian: actual problems of science and education)*, 8, 134-137 (in Russ.)
10. Nycz, R. (2013). New dictionaries – old problems? Other questions – new answers? The Polish and Russian discourses of memory in the light of new humanistics. *Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniia kultury (International Journal of Cultural Research)*, 2 (11), 21-25 (in Russ.)
11. Domanska, E. (2012). *History and modern humanistics: the researches on theory of knowledge of past*. Kyiv: Nika-Centre (in Ukr.)

12. Morris, Ch. W. (1994). Semiotic, the Socio-Humanistic Sciences, and the Unity of Science. *Norms, Values, and Society*, 301-304. Vienna: Herlinda Pauer-Studer
13. Morris, Ch. W. (1946). The Significance of the Unity of Science Movement. *Philosophy and Phenomenological Research*, 6, 508-515
14. Morris, Ch. W. (1955). *Signs, Language and Behavior*. New York: George Braziller Incorporated
15. Morris, Ch. W. (1951). The Science of Man and Unified Science. *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 80, 37-44
16. Morris, Ch. W. (1935). Philosophy of Science and Science of Philosophy. *Philosophy of Science*, 3, 271-286
17. Morris, Ch. W. (1937). *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*. Paris: Hermann et cie
18. Morris, Ch. W. (2010). *Signification and Significance. A Study of the Relations of Signs and Values*. Cambridge: The MIT Press
19. Morris, Ch. W. (1949). Axiology as the Science of Preferential Behavior. *Value: A Cooperative Inquiry*, 119-222. New York: Columbia University Press
20. Rickert, H. (1926). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

RAYHERT Konstantin Wilhelmovich,

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor
of the Department of Philosophy and Methodology of Cognition
Odessa I. I. Mechnikov National University,
e-mail: virate@mail.ru

TWO HUMANITIES OF CHARLES WILLIAM MORRIS

Abstract. *Introduction. Contemporary philosophy of science and epistemology reverts to the project of the unified sciences introduced by Rudolf Carnap, Charles William Morris and Otto Neurath in 1930s. It leads to revision of philosophy and semiotics of Charles William Morris, including Ch. W. Morris' humanistics. Purpose. The study presents Charles William Morris humanistics and its sorts. Results. According to Ch. W. Morris humanistics is either socio-humanistic sciences or meta-language of socio-humanistic sciences. Depending on what humanistics is – theory of value or descriptive semiotics it appears as an axiological humanistics or as a scientific humanistics correspondingly. Axiological humanistics is valuative use of signs which is the reason for preferential behavior. Axiological humanistics as a theory of value is not distinguished from socio-humanistic sciences. And what is more, socio-humanistic sciences make up axiological humanistics. Scientific humanistics as a descriptive semiotics explores actual use of signs in socio-humanistic sciences. Scientific humanistics is a meta-language of socio-humanistic sciences which Ch. W. Morris qualified as semiotical sciences, i. e. sciences that study semiotic reality, realm of signs and meanings. Since axiological humanistics is socio-humanistic sciences, scientific humanistics is a meta-language of axiological humanistics. In any case scientific humanistics appears to be semiotics of semiotics, i. e. meta-semiotics. Scientific humanistics is similar to scientific empiricism over both are semiotics. Thanks to this fact the unity of natural and socio-humanistic sciences can be achieved. But scientific humanistics is different from scientific empiricism because scientific humanistics is a semiotics of semiotical sciences, i.e. meta-semiotics, and scientific empiricism is a semiotics of non-semiotical sciences, i. e. just semiotics.*

Key words: *axiology, humanistics, scientific empiricism, semiotics, socio-humanistic sciences.*

Анотація. *Райхерт К. В. Дві гуманітаристики Чарльза Вільяма Морріса. За Ч. В. Моррісом гуманітаристика – це або синонім «гуманітарної науки», або метамова гуманітарних наук. Залежно від того, чим є гуманітаристика – теорією цінностей або дескриптивною семіотикою, вона відіграє роль аксіологічної чи наукової гуманітаристики відповідно. Аксіологічна гуманітаристика, як теорія цінностей, є оцінним використанням знаків, виступаючи тим самим причиною преференційної поведінки. Завдяки цьому аксіологічна гуманітаристика жодним чином принципово не відрізняється від самих гуманітарних наук. Насправді гуманітарні науки і складають аксіологічну гуманітаристику. Наукова гуманітаристика, як дескриптивна семіотика, досліджує справжнє використання знаків у соціально-гуманітарних науках. Наукова гуманітаристика є метамовою соціально-гуманітарних наук і аксіологічної гуманітаристики. Більше того, наукова гуманітаристика виступає в ролі метасеміотики, тому що Ч. В. Морріс розуміє соціально-гуманітарні науки як семіотичні науки, тобто як такі науки, які вивчають семіотичну реальність, реальність знаків, значень і смислів.*

Ключові слова: *аксіологія, гуманітаристика, науковий емпіризм, семіотика, соціально-гуманітарні науки.*

Одержано редакцією 03.09.2016
Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК 165.12

КРЕТОВ Павло Васильович,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького

КРЕТОВА Олена Іванівна,
кандидат педагогічних наук, доцент
кафедри російської мови,
зарубіжної літератури та методики навчання
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: ataraksia@ukr.net

СИМВОЛІЧНИЙ ВИМІР МОВНОЇ СВІДОМОСТІ: РЕАЛЬНІСТЬ, СЕКУЛЯРНІСТЬ, ІДЕНТИЧНІСТЬ

Статтю присвячено розгляду символічного характеру мовного виміру людської свідомості, а також інтерпретації в його межах концепцій реальності, секулярності й ідентичності. Приділено увагу розгляду символічного виміру екзистенційно-комунікативних функцій людської свідомості в контексті проблематики філософської антропології та соціолінгвістики. Акцентовано смислогенеративний характер символу в межах мовної свідомості, роль метафори в процесі смислоутворення та фундування картини світу людини. Розглянуто взаємозв'язок між інтерпретацією поняття реальності в мові й досвіді людини і взаємовплив концепцій секулярності й ідентичності в межах уявлень про реальність.

Ключові слова: символ, мовна свідомість, реальність, секулярність, ідентичність, метафора.

*«Хто то такий, що затемнює раду словами без розуму?»
Йов. 38:2*

*Людина – базикало, натхненне даром мови»
С. К'єркегор, Щоденники 1833-1855.*

*«...я чувала таке «казна-що», супроти якого це могло б позмагатися в мудрості з
тлумачним словником!»*

Л. Керролл, Аліса в задзеркаллі, 1871

Постановка проблеми. Актуальність теми розвідки обумовлюється важливістю осмислення пошуків і становлення сучасної філософської антропології та пов'язаним із цим комплексом проблем, що стосуються концепцій реальності, означуваного-означального, рецепції, фіксації, маніфестації та трансляції смислу в контексті символічної природи механізмів людської свідомості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Серед вітчизняних і зарубіжних дослідників, що вивчали задекларовану *проблематику* (символічні виміри людського існування та проблеми символізму і символічного), слід назвати С. Аверінцева, В. Бібіхіна, Ж. Бодріяра, Л. Вітгенштайна, М. Гайдеггера, Д. Затонського, С. Кримського, Ю. Крістеву, О. Лосєва, Т. Лютого, М. Мамардашвілі, Г. Марселя, М. Мінакова, М. Поповича, В. Табачковського, Ц. Тодорова, В. Топорова, М. Фуко, Г. Щедровицького, В. Ярошовця. Проблеми ідентичності на теренах філософії, культурології, психології та мовознавства аналізували Е. Бабосов, К. Бейкер, С. Біленький, Р. Борисов, В. Бродовська, Г. Буравкіна, П. Бурк, Р. Ванн, Н. Вахтін, Т. Вендіна, Т. Воропаєва, К. Врян, Н. Герман, Е. Головка, М. Гончарова, А. Динько, Е. Еріксон, Л. Євсєєва, Е. Кейс, С. Кеслінг, М. Козловець, О. Кострова, К. Коупланд, Н. Мадей, С. Макеєв, В. Малахов, Х. Мамутова, Р. Месріє, Н. Мечковська, А. Михалевич, Т. Омонії, Т. Потапчук, Г. Почепцов, Я. Радевич-Винницький, Ч. Рідлі, К. Річардсон, А. Санніков, Е. Сміт, М. Степико, А. Табурет-Келлер, О. Траченко,

Л. Шнейдер, Н. Яковенко та ін. Стосовно проблематики секулярності важливим стало фундаментальне дослідження Ч. Тейлора «Секулярна доба» (2007). Визначальним для цієї роботи видається міркування про те, що смислогенеративний характер концепту символу обумовлює його релевантність для протистояння в сучасних конкузіональних війнах [1].

Метою статті є окреслення символічної взаємодії уявлень про реальність та ідентичність у межах тенденції до секуляризації картини світу сучасної людини.

Виклад основного матеріалу. Що означає для людини концепт «жити»? Позірна очевидність різноманітних відповідей на це запитання-запитування, як і безліч способів, рівнів та моделей його розуміння й інтерпретації лише парадоксально вказують на його значущість, релевантність для будь-якої системи опису дійсності людиною та для будь-якої картини світу. У трьох концептах, базових для цієї смислової конструкції: «означати», «людина» та «жити», сконцентровано чи не весь зміст пізнавальної і смисложиттєвої інтенціональності свідомості, а отже чи не вся сфера гіпотетично наявного, імпліцитного чи експліцитного, раціонального та чуттєвого (психоемоційного й ментального) знання про себе, світ і себе у світі. Можна довго розбирати семантичні поля (Гуссерлеві горизонти смислів), що їх утворюють ці вісі координат, такі ж, начебто, прості, мов *земля і небо*, слова, щоб насамкінець знову і знову впертися лобом у Вітгенштайнову межу мови (що її він замолоду вважав і межею людського світу («Трактат» 5.6)). Але навряд чи потрібно. Вихід за межі мови в її ж формах та її ж засобами зазвичай означає полон гегелівської поганої безкінечності як запаморочливу рекурсію метамов, кожна з яких для опанування собою вимагає наступної.

Вимога дистинкції автологічності / гетерологічності мовного знака як елемента семіотичного коду чи не прямо веде до вервечки класичних парадоксів теорії множин і формальної логіки (парадокси Г. Вайля, К. Греллінга-Л. Нельсона, Г. Кантора, Б. Рассела), – то що ж, невже дійсно, за славетним «афоризмом мовчання» «божественного Людвіга» (В. Руднев), залишається лише мовчати про найсуттєвіше? Бо саме про нього щось сказати в межах формалізованої мови або логіки дуже непросто (бо вимагає додаткових теоретичних чи математичних надбудов над відкритою системою буденної мови) або й неможливо. Мова, наприклад, як Аристотелева «піраміда форм», або модус трансцензусу у середньовічному містицизмі (Я. Бьоме), чи то Гайдеггера «оселя буття», людину фіналізує чи сягає трансфінітності людини (у розумінні терміну в сучасній екзистенційній психології)? Як у межах мовної картини світу, самоусвідомлення та самоідентифікації відбувається самовіднайдення особистості як «самосуцього» (Г. С. Сковорода), пошук самототожності (як Юнгової самості) – в напрямку звільнення від універсальних смисложиттєвих концепцій, чи у напрямку їх конструювання, чи стосовно топології свідомості тут є доречною аналогія з феноменом «електронної хмари» у фізиці, коли точність формулювань і визначень принципово «розплескана» в смисловому просторі, немов електрон на орбіті? Інакше кажучи, колізія між страхом метафізики, секуляризацією свідомості сучасної людини (Ч. Тейлор) й одвічними пошуками сенсу та «смисловою революцією» (в сучасній гуманітаристиці [2] чи не вказує на те, що «інтелектуальні виверти» [3], оперті насамперед на стихію мови, наприклад, сучасного постмодерну, парадоксально засвідчують певний тип ідентичності сучасної людини, не кольорової, спірально-динамічної (К. Грейвз, Д. Бек) [4], а лише аксіологічно недостатньої, сервільної, віктимної по відношенню до власної біологічної природи та стрімкої динаміки соціокультурного фону, пов'язаної з експоненціальним зростанням кількості інформації, гіпотетичною технологічною сингулярністю (проблематика AI, augmented reality, інтернету речей тощо), різноманітними версіями трансгуманізму etc., etc.

Ідентичність у найбільш широкому розумінні тлумачиться нами як екзистенціал (М. Гайдеггер. Буття і час, 1927), що поєднує ментальний, психосоматичний і когнітивний виміри людської особистості. Не заглиблюючись у розлогу типологію ідентичностей у сучасній філософській літературі (Б. Андерсон, К. Грейвз, В. Пекар, Е. Сміт та ін.), вкажемо лише на те, що будь-які предикації національної ідентичності зазвичай спираються на відношення носія системи поглядів та оцінок до формоутворюючої константи спільноти, наразі такої «уявної» (Б. Андерсон), як нація. Тому такі підходи, як примордіалізм,

есенціалізм, конструктивізм, функціоналізм, етноцентризм та ін. можуть бути за всіх їхніх відмінностей об'єднані в єдину парадигму. Інакше кажучи, люди не приречені неминучими історико-культурними причинами на певний тип ідентичності. Вона є принципово довільною; насамкінець, пригадаймо думку Ж.-П. Сартра про те, що людина – це сума її виборів. При цьому важливо, що здійснення «переналаштування когніцій» людини відбувається якраз у межах інформаційного поля, що не в останню чергу формується дискурсом влади й культурним нарративом. Тому «картини світу» та «парадигми мислення» змінюються лише в доволі строгих межах символічних взаємодій і трансляції інформації в соціальному просторі. Відомо, що суспільства й окремі люди потребують спеціальної підготовки, насамперед символічної та інформаційної, сказати б, перформативної (термін вживаємо в традиції Л. Вітгенштайна та Дж. Остіна), коли дія й опис, слово і процес гранично зближуються, аж до повної тотожності, яка може тлумачитися як символічна конструкція.

Але чи можлива втеча від смислів, тим паче – особистісних? Згадка про архетип відступу, відходу, втечі (у традиції юнгіанської аналітичної психології) фіксує чи не фатальний парадокс, гойдалку самоусвідомлення – від звільнення в мові та мовою, від «зсередини», джерела смислу, до прикутості до мовних форм і структур, до «назовні». Втім, втеча від мови є ілюзією і з точки зору філософії, і з точки зору сучасної когнітивістики (з нейрофізіологією, нейрофілософією та нейролінгвістикою включно), і з точки зору антропології, класичної та філософської, і з точки зору майбутніх та сучасних цивілізаційних викликів і зрушень, обумовлених соціокультурною динамікою людського світу, і, насамкінець, з точки зору здорового глузду. Що є у людини, крім можливості запитувати про себе саму? Ми є і творцями смислу й водночас його «фабрикою» – смисли (сенси) генеруються, формуються, пакуються (згадаймо Вітгенштайнову метафору про «переодягання» думки мовою («Трактат», 4.002)), систематизуються в тезаурус досвіду – від дологічних і довербальних рівнів аж до мовного. Тому «означати» у нашому вихідному запитанні – звертатися до знака, працювати зі значеннями і смислами, а отже, з необхідністю – створювати структуру, що поєднувала б досвід (сприйняття та пам'ять насамперед), образ (гранично широко – як будь-яку візуалізацію), семіотичний код (наразі – мова) та сферу мисленнєвого. Тобто йдеться про універсальну символічну конструкцію.

Навіть до початкових наближень і вихідних дефініцій символу, суто дескриптивно фіксуємо властиво символічні риси свідомості (це поняття наразі тлумачимо гранично широко – як простір створення, фіксації, трансформації і трансляції смислів, а також зворотний процесуальний момент розпізнавання, розуміння та контекстуальної інтерпретації вхідної інформації) й іманентність символу свідомості та тілу культури людства. Щодо людини й людського світу позначимо відразу наше прагнення розуміти й інтерпретувати ці поняття у формах раціонального дискурсу як присутньо повні та цілісні. Звісно, скерованість на пошуки цілісності в розумінні людини та світу так само давня, як і філософія. Але це прагнення подолання меж як внутрішніх, так і зовнішніх (причому як перші, так і другі мисляться й начебто залежні від досвіду, тобто знов усе зводиться до проблеми свідомості, до психофізичної та психофізіологічної проблематики) завжди фундувало наступні межі etc., etc. Фатальна Геленова недостатність людини от лише не біологічна, а, сказати б, метафізична. Звертаючись до меметики масової культури, згадаємо сакраментальне запитання Олівера Твіста 21 ст. – Гаррі Поттера, звернуте до професора Дамблдора наприкінці саги про хлопчика, що вижив: «Професоре, це все насправді чи лише в моїй голові?». Яку цілісність ми маємо на увазі? Імовірно, це не повнота та всеохопність Протагорового «людина – міра всіх речей...», з якого випливала пізнавальна парадигма античної класики, з натурфілософською й антропоцентричною традиціями включно; не дескриптивний пафос енциклопедизму, опертий на метод бінарної логіки й діалектики Стагірита; не метафізична повнота опису Августина; не охоплення масиву даних в межах системи класів, як-от в новочасовому проекті каталогізації знання Бекона; не колосальний палац Гегелевого панлогізму, не придатний до життя; не генералізуючий метод неокантіанців, що поглибив прірву між суб'єктом та об'єктом в пізнанні; не... не... не... – цей ряд можна множити через все 20 ст. аж до сьогодні, аж до епістемологічного релятивізму постструктуралістської парадигми або конструктивізму в когнітивістиці.

Як видається, ані позитивістській парадигмі, ані проектам феноменології та аналітичної філософії, ані прагматизмові й герменевтиці, ані структуралізму і постструктуралізму, ані сучасним когнітивним наукам, ані екзистенціальній парадигмі у філософії та психології, попри всю свою теоретичну потугу й евристичність і видатний доробок дослідників, не вдалося утриматися на межі між раціоналізацією та містифікацією людини, між крайнощами повноти переживання світу, що не надається до формалізації, та раціональною схематизацією, що дає можливість створити наукову (математично-логічну) модель людини і світу, включно з її поясненням. Наразі нам не йдеться про пропозицію довгоочікуваного виходу з цієї кролячої нори пізнання. Навряд чи він і можливий, і вже зовсім без сумніву – не потрібен, бо то і є властиво людський спосіб пізнавати дійсність, накопичуючи досвід, враження, формуючи пам'ять і тезаурус культури, переходячи від однієї моделі пояснення та картини світу до іншої, – і все це як у межах філогенезу, так і в межах онтогенезу, як у масштабі окремої мислячої свідомості, так і в цивілізаційному масштабі – масштабі людства. Принагідно до символу та символіки скоріше мова тут про «людське, занадто людське» в Ніцшевому розумінні, в тому, як саме працює це людське і яку реальність і які смисли воно творить. Символ і символіка не дають відповідей та формул, хоча можуть виступати для них матеріалом, вони супроводжують і провадять людину в житті, наповнюючи його смислами.

От нарешті ми й підійшли до концепту «жити». З великої кількості тем, що належать цьому концепту, до нашої теми, до символу та символіки найбільш дотичні такі: перебування, відповідність, причетність, схоплення, розвиток, розуміння, процесуальність, структура, мислення, пам'ять, відчуття, переживання, смисл, наявність, емоції, тіло, реальність, свідомість – і цей ряд, звісно, можна множити. Маємо на увазі той простий факт, що на рівні мовного змісту, який є фундаментом будь-якої смислогенерації, все, що позначається, в мові чи мовленні (соссюрівська дистинкція *langue / parole*), а отже, входить у смисловий тезаурус культури, неодмінно переживається людиною як чи то суб'єктом мислення, чи то носієм свідомості, чи то назагал (у традиції конструктивізму) когнітивним агентом. Стара ще за часів Епіктета констатація того *status quo*, що людина живе не в світі речей, а в світі символів, хоча і не робить людину виключно *homo symbolicus*, але вкрай обмежує вихід за межі означення як модусу перебування людини в світі. Якщо мати на увазі спробу аналітичної традиції 20 ст. подолати спадок сформульованого У. Селларсом «міфу про даність» (*myth of the given*) у філософії, то чи не призвело це парадоксальним чином до нової пастки – вже, власне, не скерованої на подолання «забуття буття» (М. Гайдеггер), на онтологію реальності, але семіотично – вербальної? Розуміння, вербалізація, пояснення, трансляція знання, картина світу – все це вже потім, по першосимволові чи протознаку?

Ця детермінація змушує поставити просте питання – а що ж з того, що входить у сферу означення, не є символом, або потенціальним символом, або не функціонує як символічна конструкція в межах умовного універсального смислового та значенневого тезаурусу, утвореного усім розмаїттям семіотичних кодів, доступних людині й людській свідомості? Якщо ж починати зі сприйняття та досвіду, то що з того, що є їх матеріалом – внутрішніх станів, відчуттів, емоцій, переживань, сприйняття речей зовнішнього світу (предметної реальності), думок, суджень тощо, не несе символічного смислового потенціалу? (Мимоволі спадають на думку Гуссерлева дистинкція *ноезису / ноєми* та навздогін – Мейнонгові «неіснуючі реальні об'єкти», такі як круглий квадрат). Відомо, що гілетичний рівень свідомості фіксує фізичні феномени, інтенціональні ж феномени (за Brentano – психічні) формуються і набувають смислу лише на рівні *ноезису*, *ноематичний* рівень дозволяє вже говорити про трансцендентну свідомість реальність предметів. Чи не означає це, що смисл назагал неможливий поза сферою символічного, оскільки він формується до *ноематичного* акту та конституювання об'єктів свідомості? Чи пропонує нам парадигмальна для феноменологічного проекту у філософії концептуальна модель раннього Гуссерля тут уявлення про межі реальності, про контекст свідомості до предметного контексту і реальності предметів? Як предмет може набувати символічних смислів на

ноематичному рівні, якщо він їх не мав до цього на ноетичному? Може видатися, що позиція Мейнонга послідовніша, хоча так брутально суперечить здоровому глузду. Спроби обійти це питання (наприклад конституювання Дельозом дологічного і довербального «плану іманентності» свідомості [5]), як видається, вказують на те, про що йшлося нам від початку цього екскурсу у феноменологію – мисленнева реальність свідомості є присутньо символічною, мислений образ чи лексема не вимагає з необхідністю референта чи денотата (передбачаючи при цьому десигнат як ідеальний об'єкт свідомості), і в ній присутні всі можливі й неможливі предмети, якщо тільки вони належать до сфери смислу. Якщо скористатися для ілюстрації цієї думки семіотичним трикутником «символ – поняття – референт» (Ч. Огден, А. Річардс, 1923), то найбільш релевантним у контексті нашої теми є якраз символ (хоча ці лінгвісти зводили його виключно до вербального знака, слова), оскільки він передує двом наступним елементам структури в реальності свідомості.

Виокремимо два моменти означеного стану речей, що видаються релевантними: по-перше, заново проблематизуються точка, момент і структурні особливості задіяння логічних моделей мислення та мови в межах «життєсвіту» людини – актуалізується питання про дологічний і домовний простір досвіду. Якими є одиниці, структурні форми його освоєння? По-друге, акцентується процесуальний, діяльнісний характер пізнавальної діяльності людини, розглянутої холистично (І. Цехмістро), – існує навіть тенденція до заміни фундаментального термінологічного словосполучення «суб'єкт пізнання» термінологічною конструкцією «когнітивний агент» (О. Князева вважає, що тут важлива апеляція до первісного латинського значення кореня лексеми *агент*, що включає семантику, пов'язану зі спонуканням до дії, обумовлення тощо) [6, с. 89].

Якщо прийняти тезу про необхідність цілісного, холистичного розуміння свідомості людини, то зрозуміло, що лише виходом за межі формально-логічних мисленневих процедур обмежитися не вдасться: сам по собі психосоматичний складник свідомості, як би широко ми його не тлумачили, не дає відповідей на запитання ні щодо сутності свідомості, ні щодо механізмів її функціонування. Також не дає однозначних відповідей, хоча і видається вельми евристичним, розширення поняття середовища у бінарній зв'язці людина – середовище, коли поняття *Umwelt* (Я. фон Іксюль) інтерпретується як світ смислів людської істоти, а не плацдарм для Марксового олюднення природи. Втім, безпосередньо співставити гуссерлівський *Lebenswelt* та іксюлівський *Umwelt* все одно не видається можливим без чіткої фіксації поняття свідомості, оскільки інакше продукування за моделлю ноосфери і семіосфери, естетосфер, символосфер людського пізнання і досвіду тощо, може набути загрозливих масштабів. Тому припустимо, що символічні механізми свідомості у такій гранично широкій інтерпретації людського світу та систем взаємодії людина / природа, людина / світ, людина / соціум, людина / людина та ін., що її використовує енактивізм, мають бути осмислені насамперед з конструктивної точки зору, тобто в тому сенсі, як вони сприяють формуванню або безпосередньо формують картину світу людини. Символ у цьому контексті може бути інтерпретований як самоподібна фрактальна структура мови (бачимо, як легко концептуальні аналогії переходять у концептуальні метафори).

Сучасний класик конструктивізму П. Вацлавік розрізняє цифрову комунікацію, що спирається на структури, величини, масиви даних, назагал логіку й аналогову комунікацію, що апелює до образів, метафор, загалом – до семантики та смислогенерації. Його однодумець Д. Пінк взагалі стверджує, що інформаційні взаємодії в культурі й масовій комунікації поступово витісняються концептуальними, такими, що є насамперед смислогенеруючими [7]). Також можна визначити символ як метафору, що замкнена сама на себе, як таку структуру, що, крім ознаки самоподібності, може мати ще й ознаки гомеоморфності та самовідтворюваності. Ситуативно регульована, стохастична реальність мовлення / сприйняття, інтерпретації (сосюрівське *parole* з дихотомії *langue / parole*) «тоне» у глибинах мови, у невичерпності її потенційних смислів та інтерпретації значень. Можемо припустити, що такий механізм трансцендування реципієнта або мовця щодо вузького контексту комунікації і вихід на рівень тезаурусу мови загалом запускається саме символом.

Але нам ідеться не про онтологізованість мови й мовлення і не про те, що мова – це домівка буття, апелюючи ще до однієї відомої метафори, а саме про трансцендування. Символ саме тому й видається універсальною пізнавальною формою, що от він може вивести за межі мови або на дологічний рівень (чи на дологічному рівні – «план іманентності» Ж. Дельоз) або на металогічний, метатеоретичний. Саме тому символ може набувати ознак трансфінитності (наразі термін використовуємо і в його математичному значенні, і в контексті його використання екзистенційною психологією). Доречною видається метафора калейдоскопа. Уявимо, що людина використовує монокуляр для того, щоб розрізнити деталі віддаленого й уточнити межі своєї картини світу, організувавши дані досвіду в систему. Цей монокуляр – мова. Але він водночас є й калейдоскопом. Умовні режими між простим збільшенням і калейдоскопічним (доречним буде уточнення – фреймовим, фрактальним, тобто самоподібним) баченням перемикає метафора, яка функціонує як символічна конструкція. Згадаймо, що ще О. Лосєв зауважував, що будь-яка метафора потенційно є символом [8], може ускладнюватись до символу, виступаючи у ролі смислогенеративної моделі.

Таким чином, перехід від говоріння як називання (що бачу, те й кажу), від предметності та конкретики комунікативної ситуації до символіки смислів мови, не залежної безпосередньо від предметів матеріального світу, невичерпної й онтологізованої, дуже простий і здійснюється простою зміною свідомісної установки реципієнта або мовця, «заглибленням», тобто між цими аспектами комунікації і перебування в світі смислів немає жорсткої межі. Потік, бурхлива ріка інтерпретацій знаків, значень, гіпотетичних смислів лежить перед людиною. Йй для того, щоб описати будь-що, слід зафіксувати стан речей (фіналізуюча природа будь-якого наративу, назагал – мови, але не мовлення). Тож метафора немовби «схоплює кригою» на мить цей потік, робить своєрідний парадоксальний «зліпок вічності». Символ же фіксує точку сингулярності смислу, момент розриву, перервності неперервного, як видається, на відміну від метафори, через те, що він, вільний щодо будь-яких просторових або часових маркерів реальності (речей або мови), фіксує топологію безкінечної варіативності смислогенерації у свідомості людини, причому тут відсутня рекурсія як просторова, так і смислова. Тобто, символ не просто переносить зміст «звідтуди» чи навпаки, як-от метафора. Він створює власну реальність. Тому трансцендентальність символу та символіки і його здатність виступати в якості межі досвіду й водночас «містка» (М. Мамардашвілі, О. П'ятигорський), порталу в смисловий простір свідомості обумовлена не в останню чергу тим, що він, по-перше, оформлений, структурований і, по-друге, передбачає власне буття, а не лише вказує на те, чим не є сам, не є лише частиною цілого або лише фрагментом реальності. Будь-яка окремість певною мірою вказує на вихідну цілісність та всі інші окремість, але в межах символу відбувається генерація смислу, який не витікає прямо зі сприйманого людиною або з безпосереднього досвіду, смислу, який ґрунтується на змістові та структурі символічно-смислового простору свідомості і спонукає до дії у світі та взаємодії зі світом.

Висновки. Підсумовуючи, можемо стверджувати, що символічна природа функціонування, структурно-процесуального аспекту (філософська традиція від піфагорійців, елідо-еритрейської школи й Епиктета до Е. Кассіра, Л. Вітгенштайна та О. Лосєва) мовної свідомості (і цілком похідна щодо неї мовна особистість) людини розкриває себе головним чином стосовно конституювання уявлення про реальність, її розуміння й опису, що уможливлює фіксацію, конструювання, трансформацію і трансляцію смислів у межах пізнавального поля, чи то життєсвіту (Е. Гуссерль), людини, але не їх, смислів, формалізацію, завдяки чому будь-які крайні форми раціоналізму (як, наприклад, гегелівський панлогізм або сцієнтизм 20 ст.) з'ясовують свою ідеологізованість або міфологічний чи фідеїстичний контексти. Останні спроби проблематизації концепції реальності (наприклад, гіпотеза «світу як комп'ютерного симулятора» Н. Бострома та Х. Моравека) демонструють формально-логічну структуру інтерпретації досвіду, що колізійно взаємодіє з розумінням і уявленням про реальність назагал. Це, власне, можна вважати перифразом відомої метафори про плівку Дж. Берклі [9] – реальність видається

зрозумілою лише в межах схематичних узагальнень, що їх дозволяє робити мова: щойно увага дослідника зосереджується на частині цілого, на єдиному пазлі з множини, структура інтерпретації руйнується, плівка стає непрозорою, і людина знову в епістемологічному сенсі опиняється в ситуації біблійного Йова.

Стосовно концепцій секулярності й ідентичності принагідно до мовної свідомості можемо припустити, що звільнення від традиційних релігійної метафізики, світоглядного фідеїзму та й епістемологічного релятивізму парадигми постмодерну (Ч. Тейлор. *Секулярна доба*, 2007) не означає відмови від наративу, письма, відмінності, складки смислу тощо. Бачимо, що мова вказує (символічно) на можливий вихід за власні межі, але не ословлює його, що, на нашу думку, зайвий раз засвідчує синестезійність символа та символіки у візуальному чуттєвому сприйнятті назагал та сфері вербального зокрема – символ працює своєрідним «трансформатором» форми та способу рецепції смислу, структуруючи кореляцію між візуальним рядом сприйняття й мовним описом реальності, картиною світу, смисловим тезаурусом мови, «перемикаючи режими», модули фіксації смислу, та, відповідно, його динаміку. Тому можемо припустити, що сучасна мовна свідомість саме через те така вразлива до маніпуляцій посередництвом символічних смислових рядів у межах конкузональних воєн як у медіапросторі, просторі інтерсуб'єктивності, так і у просторі життєсвіту окремої людини – вона фундаментально відкрита, незахищена, адже символ апелює відпочатку не до розуміння, а до імпринтів, сфери архетипічної (ця концепція К. Юнга за всієї своєї принципової недоводжуваності вельми евристична, чому і «працює» не тільки в проблемному полі психології, але і філософської антропології) образності, базових гештальтів «Я», раціональна інтерпретація ж є вторинною. Якщо раціональність і структурування знання вимагають формально-логічного підходу й категоріального сумніву, то підстави мовної свідомості, та й свідомості назагал, ірраціональні у своїй основі, не дозволяють сумніву, а вимагають віри, що обумовлює колізію. Можливо, звідси і феномен «пунктирної людини» (Д. Леонтьєв), й антропологічна катастрофа, і перверзії трансгуманізму. У таких умовах збереження ідентичності як спільнотами, так і окремими особистостями на всіх рівнях складності та у всіх соціокультурних проекціях вимагає, на наш погляд, серйозного переосмислення ставлення до мови, насамперед у бік його онтологізації і навіть сакралізації (В. Табачковський, В. Бібіхін). Йдеться, звісно, не про маніпулятивну ідеологію тоталітаризму, не про орвелівську новомову, але така, здавалося б, банальна максима (яка не стає від того менш істинною) щодо ідентичності як мовної насамперед, оскільки в мові народжуються, живуть і помирають, наразі актуальна, як ніколи. Славетні рядки, метафора Ліни Костенко щодо того, що «нації вмирають не від інфаркту./ Спочатку їм відбирає мову», дискредитовані надмірним квазіпатріотичним, «шароварницьким» (М. Хвильовий) цитуванням, мають глибинний, прихований зміст. Мова-бо починається з тиші, тиші самоусвідомлення. Самоусвідомлення в символічному, в домовному і дологічному просторі самості, в укоріненні в просторі особистісного смислу.

Список використаної літератури

1. Почепцов Г. Г. Сучасні інформаційні війни / Г. Г. Почепцов. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія», 2015. – 498 с.
2. Дао и телос в смысловом измерении культур восточного и западного типа: Монография / С. Е. Ячин и [др.] – Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та, 2011. – 324 с.
3. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон; Пер. с англ. А. Костиковой и Д. Кралечкина. Предисловие С. П. Капицы. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. – 248 с.
4. Пекар В. Про національні ідентичності / В. Пекар // Незалежний культурологічний часопис «Д» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.jimagazine.lviv.ua/anons2013/Pekar_Pro_national_identych.htm.
5. План іманентності. Енциклопедія постмодернізму / За ред. Черльза Е. Вінквіста та Віктора Е. Тейлора. – К.: Вид-во Соломії Павличко, 2003. – 503 с.
6. Князева Е. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии / Е. Князева. – М.: Университетская книга, 2014. – 500 с.
7. Пинк Д. Будущее за правым полушарием. Что делать, чем думать и как быть в век нового творческого мышления / Д. Пинк. – М.: Рипол-классик, 2009. – 320 с.

8. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1995. – 319 с.
9. Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь / А. Бергсон. – М.: РОССПЭН, 2010. – 399 с.

References

1. Pocheptsov, G. (2015). *Modern Information War*. Kyiv: Publishing house “Kyiv-Mohyla Academy” (in Ukr.)
2. *Tao and Telos in the semantic dimension of cultures of eastern and western type* (2011). Vladivostok: Publishing house Dalnevost. Fed. Univ. (in Russ.)
3. Sokal, A. Bricmont, J. (2002). *Intellectual tricks. Critique of modern philosophy of postmodernism*. Moscow: Intellectual Book House (in Russ.)
4. Pekar, V. (2013). On national identity / *Independent cultural journal “JI”*. Retrieved from: www.jimagazine.lviv.ua/anons2013/Pekar_Pro_national_identych.htm (in Ukr.)
5. *Plan of immanence. Encyclopedia of postmodernism*. In Chelrza E. Vinkvista and Victor E. Taylor (Ed.) (2003). Kyiv: Izd Salome Pavlichko (in Ukr.)
6. Knyazeva, E. (2014). *Enaktivizm: a new form of constructivism in epistemology*. Moscow: University Book (in Russ.)
7. Pink, D. (2009). *The future of the right hemisphere. What to do, what to think and how to be in the age of new creative thinking*. Moscow: Ripol-classic (in Russ.)
8. Losev, A. F. (1995). *Symbol problem and realistic art*. Moscow: Art (in Russ.)
9. Bergson, A. (2010). *Favorites: Consciousness and Life*. Moscow: Russian Political Encyclopedia (in Russ.)

KRETOV Pavlo Vasyliovych,

Candidate of Sciences (Philosophy),

Associate Professor of the Department
of Philosophy and Religious Studies

Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy

KRETOVA Olena Ivanivna,

Candidate of Sciences (Pedagogy),

Associate Professor of the Department
of Foreign Literature and Theory of Literature

Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,

e-mail: ataraksia@ukr.net

THE SYMBOLIC DIMENSION OF LANGUAGE CONSCIOUSNESS: REALITY, SECULARITY, IDENTITY

Abstract. *Introduction. The article is devoted to consideration of the symbolic nature of the linguistic dimension of human consciousness and interpretation within it the concepts of reality, identity and secularity. It is accented a creative character of symbol within the linguistic consciousness, the role of metaphor in the formation of meaning and justification picture of the world of man. We consider the relationship between the interpretation of the concept of reality in language and human experience and mutual secularity and identity concepts within concepts of reality. Purpose. The article aims to outline the interactions of symbolic representations of reality and identity within the trend towards secularization worldview of modern man. The methods used in the study: analytical, formal logic, as well as a heuristic method, of conceptual metaphor. The results of the study, which can be considered as the main is primarily a study of the symbolic nature of creating a sense of the mechanisms of human consciousness, their relationship with the linguistic space of human consciousness. Also, the correlation between the visual experience is considered, which is fixed in the mind, and its treatment in the language as a universal semiotic code that underlies the picture of man in the world. It was determined that the symbol is the link between the spheres of consciousness at the preverbal level and language. The originality and novelty of the research is to compare the process of formation of representations of reality, as well as their own human identity in the context of the secularization of the language picture of the world. An important point is that accented existential nature of cognitive and mental functions of consciousness within the language, for individual human consciousness. Conclusions of research due to its multidisciplinary nature and mainly consist in the substantiation of the thesis of the symbolic preverbal and symbolic verbal installations cognitions of the human mind, which are the basis of a verbal picture of the world, perception of the world, concepts of reality, identity and understanding of the process of secularization of consciousness, communication, picture of the world and discourse.*

Key words: *symbol, language consciousness, reality, secularity, identity, metaphor.*

Одержано редакцією 29.09.2016
Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК 111.852:27–585

ЦАРЕНОК Андрій Вікторович,
кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії та культурології
Чернігівського національного педагогічного
університету імені Т. Г. Шевченка
e-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

ІСТОРИКО-ЕСТЕТИЧНА МЕДІЄВІСТИКА: ВІЗАНТОЛОГІЧНИЙ ВЕКТОР

Аналізуючи специфіку розвитку сучасної історико-естетичної візантології як невід'ємної складової частини історико-естетичної медієвістики, автор статті вказує на важливість подальшого вивчення дослідниками візантійського теологічного дискурсу, зокрема, з метою виділення в ньому естетичних вимірів. Врахування глибоко релігійного характеру всієї культури Візантії в цілому уможливорює визнання теолого-естетичного досвіду видатних візантійських мислителів-аскетів першочерговим предметом історико-естетичної візантології. Незважаючи на наявність значної кількості студій, присвячених релігійно-естетичній традиції Візантії, її осмислення залишається актуальним і в наш час. Передусім, це стосується естетики аскетизму, що зіграла велику роль у розвитку теолого-естетичної думки всього християнського Сходу і, зокрема, Русі-України.

Ключові слова: історико-естетична медієвістика, історико-естетична візантологія, візантійська естетика, теоестетика, естетика аскетизму.

Постановка проблеми. Всебічне дослідження філософсько-естетичних традицій, що стверджуються на європейських і, в тому числі, на вітчизняних теренах за доби Середньовіччя, з необхідністю передбачає належний розгляд характерних рис естетичної думки Візантії. Осмислення проблем краси та художньої творчості, до якого вдаються численні діячі візантійської культури, стало суттєвим чинником розвитку естетичних концепцій за межами самої Візантії: її досить потужний культурний вплив на народи Південної, Східної, Центральної і Західної Європи [див.: 1, с. 37], безумовно, мав свій напрочуд яскраво виражений естетичний аспект. Так, як відомо, саме у візантійській духовній скарбниці черпали естетичні принципи південні та східні слов'яни [2, с. 6]; відчутний вплив справила естетична думка Візантії й на західноєвропейську традицію розуміння прекрасного й художньо-виразного.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Розвиток вітчизняної та зарубіжної візантології традиційно супроводжувався посиленою увагою дослідників до візантійської культури, а отже, й, у той або інший спосіб, до її естетичної складової. Невипадково вихід на рівень аналізу естетичних уявлень мислителів та митців Візантії ми знаходимо на сторінках праць історико-культурологічного та мистецтвознавчого характеру (наукові студії С. Абрамовича, С. Аверінцева, Н. Бейнза, Д. Беквіта, Л. Брегера, К. Каварноса, Я. Креховецького, В. Лазарева, О. Каждана, З. Удальцової). Власне візантійські естетичні рефлексії стають предметом осмислення у наукових працях В. Бичкова, В. Зубова, В. Личковаха, Г. Мет'ю, П. Міхеліса, молодій дослідниці Л. Усікової та ін.

Водночас, певні аспекти проблеми естетичної складової культури Візантії й досі залишаються недостатньо дослідженими. Подальше вивчення візантійської естетики вимагає як суттєвого уточнення свого методологічного базису, так і аналізу низки наукових праць, присвячених відповідним питанням.

Метою цієї статті виступає визначення адекватних методологічних принципів сучасної історико-естетичної візантології, а також власне стислий огляд досліджень візантійської естетичної традиції.

Виклад основного матеріалу. Історико-естетичний вимір візантології (так само, як і історико-естетична медієвістика загалом) характеризується наявністю важливих методологічних принципів, що їх використання допомагає оптимізувати процес наукового

дослідження й подолати конкретні теоретичні труднощі. Однією з головних проблем, які зустрічаються на шляху естетика-візантолога, є хрестоматійна для дослідників історії естетичних ідей проблема припустимості визнання власне естетичними тих теорій краси й мистецтва, що розвивалися до XVIII ст., тобто, до періоду ствердження естетики як відносно самостійної галузі філософських знань, ініціатором чого став німецький мислитель О.-Г. Баумгартен (прикладом висловлення сумніву в доцільності такого визнання постають, зокрема, роздуми сучасної української дослідниці І. Бондаревської [3]).

Вирішенню цієї проблеми сприяє усвідомлення самоочевидної обставини, що ствердженню естетики в якості окремої наукової дисципліни передувало надзвичайно довготривалий процес філософських пошуків, предмет яких із XVIII ст. починає розглядатись як предмет власне естетичної науки. Мислителі Давнього світу, Середньовіччя й раннього Модерну досить активно виявляють інтерес до проблематики, яка згодом традиційно ідентифікуватиметься як проблематика естетична. Так, середньовічні (в тому числі, й візантійські) філософи зовсім не були байдужими до питань про сутність краси й потворності, про здатність людини сприймати й розрізняти виразність навколишньої дійсності (пізніше визначену І. Кантом як «здатність судження») та про художньо-творчу активність, іншими словами, – до класичних питань естетики в сучасному розумінні цього терміну. З цієї точки зору, не випадковими й цілком доречними постають висновки дослідників про, наприклад, «складне поєднання онтології, гносеології й естетики» в такій загальновідомій пам'ятці візантійської літератури як «Ареопагітики» [4, с. 93] або «естетичну насиченість», притаманну теології схоласта Фоми Аквінського [Див.: 5].

На переконання медієвіста А. Гуревича, ведучи мову про Середньовіччя, естетику, так само, як і історичне знання чи економічну думку, навряд чи можна виділити в якості достатньо відокремлених сфер інтелектуальної діяльності: «тобто виділити їх можна, але ця процедура ніколи не проходить безболісно для розуміння як середньовічної культури в цілому, так і даної її галузі» [6, с. 25]. Усвідомлення того, що «... середньовічний світогляд відрізнявся цілістю...» [Там само, с. 26], вносить суттєві корективи до, зокрема, методології пошуку й осмислення естетичних рефлексій доби *media aetas*. Для вивчення Середньовіччя «застосування принципу цілісності є особливо необхідним» [Там само, с. 27], – недвозначно наголошує А. Гуревич. Відповідно, естетична думка цієї епохи має досліджуватись виключно з урахуванням її особливо сильного й (принаймні, в більшості випадків) непорушного зв'язку з іншими галузями знання про дійсність. Визнання «нон-сепаратності» статусу середньовічних естетичних поглядів уможливує їх належне студіювання. Зрештою, лише добре розуміння естетиком-медієвістом специфіки усієї системи ідей, стверджених у культурі Середньовіччя, дозволяє адекватно зрозуміти специфіку її естетичної складової і, навпаки, належне розуміння останньої допомагає скласти адекватне уявлення про всю органічну сукупність поглядів, носіями яких виступають середньовічні мислителі. Така методологічна позиція, по суті, відповідає вимогам дослідження культурних традицій, що їх висуває філософська герменевтика з її прагненням осмислити елемент певної реальності шляхом вивчення власне цієї реальності в її цілісності, а означену цілісність – шляхом всебічного вивчення її конкретного елементу.

В подібному підході, безперечно, має потребу й історико-естетична візантологія: дослідник естетичних традицій Візантії має завжди усвідомлювати їхній щільний зв'язок із, передусім, усіма іншими складовими тієї глибоко релігійної за своїм характером культури, представниками якої є переважна більшість найвидатніших візантійських мислителів. Безумовно, основним чинником розвитку філософсько-естетичних споглядань тут виступає православна релігійно-культурна традиція. За слушним зауваженням визнаного фахівця з проблем естетичної думки Візантії В. Бичкова, по відношенню до православної культури православна естетика постає принципово імпліцитною [Див.: 7]: з цієї точки зору, візантійський естетичний дискурс у більшості випадків постає дискурсом релігійно-естетичним – сукупністю рефлексій, цілком узгоджених із наріжними принципами православного віровчення.

Імплицитне буття естетичних теорій в межах кожної конкретної культури, безперечно, має свою специфіку. Як наголошує сучасний вітчизняний естетик та культуролог В. Личковах, естетичний дискурс узагалі «являє собою мовно-мисленнєву реальність, яка імплицитно присутня не лише в «естетичних» [маються на увазі естетичні студії в сучасному («баумгартенівському») розумінні цього слова. – прим. А.Ц.], а й у філософських, психологічних, культурологічних, мистецьких, мистецтвознавчих, літературних, літературознавчих текстах, що звертаються до аналізу чуттєвості й виразних форм у метатеорії мистецтва та його сприйняття» [8, с. 10]. У Візантії, як і в інших країнах середньовічної Європи, естетичний дискурс розвивається, передусім, у теологічних дослідженнях, закономірно постаючи справжньою «богословською естетикою» (термін, що використовується (щоправда, у відчутно звуженому значенні) у працях грецького теолога архімандрита Джона Пантелеймона Мануссакіса) [Див.: 9, с. 21–22] або «теоестетикою» (термін, яким послуговується, зокрема, український науковець Д. Кобилкін [Див.: 10, с. 13]).

Невипадково головним джерелом для вивчення візантійської естетичної традиції (в її теоретичному вимірі) є саме духовна спадщина найвидатніших релігійних мислителів – таких богословів, проповідників і аскетів, як свв. Антоній Великий, Афанасій Великий, Василій Великий, Григорій Богослов (Назіанзін), Григорій Нісський, Іоанн Златоуст, Іоанн Лествичник, Іоанн Дамаскін, Симеон Новий Богослов, Григорій Палама та ін. Так чи інакше розвиваючи теоестетичні принципи ранньохристиянської і, безперечно, біблійної традицій, ці мислителі спромоглися справити без перебільшення величезний вплив на естетичні теорії християнського Сходу і навіть, доволі значною мірою, виступити чинником філософсько-естетичних пошуків на християнському Заході.

Теологічний характер естетичного дискурсу Візантії, безумовно, знаходить свій вияв у постійному зверненні мислителів до Біблії як до одного з джерел християнського віровчення. Тлумачення священних текстів (екзегеза) є невід'ємною складовою богословських студій: і взагалі, інтелектуальна культура Середньовіччя в цілому була екзегетичною, – наголошує історик філософських традицій Г. Майоров [Див.: 11, с. 9-13]. Вивчення теоестетичних ідей, що стверджуються у Візантії, має здійснюватись із неодмінним урахуванням щирої поваги християнських теологів до Святого Письма й активного використання ними у роздумах про красу, здатність до чуттєвого сприйняття й художню виразність відповідних за своїм очевидним чи прихованим змістом біблійних цитат.

Визначення наріжних методологічних засад дослідження середньовічних і, зокрема, візантійських естетичних традицій доцільно доповнити розглядом розвитку традицій історико-естетичної медієвістики й, відповідно, історико-естетичної візантології.

Дуже тривалий час середньовічна культура не викликала значного інтересу з боку більшості європейських естетиків. Російський науковець В. Шестаков у своїх «Нарисах з історії естетики...» (1979) констатує, що «з усіх періодів розвитку естетичної думки середні віки вивчені, мабуть, найслабше. В оглядах з історії естетики цій епосі приділяється найнезначніша увага» [4, с. 84]. Такий стан речей дослідник небезпідставно пояснює, перш за все, негативним ставленням багатьох мислителів епохи Модерну до Середньовіччя [Там само]. Ще в межах ренесансної, тією або іншою мірою, секуляризованої (і нерідко з очевидністю дехристиянізованої) культури, яка зароджується на теренах Західної Європи у XIV–XV ст., стверджується відверта негачія до культурних традицій середньовічного світу: тогочасні світські гуманісти могли розглядати Середньовіччя як період «темряви й варварства, що відокремлював їх від їхнього улюбленого античного Риму та античної Греції. Церква в ті варварські часи, як вони вважали, теж була заражена загальною брутальністю та загниванням» [12, с. 11], – зазначає історик Дж. Г. Лінч.

Зневажливе ставлення до середньовічної культури зустрічаємо й у часи зрілого Модерну: так, чимало мислителів-просвітників, осмислюючи культурне життя епохи Середньовіччя, дають йому відверто негативну оцінку.

Подібна тенденція, по суті, досить часто виявлялася й у ставленні секуляризованої суспільної свідомості до середньовічної естетичної думки. Глибоко релігійні за своїм

характером естетичні погляди більшості найвідоміших мислителів Середньовіччя не привертати до себе увагу (принаймні, пильну увагу) значної частини науковців.

Відсутність належного інтересу до філософсько-естетичних традицій середньовічної культури протягом кількох століть суттєво уповільнювала розвиток як історико-естетичної медієвістики взагалі, так і історико-естетичної візантології зокрема (звісно, мова на разі йде про прикрі реалії світського філософського дискурсу, адже в межах дискурсу теологічного інтерес до візантійських теорій краси й мистецтва ніколи не згасав). Активне дослідження естетичних теорій Візантії світськими вченими починається лише з другої половини ХХ ст.: вже згаданий нами В. Шестаков наприкінці 1970-х років розглядає історію візантійської естетики як «нову» й «таку, що активно розвивається», «галузь історико-естетичного знання» [4, с. 95]. Однак протягом доволі тривалого часу інтенсивність цього розвитку таки виявлялася недостатньою. Невипадково інший російський учений В. Бичков на початку 1990-х рр. указує на те, що серйозно вивченням естетики Візантії «... зайнялися тільки в останні півстоліття і коло дослідників поки не дуже велике» [13, с. 7] (промовистий факт: здійснюючи у «Малій історії візантійської естетики» (1991) огляд наукових студій, присвячених естетичним традиціям Візантії, В. Бичков може назвати лише дві монографії, одна з яких, до речі, є його власним дослідженням, виданим ще 1977 р. Втім, при цьому науковець все ж зауважує, що «... власне естетичної проблематики торкаються у своїх працях багато істориків візантійської культури, філологів, мистецтвознавців, богословів» [Там само]).

Сучасний естетик-візантолог може звертатись як до численних першоджерел, що особливо активно перевидаються з кінця ХХ ст., так і до, в цілому, досить значної кількості досліджень різних генерацій своїх попередників – вітчизняних і зарубіжних естетиків, істориків, археологів, етнографів, культурологів, мистецтвознавців (в тому числі й, безперечно, літературознавців), істориків філософських традицій, релігієзнавців та фахівців у галузі теології.

Зокрема, мова йде про наукові студії з історії естетичних традицій Середньовіччя (дослідження М. Баскіна, В. Бичкова, Е. Брюна, В. Татаркевича та ін.), а також праці, автори яких вдаються до безпосереднього осмислення естетичної думки Візантії (як це роблять В. Бичков, А. Грабар, П. Міхеліс і Г. Мет'ю).

Водночас, із огляду на, без перебільшення, потужний вплив естетичної доктрини Візантії на розвиток традиції розуміння прекрасного й художньо-виразного в інших країнах християнського Сходу, важливим для естетика-візантолога постає й звернення до наукового доробку дослідників, які прагнуть осягнути особливості, зокрема, вітчизняних філософсько-естетичних пошуків, а саме, до історико-естетичних студій І. Іваньо, В. Кускова, Л. Левчук, В. Личковаха, молодих естетиків М. Загорулько, К. Сичової, Л. Усікової та ін.

На увагу дослідників візантійської (й, узагалі, середньовічної) естетики заслуговує й низка праць, на сторінках яких аналізується специфіка естетичного аспекту релігійних культур (наприклад, праць таких українських естетиків і культурологів, як П. Герчанівська, В. Шелото та Ю. Юхимик).

Належний розвиток історико-естетичної медієвістики, безперечно, неможливо уявити без врахування її представниками особливостей філософських традицій епохи Середньовіччя. З цієї точки зору методологічно доцільним постає звернення естетиків до численних праць історико-філософського характеру, зокрема, до тих студій, увага в яких приділяється середньовічній філософії в цілому (праці Г. Майорова, В. Соколова, Е. Жільсона), традиціям патристики (дослідження С. Єпіфановича, о. Кіпріана (Керна), о. І. Мейєндорфа, М. Сагарди, Ю. Чорноморця та ін.) або, наприклад, актуальному навіть на початку ХХІ ст. питанню про вплив на філософування середньовічних (і, безперечно, візантійських) мислителів вчення репрезентантів неоплатонізму (наукові студії о. Г. Флоровського, Ю. Чорноморця та ін.).

Безпосереднє студіювання візантійського філософсько-естетичного дискурсу доречно здійснювати й на перетині естетики й історії Візантії та її культури. Цьому сприяє використання окремих думок, висловлених на сторінках праць П. Безобразова, Дж. Беквіта,

Г. -В. Гасіга, Ч. Діла, О. Каждана, Є. Ліпшиц, Т. Мет'ю, Д. Міллера, А. Рудакова, З. Удальцової і Дж. Хелдона.

Невід'ємною складовою візантійської естетичної доктрини є вчення про мистецтво релігійно-дидактичного (й, передусім, літургійного (богослужбового)) призначення. Відповідно, успішний розвиток історико-естетичного виміру візантології здійснюється й за умови належного аналізу дослідниками наукових студій, увага в яких приділяється проблемі релігійного мистецтва, зокрема, праць таких дослідників, як С. Абрамович, А. Генз і Т. Філтгаут, І. Музичка, П. Павлик, Л. Пушкаш, М. Селівачов, Ф. Троттер.

Певною мірою, методологічно доцільним для естетика-візантолога постає й звернення до досліджень про походження християнського мистецтва й специфіку мистецьких традицій у межах ранньохристиянської культури (студії М. Гафа, Дж. Лоудена, Е. Синдікуса, В. Фольбаха), а також до численних праць про власне візантійське релігійне й світське мистецтво (дослідження таких науковців, як С. Абрамович, Д. Айналов, Л. Брегійєр, Г. Денієл-Ропс, Л. Джованніні, Н. Кондаков, В. Лазарєв, В. Ліхачова, М. Хатзідакіс та ін.).

Виявляючи значний інтерес до візантійської художньої (і, передусім, сакрально-художньої) культури взагалі, історико-естетична візантологія закономірно вдається й до розгляду конкретних мистецтв, що розвивалися в межах культури Візантії, зокрема, до розгляду її літературних традицій. В цьому випадку ефективному дослідженню візантійської естетичної думки, в той або інший спосіб, сприяє звернення естетиків до результатів історико-літературознавчих студій, присвячених розвитку ранньохристиянської літератури та власне літературному життю Візантії, відповідним пам'яткам писемності, поетичним і риторичним традиціям (праці таких дослідників, як, наприклад, С. Абрамович, С. Аверінцев, Г.-Г. Бек, Е. Вележ, О. Говоров, К. Дітеріх, С. Каухчішвілі, Є. Ліпшиц, Т. Попова, Л. Фрейберг, Б. Ярушевич), а також до досліджень вітчизняних літературних традицій доби Середньовіччя (монографії та статті М. Алпатова, А. Барана, І. Єрьоміна, Д. Ліхачова, Г. Прохорова, Т. Черторицької, Д. Чижевського та ін.).

Чимало дослідників, працями яких може послуговуватися сучасний історик естетичних теорій Середньовіччя, прагнуть осмислити традиції музичного (і, передусім, сакрально-музичного) мистецтва (Е. Вележ, О. Карпенко, о. О. Остапов, Л. Терещенко-Кайдан) або виявляють особливий інтерес до традицій культової архітектури (А. Вішневський, Д. Макнамара).

Без перебільшення, вражаючи кількість наукових студій, що їх належне використання сприяє розвитку історико-естетичної медієвістики та її візантологічної складової, присвячена проблемі сакральної образотворчості й, у першу чергу, проблемі іконопису, а також різним традиціям її осмислення. На разі мова йде про праці, на сторінках яких аналізуються феномен ранньохристиянських священних образів (студії Н. Покровського, П. Бурге, архімандрита Христофора), візантійський і вітчизняний іконопис (дослідження таких учених, як Д. Айналов, А. Грабар, О. Демус, О. Попова, Д. Талбот Райс), а також приділяється увага історії мистецтва ікони, спробі заперечення її духовного значення, до якої вдаються представники руху іконоборства й, зрештою, перемозі над цим рухом, здобутій візантійськими поборниками Ортодоксії (праці В. Бичкова, А. Грабара, о. Г. Флоровського та ін.). Іконописні традиції різних епох стають предметом дослідження й таких науковців, як С. Абрамович, Л. Білоконенко, о. С. Булгаков, о. Григорій (Круг), Л. Ємельянова, С. Каварнос, В. Личковах та О. Пономарєвська, Г. Дж. М. Ноуєн, Д. Степовик, Л. Успенський, Н. Язикова та Я. Креховецький.

На особливу увагу естетика-візантолога, безумовно, заслуговує й феномен православного богослужіння, до осмислення якого вдаються Г. Далмаїс, о. І. Мейєндорф, о. О. Мень, архієпископ Миколай Кавасіла, о. П. Флоренський, о. О. Шмеман та інші богослови й релігієзнавці. Ствердженню літургійного аспекту історико-естетичних студій значно сприяє, з одного боку, прикметний наголос дослідників (наприклад, В. Кускова й В. Лазарева) на вмінні віруючих християнського Сходу створювати цілісні сакрально-художні ансамблі, в яких архітектура, живопис, скульптура, прикладне мистецтво, музика і

богослужіння зливались у єдине ціле, а з іншого, – свідоме визнання храмового дійства, зокрема, масштабним синтезом різних мистецтв (о. П. Флоренський, В. Нікітін), здатним благотворно впливати на естетичні сили людської душі (Г. Шиманський).

Безперечно, звертаючись до окремих наукових студій, сучасний естетик-візантолог має виявляти неабияку розбірливість і критичність, адже висловлені на їхніх сторінках ідеї про конкретні естетичні традиції досить часто можуть бути, тією чи іншою мірою, застарілими й не відповідати дійсному стану речей. Так, чимало з досліджень, які становлять більшу або меншу цінність для історико-естетичного дискурсу сьогодення, містять із очевидністю неадекватні оцінки й висновки, спричинені певною політико-ідеологічною кон'юнктурою (наприклад, автор однієї із праць про християнство, виданої на початку 60-х рр. минулого століття, розглядає негативне ставлення релігійних діячів до циркових вистав у контексті звинувачення Церкви в антидемократичності. Прагнучи довести, що з IV ст. християнська релігія стверджується як система поглядів та інституцій пануючого класу й, відповідно, бореться з останніми залишками демократичних традицій у пізній Римській імперії, цей дослідник зазначає, що «християнство виступало й проти циркових видовищ, під час яких міщани ще наважувалися висловлювати незадоволення продажністю імператорського фаворита чи політикою самого імператора...» [14, с. 78]. На наше переконання, роздуми такого характеру постають принципово невірними, оскільки, зокрема, під цим кутом зору, й боротьба Церкви з іншими в переважній більшості розпусними видовищами часів пізньої Античності також являла собою боротьбу не з аморальністю, а з демократією. Належне пояснення критичного ставлення церковних діячів до видовищної культури стає можливим, передусім, за умови врахування відповідних ідей християнської етики й естетики).

Варто відзначити, що однією з найважливіших проблем історико-естетичної візантології постає проблема православного аскетизму як чинника розвитку естетичних, мистецьких і, взагалі, культурних традицій християнського Сходу. Прикметно, що аскетична традиція, яку не лише теоретично, але й практично стверджують візантійські подвижники благочестя, має свої яскраво виражені естетичні виміри і навіть може розглядатися в якості особливої морально-теологічної естетики та сакральної-художньої творчості або «мистецтва мистецтв». Незважаючи на те, що візантійська естетика аскетизму вже неодноразово ставала предметом дослідження у сучасних історико-естетичних студіях [Див., напр.: 13], певні її аспекти й досі залишаються недостатньо (чи навіть недостатньо вділо) висвітленими. Зокрема, це стосується питання про сфери впливу ідей естетики аскетизму та про доцільність її ототожнення виключно з естетичними традиціями, ствердженими в межах чернечої культури. Залишає бажати кращого й ступінь осмислення здатності представників візантійської аскетико-естетичної традиції розсудливо йти на певні компроміси в царині культурного життя. Зрештою, на більшу увагу з боку дослідників заслуговують і проблеми подальшої систематизації естетичних ідей подвижників «ромейської держави» та умовного виділення конкретних естетичних вимірів напрочуд цілісного й монолітного за своєю природою візантійського аскетизму, а також проблема подальшого вивчення візантійських джерел філософсько-естетичного дискурсу на теренах Русі-України.

Усвідомлення цієї обставини уможливорює висновок про актуальність відповідної проблематики й визначає важливий напрям у розвитку візантологічної складової сучасної історико-естетичної медієвістики.

Висновки. Неодмінною умовою успішного дослідження історії філософсько-естетичних пошуків Середньовіччя виступає врахування надзвичайно сильного зв'язку тогочасних естетичних ідей із ідеями, ствердженими в інших галузях знання про дійсність. Такий різновид історико-естетичної медієвістики як історико-естетична візантологія за свій предмет має, передусім, теолого-естетичний дискурс («теоестетику»), що пояснюється глибоко релігійним характером усієї культури Візантії в цілому. Важливе джерело для вивчення розповсюджених на теренах середньовічного християнського Сходу теорій, які, з позицій сучасної філософської науки, традиційно характеризуються як естетичні (або,

принаймні, протоестетичні) (осмислення проблем краси, художньої творчості та ін.), являє собою об'ємна духовна спадщина візантійських богословів. Водночас, усвідомлення яскраво вираженого ексегетичного характеру інтелектуально-культурних традицій епохи Середньовіччя вказує на необхідність дослідження візантійських релігійно-естетичних концепцій із урахуванням активного ствердження в їхніх межах принципів біблійної естетичної доктрини.

Незважаючи на наявність значної кількості історико-естетичних, історико-філософських, історичних, культурологічних, мистецтвознавчих, релігієзнавчих та теологічних студій, так або інакше присвячених візантійській релігійно-естетичній традиції, всебічне вивчення останньої залишається актуальним і для сучасної історико-естетичної візантології. Зокрема, важливим завданням для дослідників постає подальше осмислення феномену візантійської естетики аскетизму, що зіграла велику роль у розвитку естетичної думки християнського Сходу.

Список використаної літератури

1. Личковах В. А. Греко-слов'янський діалог культур: Статті. Есеї. Акрівірші / Володимир Анатолійович Личковах. – Чернігів: Видавець Лозовий В. М., 2014. – 112 с.
2. Каждан А. П. Візантійська культура (X–XII вв.) / Александр Петрович Каждан. – М.: Наука, 1968. – 232 с.
3. Бондаревська І. А. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII – XVIII століть / І. А. Бондаревська. – К.: ПАРАПАН, 2005. – 308 с.
4. Шестаков В. П. Очерки по истории эстетики. От Сократа до Гегеля / Вячеслав Павлович Шестаков. – М.: Мысль, 1979. – 372 с.
5. Kovach F. H. *Ästhetik des Thoma von Aquin* / F. H. Kovach. – Berlin: de Gruyter, 1961. – 279 S..
6. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / Арон Яковлевич Гуревич. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
7. Бычков В. В. Эстетический лик бытия (Умозрения Павла Флоренского) / Виктор Васильевич Бычков. – М.: Знание, 1990. – 64 с.
8. Історія української естетичної думки: [текст] монографія / за ред. проф. В. А. Личковаха. – К.: Центр учбової літератури, 2013. – 388 с.
9. Джон Пантелеймон Мануссакис, архим. Бог после метафизики. Богословская эстетика / архимандрит Джон Пантелеймон Мануссакис. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 416 с.
10. Кобилкін Д. С. Естетичний простір метафори релігійної комунікації: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.08 – естетика / Дмитро Сергійович Кобилкін. – Луганськ, 2012. – 18 с.
11. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии / Г. Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
12. Лінч Дж. Г. Середньовічна церква. Коротка історія / Джозеф Г. Лінч; пер. з англ. В. Шовкуна. – К.: Основи, 1994. – 492 с.
13. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики / Виктор Васильевич Бычков. – К.: Путь к Истине, 1991. – 407 с.
14. Каждан А. П. Происхождение христианства и его сущность / Александр Петрович Каждан. – М.: Высшая школа, 1962. – 80 с.

References

1. Lychkovach, V. (2014). *Dialogue of Greek and Slavic Cultures: Articles. Essays. Poems*. Chernihiv: Lozovyi V. M. (in Ukr.)
2. Kazhdan, A. (1968). *The Byzantine Culture (10–12th cts)*. Moscow: Nauka (in Russ.)
3. Bondarevs'ka, I. (2005). *The Paradoxicality of Aesthetical in Ukrainian Culture of 17–18th centuries*. Kyiv: PARAPAN (in Ukr.)
4. Shestakov, V. (1979). *The Essays on the History of the Aesthetics. From Socrates to Hehel*. Moscow: Mysl' (in Russ.)
5. Kovach, F. (1961). *Ästhetik des Thoma von Aquin*. Berlin: de Gruyter
6. Gurevich, A. (1984). *The Categories of the Medieval Culture*. Moscow: Iskusstvo (in Russ.)
7. Bychkov, V. (1990). *The Aesthetical Face of the Being (Pavel Florenskiy's Thoughts)*. Moscow: Znanie (in Russ.)
8. Lychkovach, V. (ed). (2013). *The History of the Ukrainian Aesthetical Thought. Collective monograph*. Kyiv: The Centre of the Educational Literature (in Ukr.)
9. John Panteleimon, Manussakis (Archimandrite) (2014). *God after Methaphysics. The Theological Aesthetics*. Kiev: DUH I LITERA (in Russ.)
10. Kobylkin, D. (2012). *The Aesthetical Space of the Metaphor of the Religious Communication*. Lugansk (in Ukr.)
11. Maiorov, G. (1979). *The Medieval Philosophy Formation*. Moscow: Mysl' (in Russ.)
12. Lynch, J. G. (1994). *The Short History of the Medieval Church*. Kyiv: Osnovy (in Ukr.)
13. Bychkov, V. (1991). *The Little History of the Byzantine Aesthetics*. Kiev: Put' k Istine (in Russ.)
14. Kazhdan, A. (1962). *The Origin of the Christianity and its Essence*. Moscow: Vysshaya Shkola (in Russ.).

TSARENOK Andrii Viktorovich,

Candidate of Sciences (Philosophy),

Assistant Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies

Chernihiv National Pedagogical University named after T. Shevchenko,

e-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

THE BYZANTOLOGICAL ASPECT OF THE HISTORICAL AND AESTHETIC MEDIEVISTICS

Abstract. *Introduction. The further study of history of the aesthetical traditions represents one of the most important tasks of the modern philosophical and aesthetical discourse. It goes without saying that the adequate understanding of the aesthetical doctrines of the medieval Europe as well as of the Rus'-Ukraina in particular is impossible without taking into consideration the specific features of the Byzantine aesthetics. This evident fact proves the actuality of exploration of the aesthetical tradition of Byzantium – the state, which existed in the IV-XVth centuries. Purpose. The aim of this article is to make a review of the aesthetical, ethical, historical, historical and philosophical, culturological and theological studies on the Byzantine aesthetics, as well as of the definite principles of exploration of the corresponding philosophical tradition. Methods. Using the scientific methods of generalization and systematization, the author tries to draw attention to the necessity of the thorough hermeneutical analysis of the Byzantine culture as the reliable method of the modern historical and aesthetical byzantology. Results. As an inseparable part of the modern historical and aesthetical medievistics the historical and aesthetical byzantology must point out the aesthetical dimension of the Byzantine culture with taking into consideration its implicit character. The medieval aesthetical thought exists in very strong and quite natural connection with the sphere of religious ideas. Moreover, the cultural traditions of Byzantium have especially strong religious character. Originality. According to A. Tsarenok's opinion, the scientists, who study the Byzantine aesthetics, first of all should pay attention to the peculiarities of the Orthodox theological discourse and analyse the works of Byzantine preachers and ascetics. Conclusion. Making review of the numerous studies on the Byzantine aesthetics, A. Tsarenok states that some important aspects of the corresponding problem are not explored enough. Among them we find the problem of the Byzantine aesthetics of the asceticism, which influences the aesthetical traditions of the whole Christian East.*

Key words: *the historical and aesthetical medievistics, the historical and aesthetical byzantology, the Byzantine aesthetics, the theoaesthetics, the aesthetics of the asceticism.*

Одержано редакцією 25.09.2016

Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК 27–852.5:37.013.73

МАРТИЧ Руслана Василівна,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії

Київського університету імені Бориса Грінченка,

e-mail: r.martych@kubg.edu.ua

ГУМАНІСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ СХІДНОХРИСТІЯНСЬКИХ УЧЕНЬ

В статті здійснена спроба реконструювати концептуальну модель інтерпретації живого у східнохристиянських вченнях, визначення місця та значення людини в ній. Верховенство людини над земним світом живого передбачає внесення в світ живого порядку та краси, що є відображенням ієрархічного божественного початку. Людина в результаті своєї Богопричетності і Богоподібності несе відповідальність перед всім живим, прагне до його об'єднання та єдності.

Ключові слова: *живе, життя, людина, Бог, східна патристика.*

Постановка проблеми. З початком ХХІ століття, коли людство вступило в добу системних і глобальних зрушень, усе більше актуалізується проблема збереження життя на Землі загалом і самої людини зокрема. Техногенні катастрофи, знецінення загальнолюдських

ідеалів, занепад культури, криза моральних норм несуть загрозу всьому живому. Цей ракурс проблеми підсилюється пророцтвами новоявлених «месій», які віщують кінець світу. Науковий досвід свідчить, що усвідомлення фрагментарності знань про життя лише підсилює творчі інтенції людини, наслідком чого є формування складної пізнавальної ситуації, яка все наполегливіше вимагає дослідження його багатовимірності та різноманітних форм вияву. В умовах сьогодення відкриваються нові можливості у з'ясуванні сутності всього живого. Доводиться констатувати, що більш глибоке проникнення в таїни життя лише засвідчує нові горизонти в царині неосяжного, виявляє його розмаїтість і складність.

На сучасному етапі відбувається помітне зростання ролі релігії; особливого звучання набувають ідеї мислителів східної патристики. Східна патристика, заклавши основи християнського богослов'я, з одного боку, здійснила синтез античної філософії та християнства, з іншого – стала ретранслятором їх ідей у подальший розвиток духовної культури, гуманістична дія яких відчувається й дотепер. Отці східної церкви відстоювали та утверджували ідеї цінності живого як творіння Божого, трепетного ставлення до нього, обожаючи будь-який прояв життя, наділяючи його духовно-моральними вимірами. Актуалізація їх учень має значення для сучасної України, оскільки саме східна патристика безпосередньо пов'язана з православ'ям, яке впродовж століть задавало ритм і вектор розвитку вітчизняної культури.

У зв'язку з розробкою і впровадженням новітніх біотехнологій зростає небезпека зміни природи самої людини, знецінення її природного життя. Людство стоїть перед необхідністю вироблення нових аксіологічних установок, які формуватимуть його ставлення до живого й до основ самого життя на принципово інших засадах, ніж наявні нині. У цьому контексті, ми зробили акцент на аналіз сутності живого, оскільки він не просто належить до проблемного поля сучасної філософії, релігієзнавства, а постає однією з найважливіших у методологічному і світоглядному планах дослідницьких проблем, оскільки саме від того, як трактуватиметься феномен живого, залежить обґрунтування спрямованості життєвих стратегій.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У сучасній науковій літературі ідея живого та розуміння його в сучасному православному дискурсі досліджується В. Лубським, І. Мозговим, О. Предко, Д. Предко, П. Саухом, М. Стадником та ін. переважно з точки зору призначення людини на Землі, способу її життєдіяльності та впливу на все довкілля. Значно менше робіт, у яких звертається увага на осмислення складових ієрархізації живого, як втілення енергії Бога, зокрема, у східній патристиці.

Метою дослідження є аналіз складових ієрархізації живого, вивчення ролі людини в ієрархії живого та з'ясування гуманістичного потенціалу і значення вчення представників східної патристики в оцінці сучасної богословської думки.

Виклад основного матеріалу. Богословські вчення отців церкви органічно зливаються в єдине ціле думки, яка має яскраво виражений релігійно-філософський, діалектичний характер. Як наслідок – постає чітка і цілісна картина живого з онтологічною, гносеологічною, етичною моделями, пропущеними через ментальність епохи.

В основі теоцентричного вчення представників східної патристики лежить примат Бога як абсолютної істоти, Вічного Життя, яке оживотворює несамосуцце і забезпечує єдність із Ним. Ту єдність, яка в історичному досвіді склала поняття «живого». Зважаючи, що взяте у сукупності живе складається із двох реальностей, які не можуть бути зведені одна до одної, воно є принципово дуалістичним за своєю структурою. Співвідносно із предметом осмислення святоотцівська думка необхідно роздвоюється, скеровуючись на Абсолютне Суцце і несамосуцце живе. Відтак, все одержує «вічне життя від життєстверджуючого Творця, який створює та оберігає кожну живу істоту» [1, с. 66].

Отці церкви стверджують, що людині дано осягати Бога в міру свого тварного долучення до Нього через енергійно-символічне відображення Його в собі. Як дещо існуюче Бог має тільки Йому відповідний спосіб буття, тобто іпостасний вимір Свого існування. Триіпостасна структура Бога є абсолютно самозамкнута, самобутня, самодостатня смислова структура, бо не допускає над собою ніяких інших начал, крім іпостасей, які її складають. Як визначає

патристична традиція, іпостасі Трійці об'єднані в нерозривний союз, який не допускає ніякого відокремлення, ніякого зовнішнього становища, ніякого протистояння, а лише відмінності.

Єдність, не обмежена зовнішніми межами своїх суб'єктів, – це взаємопроникне співперебування іпостасі одна в одній. Бог Отець покладає Себе в Сині, через Котрого і повертається до Себе в Дусі Святому. Отець – витoki і начало. Син – рух і справа. Дух Святий – завершення і спокій. У своїй диференційованій єдності три божественні іпостасі утверджують сутність як абсолютну процесуальність – Життя. Теоцентрична думка отців церкви не припускає ніякої ієрархічної нерівності між трьома структурними моментами іпостасного Життя Бога. Вони зовсім рівні в єдиній божественній сутності й енергії. Кожна іпостась є конкретний спосіб буття, який повністю вбирає в себе сутність Бога і, таким чином, рівна йому за смисловим наповненням. Взаємопроникаючи одна в одну, іпостасі конституують і свій єдиний смисл – сутність Бога як абсолютного живого.

Для живого твореного характерні позитивні сутнісні властивості. Для його руху характерний висхідний розвиток, зростання у досконалості, його процесуальність виключно прогресивна за своїм устремлінням. Динамічна процесуальність небожественного живого задається самим Богом, створивши його завдяки деякому першопочатковому рухові – переведення із небуття до буття. У своєму русі живе виходить із Бога, Ним розгортається і до Нього повертається, описуючи велетенське коло. Оскільки трансцендентний кінець руху принципово недосяжний, то рух буде безкінечно постійним, а живе в ньому – відносним вічним, адже Бог не допускає небуття.

Передовсім творена жива істота відображає духовність Божу. Вона втілена у відносно самосутих розумних безтілесних істотах – ангелах. Розумно-духовні суцї ангели за своєю природою найбільшою мірою відображають божественну досконалість, єдність, простоту, безтілесність, добрість та ін. Відносний тварний характер природи розумно-духовних істот необхідно означає певну обмеженість їх властивостей у зіставленні з безмежним Богом. За своїм специфічним змістом ангели займають перший, верхній ступінь ієрархічних сходів і перебувають між Богом й усім іншим живим суцям як менш відповідне Богу. Для інших істот у тварній ієрархії ангели є відносним принципом визначеності – як цілком інтелектуально-духовні, інакші невідповідністю духовного і тілесного суцого.

Ангельське буття, на думку Василя Великого, не передбачає і не вимагає часу, бо ангели – незмінні істоти, вони залишаються в такому стані, в якому були створені від початку, і склад їх лишається чистим: від початку в них була вкладена святість – дар святого Духа. За своєю суттю ангели є розумними і невидимої природи тварними істотами, які перевершують людське розуміння. І взагалі Василій Великий вважає, що природа і сутність речей для людини незбагненна. «... у пізнанні, оскільки воно виражається в багатьох поняттях, ми ніколи не проникаємо далі і глибше властивостей речей, у цих якостях виражається і тим самим сприймається природа речей, але ніколи не вичерпується в них сповна і точно» [2, с. 70], – передає свт. Г. Флоровський думку Василя Великого.

Для характеристики ангельського світу Григорій Нісський використовує означення «духовний», неплотський, обмежений простором і часом. На відміну від Василя Великого, Григорій Нісський єство ангельське вважає «неусипним», стремління до Бога безупинним. І тому духовне життя ангелів – це, у своїй суті, шлях життя в часі. Динамізм характерний і природі ангелів, які змінюються унаслідок прирощення благ у більше; вони розмножуються якимсь утаємниченим способом; їм не притаманна повнота відання. Григорій Нісський висловлює припущення, що саме неплотське єство обмежує їх відання. Можна говорити про деякий спекулятивний характер у міркуваннях, що стосуються ангелів. Він сам вказує, що судити про єство ангелів як живих істот можна на основі «одноплемінності», спорідненості з ними людської душі, хоч і убрана вона в тіло.

Класифікація ангельських сил Псевдо-Діонісія [3], що згодом стала класичною, включає дев'ять чинів, згрупованих у три тріади (за неоплатонічним троїстим принципом). Першу тріаду, яка долучається до передвічного сяяння теархії, складають Серафіми, Херувіми і Престоли. Друга небесна тріада – це Владарювання, Власті і Сили; остання тріада складається

із Начал, Архангелів та Ангелів. Якщо для Орігена ієрархія створених істот – ангелів, людей, демонів – є наслідком гріхопадіння, то для автора «Ареопагітик» – це непорушний божественний розпорядок, через який досягається уподібнення Богу і поєднання з Ним. Кожен «чин» бере участь у божественному житті «згідно зі своїми здібностями», але ця можливість участі дарується через наступний, вищий чин – згори до низу.

Таким чином, небожественне живе має у своїх межах відносний образ абсолютного божественного Іншого – світ розумно-духовних істот як принцип визначеності для усього не зовсім розумно-духовного буття. Оскільки ангели як розумно-духовні істоти служать принципом інакшості або визначеності для усього неангельського живого, то вони є службовими духами. Ангели поставлені для служіння усьому тварному самим Богом, від якого отримали усе смислове наповнення своєї суті й усі енергії, що виникають з неї. У текстах Старого і Нового Заповітів ангели фігурують в якості активних помічників Бога, посередників між Ним і людьми і особливо в якості посланців – божих вісників і кур'єрів (саме слово «ангел» походить від грецького слова, що означає посланця або вісника).

За словами Григорія Богослова можна визначити таку ієрархію живого. Бог є світло найвище і неприступне – «найчистіше сяяння Трійці», «світильник ума». Друге світло – це ангели – певний струмінь першого Світла. І третє світло – це людина, осяяна Першообразним Світлом. Наділений поетичним талантом і даром красномовства, Григорій Богослов вдається до платонівського порівняння Вищого Бога і сонця, але, як вказує свт. Григорій Флоровський, вкладає в нього інший смисл [2, с. 100].

Якщо ангел є розум, актуалізований у самому собі і існуючий сам по собі безтілесно, то людина – є розум, втілений у фізичній тілесності, існуючий у тілі і за допомогою нього; це складна за своєю природою духовно-матеріальна або розумно-тілесна істота. У людині дух існує не лише в собі як розумно-вільний самовияв, але і в тілі як принцип його життя – народження і розвитку. Людина є нерозривна єдність духу і матерії, розуму і тіла, свободи і необхідності, осереддя усієї змістової повноти живої сутності. Отже, християнство започаткувало якісно нове вчення, в основі якого відносини двох особистостей – недосконалої людської та досконалої Божественної. Античність визнавала людину як річ, як щось, що належить матеріальному, мінливому світу, а, значить, не має самоцінності. Як зазначав О. Лосєв, «античність – це принцип речі, тіла, природи і, нарешті, чуттєво-матеріального космосу, в той час як християнство стверджує принцип особистості, суспільства, історії, або, конкретно кажучи, створення космосу надкосмічною особистістю» [4, с. 62]. Натомість християнство утвердило значущість єдиної і неповторної особистості, що постає єдністю тіла, душі і духу. Як зазначав Григорій Нісський, «людина виявляється складеною з трьох начал», підтвердження тому знаходимо ми й в Апостола в його посланні до Ефесян, де він бажає їм: «І ваш дух, і душа, і тіло у всій цілості нехай збережуться без пороку заради пришествя Господа». «Тілом же він називає тут живильну частину душі, душею – чуттєву, а духом – розумну» [5, с. 74].

За патристичною традицією, людина є центральною ланкою усього несамосуцого живого. Вона перебуває в центрі між двома протилежними полюсами – небесними і земними істотами, суміщаючи у своїй складній сутності усі властивості. В серединному положенні людини в ієрархії живого, в її універсальності полягає буттєва унікальність людської сутності. Як втілення ієрархічного в собі живого людина так само ієрархічна у собі, бо є складною єдністю інтелектуально-вільної душі й підпорядкованого їй матеріального тіла. Людина єдина із усього живого тварного світу має можливість безпосередньо взаємодіяти з усіма іншими живими істотами, сприймаючи їх діяльність у такий спосіб, який найбільш доцільний їм. За своїм тілом людина має можливість діяльнісно впливати на все матеріальне буття, тоді як за своєю душею активно взаємодіяти з усіма розумно-духовними істотами, аж до Духа Божого.

«Бог став людиною, щоб людина могла стати Богом», – цю тезу святий Іриней повторює у своїх працях декілька разів. Цей вислів можна зустріти і у святого Афанасія Великого, зрештою, він є основоположним для всіх представників східної патристики. До речі, апостол Петро перший написав, що «ми повинні стати причасниками Божественного ества» (2 Пет.1:4). Григорій Нісський звертає увагу на природну гідність людини як

богоподібного володаря земного світу, покликаного до споглядання і практичної діяльності, на безсмертну безтілесну душу, що має три основні сили – розумну, афективну і чуттєву, – і є присутньою в усіх частинах тіла своїми енергіями. Людина – подоба божественної царственності. Таким же чином як митець надає лику своїм образам, так «і наш Творець, немовби фарбами, накладенням добродетелей розцвітив образ, буцімто Свою власну красу, показуючи в нас своє власне начальство» [6, с. 16]. Ці кольори – чистота, безпристрасність, блаженство. Відтак, за Григорієм Нісським, внутрішня людина відкриває в собі Бога як реальність, яка повідомляється, відображається в ній як благодать.

Вершинним досягненням патристичної антропології були погляди на людину Максима Сповідника. Саме він дає вичерпні формулювання патристичного вчення про єдину, синтетичну (духовно-тілесну) природу людини, розробляє вчення про раціональні здібності людини та теорію її реінтеграції (відновлення довершеної цілісності), детально аналізує акт гріхопадіння. Основними чинниками духовного сходження до Бога, як зазначає Максим Сповідник, є віра, надія, любов. «Віра переконує ум, який триває в боротьбі, прибігати до Бога і спонукає його (ум) до дерзновення, запевняючи, що в нього напоготові різноманітна духовна зброя. Надія є для ума неоманливою запорукою божественної помочі й обіцянкою винищення супротивних сил. Любов же перешкоджає уму нехтувати поєднанням із божественним, ... знесилоє його жаданим устремлінням до Господа» [7, с. 9]. Силою трансценденції до Бога є любов, повнота якої досягається в єднанні з Абсолютом. При цьому Максим Сповідник зазначав, що саме любов є найсильнішою з усіх чеснот, бо «любов довго терпить, любов милосердствує, не заздрить... Ніколи любов не перестає!» (I Кор. 13:4, 8); це джерело Божественного вогню в серці. Любов, як почуття серця, здатна саму душу поєднати з Божеством. Та ж любов, що викликана якимсь зовнішнім чинником, швидко згасає в міру того, як гасне джерело, яке її продукує. Любов, яку викликав до життя Бог, є незнищеним, вічним джерелом.

Душа людини є триединою структурою здібностей – розуму, волі та почуттів. Вони, однак, не є частинами душі, вони є сама душа як неділима проста єдність, переломлення єдиної енергії її сутності. Спосіб життєвої актуалізації душі залежить від її вольової здатності, яка може спрямувати її як до Бога, так і проти Нього. Сама душа розуміється не як частина Абсолюту, а як самостійне створене суще, що безкінечно існує лише в причетності до постійно утверджуючої його активності Бога. Саме воля визначає спосіб актуалізації душі, орієнтуючи її або до почуттів, які відповідно співвідносяться з душею або тілом. У першому випадку в душі буде домінувати розум, що передасть їй позитивний гармонійно-ієрархічний спосіб життя і богоподібності. У другому випадку керівною силою душі стане чуттєва здатність, що призведе до протиприродної необхідності хаотизації її життя. Примат почуттів буде означати примат тіла над розумно-вольовим духом. Тому тільки примат розуму утверджує гармонійну соборність душі. В людині також виокремлюється непізнана сутність, що створює стрижень її особистості й людські енергії, за допомогою яких здійснюється процес творчості. Звідси випливає абсолютна унікальність та цінність кожної людської особистості за мірою її Богоподібності.

Через своє проміжне становище на шаблях ієрархії людина сполучає безтілесні ангельські уми з усіма іншими формами живого, в якому духовна природа вже не проявляється в усій своїй повноті змісту, але лише частково. Усі наступні за людиною тварні живі істоти є зменшенням міри тілесного втілення духу, на відміну від найвищого ступеня його отілеснення в людині.

Згідно з Біблією, людина найтіснішим чином пов'язана з природою, вона створена в один день з тваринами, тіло її утворене з «праху земного». У той же час людина має іншу природу, закладену у неї Творцем. Доли людини й інших створінь взаємозалежні. Настанова, що жодне створіння не повинно знищувати інше, проголошується наступними словами: «Я дав вам усіляку траву, що розсіває насіння, яка є на всій землі, і усіляке дерево, що на ньому плід деревний, що розсіває насіння, вам це буде в їжу. А всім звірам земним, і всім птахам небесним, і всякому плазуну, в якому душа жива, дав Я всю зелень трав'яну в їжу» [Бут. 1:29-30]. Цей уривок з книги Буття підтверджує той факт, що першопочатково

дається настанова людям і тваринам споживати їжу рослинного походження. Людині не заповідається куштувати м'ясо. Лише з гріхопадінням з'являється у людини таке прагнення. Поки людина сама не порушила гармонії своїх відносин з Богом, її відносини з природою були також гармонійними. Тільки дії всупереч волі Творця, гріхопадіння, спотворило взаємозв'язок у системі взаємовідносин «людина – природа».

За людиною йде тваринна істота, вона також є духовно-тілесною єдністю. Проте це не рівнозначна єдність духу і тіла. У тваринах дух не є принципом розумно-вільного самоврядування, але виключно тільки життєвою процесуальністю – зростанням, рухом, відчуттями. Тварина – не розумна і не вільна, але тільки жива за своєю душею. Таким чином, у тваринах матеріально-тілесне начало починає підпорядковувати собі начало духовне. Як і людина, тварина є втілений тілесний дух, проте дух не розумно-вільний, але життєво-чуттєвий.

Нижче, слідом за тваринами, знаходиться сутність рослинна, в якій матеріальне начало ще більше переважає над духом. У рослинах дух також є принципом життя, проте він визначає його ще більш обмежено, ніж у тваринах. У своєму житті в порівнянні з тваринами рослини обмежені функціями зростання й елементарного відчуття, позбавлені можливості просторового саморуку. Таким чином, рослина – духовно-тілесна істота, в якій роль духу зведена до функції зростання і відчуття.

Ідею про відношення людини до природи можна віднайти вже у першій главі Книги Буття [Бут. 1:28]. Дещо подібне висловлено і в інших місцях Біблії. Наприклад, у завіті Бога з Ноем після потопу зазначається: «І благословив Бог Ноя та синів його і сказав їм: плодіться й розмножуйтесь, і наповнюйте землю. Страшаться вас та тріпотять перед вами всі звірі земні, і всі птахи небесні, усе, що рухається на землі, і всі риби морські; у ваші руки віддані вони» [Бут. 9:1-2]. А також у Псалтирі стверджується, що Бог поставив людину владикою над творінням: «Все положив під ноги її: овець та волів усіх, а також польових звірів, птахів небесних і риб морських» [Пс. 8:7-9]. Відтак, існують дві протилежні точки зору на місце людини у природному світі, висловлене у Біблії. Перша бачить у людині володаря природи і центр Всесвіту, інша розглядає людину як істоту, що є рівною всім іншим живим організмам.

У багатьох частинах Святого Письма постулюється повага та любов до природи як до творіння Господа («Кожне Боже творіння добре» [1 Тим. 4:4]); як до предмета захоплення та милування («Подивіться на польові лілеї, як зростають вони, – не працюють, ані не прядуть. А Я вам кажу, що й сам Соломон у всій славі своїй не вдягався отак, як одна з них» [Мв. 6: 28-29]). Природа з біблійної точки зору цінна сама по собі. Вона має божественну цінність, а звідси – повинно бути й відповідне ставлення до неї. Тому людство і відповідальне за неї перед Богом. Отже, людина у своєму бутті і діяльності керує земними живими істотами (як і неодухотвореними). З іншого боку, вони, керовані людиною, створюють їй умови бути самою собою – своєрідне середовище розгортання життєдіяльності. Служачи і підкорюючись людині, земні істоти означають людину як владика. Без них вона не була б самою собою.

Таким чином, чотири вищезгаданих найбільш загальних живих сутностей – ангели, люди, тварини, рослини, – відрізняючись одна від одної, все ж таки взаємообумовлюються. Їх взаємовизначеність не була б можливою за відсутності деякої сутнісної єдності, що забезпечує, власне, можливість їх зіставлення і порівняння. Кожна з чотирьох загальних сутностей живого складається з безлічі конкретно визначених неділимих сутностей, також упорядкованих між собою ієрархічним зв'язком. Утілюючись у них, тим самим задаючи їх відмінно-унікальну визначеність, загальне співвідноситься з окремим як роди і види. Таким чином, кожна з чотирьох найбільш загальних систем живого також є ієрархічною в собі, тобто це впорядкована видова сукупність тих, що відрізняються в міру своєї досконалості, супідрядних, конкретно-унікальних сутностей, які вже неможливо розділити на які-небудь інші.

Живе тварне має специфічно свій спосіб існування. Єдино-множинне і відносно самосуше, воно перебуває в безлічі унікальних тварних іпостасях, які у своїй сукупності утворюють унікальний єдино-множинний спосіб існування твореного живого – іпостасність. Діонісій Ареопагіт в праці «Божественні імена» зазначає, що Життя «оживляє та зігріває весь

тваринний та рослинний світ, і скільки б ми не говорили про підстави та сутності життя, про духовні, розумні, чуттєво сприймаючі, поїдаючі, рослинні чи про які б то не було інші форми життя, – всі вони завдяки Життю, яке перевершує будь-яку форму життя, і живуть, і одержують можливість жити, в ній, як своїй Причині, нероздільно існуючи попередньо свого втілення в бутті» [1, с. 67].

До порядку, встановленого Богом у Всесвіті, згідно з поглядами мислителів східної патристики, варто шанобливо ставитись. Повага до життя та особистості людини розповсюджується на все, що існує у світі, адже воно покликане, як і людина, прославляти Бога. Завдяки причетності до єдиної божественної енергії, в земному живому наявний взаємний зв'язок і спілкування не лише між іпостасями однієї сутності, але й між вищими і нижчими істотами. Отже, у вченнях мислителів східної патристики наполегливо обстоюється ідея єдності, соборності живого і обов'язку людини перед природою – птахами, звірами, людьми. Гріх спотворив це нормальне ставлення людини до природи. Але єдність і соборність живого лишається ідеалом, до якого заповідають прагнути святі отці східної церкви.

У релігійних вченнях отців церкви передбачена участь людини в релігійному житті церкви, передбачена також її поведінка і вчинки, бачення навколишнього середовища і ставлення до нього, все обумовлено моральними та етичними засадами, чітко регламентованими православним віровченням. Саме етичність і моральність людини, її гуманність у ставленні до всього живого будуть актуальними завжди. Це стосується і сьогодні, коли з розвитком техногенного суспільства людина піддає сама себе знищенню. Цінність релігійних засад, зокрема православного віровчення, в тому, що воно обмежує моральну свавільність людини як в соціальній, так і в екологічній сфері. На сьогодні людина генерує безліч інноваційних технологій, створених під впливом науково-технічного прогресу в екології, біології та медицині. Нині основи соціальної концепції включають «проблемні ситуації» етико-правового характеру, які об'єктивно виникають під впливом науково-технічного прогресу, що стосується не тільки біології, а й соціально-гуманітарної проблематики, включаючи біоетику, біополітику, біотеологію та інші галузі науки. Так, на сьогодні науковці не мають одностайної думки щодо бачення та оцінювання результатів розвитку нових технологій та ідей у медицині і біології в цілому. Дослідження соціальних, екологічних, медичних, соціально-правових проблем, що стосуються не тільки людини, а й будь-яких інших живих істот, включених до екосистеми і які оточують людину, містять низку ключових питань, що стосуються евтаназії; трансплантації; штучного абортів; клонування людини; створення стовбурових клітин з ембріональних тканин; проведення клінічних дослідів; сурогатного материнства тощо. З огляду на наявність наукових незгоджень етико-правового характеру стосовно живого в контексті науково-технічного прогресу, ваги набуває повернення до синкретичних основ людського знання, до розуму як мудрості, в якій раціональне і когнітивне пов'язане з практичною філософією.

Розвиток природознавчих наук, які за допомогою наукових методів намагаються дати свою відповідь на питання про сутність живого, порушує проблему відповідності біблійного вчення даним науки. Православна церква, яка претендує на повну монополію в інтерпретації Біблії, вимушена чітко артикулювати свою позицію в цьому питанні, що змушує її вести активні пошуки шляхів прийняттого осмислення досягнень сучасного природознавства. Хоча встановлені православним віровченням головні уявлення про живе, його сутність та походження залишаються переважно незмінними.

Особливістю дискусій православних богословів є їхнє постійне прагнення відшукати аргументи на користь своєї позиції у спадщині отців церкви, зокрема у доктринах східної патристики. Такий підхід є цілком закономірним з огляду на позицію, притаманну традиції православного богослов'я, яка полягає у тому, що свідчення Православної Церкви має силу не меншу, ніж Святе Писання. Та попри задекларовану «вірність святоотцівським традиціям», православні теологи змушені не тільки шукати аргументи, але й модернізувати православне вчення у питанні виникнення живого, оскільки еволюційна теорія завдала

сильний удар ортодоксальним поглядам. Вище духовенство визнало необхідність змін, спрямованих на осучаснення ідеології і тактики релігії. Свою позицію богослови аргументують твердженням, що догмати містять у собі деяку незмінну сутність, яка, однак, на різних ступенях історії виражається в різних формах.

Глибока повага до живого необхідна, аби зупинити тих, хто поставив його під загрозу знищення. Будь-яка форма життя від самого моменту своєї появи залежить від навколишнього середовища і від оточення. Життя зароджується, розвивається і перебігає саме в спільності усіх своїх форм. Ця ідея біоцентризму в умовах культури постмодерну та постнекласичної науки актуалізує етичні сторони науково-технічного прогресу: людина, як і тварина, може виявитись незахищеною перед генними технологіями клонування, біоімплантації, трансплантації органів і тканин. Християнська етика, біоетика створюють перспективу «управління» суспільною думкою і долання невваженого підходу до майбутнього, адже суспільство, для якого науково-технічний прогрес стає самоціллю, позбувається «людських вимірів» і може зазнати катастроф.

Таким чином, у сучасній православній думці формується нова ціннісна парадигма життя, що бере свій початок від загальнолюдських цінностей, які репрезентували представники східної патристики. Тому сучасні православні богослови, поєднуючи релігійні та наукові досягнення в царині осмислення живого, все ж залишаються на позиціях отців східної церкви, які особливу увагу звертали на духовно-етичні регулятиви поведінки людини задля подальших перспектив коеволуції природи і людини.

Висновки і перспективи подальших досліджень. У залежності від міри досконалості кожна тварна жива істота посідає певне місце в ієрархії, яка підноситься до Абсолютного Досконалого. Передовсім творена жива істота відображає духовність Божу. Вона втілена у відносно самосущих розумних безтілесних істотах – ангелах, які займають перший, верхній ступінь ієрархічних сходів живого і перебувають між Богом й усім іншим живим суцям. як менш відповідне Богу.

Оскільки людина богоподібна та богообразна, то все створене суще (тварини, рослини тощо) отримує енергію обоження згідно із своєю причетністю до людей, що обожнюються. Богоподібність, богообразність людини уможлиблює її діалогічність, духовність. Відтак, людина, з одного боку, має зобов'язання та відповідальність перед усім живим, з іншого – повинна прагнути до співіснування, співжиття з усім створеним – живим і неживим.

Сьогодні їх акценти зміщуються в морально-етичну площину в контексті інтерпретації процесу творення та збереження живого, актуалізується питання оцінки ризиків новітніх біотехнологічних практик (генна інженерія, клонування, їх впливу на живі системи, в тому числі на людське життя). Виходячи з-під контролю людини, вони стають непередбачуваними в результативному прояві. Втручання в тілесність є порушенням людини як цілісності, репрезентантами якої були отці та вчителі східної церкви, для яких життя було безцінним Божим даром, які сприймали біорозмаїття як самоцінність, визнавали унікальність усіх проявів життя [9], [10].

Християнські ідеї про цілісність усього живого стають морально-етичною експертизою в царині трансплантології, генної інженерії, клонуванні тварин та інших проблемних питаннях, що може слугувати тематикою подальших досліджень.

Список використаної літератури

1. Дионисий Ареопагит. Божественные имена / Дионисий Ареопагит // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 13-93.
2. Флоровский Г. Восточные отцы IV века / Прот. Георгий Флоровский. – М.: Паломник, 1992. – 240 с.
3. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Корпус сочинений / Дионисий Ареопагит; толкования преп. Максима Исповедника; [пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова]. – [3-е изд., испр.]. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – С. 34-120.
4. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. / Алексей Федорович Лосев. – М.: Искусство, 1992. – Кн. 1. – 656 с.
5. Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / [сост., комментарии О. Ф. Кудрявцев]. – М.: Юрист, 1996. – 336 с.

6. Нисский Григорий. Об устройении человека / Григорий Нисский; [пер. В. М. Лурье]; [под. ред. А. Л. Верлинского]. – СПб.: Аксиома, 1995. – 176 с.
7. Християнське життя за Добротолубієм: вибрані фрагменти з писань Святих Отців та Учителів Церкви. – Львів: Свічадо, 2003. – 212 с.
8. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. – К.: Укр. біблійне т-во, 2002. – 1159 с.
9. Мартич Р. В. Ставлення християнства до науки: аналітичний огляд / Р. В. Мартич // Гуманітар. вісн. ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький держ. пед. ун-т імені Григорія Сковороди»: наук.-теорет. зб. – Переяслав-Хмельницький, 2008. – Вип. 13. – С. 208-215.
10. Мартич Р. В. Становлення концепту живого / Р. В. Мартич // Наука. Релігія. Суспільство. – Донецьк, 2009. – № 4. – С. 156-160.

References

1. Dionisiy, Areopagyt (1991). Divine names. *Mistical theology*, 13-93. Kiev: Way to the truth (in Russ.)
2. Florovskiy, Georgiy (1992). *Eastern church fathers of the IV century*. Moscow: Palmer (in Russ.)
3. Dionisiy, Areopagyt (2008). About the heavenly hierarchy. *Corps of compositions*, 34-120 (in Russ.)
4. Losev, A. F. (1992). *The history of antique aesthetcics. The results of the thousand-year development, I*. Moscow: Art (in Russ.)
5. Kudryavtsev, O. F. (1996). *The Humanistic thought of the epoch of Renascence and hermetic tradition*. Moscow: Lawyer (in Russ.)
6. Nisskiy, Hryhoriy (1995). About the dispensation of a person. Saint-Petersburg: Aksioma (in Russ.)
7. *Christan life after Dobrotoliubiye: chosen fragments from the writings of Saint Church Fathers and Teachers of the Church* (2003). Lviv: Svichado (in Ukr.)
8. Bible, or The Books of Holy Writ of Old and New Testament (2002). Kyiv: Ukrainian bible community (in Ukr.)
9. Martych, R. (2008). Attitude of christianity toward science. *Humanitarnyi visnyk DVNZ "Pereiaslav-Khmelnytskyi derzhavnyi pedahohichnyi universytet imeni Hryhoriia Skovorody (Humanitarian Bulletin of Pereiaslav-Khmelnytsky State Pedagogical university of G. Skovoroda)*, 13, 208-215 (in Ukr.)
10. Martych, R. (2009). Becoming a living concept. *Nauka. Religiia. Suspilstvo (Science. Religion. Society)*, 4, 156-160 (in Ukr.)

MARTICH Ruslana Vasylivna,

Candidate of Sciences (Philosophy),
Assistant Professor of the Department of Philosophy
Borys Grinchenko Kyiv University,
e-mail: r.martych@kubg.edu.ua

HUMANISTIC POTENTIAL OF EASTERN CHRISTIAN STUDIES

Abstract. *Introduction. The danger of changing of human's nature, depreciation of her natural life are growing concerning with the development and application of new biotechnologies. Humanity stands before the necessity of forming of the new axiological purposes, which will form its attitude towards living and essential principles of exact life on the principle new basis from those which are present today. Purpose. The aim of research is the analyses of the constituents of hierarchizing of living, study of the role of person in the hierarchy of living and clarification of the humanistic potential and meaning of studies of the representatives of Eastern patristics in the estimate of modern theological thought. Methods. Such methods were applied: of systematic and historical-genetic analysis, structural and functional analysis. Results. Created living is the embodiment of God's energy, who created it not from His essence, but from nothing, putting in it otherness from the very beginning as the relation between the Absolute and relative. Depending on the extent of perfection each living animal creature occupies certain place in the hierarchy. First of all created living being reflects spirituality of God. Person, having reflected God in herself, became his living icon, carrier of its divine power. Originality. The Eastern Christian conception of living proposes some model of its structuring, which has significant humanistic life-asserting potential. And this perspective is following up in modern orthodox, representatives of which, supporting the concepts of Eastern church fathers about the essence of living, try to modernize them according to new science data. In their interpretations of living the accents shifting more in the axiological area. Conclusion. Thinkers of Eastern patristics built up the created by God hierarchy of living: angels, human, animals, plants. Created living is the embodiment of the God's energy, who created it not from his essence, but from "nothing", from the very beginning putting in it otherness. Person in herself is hierarchical, and all what she would be correlated with, is hierarchized. Human brings order in the world of living, revealing the beauty, which is the reflection of hierarchical divine beginning.*

Key words: *a living, life, man, God, Eastern patristics.*

Одержано редакцією 22.09.2016
Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК 2.4:272

KOLISNYK Maksym Ivanovych,
 Postgraduate student of the Department
 of Philosophy and Religious studies,
 Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy,
 e-mail: maxkolisnyk@gmail.com

MISSIONARY CONTENT OF THE NEW TESTAMENT IN CATHOLIC CONTEXT

Abstract. *Introduction: The article deals with the ideas of the New Testament that can be basic for a formation of the catholic missionary paradigm. The purpose of our work is to revise different scientific theories about missionary ideas of the New Testament and understand the ones that could be used by Catholic theology in the planning of missionary activity. To get a needed scientific result, we use methods of logical, comparative, stylistic analysis, hermeneutical, phenomenological and synthetic ones. On the basis of these methods, scientific theories, and our own researches, we want to get a balanced understanding of biblical ideas that could be fundamental for Catholic missionary work and about those ones that couldn't. Besides ideas that were written in Scripture and were clearly missionary ones, for example The Great Commission, we want to examine the aspects that were unobvious but very important in the context of understanding of Catholic missionary paradigm and its differences from the Orthodox one. Conclusion. After revision of the New Testament in a confessional context we can claim that there were certain ideas that became the basis for Catholic missionary work, and that confessional peculiarities of missionary work could appear because of different ways of understanding of the biblical texts as well as because of cultural, political, philosophical and mental differences between East and West.*

Key words: *The Bible, New Testament, Gospel, evangelical, Catholic, Orthodox, church, missionary work, missionary, paradigm.*

Formulation of the problem. There were a lot of researches connected with the missionary ideas of the New Testament. First attempts to examine the content of the Bible burgeoned at the time of St. Augustine or even earlier. At that time, a big discussion started about the status of God Father, God Son, and the Holy Spirit and the type of relations between them. Later Scripture was under examination of Medieval theologians, for example, Anselm of Canterbury and Thomas Aquinas. After them, there were a lot of researches and discussions, especially about those parts of the Bible which could be the basis for the creation of Catholic confession and, consequently, its missionary paradigm. A Clear understanding of the differences between Eastern and Western Churches based on the understanding of biblical texts could be a uniting point between two confessions stimulating the dialog.

Analysis of the recent researches and publications. There were some studies about New Testament in Ukraine, for example, dissertation “Ukrainian Catholicism: genesis and problems of identity” (Kyyak S. R.), Formation of the socio-political doctrine of Ukrainian Greek-Catholic church (Pasichnyi R.Y.) but anyone touches the problem of the confessional dimension of its missionary ideas. There were more works devoted to the interpretation of the Bible in confessional context on the West. David Bosch in his fundamental work: “Transforming mission” had dealt with certain parts of Scripture attempting to link one parts of it with Orthodox confession and the others – with the Catholic one. James Stamoolis in “Orthodox mission theology today” wanted to explain main peculiarities of Orthodox confession (its rituals and approach to missionary work). Gerald H. Anderson researched Christian missionary work in: “The theology of the Christian Mission”.

Working at this article we considered New Testament to be the main source for our research and consulted with the official documents of the Catholic church (“Ad Gentes”) to be sure about the credibility of this work.

Purpose. The main goal of our research is to give an objective and credible view on the missionary ideas of the New Testament and prove that some of them had given birth to the principles of Catholic missionary theology and missionary work

Presenting the main material. Of course, we can't link New Testament with certain Christian confession precisely. Its inherent missionary potential that revealed in the personality of

Jesus Christ as a human who suffers for the salvation of mankind and as a God as well. For the first time, the sacred text proposes for people not only scenes of God's punishments but the example of His self-sacrificial love to humanity. It is worth to stress on personal talks with strangers and disciples. They are very emotional and more friendly than the ones of that kind in the Old Testament. That's why they make people believe that Christ is the human embodiment of God.

Apart from general Christian missionary content, we can consider the ideas of certain biblical texts as the basis for the appearance of Catholic confession and missionary work. There were two groups of apostles in early Christianity. The first group headed by Peter left in Jerusalem because they considered the salvation of Israel to be their main mission. The second group with Paul on its top went to Antioch where the disciples of Jesus Christ were called Christians for the first time: "And they were conversing there in the Church for an entire year. And they taught such a great multitude, that it was at Antioch that the disciples were first known by the name of Christian" (Acts, 11:26). The new missionary oriented group of Christians found support among Hellenists who thought that Torah lost its power after the appearance on New Testament. But they didn't start missionary campaign: "Paul became its accelerator. He himself gave a theological basis for self-consciousness of pagan Christianity releasing it from the authority of Torah" [2, p. 53].

Western and Eastern philosophical tradition interpreted Bible and evangelical texts differently considering ones to be less valuable and the others – more valuable. It can be explained by some cultural, outlook, philosophical and even political reasons. Accumulation of these differences between Western and Eastern traditions led to Great Schism in 1054. After it, it was possible to talk about certain fragments of the New Testament that became sources of Catholic missionary work and those which became sources of Orthodox one. It's impossible to examine one paradigm separately from another because of their parallel development. An integrated examination of both sides of formerly united Christian theology allows us to understand the phenomenon of Catholic missionary practice and influence of New Testament on it better.

In the first instance, we have to pay attention that not all apostles went beyond the limits of Hebrew world to preach for pagans. Also, there were those who built Israel church rationalizing that salvation of Jews was urgent. The others led by Paul went to other countries. Namely, the fact of the difference in views established a beginning of two Christian traditions and principles of its spreading that, on our opinion, determined the Great Schism.

It is worth to look at Greek philosophical tradition where Hellenism was basic, and orientation of Greeks onto visual perception: "Most of all, it deals with church service on what unbelievers are invited to visit and which considers being the main form of witnessing and missionary" [2, p. 211]. However, orientation onto the visual perception is also characteristic for Catholic confession, maybe even more. We also can see not only wall painting and icons in Catholic churches but also sculptures. The difference is only in the understanding of mission. Liturgy is the main mean of mission and "its beauty tells" [3, p. 59] about its realness. So, visual perception and enthusiasm at the face of the performance of the divine service are a good reason to keep to God's Way for Orthodox believers and attract new adherents whereas in Catholicism verbal element (logical reasoning) matters too.

Another important moment of Orthodox confession is its corporal organization: "The communal aspect is evident in its soteriology" [3, p. 60]. Mainly the appealing of liturgy not to personality but to the collective is one of the key differences between Orthodox and Catholic confession which determines the difference in their missionary strategies. If we remember evangelical texts in this context, we can recall that Jesus' talks and wonders were either among crowds of people or individual. Of course, all of them either individual or collective had a goal to tell about coming of Messiah to all Israelites. On our opinion, the difference of missionary principles between two confessions appeared because of the alternative understanding of Jesus' acts what were described in Scripture. Orthodox theology doesn't tease out individuals in liturgy consciously: "When anyone of us falls, he falls alone no one is saved alone. He who is saved is saved in the Church as a member of her..." [4, p. 299]. There is not the reference to personality but there is a addressing to God. Its goal is salvation of all humanity. Conversion of the other people is just secondary element of church mission.

On the contrary, in Catholicism sacraments are secondary whereas group and personal reference, help to the other people is a source for finding salvation for mankind.

Some researchers, especially one of the most prominent missiologists, David Bosch, tried to find shoots of Orthodox and Catholic paradigms in Gospels of the New Testament. On our opinion, it is difficult to talk about the genetic descent of Orthodox ideas from certain evangelical texts. We can retrospectively examine ideas which are consonant with future paradigms of Eastern and Western Christianity.

It is critical to emphasize that in spite of disagreement there are lots of Biblical texts (which have missionary character) that are equally recognized in both confessions. Namely, these common elements can become essential for the analysis of different ones.

Thus, foundations of Catholic and Orthodox missionary activity are the same and are recognized by both religion traditions. Differences start to appear on the stage of their implementation.

In Catholic document “Ad Gentes”, it is difficult to ignore orientation of Catholic missionary at the individual role in establishing of God’s Kingdom: As members of the living Christ, incorporated into Him and made like unto Him through baptism and through confirmation and the Eucharist, all the faithful are duty – bound to cooperate in the expansion and spreading out of His Body, to bring it to fullness as soon as may be [5, p. 11] On the basis of Biblical texts in this document the system of missionary ideas is designed for involving certain believers into the mission and their gathering into groups to bring the word of God to other people. There is a certain accent on the role of Christ as a human and not only on his God essence. Great attention is driven to his treatments of people within Israel and beyond, namely, they are emphasized as a pattern of church activity. So, we see orientation on both confessions on united generally recognized biblical principles but they put various accents. In the case of Orthodox confession – it is the orientation on collectivism and unification with God essence of Christ because of the greatness of liturgy. In the case of Catholicism – orientation on human nature of Christ and path of His mission on Earth and, consequently, giving a more important role to the personal serving of believer.

Our analysis of common missionary principles in Orthodox and Catholic confessions shows that despite unified basis of the understanding of mission they see its implementation differently. It means that we can concentrate on certain elements of Scripture from what we can output generation of Catholic missionary paradigm.

David Bosch was convinced that Orthodox missionary got inspiration from the verse: “all who believe in him may not perish, but may have eternal life” (John 3:16).

And Catholic one – in verse: “Go out to the highways and hedges, and compel them to enter, so that my house may be filled” (Luke 14:23).

Truly, the fragment from (John 3:16) is consonant with principles of Orthodox Church, with its concentration on beauty and greatness of liturgy which is the source of missionary potential, but at the same time – doesn’t require the movement of Church towards people, on the contrary, it demand unbelievers to be interested in Christianity: “Of course, liturgy will become a Testimonium for the unbeliever after he asks Christian about the source of Christian divinity” [4, p. 273].

There are two central figures in Catholic missiological tradition, Luke and Paul, the apostle to gentiles. Notably, that St. Augustine and Anselm of Canterbury claimed about the dualism of corporal and spiritual because they recognized Paul’s idea about salvation with faith and were interested in the question: “Why did God become a human?” St. Augustine’s ideas were developed by Angelic Doctor (Thomas Aquinas) whose philosophy become a basis for Catholic theology.

(Luke 14:23) also influenced Catholic missionary practice. It revealed in the relation of St. Augustine to donatists who insisted that unrighteous people must not be in church. He defended the opposite opinion telling that church just cannot deal with righteous only. If humanity is like a sea then the church is like a drag net with either good or bad fish. Unrighteous cannot be forbidden to seek for salvation, moreover, they worth to be helped. Discussions around the verse (Luke 14:23) are still up to date nowadays.

Luke’s text can be considered to be the source of Catholic missionary work what presupposes addressing to gentiles and only then their conversion to the Church which is not the

goal of missionary work but just a detector of people who can be saved. The more people belong to the church, the more of them will find salvation but people have to come there because of their own steadfast faith. In the other words, according to Orthodox tradition, Church is a shelter from the unrighteous world and accepts everybody who wants to be saved whereas in Catholic one – it is only the lighthouse which points people that they go righteous way.

There is a threat of understanding apostles as founders of certain Christian confessions (which is certainly wrong) looking for connections between evangelical texts and confessional paradigms. We can discuss only the possibility that some Gospels correlate more with either one paradigm or another. So, we proved that there are ideas of the New Testament that could influence formation of Catholic missionary paradigm. It is proved by scientists as well as by the implementation of Catholic missionary work.

“Paul has been regarded by scholars as a masterful mission practitioner...” [6, p. 1], but, on our opinion, Paul’s missionary work should be understood not as the practical aspect of church theology. Theology and missionary work were inseparable for him. He was the best example of so-called apostle missionary. This was a difference of his service from the Orthodox one which had already been examined in our research. His service is the continuing of his conversion to Christianity. He wanted to tell the others about the experience that changed his life as quick as possible despite their nationality or beliefs. It is astonishing when we remember that he belonged to one of the most conservative pharisaical community: “Noble brothers, I am a Pharisee, the son of Pharisees!” (Acts, 23:6). He didn’t want to establish Church as a strong political instrument. He didn’t have a goal to establish the political superiority of Christianity throughout the world. His only destination was the salvation of mankind.

However, we can’t reduce Paul’s missionary work only to its practical side. His numerous sending ups give a strong paradigmatic basis for Catholic missionary ideas.

On the David Bosch’s opinion, the fact that Paul was a foster of Beth Hillel’s school influenced his missionary work among the gentiles: “Hillel’s teacher, Gamaliel, was the teacher of Saul of Tarsus, so Saul was already familiar with missionary ideas before becoming a Christian” [7, p. 2].

His personality is controversial because Paul frequently opposed against the other apostles defending his right to carry the Good News for the other people considering himself to be the thirteenth apostle by the fact of seeing a raised Christ.

All the features of Paul’s missionary work that were mentioned above let us see his missionary strategy. There were three kinds preachers described in Bible from the time of the birth of Christianity. The first were so-called errant preachers who travelled within Judaea messaging about approaching of God’s Kingdom then Greek-speaking Judaic Christians who went to gentiles from Jerusalem and Antioch. The third group consisted of Jew Christians who travelled to Christian communities that already existed, trying to reform the understanding of Gospels there.

Paul wasn’t an ordinary errant preacher because he stayed in some places more than for a year. For another thing, we can see some patterns in his journeys. He stayed only in the cities that were centers of metropolitan countries providing an intensive spreading of Christianity. Paul didn’t orient on certain nationalities, he focused on political regions. It was connected with the socio-political situation at that time. This fact stressed that he didn’t understand Christ as a God for certain nation but for all the people.

Church means a lot to Paul’s missionary work. It is not just accidentally gathered community but an alliance created by God. That’s why he didn’t just establish new churches but helped to support and develop them too. For the first time, the church became international brotherhood that was absolutely new in the ancient world where all God’s were strongly linked with certain regions: “Do you not have houses, in which to eat and drink? Or do you have such contempt for the Church of God that you would confound those who do not have such contempt? What should I say to you? Should I praise you? I am not praising you in this.” (1 Cor. 11:22). It is Christ’s flesh on Earth. He claimed that church communities were those workers who have to tell the message about Christ for those who hadn’t get it yet.

Despite the importance of church it just provides the transition to God's Kingdom, properly speaking, it should be understood not as a goal of Christianity but as a mean to reach harmony throughout the world. It has to start missionary work which turns the world into God's Kingdom.

Paul's ideas and his strategy can form unique paradigm. His intensive activity proves that this paradigm is the most important for the understanding of New Testament missionary work. It consists of ideas that were mentioned in his preaches throughout Roman Empire.

Church is understood as a new brotherhood that doesn't care about oppositions between Greeks and barbarians, Jews and gentiles, rich and poor etc. It unites people in spite of their social status, previous religious beliefs and nationality: "There is neither Jew nor Greek; there is neither servant nor free; there is neither male nor female. For you are all one in Christ Jesus" (Gal. 3:28).

One of the points of Paul's missionary work, namely, its attitude towards missionary work among Jews arouse discussions among researchers. One group insisted that Jews were a united community for what the missionary work was unnecessary and reasoned their opinion with (Rom 11:25-26): "For I do not want you to be ignorant, brothers, of this mystery (lest you seem wise only to yourselves) that a certain blindness has occurred in Israel, until the fullness of the Gentiles has arrived. And in this way, all of Israel may be saved, just as it was written: "From Zion shall arrive, he who delivers, and he shall turn impiety away from Jacob." The others insisted on its possibility on the basis of "Therefore, know that those who are of faith, these are the sons of Abraham" (Gal. 3:7) and: "For if those who are of the law are the heirs, then faith becomes empty and the Promise is abolished" (Rom. 4:14, 16), "Because of this, it is from faith according to grace that the Promise is ensured for all posterity, not only for those who are of the law, but also for those who are of the faith of Abraham, who is the father of us all before God...", and also on the basis of understanding of the huge amount of violence, oppressions that were in the history of relations between Jews and Christians and choosing of missionary approach which won't provoke new tragedies and misunderstandings.

Mission undoubtedly should be developed in the context of future God's triumph because it is the mean that approaches it. Realization of inevitable Christ's victory gives an endless potential for continuing missionary work even if its results are invisible within the life of one generation. Here we deal with a concentration on the absolute result, in other words, establishing of God's Kingdom on Earth and this result can't be reached within the range of human's life. So, the way to it can be very long.

Paul also cared about ethical aspect. He refused from full denial from the "old" world that was common position among early Christians. Also, he refused from critics of social conditions of the Roman Empire. Such position was connected not only with his own ethical convictions but with conditions of Christianity that weren't prosperous religion at that time. He convinced that people should think about salvation of the others and not about own privileges: "Be without offense toward the Jews, and toward the Gentiles, and toward the Church of God, just as I also, in all things, please everyone, not seeking what is best for myself, but what is best for many others, so that they may be saved." (1 Cor. 10:32-33).

Despite unsteady relation to Roman social system Paul claimed that inevitability of God's triumph can make people be active in social life: "Let love be without falseness: hating evil, clinging to what is good, loving one another with fraternal charity, surpassing one another in honor in solicitude, not lazy; in spirit, fervent; serving the Lord" (Rom 12:9-11).

Passive position contradicts the very essence of Christianity. At the same time, he avoided speaking about active participation of the church in civil life because he understood that there were dangerous times for church to interrupt into it.

Suffering plays an important role in Paul's missionary paradigm. He didn't tell about the mission as a privilege but stressed that suffering was the only possible fate of evangelical preacher. Moreover, oppressions and suffering give forces to serve for Christ. This absurd contradiction reflected in Tertullian's statement: "It is certain because it is impossible" [8, p. 166]. Sufferings of the one who carries the good news to people replicate the victimhood of Christ for the salvation of mankind. Paul prepared a mental program for future missionaries because he realized that their way would be full difficulties and perils.

Conclusion. Summing up the results of our research about Catholic content of the NT missionary ideas we have to claim that it is wrong to consider one apostles to be closer to Orthodox and the others to a Catholic church. All we could do was a retrospective research of their ideas and thoughts which later were accepted by either Eastern or Western church. We realized that confessional context of the Bible and reasons for those differences which resulted in the Great Schism cannot be understood without paying attention to cultural, political, social, economical and philosophical differences between East and West. This fact told us that for the realization of our research purpose we have to analyze stylistics and emotional content of the Scripture as well as literal one.

Taking into consideration these preconditions we could achieve needed result and proved that ideas from some Gospels (Luke) and biblical texts (Letters of Paul) were closer to Catholic missionary paradigm and the other (John) – to the Orthodox one. Because of the orientation of the first ones on personal missionary activity. Also, we made a conclusion that personal speeches of Christ with people became a ground for the way of Catholic missionary work and his public speeches influenced the way of Orthodox missionary activity. In other words, Catholic Church focused attention on the human nature of Christ rather than his God essence. This difference reflected at the main goals of missionary work of two confessions. Orthodox confession claims that the main goal of missionary work is establishing of the church and the main mean of missionary work is liturgy whereas Catholic confession understands church as the result of missionary work.

References (in language original)

1. The Holy Bible Catholic public domain version, original edition. Translated, edited, and published by Ronald L. Conte Jr. – 2010. – 730 p.
2. Бош Дэвид, Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности / Дэвид Бош. – СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 1997. – 640 с.
3. Stamoolis J. Eastern Orthodox Mission Theology / James Stamoolis // International Bulletin of Missionary Research. – New Haven, Connecticut, 1984. – P. 59-69.
4. Стамулис Иаков. Православное богословие миссии сегодня. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. – 448 с.
5. Decree of the Second Vatican Council “Ad Gentes” [Electronic resource]. – Accessed mode: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html
6. Campbell S. Mission in the New Testament [Electronic resource] / Susan Campbell. – Accessed mode: <http://www.globalinteraction.org.au/globalinteraction/media/documents/Resources/Articles/Mission-in-the-New-Testament-Campbell.pdf>
7. Fanning D. The New Testament and Missions / Don Fanning // Themes of theology that Impacts Missions. – Lynchburg: Liberty university, 2009. – 18 p.
8. Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения. – М.: Прогресс, 1994. – 439 с.
9. Новая Женевская учебная Библия: Синодальный перевод. Под ред. Р. К. Спраула. – Hänssler-Verlag, «Свет на Востоке», 1998. – 2052 с.
10. Толковая Библия Лопухина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bible.by/lopukhin-bible/>

References

1. *The Holy Bible Catholic public domain version* (2010)
2. Bosch, D. (1997). *Transforming mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Saint Petersburg: Bible across-the-board (in Russ.)
3. Stamoolis, J. (1984). Eastern Orthodox Mission Theology. *International Bulletin of Missionary Research*, 59-69. New Haven, Virginia
4. Stamoolis, J. (2003). *Eastern Orthodox Mission Theology Today*. Moscow: The convent of the Holy Tykhon theology institute (in Russ.)
5. Decree of the Second Vatican Council “Ad Gentes”. Retrieved from: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_en.html.
6. Campbell, S. (2009). *Mission in the New Testament*. Retrieved from <http://www.globalinteraction.org.au/globalinteraction/media/documents/Resources/Articles/Mission-in-the-New-Testament-Campbell.pdf>
7. Fanning, D. (2009). *The New Testament and Missions*. Lynchburg, Virginia: Liberty university
8. Tertullian, Quintus Septimius Florent (1994). *Selected works*. Moscow: Progress (in Russ.)
9. *Lopukhin Clever Bible*. Retrieved from <http://bible.by/lopukhin-bible/> (in Russ.)
10. New Geneva Educational Bible (1998): Synodical translation. In. R. C. Spraul (Ed.). – Hänssler-Verlag, "Svet na Vostoke" (Light on the East) (in Russ.)

КОЛІСНИК Максим Іванович,
аспірант кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: maxkolisnyk@gmail.com

МІСІОНЕРСЬКИЙ ЗМІСТ НОВОГО ЗАПОВІТУ У КАТОЛИЦЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Анотація. У статті розглядаються тексти Нового Заповіту, які науковці вважають настановчими для християнського місіонерства, а також здійснюється змістовий, контекстуальний та стильовий аналіз цих текстів. Огляд основних принципів місіонерської діяльності православної та католицької церков дозволяє нам виокремити ті ідеї Біблії, які мали вплив на католицьку місіонерську практику. На завершення здійснено огляд діяльності двох апостолів ідеї та діяльність яких визнаються основоположними для формування католицької парадигми місіонерства.

Ключові слова: Біблія, Новий Заповіт, Євангеліє, євангельський католицький, православний, церква, місіонерство, місіонер, парадигма.

Одержано редакцією 03.09.2016
Прийнято до публікації 10.10.2016

УДК 21:316.7

КРИСЮК Інна Михайлівна,
магістр філософії, аспірант кафедри культурології
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова,
e-mail: inniss@ukr.net

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ РЕЛІГІЄЗНАВЧО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ ІДЕОЛОГЕМИ «КИЇВ – НОВИЙ ЄРУСАЛИМ»

У статті розглядається проблема теоретико-методологічних засад релігієзнавчо-філософського аналізу ідеологем «Київ – новий Єрусалим», її концептуального визначення. Дане дослідження виходить з принципу методологічного плюралізму, що означає звернення до кількох концепцій: компаративістської, еволюційно-антропологічної, феноменологічної, герменевтичної, семіотичної тощо. Також воно передбачає дотримання основних методологічних принципів сучасного академічного релігієзнавства: принципу об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, толерантності, позаконфесійності, дуальності та їх доповнення принципами нижчого порядку. Здійснено аналіз термінологічної бази та понятійного апарату дослідження, в ході якого розглянуто значення понять: ідея, теорія, ідеологема, міфологема, концепт, концепція. Зроблено висновок щодо розуміння досліджуваного нарративного феномену саме як ідеологем.

Ключові слова: ідеологема «Київ – новий Єрусалим», ідея, теорія, ідеологема, міфологема, концепт, концепція, методологічні принципи.

Постановка проблеми. Вплив християнства на політичне життя націй та держав є проблемою, вивченням якої традиційно займаються соціо-гуманітарні науки. XXI ст. парадоксальним чином актуалізувало в контексті «православно-імперського ренесансу» Росії філософсько-релігієзнавчі дослідження релігійно-політичних концептів, міфологем та ідеологем, які активно використовуються в сучасній світській та церковній геополітиці. В контексті українських реалій зростає інтерес не лише науковців, а в першу чергу, широких верств громадськості, політикуму та національно налаштованих релігійних кіл до ідеологем «Київ – Новий Єрусалим» яка сприймається варіантом відповіді на ідеологему «Русского міра», активно нав'язувану українському суспільству протягом останніх років. Ця проблема

усвідомлюється не лише як така, що має теоретичне значення в руслі вивчення концептів релігійної свідомості, але як така, що має безпосередню практичну актуальність в політичній та ідеологічній сферах суспільного життя українців.

Мета. Метою написання даної статті є окреслення основних теоретико-методологічних засад релігієзнавчо-філософського аналізу ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим».

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Ідеологема «Київ – Новий Єрусалим» є об'єктом дослідження різних гуманітарних наук: історії, філософії, політології, культурології, соціології, філології. Дослідження таких складних, охоплюючих великі пласти релігійного, соціокультурного та політичного життя народів на великих проміжках часу релігійно-ідеологічних конструктів, яким є ідеологема «Київ – Новий Єрусалим» об'єктивно вимагає міждисциплінарного дослідження і має проводитися на стику релігієзнавства, філософії історії та соціальної філософії. Отже, в основу філософсько-релігієзнавчого дослідження мають бути покладені принципи, методи та методологічні підходи притаманні цим галузям філософського знання.

Релігієзнавчий аналіз ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим» передбачає дотримання основних методологічних принципів сучасного академічного релігієзнавства. Найповнішу їх теоретичну розробку ми знаходимо у працях корифея вітчизняної релігієзнавчої науки професора А. Колодного, на розробки якого ми й спираємося в даній статті. Цікавою новою розробкою, що містить певні теоретико-методологічні узагальнення з досліджуваної проблематики є дисертаційне дослідження херсонського науковця М. Галіченка та низка його статей у релігієзнавчих виданнях України. М. Галіченко досліджував ідеологеми «Москва – третій Рим» [1], яка займає в російській національно-релігійній ментальності схоже місце з тим, яке в свідомості українців займає ідеологема «Київ – Новий Єрусалим», тому його методологічний доробок став в нагоді і для нашої розвідки.

Виклад основного матеріалу. До фундаментальних методологічних принципів академічного релігієзнавства належать: принцип об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, толерантності, позаконфесійності, дуальності. Водночас аналіз конкретного релігійного феномену, яким є ідеологема «Київ – Новий Єрусалим», потребує застосування не всіх цих принципів, а саме тих, що характеризують його безпосередньо. А. Колодний пропонує поєднувати загальнонаукові та спеціальнонаукові принципи у своєрідні «блоки принципів», що найкраще відповідають завданню розкриття сутності досліджуваного релігійного явища. В нашому дослідженні, яке передбачає вивчення й інтерпретацію текстів, в яких фіксується ідеологема, відповідними є принципи єдності історичного та логічного, історичності, цілісності та системності, невичерпності автентичного смислу тексту і неперервності традиції.

Для дослідження ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим» важливе значення мають принцип об'єктивності та напряму пов'язаний з ним принцип історизму. Об'єктивність дослідника в даному випадку передбачає виважений підхід, заснований на реальних історичних документах, які мають інтерпретуватися без політичних або релігійних впливів сучасної суспільної ситуації на дослідницьку позицію.

Принцип об'єктивності є одним з найважливіших принципів релігієзнавчого дослідження. На думку О. Краснікова, він полягає в об'єктивному відображенні характеристик досліджуваного феномену та в неупередженості в оцінках релігійного феномену як на теоретичному, так і на практичному рівнях [2, с. 37]. Принцип об'єктивності вимагає також виявлення власного змісту даної ідеологеми та відокремлення його від суб'єктивних уявлень представників різних прошарків суспільства. Він передбачає критичний підхід щодо догматичних установок православного богослов'я.

Принцип об'єктивності знань тісно пов'язаний і не може бути реалізованим без врахування принципу позаконфесійності, адже максимально достовірно відобразити релігійні явища та процеси можливо за умови незалежності від суб'єктивних установок і самого дослідника, що можуть впливати з його конфесійної приналежності. Зважаючи на те, що ідеологема «Київ – Новий Єрусалим» постала як потужний релігійний чинник у геополітичних

устремліннях еліт України в добу середньовіччя і продовжує виконувати важливу роль і в сучасних міжконфесійних та політичних відносинах України на міжнародному рівні постає необхідність її критичного аналізу в широкому полі не лише релігійних, а й політичних, культурних та соціально-економічних чинників формування цієї ідеологеми.

А. Колодний підкреслює важливість при застосуванні принципу об'єктивності врахування динаміки розвитку релігійного феномену. Об'єктивність не тотожна створенню досконалої та вичерпної системи знань про релігійний феномен [3, с. 68]. Саме тому, дослідження ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим» спирається на розуміння того факту, що зазначений феномен залишається актуальним у живому релігійному дискурсі, а тому не є сталим, а постійно трансформується, зазнає змін, тлумачень, переосмислень. Звідси випливає незавершеність наших знань про даний феномен та постійну потребу в його подальшому вивченні. Дослідницька об'єктивність пов'язана також із застосуванням принципу методологічного плюралізму, що означає звернення до кількох релігієзнавчих концепцій, у зв'язку з відсутністю загально визнаної та обов'язкової для використання усіма дослідниками парадигми. Дослідження релігійних феноменів може бути проведене із застосуванням компаративістського, еволюційно-антропологічного, феноменологічного, герменевтичного, семіотичного тощо підходів.

У процесі дослідження ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим» доцільним, на нашу думку, є здійснення порівняння та синтезу досягнень філософсько-богословського та історико-філологічного підходів. Це дозволяє уникнути однобічності у дослідженні ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим», врахувавши не лише релігійні, а й політичні, соціально-економічні та культурні чинники її формування та функціонування в українській суспільній ментальності.

Принцип об'єктивності потребує цілісного дослідження релігійного феномену. Принцип цілісності, на думку А. Колодного, означає врахування двох обставин. По-перше, органічна цілісність релігійного феномена є динамічною, але розвиток його як цілого і його елементів не веде до порушення її сталості, стабільності. По-друге, специфіка органічної цілісності релігійного феномена визначається загальними закономірностями його становлення та розвитку [3, с. 75].

Ідеологема «Київ – Новий Єрусалим» в українському релігійному та ідеологічному дискурсі є органічною цілісністю есхатологічного (месійного) та політичного (місійного), що теж важливо враховувати у дослідженні.

Отже, фундаментальний науковий принцип об'єктивності реалізується у філософсько-релігієзнавчому дослідженні ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим» за допомогою застосування принципів позаконфесійності, плюральності та цілісності.

Наступним важливим методологічним принципом релігієзнавчого дослідження релігійно-політичних ідеологічних концептів, міфологем та ідеологем є принцип історизму. Дотримання цього принципу передбачає вивчення релігійного феномена саме таким, яким він був на тому чи іншому етапі свого розвитку, а не перенесення його сучасного змісту та інтерпретації на минуле. Згідно з А. Колодним, принцип історизму реалізується через такі послідовні кроки: 1) з'ясування причин виникнення й витокових особливостей явища, що досліджується; 2) розгляд етапів його функціонування й механізму змін цього явища впродовж історії, вивчення взаємозв'язку цих етапів; 3) аналіз особливостей сучасного стану цього явища і 4) прогнозування можливих його наступних змін, визначення тенденцій розвитку [3, с. 7].

Дотримання цих вимог передбачає необхідність дослідження причин та передумов появи ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим», зокрема, у зв'язку з рецепцією християнської історіософії на Русі та міфом про «непохитність Божого Граду», розбудовою молодого християнської держави тощо. Окрім того, постає потреба дослідження взаємозв'язку між різними етапами становлення даної ідеологеми з метою аналізу її історичного розвитку.

Аналіз особливостей нинішнього стану та прогнозування тенденцій розвитку ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим» зумовлює необхідність звернення до сучасних богословських дискусій представників християнських церков. Також, важливим є аналіз

потенціалу цієї міфологеми для утвердження помісності українського православ'я, для відновлення єдності Київської церкви, а також її ролі у становленні та консолідації нації, її потенціалу щодо відповіді на виклики української державності, які обумовлені спробами реалізації неоімперського курсу сучасної Російської Федерації.

З принципом історизму в дослідженні ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим» переплітається актуалізм. Цей принцип передбачає необхідність розпочинати вивчення релігійного феномену з дослідження його сучасного стану. Реалізація цього принципу та вивчення актуального стану проблеми дозволяють окреслити вплив ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим» на процес розбудови державно-церковних відносин в Україні та на пострадянському просторі. Важливе значення даної ідеологеми для української православної церкви та держави обумовило потребу у дослідженні передумов та причин її становлення і трансформації у минулому. Сучасний стан проблеми дозволяє краще побачити ті аспекти, які потребують ретроспективного аналізу та врахувати їх.

Принцип історизму реалізується в даному дослідженні також за допомогою принципу конкретності, який належить до вторинної сфери методологічних засад філософсько-релігієзнавчого пізнання. Конкретно-історичний підхід до вивчення релігійних феноменів вимагає дослідження об'єкта у такій системі понять та уявлень, яка відображає специфіку зв'язків цього об'єкта і відповідає певному ступеню його еволюції [3, с. 8].

Отже, принцип історизму в філософсько-релігієзнавчому дослідженні ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим» має доповнюватися принципами актуалізму та конкретності.

Вироблення методології кожного філософсько-релігієзнавчого дослідження передбачає аналіз та дефініцію його термінологічної бази та понятійного апарату. Розглянемо його детальніше.

У сучасній українській науковій літературі висловлювання «Київ – Новий Єрусалим» має різні термінологічні позначення: ідея, теорія, ідеологема, міфологема, концепт, концепція тощо. В. Ричка вживає у своїй монографії на позначення вислову «Київ – Новий Єрусалим» термін «міфологема», підкреслюючи водночас його ідеологічну функцію у становленні політичної думки Київської Русі [4, с. 3].

В сучасному гуманітарному знанні поняття міфологеми стало міждисциплінарним, що, з одного боку, призводить до розмивання його дефініції, з іншого – свідчить про спроби узгодження різних парадигм: філософської, культурологічної, соціологічної, релігієзнавчої, філологічної при дослідженні релігійних феноменів. Неоднозначність визначення сутнісних характеристик поняття «міфологема» можна розглядати як наслідок спрямованості дослідників до різних аспектів цього феномена в руслі історично сформованих шкіл вивчення міфу: психологічної (К. Юнг), структурної (К. Леві-Строс), ритуально-міфологічної (Дж. Фрезер), структурної фольклористики (В. Пропп). У сучасному вживанні можна виявити такі смисли, що включаються в обсяг поняття «міфологема»:

- 1) максимально велика сенсоутворююча одиниця тексту міфу (визначення використовується в сучасних дослідженнях міфології);
- 2) одиниця релігійного наративу (в даному випадку до уваги береться одна з сутнісних характеристик міфологеми, що відображає її зв'язок з культом);
- 3) цитата з біблійного тексту (таке розуміння представляє лише один з різновидів міфологеми, використовується в роботах з лінгвофольклористики);
- 4) елемент наївного уявлення про світ, який виступає в ролі результату його когнітивного освоєння (визначення міфологеми характерне для сучасної когнітивістики);
- 5) образи і сюжети в мистецтві, засновані на традиціях народної культури, що набули статус символічних (підхід, характерний для культурологічної та етнологічної парадигми досліджень);
- 6) лексична одиниця знакового характеру, яка виступає як репрезентант згорнутого тексту міфологічного змісту (міфологема в семіотичному ракурсі);
- 7) деяка первинна сюжетна схема, міжкультурна ідея, яка трапляється в фольклорі різних народів (поняття «міфологема» в працях з фольклористики, етнопсихології, етнографії);

8) стереотипи масової свідомості, в тому числі ідеологічні кліше (подібний підхід до використання поняття «міфологема» характерний для сучасної соціолінгвістики).

Спираючись на наукові джерела, присвячені проблемам ідеології та міфології, можна виявити, що ці поняття перетинаються. Вони, по-перше, являють собою сукупність поглядів, які пояснюють дійсність та пронизують все сфери життя людини; по-друге, виникаючи на основі досвіду і певних умовах життя, діють за принципом «спрощення» реальності.

Відмінними рисами цих понять є наступні. Міфологема – це стійкий стан суспільної свідомості, та суспільної психології, в якому зафіксовані канони опису існуючого стану речей і описи того, що, існує і має право на існування. Основу міфологеми складає пояснення того, чому існує те, що існує, та чому воно функціонує саме так, а не інакше. Міфологеми фіксують стан справ і слугують концептуальним обґрунтуванням поведінки в певному суспільстві.

Ідеологія, яка передбачає принцип системності і деякі елементи науковості, належить до теоретичного рівня відображення дійсності. На відміну від неї, міфологія відображає побутову свідомість та поверхове наївне ставлення до явищ дійсності. В її основі лежить міф, який спирається на освячений традицією образ, що є емоційно навантаженим. Одиницею міфологічної системи є міфологема.

Характерною особливістю ідеологеми є зв'язок значення з реальним ідеологічним денотатом найчастіше політичного характеру. Ідеологічні смисли характеризуються певним ступенем суб'єктивності, обумовленої інтересами тієї чи іншої групи людей, чий інтереси вони відображають. Суб'єктивність ідеологічної семантики багато в чому спирається на міфологічні уявлення, що склалися в національній культурі того чи іншого народу. Подібна опора має конструктивний характер, оскільки ідеологія користується сформованим міфологічним уявленням носія мови про дійсність, що не піддається аналітичному осмисленню. Наявність розмитості денотативного компонента ідеологеми, що спирається частково на фантомність міфу, дозволяє говорити про те, що ідеологема може набувати інший статус – статус міфологеми. Наявність ідеологічної конотації в смисловій структурі політичної міфологеми призводить до того, що будь-яка політична міфологема, безумовно, є ідеологемою.

Враховуючи вищесказане, можна розглядати міфологеми як одиницю аналізу культурно-національної картини світу, що має багаторівневу ієрархію смислів: по-перше, вона звернена в минуле, її основу складають традиції національної культури; по-друге, вона відображає сьогодення, дійсну культурну ситуацію, стереотипи колективної свідомості. Дані особливості міфологеми обумовлюють необхідність звернення як до аналізу міфоритуальної традиції, так і до інтерпретації сучасних проявів вихідних архетипів. Міфологічні уявлення є основою ритуалів, представляють їх «раціональну частину». Саме в міфологічних уявленнях закладено первинне практичне знання людини про світ, тому вони виступають основою регламентації поведінки окремого індивіда відповідно до правил, прийнятих в соціумі. Міфологема як одиниця міфологічних уявлень синтезує певним чином осмислену реальність практичного знання про предмет і сакральність ритуалізованого образу предмета, сформованого у свідомості людини (в колективному уявленні). Міф в якості своєрідного способу освоєння дійсності ... характеризується тим, що всі речі і явища сприймаються в ньому як причетні один одному. Архаїчні (міфологічні) пласти є в свідомості будь-якої людини як «знак культурної самоідентичності людини» [5, с. 27].

Порівняємо значення цих термінів, спираючись на визначення «Нової філософської енциклопедії» (2010).

Ідея виступає формою осягнення у думці явищ об'єктивної реальності, включаючи визначення цілі та проєкції подальшого пізнання та практичного перетворення світу [6].

Теорія визначається як вища форма організації наукового знання, яка дає цілісне уявлення про закономірності та суттєві (структурні, функціональні, каузальні, генетичні) зв'язки певної галузі дійсності, що описується (предметного поля пояснень та інтерпретацій) [6]. Завдяки теорії «змінюється і категоріальний статус знань – вони можуть

співвідноситися вже не тільки з здійсненим досвідом, але і з якісно іншою практикою майбутнього, а тому будуються в категоріях можливого і необхідного» [7].

Концепція – термін філософського дискурсу, який виражає або акт фіксування, розуміння та осягнення смислів під час мовного обговорення і конфлікту інтерпретацій або їх результат представлений у багатоманітті концептів... Концепція пов'язана з розробкою та розгортанням особистого знання, яке на відміну від теорії не отримує завершеної дедуктивно-системної форми організації та елементами якого є не ідеальні об'єкти, аксіоми і поняття, а концепти – стійкі смислові згущення, що виникають й функціонують у процесі діалогу та мовної комунікації [6].

Концепт – зміст поняття, його смислова наповненість безвідносно до конкретно мовної форми його висловлення. В посткласичній методології науки концепт розглядається не лише з боку своєї функціональної завантаженості в межах наукового знання, але й як системоутворюючий елемент концепцій як особливих форм організації дисциплінарного знання взагалі. Концепт – засіб, що організує в деяку цілісність способи бачення, конституювання реальності і в цьому аспекті володіє певною онтологічною «наповненістю», що відрізняє його від простого конструкту, обумовленого зручністю в якості пізнавального інструменту.

У результаті порівняння цих термінів приходимо до висновку, що говорити про ідею «Київ – Новий Єрусалим», в основі якої лежить есхатологізм, як про теорію, концепцію або доктрину не є виправданим. Більш прийнятним терміном із зазначених є термін «ідеологема».

У процесі дослідження ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим» важливо також співставити терміни «ідеологія» та «ідеологема» і визначити їх співвідношення.

Поняття «ідеологія» є багатозначним, і в різні часи отримувало навіть діаметрально протилежні оцінки. Серед багатоманіття дефініцій можна виділити наступні значення цього поняття: 1) процес виробництва ідей, значень, знаків та цінностей у соціальному житті; 2) сукупність ідей, що характерні для окремих соціальних груп та класів; 3) система ідей, яка дозволяє легітимізацію державної політичної влади; 4) система хибних ідей, яка дозволяє легітимізацію державної політичної влади; 5) форми мислення, які мотивовані соціальними інтересами; 6) дійсно-орієнтована спрямованість віри, переконань тощо.

Структурними елементами ідеології постають цінності, суспільні ідеали, соціально-культурні теорії, соціальні програми і символи. Ідеологія включає в себе не тільки знання про життя людини і суспільства, але і ціннісне відношення до політичних, економічних, етичних, релігійних, мистецьких тощо тенденцій і процесів, оцінку співвідношення соціальних сил у суспільстві.

Таким чином, до складу ідеології, поряд із істинними знаннями входять хибні уявлення про ті чи інші соціальні процеси. Тому, міфи та утопії відіграють вирішальну роль у житті суспільства, хоча й висувають помилкові орієнтири перед народними масами, перед суспільно-політичними, економічними тощо союзами, перед державою, перед нацією. На думку Л. Губерського, поширення міфів у суспільній свідомості здатне забезпечити тільки тимчасовий успіх, але рано чи пізно міфи руйнуються і суспільна та індивідуальна свідомість опиняється у стані вакууму [8, с. 8].

У відповідній ситуації опинилося пострадянське суспільство після падіння радянського ладу. Зважаючи на неможливість тривалого перебування у стані вакууму виникає необхідність наповнення суспільного буття новим змістом.

Дослідження ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим» ґрунтується на визнанні важливої ролі ідеології для суспільства. Ідеологія може запропонувати певний соціальний ідеал, що відображає інтереси окремих груп та класів, визначити історичну місію нації. Завдячуючи цьому суспільство отримує проект, який намагається реалізувати у процесі державотворення.

На початку ХХІ ст. для розкриття ідеологічно забарвлених концепцій почав використовуватись термін «ідеологема». Досі не існує однозначного визначення зазначеного терміну. Він набув поширення у сучасній лінгвістиці та політології, оскільки стали

актуальними дослідження мовних засобів втілення ідеологічних концепцій радянської доби. М. Бахтін вважав ідеологемою відображення засобами мови частини картини світу, яка «злісно неадекватна дійсності», що є лише «гіпотезою смислу» [9, с. 105].

Л. Вдовиченко зазначає, що ідеологема – інструмент функціонування усїєї ідеологічної знакової системи, значення якої може змінюватись залежно від політичної прагматики. Вона завжди маркована, емоційно забарвлена та постає засобом відображення цінностей у мовній семантиці. Таким чином, ідеологема є політично забарвленим відображенням ціннісної характеристики певної частини реальності або стану речей [10, с. 106].

Висновки. Отже, методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим» ґрунтується на базових принципах академічного релігієзнавства, найпродуктивнішими з яких в контексті дослідницької проблематики постають принцип об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, толерантності, позаконфесійності, дуальності. Релігієзнавча дефініція термінологічного та понятійного апарату дослідження дозволяє аргументувати розуміння досліджуваного нарративного феномену «Київ – новий Єрусалим» саме як ідеологеми, що зумовлює методологічні акценти та валідність висновків його дослідження.

Список використаної літератури

1. Галіченко М. В. Рефлексія ідеологеми «Москва – третій Рим» у російській релігійно-філософській думці: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.11 – релігієзнавство / М. В. Галіченко. – Житомир, 2016. – 19 с.
2. Красиков А. Н. Методологические проблемы религиоведения / А. Н. Красиков. – М.: Академический проект, 2007. – 239 с.
3. Колодний А. Історизм як принцип релігієзнавчого пізнання / А. Колодний // Українське релігієзнавство. – 1999. – № 12. – С. 6-14.
4. Ричка В. М. «Київ – Другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). – К.: Інститут історії України НАН України, 2005. – 243 с.
5. Лобок А. М. Антропология мифа / А. М. Лобок. – Екатеринбург, 1997. – 688 с.
6. Новая философская энциклопедия в 4-х т. – М.: Мысль, 2001. – Т. 2. – 634 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/page/about>
7. Степин В. С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.philosophy2.ru/library/stepin/index.html>
8. Губерський Л. В. Ідеологія як соціально-культурний феномен / Л. В. Губерський // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2011. – № 20. – С. 6-10.
9. Бахтин М. М. Слово в романе / М. М. Бахтин // Вопросы литературы и эстетики. – М.: Художественная литература, 1975. – С. 72-233.
10. Вдовиченко Л. В. Ідеологеми «порядок/order – беспорядок/disorder» в політичному дискурсі Росії та США: дис. на соискание ученой степени кандидата филологических наук; спец. 10.02.20 – сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание / Лариса Владимировна Вдовиченко. – Екатеринбург, 2011. – 230 с.

References

1. Galichenko, M. V. (2016). *Reflection of ideologem "Moscow is third Rome" in the Russian religious and philosophical thought*. Zhitomir (in Ukr.)
2. Krasikov, A. N. (2007). *Methodological problems of religious studies*. Moscow: Academic project (in Russ.)
3. Kolodniy, A. (1999). Historical method as a principle of Religious Studies cognition. *Ukrains'ke religieznavstvo (Ukrainian Religious Studies)*, 12, 6-14 (in Ukr.)
4. Rychka, V. M. (2005). *"Kyiv is Second Jerusalem" (from the history of political idea and ideology of medieval Rus)*. Kyiv: Institute of the History NAS of Ukraine (in Ukr.)
5. Lobok, A. M. (1997). *Anthropology of myth*. Yekaterinburg (in Russ.)
6. *New philosophical encyclopaedia in 4 vol., 2*. Moscow: Mysl'. Retrieved from <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/page/about> (in Russ.)
7. Stepin, V. S. (2000). *Theoretical knowledge*. Moscow: Progress-Tradition. Retrieved from <http://www.philosophy2.ru/library/stepin/index.html>
8. Guberskiy, L. V. (2011). Ideology as sociocultural phenomenon. *Filosofs'ki problemy gumanitarnykh nauk (Philosophical problems of humanities)*, 20, 6-10 (in Ukr.)
9. Bakhtin, M. M. (1975). A word in a novel. *Questions of literature and aesthetics*, 72-233. Moscow: Khudozhestvennaya literature (in Russ.)
10. Vdovichenko, L. V. (2011). *The ideologems "order – disorder" in political discourse of Russia and USA*. Yekaterinburg (in Russ.)

KRYSUK Inna Mykhailivna,
Postgraduate student
of the Department of Cultural Studies,
National Pedagogical Dragomanov University,
e-mail: inniss@ukr.net

**THEORETICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS
OF RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS
OF THE IDEOLOGEME “KYIV IS A NEW JERUSALEM”**

Abstract. *Introduction. An objective of writing this article is to outline basic theoretical and methodological foundations of religious studies and philosophical analysis of the ideologeme “Kyiv is a new Jerusalem”. Analysis presumes observance of the fundamental methodological principles of modern academic religious studies: principles of objectivity, humanity, tolerance, detachment from any confession, duality. Objectivity of a researcher in this case involved a well-balanced approach based on real historical documents that must be interpreted with no political or religious influences of a researcher’s position. The principle of objectivity of knowledge is closely related to the principle of detachment from any confession. Interpretation of texts where an ideologeme is recorded involves principles of unity of historical and logical, historicity, integrity and consistency, inexhaustible authentic meaning of a text and continuity of tradition. The principle of methodological pluralism meaning an appeal to several religious studies concepts: comparative, evolutionary and anthropological, phenomenological, hermeneutic, semiotic etc. We believe it is necessary to do a comparison and synthesis of achievements of philosophical and theological as well as historical and philological approaches. Development of a methodology of each philosophical and religious studies research involves and analysis of its terminology base as well as the body of notions. In modern Ukrainian scientific literature, the expression “Kyiv is a new Jerusalem” has different terminology definitions: and idea, a theory, an ideologeme, a mythologema, a construct, a concept. The Article examines meaning of these notions and their relations to the subject matter of the study. Religious studies definition of terminological and notional body of the research makes it possible to prove understanding of the narrative phenomenon being researched exactly as an ideologeme.*

Key words: «Kiev – the new Jerusalem», ideologeme, an idea, a theory, ideologem, mythology, mythologema, concept, construct, methodological principles.

Одержано редакцією 30.09.2016
Прийнято до публікації 10.10.2016

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Иценко М. П.</i> Філософія гуманізму і демократії – квінтесенція соціально-гуманістичного становлення людини та світової цивілізації	3
<i>Усов Д. В.</i> Особливості історико-філософського дискурсу ідеї суспільної угоди: від проблеми легітимації до концепту довіри	10
<i>Видриган М. В.</i> Воля і свобода в поглядах представників епікурейської та стоїчної філософських шкіл	19
<i>Горбань О. В.</i> Вітчизняна інтелігенція як ідеолог національного патріотизму	25
<i>Купрій Т. Г.</i> Принципи та цінності християнської демократії в соціокультурному просторі світу та України	34
<i>Квашин В. В.</i> Соціально-економічні умови розвитку інформаційних процесів у суспільстві	40
<i>Качмар О. В.</i> Інформаційна агресія як компонент інформаційно-психологічної війни	46

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ, ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ, ФІЛОСОФІЯ МОВИ

<i>Марченко О. В.</i> Діалектика секулярного та постсекулярного в сучасному філософсько-релігієзнавчому дискурсі	54
<i>Ломачинська І. М.</i> Роль православних монастирів у формуванні світоглядних орієнтирів українського суспільства	61
<i>Astarova-Vyazmina O. I.</i> Index of sign understanding: semiological analysis of meaning formation	71
<i>Райхерт К. В.</i> Две гуманитаристики Чарльза Уильяма Морриса	76
<i>Кретов П. В., Кретова О. І.</i> Символічний характер мовної свідомості: реальність, секулярність, ідентичність	83
<i>Царенок А. В.</i> Історико-естетична медієвістика: візантологічний вектор	91
<i>Мартич Р. В.</i> Гуманістичний потенціал східнохристиянських учень	98
<i>Kolisnyk M. I.</i> Missionary content of the New Testament in the catholic context	107
<i>Крисюк І. М.</i> Теоретико-методологічні засади релігієзнавчо-філософського аналізу ідеологеми «Київ – Новий Єрусалим»	113

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY AND SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Ishchenko M. P.</i> Philosophy of humanism and democracy – the quintessence of socio-humanistic formation of a person and the world civilization	3
<i>Usov D. V.</i> The peculiarities of historical and philosophical discourse of the ideas of social contract: from the problem of legitimation to the concept of trust	10
<i>Vydrygan M. V.</i> Liberty and freedom in the views of the representatives of Epicurus and Stoic philosophic schools	19
<i>Horban O. V.</i> Patriotic intelligentsia as an ideologist of national patriotism	25
<i>Kuprii T. G.</i> Principles and values of Christian democracy in sociocultural space of the world and Ukraine	34
<i>Kvashyn V. V.</i> Socio-economic conditions of the development of information process in society	40
<i>Kachmar O. V.</i> Information aggression as a component of informational and psychological war	46

PHILOSOPHY OF CULTURE, PHILOSOPHY OF RELIGION, PHILOSOPHY OF LANGUAGE

<i>Marchenko O. V.</i> Dialectics of secular and postsecular in modern philosophical and religious studies discourse.....	54
<i>Lomachynska I. M.</i> A role of the Orthodox monasteries in forming the worldview reference-points of Ukrainian society	61
<i>Astapova-Vyazmina O. I.</i> Index of sign understanding: semiological analysis of meaning formation.....	71
<i>Rayhert K. W.</i> Two humanities of Charles William Morris	76
<i>Kretov P. V. , Kretova O. I.</i> The symbolic dimension of language consciousness: reality, secularity, identity	83
<i>Tsarenok A. V.</i> The Byzantological aspect of the historical and aesthetic medievalistics	91
<i>Martich R. V.</i> Humanistic potential of Eastern Christian studies	98
<i>Kolisnyk M. I.</i> Missionary content of the New Testament in the catholic context	107
<i>Kryshuk I. M.</i> Theoretical and methodological foundations of religious and philosophical analysis of the ideologeme “Kyiv is a new Jerusalem”	113

**ВІСНИК
ЧЕРКАСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософія
№ 2. 2016

Відповідальний за випуск
Марченко О. В.

Відповідальний секретар:
Процишин В. М.

Комп'ютерне верстання
Любченко Л. Г.

Підписано до друку 25.10.2016.
Формат 84x108/16. Папір офсет. Друк офсет. Гарнітура Times New Roman.
Умовн. друк. арк. 11. Обл. вид. арк. 10,7.
Замовлення № 175. Тираж 300 прим.

Бізнес-інноваційний центр
Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького
18000, Україна, м. Черкаси, бульвар Шевченка, 205.
тел.: (0472) 32-93-05

Свідоцтво про внесення до державного реєстру
суб'єктів видавничої справи ДК №3427 від 17.03.2009 р.