

Міжнародна
науково-теоретична конференція

International
Scientific-Theoretical Conference

**ГЛОБАЛІЗОВАНИЙ СВІТ :
ВИПРОБУВАННЯ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ**

**GLOBALIZED WORLD:
CHALLENGE OF THE BEING OF HUMAN LIFE**

*Матеріали конференції
The proceedings of the Conference*

**6-7 жовтня 2017 р., Житомир
October 6-7, 2017, Zhytomyr**

Житомирський державний університет імені Івана Франка (Україна)

**Національна академія державного управління при Президентові
України (Україна)**

Зеленогурський університет (Польща)

Бурятський державний університет (Улан-Уде, Росія)

**Могильовський державний університет імені А. О. Кулешова
(Білорусь)**

Українсько-турецький культурний центр «СЯЙВО» (Україна)

**ГЛОБАЛІЗОВАНИЙ СВІТ :
ВИПРОБУВАННЯ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ**

*Збірник матеріалів
Міжнародної науково-теоретичної конференції*

6-7 жовтня 2017 року, Житомир

Житомир – 2017

УДК 316.32: 111.11

ББК 316.32: 111.11

Г 56

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Житомирського державного університету імені Івана Франка
(протокол № 2 від 29 вересня 2017 року)*

Редакційна колегія:

Сейко Наталія, доктор педагогічних наук, професор, проректор з наукової та міжнародної роботи Житомирського державного університету імені Івана Франка (Україна);

Козловець Микола, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Україна);

Демір Гьокхан, заступник голови Правління українсько-турецького культурного центру «Сяйво» (Україна – Туреччина);

Осинський Іван, доктор філософських наук, професор ФГБОУ ВО «Бурятский государственный университет» (Улан-Уде, Росія);

Старостенко Віктор, кандидат філософських наук, доцент, проректор з наукової роботи Могильовського державного університету імені А. О. Кулешова (Республіка Білорусь);

Телешун Сергій, доктор політичних наук, професор, завідувач кафедри публічної політики та політичної аналітики Національної академії державного управління при Президенті України (Україна);

Троха Богдан, доктор габілітований, завідувач Лабораторії міфопоетики і філософії літератури Інституту польської філології Зеленогурського університету (Польща);

Вознюк Олександр, доктор педагогічних наук, професор кафедри дошкільної освіти і педагогічних інновацій Житомирського державного університету імені Івана Франка (Україна);

Поліщук Олена, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Україна);

Ковтун Наталія, доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Україна).

Г 56 «Глобалізований світ : випробування людського буття» : Міжнародна науково-теоретична конференція, 6-7 жовтня 2017 року : [матеріали доповідей та виступів] / редкол. М. А. Козловець [та ін.]. – Житомир : Вид-во Євенок О. О., 2017. – 404 с.

У збірнику матеріалів конференції розглянуто філософські, політичні, економічні, етнічні, соціальні та психологічні аспекти буттєвості людини у глобалізованому світі, проаналізовано вплив нових форм життя, новітніх технологій на світорозуміння і світобачення людей, розкрито вплив глобалізації на пошуки відповідей на споконвічні питання, пов'язані з буттям людини: щодо її сутності, місця і ролі в соціумі, мотивів її поведінки.

Висунуто й обґрунтовано низку гіпотез, пов'язаних з напрацюванням нових культурних і мисленневих стратегій, покликаних стати однією із можливих відповідей на виклики, що породжені процесами глобалізації і втратою необхідних для сталого розвитку цивілізації її людиновимірних ідентифікацій.

The proceedings of the conference contain the discussion on philosophical, political, economic, ethnic, social and psychological aspects of the being of human life in globalized world. The influence of new forms of life, new technologies on the worldview and the world understanding by the people are analyzed as well as the influence of globalization on the search for answers to eternal questions related with the man's being in relation to his essence, place and role in society, the motives of his behavior are revealed.

The proceedings presents and substantiates a number of hypotheses related to the development of new cultural and thinking strategies called to become one of the possible answers to the challenges posed by the processes of globalization and the loss of human-dimensional identities necessary for sustainable development of the civilization.

Організатори конференції не завжди поділяють думку учасників. За достовірність інформації, точність наведених фактів, цитат, статистичних даних, власних імен та інших відомостей несуть відповідальність автори матеріалів.

УДК 316.32: 111.11

ББК 316.32: 111.11

ISBN 978-617-7483-90-7

© Колектив авторів, 2017

© О. О. Євенок, видання, 2017

Zhytomyr Ivan Franko State University (*Ukraine*)

National Academy of Public Administration under the President of Ukraine (*Ukraine*)

The University of Zielona Gyra (*Poland*)

Mogilev State A. Kuleshov University (*Belarus*)

Buryat State University (*Russia*)

«Syaivo» Ukrainian-Turkish Cultural Centre (*Kyiv*)

**GLOBALIZED WORLD:
CHALLENGE OF THE BEING OF HUMAN
LIFE**

*The proceedings of the International
Scientific-Theoretical Conference*

October 6–7, 2017, Zhytomyr

Zhytomyr – 2017

УДК 316.32: 111.11

ББК 316.32: 111.11

Г 56

*Recommended for publication by the Academic Council of
Zhytomyr State University named after Ivan Franko
(protocol No. 2 dated September 29, 2017)*

Editorial board:

Seiko Natalia, doctor of pedagogical sciences, professor, vice-rector for scientific and international work at Zhytomyr State University named after Ivan Franko (Zhytomyr, Ukraine);

Kozlovets Mykola, Doctor of Philosophy, Professor, Head of Philosophy Department at Zhytomyr State University named after Ivan Franko (Zhytomyr, Ukraine);

Demir Gökhan, Deputy Chairman of the Ukrainian-Turkish Cultural Center "Syayvo" (Ukraine-Turkey) (Kiev, Ukraine);

Osinsky Ivan, Doctor of Philosophy, Professor FGBOU VO «Buryat State» (Ulan-Ude, Russia);

Starostenko Viktor, Ph.D., Associate Professor, vice-rector for scientific work of Mogilev State University named after A.O. Kuleshov (Republic of Belarus);

Teleshun Sergiy, Doctor of political sciences, Professor, Head of the department of public policy and political analytics of the National Academy of Public Administration under the President of Ukraine (Ukraine);

Trocha Bogdan, Doctor habilitated, Head of the Laboratory of Mifopoetry and Philosophy of Literature at the Institute of Polish Philology at Zelenogursk University (Zielona Gora, Poland);

Voznyuk Alexander, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor of the Department of Preschool Education and Pedagogical Innovations at Zhytomyr State University named after Ivan Franko (Zhytomyr, Ukraine);

Polischuk Olena, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of Philosophy Department at Zhytomyr State University named after Ivan Franko (Zhytomyr, Ukraine);

Kovtun Natalia, Doctor of Philosophy, Associate Professor of Philosophy Department at Zhytomyr State University named after Ivan Franko (Zhytomyr, Ukraine).

Г 56 **«Globalized word: challenge of the human being»**: International Scientific-Theoretical Conference, October 6-7, 2017: [reports and speeches] / ed. M. A. Kozlovets [and other]. – Zhytomyr: publishing house Evenok O. O., 2017. – 404 p.

The proceedings of the conference contain the discussion on philosophical, political, economic, ethnic, social and psychological aspects of the being of human life in globalized world. The influence of new forms of life, new technologies on the worldview and the world understanding by the people are analyzed as well as the influence of globalization on the search for answers to eternal questions related to the man's being in relation to his essence, place and role in society, the motives of his behavior are revealed.

It presents and substantiates a number of hypotheses related to the development of new cultural and thinking strategies called to become one of the possible answers to the challenges posed by the processes of globalization and the loss of human-dimensional identities necessary for sustainable development of the civilization.

The organizers of the conference do not always share the opinion of the participants. Accuracy of information, the facts, quotes, statistics, personal names etc. are the responsibility of the authors of the proceedings.

УДК 316.32: 111.11

ББК 316.32: 111.11

ISBN 978-617-7483-90-7

© The team of authors, 2017

© Publishing house Evenok O.O., 2017

ВСТУПНЕ СЛОВО

Шановні учасники конференції!

Висловлюю глибоку повагу і щиро вітаю учасників Міжнародної науково-теоретичної конференції «Глобалізований світ : випробування людського буття»!

Глобалізація на сучасному етапі розвитку людства стала основним вектором розвитку цивілізації. Складні, неоднозначні й суперечливі процеси, що відбуваються наприкінці ХХ – початку ХХІ століть, зачіпають і змінюють такі тонкі й вразливі матерії, як життя людського духу, світовідчуття індивідууму, світ людського досвіду, те, що засновник феноменології Е. Гуссерль, назвав «життєвим світом» (Lebenswelt).

Людство на зламі тисячоліть вступило у смугу кардинальних змін, в процесі яких перебудовується і, очевидно, буде перебудовуватись усе наше життя. Проявляється це у всьому: в новітніх технологіях, нових формах життя, способах світобачення і світорозуміння. Глобалізація створює як нові, небачені раніше, можливості для розвитку і процвітання різних народів і країн, так і нові, дуже небезпечні, виклики і загрози. Стан, який переживає людство в цілому і наша країна зокрема, з повним правом називається часом докорінних змін, часом тривоги і надій. Одним із викликів глобалізації є протиріччя між новими реаліями та усталеними формами і способами буття людей, протистояння між універсальними цивілізаційними стандартами і цінностями національно-культурної ідентичності. Особлива увага до проблеми буттєвості людини в умовах глобалізованого світу зумовлена також потребою віднайти відповіді на споконвічні питання, пов'язані з буттям людини: щодо її сутності, місця і ролі в соціумі, мотивів її поведінки.

Питання, запропоновані до розгляду на конференції, відображають сучасні тенденції концептуального осмислення ролі людини у добу глобальних трансформацій політичного, економічного, духовного життя світового співтовариства. Зазначена проблематика відображає тенденції, актуальні як у світовому масштабі, так і для кожної окремої країни зокрема. Дійсно, духовні пізнавальні практики істотно антропологічні. Саме в них людина намагається реалізувати своє фундаментальне бажання, пов'язане з екзистенційною незадоволеністю як наявним станом справ, так і пануючими уявленнями людини про себе.

Криза основ сучасної цивілізації, яка супроводжує політичні, соціально-економічні трансформації епохи, повсюдна екзистенційна невлаштованість людини вимагають серйозного осмислення суті, сенсу і перспектив становлення мінливого глобалізованого соціуму, просякнутого духом «людиномірності» і «динамічної неоднозначності». Йдеться про створення зон взаємної відкритості зовнішньо рознесених у культурному просторі способів переживання світу, про комунікативне взаємне перетинання когнітивних потенціалів людського буття.

Не останню роль у системі координат глобалізованого світу відіграє проблема побудови демократичного суспільства, яка сьогодні особливо гостро стосується мультикультурного поліконфесійного соціуму. Міграційні процеси глобального світу переконливо свідчать про привабливість демократичних засад соціального устрою економічно розвинених країн, що на передній план виносить проблему пошуків оптимальних шляхів взаємодії суспільних суб'єктів, політичних, економічних відносин між представниками різних етнічних спільнот і конфесій.

Невід'ємною складовою суспільного життя у глобальному світі є релігія. Залишаючись частиною духовної спадщини людства, вона є одним із джерел духовності кожного народу, чинником збереження національної і релігійної ідентичності. Закономірно, що доба глобалізації передбачає аналіз й релігії з огляду на її роль у світі, що стрімко змінюється. Релігійний феномен цікавить сучасників також у контексті тих духовних цінностей, які допоможуть людині адаптуватися у світі викликів, ризиків і суперечностей.

ГЛОБАЛІЗОВАНИЙ СВІТ: ВИПРОБУВАННЯ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Актуальність запропонованої організаторами міжнародної конференції проблематики передбачає залучення до дискусії широкого кола науковців, громадських діячів і усіх зацікавлених особливостями буття людини у сучасному глобальному світі. Сподіваємося на продуктивну співпрацю на засадах демократизму, світоглядного плюралізму і толерантності, таких необхідних для розбудови сучасного українського суспільства.

Щиро бажаю Вам цікавих дискусій з філософських, політичних, історичних, етнічних та соціальних, психологічних і релігійних аспектів буття людини у глобалізованому світі, обміну думками, подальшої співпраці науково-освітніх установ різних країн.

Сподіваюсь, що ваш значний науковий потенціал та висока кваліфікація сприятимуть цілісному розумінню сучасного глобалізованого й динамічного світу, спонукатимуть до роздумів над межовими проблемами людського буття : призначення людини та перспектив розвитку людства. Зрозуміло, що на ці «вічні» питання людського буття не може бути «вічних» відповідей. Пошуки продовжуватимуться й далі.

Від усього серця зичу вам продуктивної цілеспрямованої роботи та нових наукових досягнень!

*Голова організаційного комітету конференції, в. о. ректора
Житомирського державного університету імені Івана Франка,
кандидат історичних наук, доцент Андрій Шевчук*

ПЛЕНАРНЕ ЗАСІДАННЯ

Василь Кремень (Київ, Україна)

СУЧАСНЕ МИСЛЕННЯ Й ОСВІТА

Мислення відкриває можливості для розуміння й перетворення наявного простору соціуму й культури. Суть мислення полягає саме в цьому. Фактично все починається з мислення. Генріх Гейне стверджував, що у Франції, перед тим, як відрубали голову королю, відрубали голову Богу. Тобто Велика французька революція не виникла сама по собі, а була підготовлена тривалою мисленневою роботою видатних філософів-просвітителів – Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дідро, П. А. Гольбаха, Ш. Л. де Монтеск'є та інших. Вони, у свою чергу, спиралися на досвід критичного аналізу попередньої філософії та науки, який здійснили М. де Монтель, Р. Декарт, Б. Паскаль, які виплекали ідею свободи духу й слова для європейської людини. Знамените декартівське «*Cogito ergo sum*» – «Я мислю, отже, існую» – стало предтечею відповідного інтелектуального середовища, у якому могли виникнути ідеї необхідності знання, розуму, виховання. А в їх лоні – свободи, рівності, братства – цінностей, заради яких і потрібно жити, боротися й вмирати.

Людський дух, можна сказати, знаходить найбільш повну реалізацію у мисленні, що й визначає епоху й узагалі історію. Нагадаємо, що вже представники німецької класичної філософії вважали, що насамперед мислення, причому всього народу, відіграє визначальну роль в історії. Рациональне зерно тут полягає в тому, що епоха визначається мисленням, яке розвивається історично, тобто мисленням, яке досягає певного рівня історичного й соціокультурного розвитку. Отже, епоха створюється людиною завдяки творчій силі мислення. Іншими словами, повнота епохи визначається тим, що її «сутність переміщується всередину людини – у її спосіб мислення, яке досягло певного історичного рівня» [4, с. 230].

Так, критерієм, який визначає епоху й відокремлює її від інших епох, є сфера мислення та ідей людини. Важливість цього положення підкріплюється тим, що епоху визначають ті ідеї і той спосіб мислення, життєвість яких засвідчена часом і дієвістю впливу на соціально-культурний, політичний, економічний процеси в суспільстві. Спосіб мислення епохи – це одночасно концепція внутрішньої «історичної логіки», на основі якої формується відповідна часу і його запитам культура мислення. У процесі її функціонування виробляються поняття, на основі яких даються відповіді на питання, поставлені навколишнім світом перед людиною. Вироблені поняття оформлюються в парадигму, яка надає можливість знайти потрібні відповіді на різні питання, утворюючи ідеї, образи, смисли, систему понять і уявлень. Місце поняття або ідеї в загальній смисловій парадигмі залежить від часу, епохи. Це і є результатом мислення, котре потрібно розглядати не лише як систему чи інструмент, а як спосіб управління речами, соціокультурними феноменами та історичними й політичними процесами.

Нині ми говоримо про інформаційну епоху, головним структурним елементом якої є суспільство, засноване на знаннях. В індустріальному суспільстві основним стратегічним ресурсом був капітал, а в інформаційному суспільстві – знання. «На відміну від інших природних енергій, – зазначає Дж. Нейсбіт, – знання не підлягає закону збереження: його можна створити, його можна знищити, але головне – знання синергійне, тобто ціле, як правило, більше суми своїх частин» [3, с. 29-30]. І далі, посилаючись на П. Дракера, він продовжує: «...продуктивність знання вже стала ключовим моментом для продуктивності праці, конкурентоздатності й економічних досягнень. Знання вже стало базовою галуззю, тобто такою, що забезпечує економіку істотним і центральним ресурсом виробництва» [3, с. 30]. Безумовно, не лише економіку, а й усі інші сфери суспільства, оскільки додаткову вартість створює передусім інноваційне знання.

Ситуація домінування знання наповнює сучасну епоху новим змістом, що вимагає нового способу мислення. Сутність сучасної епохи становлять революційні зміни в житті

людини, які зумовлені нестримним потоком нових ідей, що постійно зростають. Зазначимо, що в історії, як стверджує Е. Тоффлер, відбувалися нескінченні «революції», які змінювали стару техніку на нову, змінювали уряди. Але при цьому саме суспільство залишалося практично незмінним, як і люди, що його складають. Однак справжні революції змінювали не лише техніку, а й соціальні інститути, повністю перетворювали рольові структури суспільства. Не всі нові ролі й нові права залишатимуться у майбутньому, коли нестримно відбуватимуться все нові економічні, технологічні й соціальні зміни. Паралельно з «трансформацією суспільних ролей та їх меж відбувається ще більш швидка трансформація інфраструктури наукових знань, база яких швидко розширюється у всіх сферах, на яку спираються соціальні зміни» [5, с. 21-22]. Ця обставина надзвичайно актуальна для українського життя, яке все потужніше вливається у загальний цивілізаційний поступ світу.

В умовах сучасних соціоекономічних і технологічних трансформацій повсюдно стверджуються індивідуальні здібності. Це актуалізує особистісний розвиток, формування потреб, що відповідали б часові, водночас породжуючи зміни в освіті, привносячи туди нове мислення. З'являється й нова форма колективності, яка виникає й формується завдяки сферам використання комп'ютерних мереж, що «дозволяють» розсередження людей, передусім професійне й комунікативне. Йдеться про факт зовнішнього «розширення» людини, що досягається завдяки використанню новітніх технологій, зокрема застосуванню інформаційно-комунікаційних пристроїв і гаджетів та інформаційних мереж. Безмежно розширивши світ людини, вони зняли просторово-часові межі, змінивши відносини людини з реальністю завдяки можливостям, що їх забезпечують.

Утвердження й зміна мислення та перехід на новий рівень займає певний час, здійснюється поступово, оскільки раптово й одразу все соціально значуще не відбувається й не приходить. Необхідно враховувати, що всі основні «фактори майбутнього» вже містилися, як зародки, як атоми, у минулому, створеному людиною. Цей спосіб формування нового дійсного як для чинних (наявних) інститутів соціального життя, так і для моральних ідеалів, включаючи індивідуалізм, сумісний з гуманізмом, і свободу індивідів, що зростає. Така схематична послідовність може бути застосована й до процесу виникнення та формування способу мислення епохи. Зокрема, спосіб мислення сучасної епохи в явній або неявній формі містить у собі також ті поняття, категорії й логічні зв'язки, що й попередні. Можна зробити висновок, що в тих самих суспільстві, державі різні групи людей належать або до різних епох, або всі належать до однієї епохи, але «сповідують» різні способи мислення, яких було досягнуто в різні часові виміри й історичні епохи [4, с. 378]. У навчальному процесі або науковому пізнанні ми використовуємо знання всіх попередніх епох, але спосіб мислення має змінюватися відповідно до вимог епохи.

Важливе значення для розвитку мислення в сучасну інформаційну епоху має невизначеність, як характеристика розвитку складних систем, що породжує безліч можливостей. Невизначеність є імпульсом для утвердження мислення, яке можна назвати синергетичним, «нелінійним». Для суспільства й людини підхід з позиції методології складних систем і нелінійної динаміки зовсім не заперечує специфіку свідомості, мислення, духу і свободи волі людини. Цей підхід – один з аспектів опису поведінки людини, подій, феноменів соціокультурного життя з позиції загальних паттернів розвитку складного у світі взагалі. Це положення відповідає нинішній універсалізації нелінійного (ймовірного, поліваріантного) характеру освоєння природного й соціального життя, а також інтелектуального середовища існування людини, що пов'язано з актуалізацією категорій і смислів сучасної культури.

У контексті міждисциплінарної методології, яка найбільше підходить до розуміння сучасності, для пояснення збільшеної складності всіх сфер соціального життя, ми приходимо до усвідомлення нелінійності розвитку навколишнього світу – природного й соціального. Це означає можливість здійснення навіть малоїмовірних подій. Екстремальні події скоріше норма, ніж виняток у нашому складному світі. Нелінійність означає можливість розростання подій внаслідок випадковостей. Нелінійна система проходить через ситуації

неусталеності й безпосередньо не залежить від початкових умов; малозначимі події, незначні відхилення, флуктуації можуть привести до потужних наслідків. «Синергетичні ефекти нелінійних взаємодій, – вважає відомий німецький учений К. Майнцер, – не можуть бути передбачені в їх віддалених наслідках. Окрім того, нелінійність означає масштабну інваріантність структур світу як у їх просторовому, так і в часовому аспекті» [1, с. 97].

З позицій нелінійного мислення суспільства, народи, люди є результатом різновекторної діяльності з більшим або меншим рівнем свободи. Окремі індивіди відображають культурний, політичний, економічний та інші параметри його порядку, вносячи своєю активністю зміни у наявний стан. Означені параметри сильно впливають на індивідів цього суспільства, змінюючи їх активність, посилюючи й послаблюючи їх установки та здібності. Цей тип зворотного зв'язку характерний для складних динамічних систем (суспільства, свідомості тощо). Якщо параметри умов функціонування суспільства досягають певних критичних величин завдяки внутрішнім і зовнішнім взаємодіям, то соціальні перемінні можуть зміщуватися в область нестабільності, з якої можуть виникати різноспрямовані альтернативні шляхи. Малі, але випадкові дії (наприклад, дуже небагатьох впливових людей, наукові відкриття, нові технології) можуть стати вирішальними для одного з можливих різноспрямованих шляхів, за яким розвиватиметься суспільство або реалізовуватиметься людина.

Синергетичний аспект сучасного мислення, таким чином, зумовлений розумінням складності насамперед природного й соціального життя, яке під час усе більш глибокого вивчення постає у своїй невизначеності, непередбачуваності, можливості неочікуваних змін. У цьому контексті, якщо коротко охарактеризувати сутність синергетичного бачення еволюції мислення, у центрі уваги постають три основні ідеї:

- а) принципова відкритість систем наукового знання й навчально-пізнавальної діяльності;
- б) нелінійність еволюції наукового знання й інтелектуальних здібностей людини;
- в) самоорганізація складних систем, до яких насамперед відносяться свідомість, пізнання, мислення, творчість тощо.

Іншими словами, під еволюцією мислення потрібно розуміти розвиток не лише систем наукового знання, освітньо-культурної діяльності, а й пізнавальних здібностей людини. Сутність еволюції наукового знання в системі нелінійного мислення може бути зрозумілою через ідею поліваріантності, альтернативності шляхів еволюції науки, тобто різноманітності підходів, напрямів тощо. По-іншому У сучасному світі жити, діяти, творити й протистояти все складнішим викликам неможливо.

Нелінійне мислення веде до нового конструктивного діалогу між спеціалістами в різних наукових дисциплінах. Зазначаючи, що в наш час людство наблизилось до досягнення невиправної невизначеності своєї історії, Е. Морен, ставить завдання навчати розумінню «людських умов». Це означає, що нині пізнати людину означає насамперед осмислити її місце у світі. Знання в космології, геофізиці, екології, біології, дослідженнях доісторичного періоду змінили наші уявлення про Всесвіт, Землю, життя та, власне, людину. Однак ці знання поки розрізненні, тому виникає епістемологічна проблема. Її суть у тому, що неможливо досягнути складну єдність людини ні шляхом так званого «роздільного мислення», яке зображує людську природу поза космосом, у якому ми живемо, поза фізичною матерією й духом, з яких ми утворені, ні шляхом «редукційного мислення», яке зводить людську єдність до суто біоанатомічного субстрату. Гуманітарні науки розділені на обособлені сфери дослідження, тому людина стає невидимою, зникає, як «слід на піску». Виникає необхідність для системи освіти «великого возз'єднання розсіяних знань, які є результатом досліджень у природничих науках, для осмислення місця людини у світі, а також знань, нагромаджених у гуманітарних науках, щоб пролити світло на багатомірність і складність людини» [2, с. 47]. Інтеграція в ці досягнення гуманітарного знання й культури досягається через креативи нелінійного мислення, яке може пояснити всі виклики сучасності.

Вказуючи на роль і значення синергетичної методології в сучасній освіті, в зміст якої входить нелінійне мислення, зазначимо її подвійний характер. По-перше, може йтися про

синергетичні підходи до освіти, нелінійний спосіб мислення й організацію процесу навчання й виховання; по-друге, можна говорити про освіту через синергетику, шляхом передавання й поширення сучасних знань. У першому випадку синергетика виступає як метод освіти, а в другому – як її зміст. В обох випадках потрібно спиратися на можливості нелінійного (синергетичного) мислення.

У його контексті синергетичні методи освіти містять насамперед самоосвіту. Одне з ключових понять синергетики – самоорганізація, у процесі навчання означає самоосвіту. Інші методи – нелінійний діалог, пробуджувальне навчання, навчання як інактивація, як адаптивна модифікація, гештальт-навчання. Усі названі методи змушують пізнавати, думати, знати, міркувати, творити, уявляти, вступати в діалог, обговорювати й пропонувати своє. Усе це фундаментальні дії, що практикуються в найбільш передових навчальних закладах, і мають за мету виховати сучасну, творчу людину. Вона повинна «добре мислити», що означає такий «спосіб мислення, який дозволяє «схопити» текст і контекст, індивіда і його оточення, локальне і глобальне, багатомірне, коротко кажучи, складне ціле, тобто умови людської поведінки» [2, с. 83], – стверджує Е. Морен. Таке всебічне осмислення дає можливість зрозуміти як об'єктивне, так і суб'єктивне, хибне та істинне, раціональне та ірраціональне, моральне та аморальне в науковому пізнанні й соціальній життєдіяльності.

Сучасні дослідження містять поняття «методологічна культура мислення». Йдеться про типові для конкретної історичної епохи пізнавальні орієнтири, які проявляють себе як ідеал раціональності; як методологічні навички й «інструменти» дослідження; як форми усвідомлення дослідником себе суб'єктом пізнання. Велике значення має те, що дослідницька й освітянська спільнота визнає факт співіснування концептуальних систем, які опосередковують різне розуміння, інтерпретацію одних і тих самих явищ, процесів і при цьому не виключають, а взаємодоповнюють одна одну. Унаслідок цього сучасний дослідник і освітянин повинен навчитися формувати достовірне знання в умовах наявності в теоретичному пізнанні та взаємозбагаченні різних теоретико-методологічних систем аналізу й відліку [2, с. 161]. Можна стверджувати, що у сучасному пізнанні відбувається формування методологічної культури мислення, заснованої на узгодженні різних стилів мислення, різних типів методологічної рефлексії суб'єкта пізнання, різних способів і підходів у навчанні.

У ситуації співіснування в сучасній філософії, освіті та науці якісно різних методів і способів мислення одним із ключових факторів збереження наукової раціональності як умови досягнення істини і цінностей сучасної культури, факторів самозбереження науки й розвитку теоретичного пізнання стає здатність дослідників до взаємоповаги, розуміння значущості праці «близьких» і «далеких» представників наукових товариств. Причому, незалежно від змісту їх діяльності, уміння узгодити чужі уявлення зі своїми власними, виміряти незнайомі форми мислення відповідно до стандартів раціональності та істинності. Сучасна освіта, як і наука, опинилася в ситуації, коли можливість їх самозбереження, відтворення, розвитку залежить від уміння вчених формувати достовірне знання в умовах взаємодії в просторі пізнання й навчання множини концептуальних систем відліку, у процесі формування нових вимог до методологічної культури мислення.

Література

1. Майнцер К. Вызовы сложности в XXI веке. Междисциплинарное введение / К. Майнцер // Вопросы философии. – 2010. – С. 81–98.
2. Морен Э. Образование в будущем: семь неотложных задач / Э. Морен // Синергетическая парадигма: Синергетика образования. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 24-96.
3. Нейсбит Д. Мегатренды / Д. Нейсбит; Пер. с англ. М.Б. Левина. – М: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 380, [4] с.
4. Оруджев З. М. Способ мышления эпохи: Философия прошлого / З. М. Оруджев. – М. : Едиториал УРСС, 2009. – 400 с.
5. Тоффлер Э. Революционное богатство / Э. Тоффлер, Х. Тоффлер. – М.: АСТ; ПРОФИЗДАТ, 2008. – 569 с.

Сергій Телешун, Світлана Ситник, Ігор Рейтерович (Київ, Україна)

ПУБЛІЧНА ПОЛІТИКА В УКРАЇНІ: ГЕНЕРАЦІЯ НОВИХ СМИСЛІВ УПРАВЛІННЯ В КОНТЕКСТІ СВІТОВИХ ВИКЛИКІВ (ДОСВІД ЄВРОІНТЕГРАЦІЇ)

У сучасному світі організації громадянського суспільства, неурядові організації та приватний сектор відіграють не менш важливу роль у процесах розробки політики держави, аніж самі органи публічної влади. Більш активна участь громадян, клієнтів, споживачів і населення стає рисою багатьох урядів і державних і приватних організацій. Громадяни очікують, щоб бути залученими і мати право голосу у справах уряду та в рішеннях органів, які впливають на їхні інтереси [9, с. 33]. Результатом таких взаємодій є не державна, навіть не суспільна політика, а саме публічна. Вироблення загально колективних цілей формується на перехресті дій владних інститутів, громадськості та груп інтересів, які у сукупності складають процеси публічної політики. Через інституціональні механізми публічної політики, забезпечується не стільки узгодження різнопланових інтересів, скільки їх пристосування, співіснування, чим і забезпечується взаємовигідне партнерство. Таким чином докорінно змінюється зміст загально колективних цілей, які постають вже не результатом артикуляції та агрегації загального суспільного інтересу, а є наслідком інтеракцій держави та недержавних акторів. Співпраця урядових, бізнес та громадських структур на сьогодні є однією з основних умов здійснення ефективного управління. Це саме ті проблеми, які знаходяться у площині публічної політики і які набувають особливої важливості для України на її шляху інтеграції до ЄС.

Нинішні труднощі з реалізацією реформ, невідповідність результатів поставленим цілям, спонукають особливу увагу приділяти процесам, які ведуть до прийняття рішень з реформ і процесам їх здійснення. Почасти відсутність механізмів або дисфункціональність інститутів публічної політики, перетворення її з інструменту вироблення політики у самоціль, призводять до появи окресленої проблеми. Актуальність та необхідність дослідження публічної політики в Україні як основи публічного управління також значною мірою зумовлюється тими завданнями, які були визначені у Стратегії сталого розвитку «Україна – 2020», затвердженої Указом Президента України від 12 січня 2015 року, оскільки в ній мова йде, по-перше, про необхідність синергії зусиль органів влади, бізнесу та громадянського суспільства для просування України у світі. По-друге, зазначається, що головною передумовою реалізації Стратегії є суспільний договір між владою, бізнесом та громадянським суспільством, де кожна сторона має свою зону відповідальності. Відповідальність влади – провести реформи, забезпечити баланс інтересів між громадянським суспільством, державою і бізнесом, просто прозора та якісно працювати за новими підходами, гарантувати дотримання прав людини. Відповідальність бізнесу – підтримувати та розвивати державу, бізнес-середовище та громадянське суспільство, сумлінно сплачувати податки, здійснювати ефективні інвестування в економіку держави, дотримуватися принципів чесної праці та конкуренції. Відповідальність громадянського суспільства – контролювати владу, жити відповідно до принципів гідності та неухильно додержуватися Конституції України та законів України. Багато уваги вищезазначеним питанням приділяється й в Угоді про асоціацію між Україною, з однієї сторони, та Європейським Союзом, Європейським співтовариством з атомної енергії і їхніми державами-членами, з іншої сторони.

Особлива увага дослідженню публічної політики у зарубіжних країнах приділяється з середини ХХ століття, оскільки саме з цього часу публічна політика починає розглядатися не просто як реальність політичного життя, а як механізм формулювання та вирішення суспільних проблем. На сьогодні серед суттєвого здобутку іноземних науковців з зазначеної проблематики слід виділити праці Дж.Андерсона, Е.Арато, Х.Арендт, Р.Даля, Дж.Дьюї,

П.Дюрана, Дж.Кіна, П.Кньопфеля, Х.Коулбетча, Дж.Марча, П.Мюлера, Л.Пала, К.Паттона, Дж.Річардсона, Д.Савіцкі, Г.Саймона, Ю.Хабермаса та інших. Основою для вибору методів аналізу публічної політики є розробки Т.Парсонса, У.Кеннона, Дж.Романса, Р.Мертонна, а також наукові дослідження К.Ерроу, Е.Доунса, Д.Блека, Дж.Бьюкенена, Д.Істона, К.Дейча, Г.Алмонда, Е.Мое та інших. Процеси та інститути публічної політики стали предметом наукового аналізу також у працях вітчизняних учених – О.Дем'янчука, А.Колодій, С.Телешуна та інших.

Загальним підсумком європейських та американських наукових здобутків у сфері вивчення публічної політики є тенденція до інструменталізації поняття "публічна політика". Це передбачає розробку нових методів та підходів, застосування яких забезпечувало б розуміння інтересів, цілей, що переслідують політичні і неполітичні актори публічної політики. Саме на таке спрямування зорієнтована науково-методична робота кафедри політичної аналітики і прогнозування Національної академії державного управління при Президентові України під час виконання науково-дослідної роботи "Публічна політика та суспільні зміни в Україні в контексті євроінтеграції" за комплексним науковим проектом "Державне управління та місцеве самоврядування" у 2016 році. Науково-дослідна робота є логічним продовженням попередніх науково-методичних розробок кафедри політичної аналітики і прогнозування (науково-дослідна робота "Розробка теоретико-методологічних засад публічної політики та експертно-аналітичного супроводу діяльності органів державної влади та місцевого самоврядування" у 2011–2013 рр., науково-дослідна робота "Публічна політика в процесах модернізації державного управління України" у 2014 році, науково-дослідна робота "Впровадження європейських стандартів публічної політики в Україні" у 2015 році), яка враховує актуальні глобальні та національні соціально-економічні та політичні тенденції, пов'язані з реформуванням державно-управлінської системи України в контексті євроінтеграційних змін.

Метою статті є аналіз сутності публічної політики в контексті формування публічного управління в Україні та процесів європейської інтеграції.

Проблема дихотомії публічного та приватного залишається однією з найбільш актуальних у світовому соціально-політичному дискурсі, що обумовлено процесами модернізації системи публічного управління у розвинутих демократичних країнах, зокрема – розширенням ролі горизонтальних зв'язків у трикутнику "держава – бізнес – суспільство". Особливого значення вона набуває у періоди радикальних суспільних змін, результатом яких стає формування системи публічної політики (public policy).

Політична енциклопедія термін "публічна політика" (англ. public policy) визначає як: горизонтальна (на відміну від політики владної – вертикальної) складова політичного процесу, безпосередньо впливає на формулювання і прийняття політичних рішень, забезпечує зв'язок між владними структурами і суспільством – економічними акторами, громадськими організаціями та рухами, експертами, цільовими громадськими групами [5, с. 571]. У той час як у енциклопедії державного управління, публічна політика (англ. public policy) визначається як: діяльність органів публічного врядування спрямована на вирішення суспільних проблем; публічна політика як діяльність загалом визначають як "відношення органів влади до свого оточення". Публічну політику здійснюють органи публічного врядування, які уповноважені громадою здійснювати владні функції на основі закону і мають легітимні засоби добиватися виконання своїх рішень. До таких органів належать органи державної влади та органи місцевого самоврядування. Громадські об'єднання і бізнес можуть впливати на публічну політику, але вони не уповноважені приймати рішення від імені громади і не несуть за них відповідальності. Публічна політика здійснюється як реакція на запити громадян чи виникнення якоїсь суспільної проблеми. Проблеми, на вирішення яких спрямовується публічна політика мають насамперед публічне, а не приватне спрямування [1, с. 484–485].

Ці два інструментальні підходи до означення "публічної політики", засвідчують наявність політичної та управлінської складової у даному процесі. Публічна політика є складним

переплетінням політичних та управлінських процесів у результаті яких відбувається прийняття політичних та управлінських рішень. Політична складова процесу прийняття рішень – це взаємодія політичних акторів, внаслідок якої схвалюється те чи інше рішення. Управлінська – це технічне, інформаційно-аналітичне, інтелектуальне забезпечення процесу.

При цьому слід зазначити, що на сьогодні розуміння "публічності" політики, як відкритості та прозорості процесів її вироблення з метою забезпечення суспільних інтересів, є надзвичайно спрощеним. Практика впровадження демократичних інститутів у політико-управлінську систему в Україні засвідчує, що правове оформлення інституту є необхідною, але не завжди достатньою умовою його функціональності в контексті вироблення публічної політики. Можемо мати досконалі, наприклад, системи доступу до публічної інформації, е-декларування, тощо, які власне й забезпечують прозорість та відкритість органів влади, проте мати труднощі з процесами публічної політики як такої. Тут знову ж таки проблема криється у розумінні змісту явища "публічна політика". У енциклопедії з публічного управління та публічної політики Девіда Шульца вказується, що публічна політика – відноситься до процесу, за допомогою якого члени географічної області або політичної одиниці роблять вибір, стосовно своїх областей та питань, що їх турбують. "Публічна" відображає переваги та дії груп людей, найчастіше через їх спільні голоси, які втілені в управлінських інститутах, і особливо в уряді. "Політика" означає правила, керівництво стратегіями, процесами, планами та доступ громадськості до вирішення їх проблемних областей [14, с. 350–351]. Термін "публічна політика" використовується не тільки для опису цього процесу і його наслідків, але для означення загального набору інструментів і механізмів, за допомогою яких ці рішення приймаються. Будь-то в наказовому порядку законодавче голосування, адміністративне нормотворення, досягнення суспільної злагоди, або за замовчуванням, способи вибору, зробленого в інтересах народу – є важливим аспектом процесу публічної політики. Публічна політика відрізняється від публічного управління тим, що вона націлена на "громадські" проблеми, що потребують вирішення, в той час як публічне управління фокусується на процесі, через який вони вирішуються. Публічна політика зберігає державні адміністративні процеси, як один з наборів ресурсів, доступних для вирішення проблем [14, 350–351]. Саме активна участь громад і громадян у цих процесах, створення відповідних інституційних механізмів для забезпечення діалогу з громадами – є ключем до ефективної політики.

Акцентуючи на інструментальному підході до розуміння понять, підкреслимо наявність такої проблеми, як обслуговування термінологією політичних режимів. Так, перекладаючи термінів "public administration" та "public policy" відповідно як "державне управління" та "державна політика", маємо справу з чітко окресленою суб'єктною приналежністю, підкресленням ролі та позицій держави в управлінському процесі, процесі розробки та реалізації політики. Проте держава є лише однією із форм організації суспільства, покликаною реалізовувати покладені на неї функції. Держава як інститут не повинна монополізувати та встановлювати контроль за всіма суспільними процесами і ресурсами, оскільки за таких обставин вона з інструменту забезпечення суспільних інтересів та потреб, перетворюється у політичного актора, який, в особі правлячої еліти, підкорює та експлуатує суспільство у власних цілях. Між тим, говорячи про потребу вироблення нової управлінської ідеології для України, яка б несла новий зміст відносин держави та суспільства, вважаємо за потрібне "public policy" перекладати саме як "публічна політика". Такий підхід підкреслює, що політика є результатом публічних дій та інтеракцій таких суб'єктів як держава та громадянське суспільство. Підкреслення суб'єктної приналежності, що знаходить своє вираження у поняттях "державна політика", "суспільна політика", не відображають характер процесів їх вироблення, а без відповідного процесу, не можливо досягти результату. На наше переконання лише спроможні до публічної дії та взаємодії держава та громадянське суспільство, здатні організувати процес публічної політики і, як результат, забезпечити суспільні інтереси. Дослідник О. Харходін зазначає, що під час перекладу відбулася втрата змісту понять з їх первинними контекстами дії, коли феномени типу *publicus*, *public*, *publique*

передавались як "суспільні", а не "публічні", відповідно зв'язок цих термінів з "публічністю" втрапився, а з "суспільством", так і не знайшовся [3, с. 490 – 491].

Смислове навантаження понять, що використовуються для окреслення сучасних суспільних процесів в Україні насправді не повинно недооцінюватися. Має й надалі вестися пошук ціннісної складової нової для України ідеології управління. Розділяючи наукову позицію Г. Анхаера, стосовно того, що терміни та їх визначення не є ні істинними, ні хибними і більш важливо в якій мірі вони призводять до нового розуміння та виявляються корисними для розуміння соціального світу навколо нас [8, с. 335], окреслюємо своє власне розуміння явища "публічна політика" (public policy) як політики органів публічного управління політики, заснованої на механізмах публічного узгодження інтересів заінтересованих сторін, яка спрямована на досягнення суспільно значимих цілей та вирішення суспільно важливих задач. На наш погляд, визначальним для публічної політики є процес її вироблення, тобто ціннісний вимір її інтеракцій. При цьому ціннісними орієнтирами публічної політики виступають мережі, взаємодія, колективні дії, взаємовідповідальність, взаємодоповненість публічного та приватного секторів, відкритість, підзаконність, партнерство, діалог, керованість, довіра та зорієнтованість на консенсус.

Сучасні підходи до розуміння суті такого явища як "публічна політика" розкриваються у концепціях врядування: Governance, New Public Governance, Good Governance, у яких публічна політика виступає як ціль і, водночас, як результат публічного управління. У контексті публічного управління публічна політика є політикою, що задовольняє суспільні очікування. Розглядаючи "публічну політику" як визначальний чинник ціннісно-цільового спрямування публічного управління, важливо брати до уваги якісні характеристики держави як форми організації суспільства, її питому вагу у суспільних процесах, співвідношення та характер взаємодії з громадянським суспільством, здатність конкретної політичної системи реагувати на запити суспільства, особливості взаємодії органів державної влади з суспільством. Ю. Хабермас, вирізняє дії, які системно інтегровані у державу та дії соціально інтегровані як "публічна сфера". Остання є тією областю соціального життя, де формується громадська думка [11, с. 231].

У 2006 році Ю. Хабермас уточнив своє визначення публічної сфери, представивши її як "посередницьку систему комунікації між формально організованими та неформальними, що відбуваються віч-на-віч, обговореннями на аренах, розташованих як нагорі, так і знизу політичної системи" [10, с. 415]. На його думку, ключовими елементами публічної сфери є "загальний доступ, достовірні джерела інформації, добровільна участь, раціональна дискусія та аргументація, свобода висловлювання думок, свобода обговорювати державні справи, свобода приймати участь в обговоренні поза інституціональними ролями" [13, с. 41].

Сьогодні публічна сфера набуває значимості як платформа взаємодій та вироблення суспільних інтересів, формулювання суспільних цілей та задач. Державна політика перестає бути "державною" як такою, і набуває ознак публічності у тому розмінні, що держава визнається актором, що діє та вибудовує свою політику та здійснює управління в публічній сфері.

У стабільності розвитку та процвітанні таких європейських країн як Нідерланди, Великобританія, Франція та Німеччина, саме публічна сфера, а не лише громадянське суспільство, відіграла вирішальну роль. Сформованість громадянського суспільства ще не означає обов'язкове формування публічної сфери. Просування інтересів самоорганізованих автономних груп, які й представляють громадянське суспільство є необхідною, але не достатньою умовою формування публічної сфери. Вона формується тоді, коли створюються умови публічного дискурсу. Розвиток публічної сфери зумовлює такі сучасні тренди інноваційного управління як "спільне управління" ("collaborative governance"). Основою цієї нової форми управління є співпраця заінтересованих груп у різних секторах політики [8].

Угодою про Асоціацію України та ЄС, передбачено проведення масштабних інституційних змін, які мають посприяти створенню інституційного ландшафту для забезпечення функціональності публічної політики. Проте, маючи прагнення слідувати європейським стандартам публічного управління, не завжди враховується існуюче

інституційне середовище. Між тим вивчення його стану має бути основою для встановлення пріоритетності дій впроваджуваних реформ. Так, наприклад, Україна належить до постсоціалістичних держав, у яких є істотні структурні недоліки в організації громадянського суспільства, існує серйозний дефіцит щодо ефективності громадянського суспільства спроможності його організацій артикулювати та захищати суспільні інтереси. Як зазначає Д. Лейн, західні ліберально-демократичні концепції громадянського суспільства ґрунтуються на ідеї прав особистості, в той час як у багатьох східноєвропейських суспільствах, особливо в Росії та Україні, домінує колективістська соціалістична ідея прав. Громадянське суспільство побудоване на основі індивідуалістичної органічної солідарності (західні демократії) та колективістської механічної солідарності (пострадянські країни) мають суттєві відмінності [12, с. 296]. Між тим саме в цих особливостях організації громадянського суспільства криється проблема його здатності до публічної дії.

Синергія громадянського суспільства в Україні концентрується у неконвенційних формах участі, у тому числі у таких як "майдан". Висловлюємо припущення, що громадянське суспільство у своєму розвитку наближається основ індивідуалістичної органічної солідарності, вибудованої на таких цінностях як домінування прав, якими володіють фізичні особи, прав людини. Тому держава, беручи на себе зобов'язання сприяння розвитку громадянського суспільства, у першу чергу повинна долати прогалини відносин "людина-влада", "людина-управління". Важливим кроком до впровадження нової управлінської ідеології, побудови системи публічного управління від людини та для людини, включення громадян в управління публічними справами в Україні, стало прийняття у 2015 році Національної стратегії у сфері прав людини [2]. Метою реалізації Стратегії є забезпечення пріоритетності прав і свобод людини як визначального чинника під час визначення державної політики, прийняття рішень органами державної влади та органами місцевого самоврядування. Забезпечення права на участь в управлінні державними справами, як визначено у Стратегії, має реалізовуватися через удосконалення механізмів реалізації безпосередньої демократії та механізмів взаємодії між громадянським суспільством та органами державної влади, органами місцевого самоврядування в процесі прийняття рішень, у тому числі щодо вирішення питань місцевого значення. План дій з реалізації Національної стратегії у сфері прав людини на період до 2020 року, затверджений урядом [4] містить низку заходів, які, на думку урядовців, мають забезпечити громадянам реалізацію їхнього права участь в управлінні державними справами. Важливість розробки комплексу інституціональних заходів у даній сфері є беззаперечною. Планом передбачено вдосконалення законодавства про всеукраїнський референдум та законодавче врегулювання питання проведення місцевих референдумів, створення умов для запровадження електронної демократії у спосіб розробки та внесення змін до законодавства про вибори та референдуми.

Проте далі вказується, що з метою створення умов для забезпечення виборчих та доступності електронного врядування для людей з інвалідністю. Виокремлення окремої цільової групи, як такої, що потребує задоволення своїх прав на участь в управлінні державними справами, на наш погляд, применшує масштабність існуючої проблеми. Адже її суть полягає у можливості використання всіма громадянами інструментів прямої демократії, як механізму реалізації права участі в управлінні публічними справами. Існує реальна потреба удосконалення самих інститутів прямої демократії. Схвалений план дій передбачає також розроблення законопроекту щодо громадського обговорення суспільно важливих рішень (публічні консультації) та удосконалення законодавства у сфері соціального діалогу, зокрема щодо залучення інститутів громадянського суспільства, що в свою чергу має сприяти створенню ефективного механізму взаємодії громадськості з органами державної влади та органами місцевого самоврядування.

Такий вибірковий підхід стосовно інституціональних змін, які мають забезпечити реалізацію Стратегії, не наближає до вирішення існуючих проблем взаємодії держави та громадянського суспільства, і не сприяє впровадженню сучасних стандартів врядування, де від можливості реалізації громадянином своїх прав, вибудовується взаємодія та діалог між

державою і суспільством. Дати можливість громадянам реалізовувати свої права на участь у публічних справах у тому числі бути залученим до вироблення публічної політики, можливо лише через створення цілісної інституціональної композиції, яка сприяла б конструктивній взаємодії, залученню громадян безпосередньо до процесу прийняття рішень держави, застосуванню узгоджувальних процедур, розподілу відповідальності за прийняті рішення між всіма учасниками взаємодії.

Інституціональні зміни, які мали сприяти досягненню публічності як в управлінні, так і виробленні політики, повинні були бути логічним продовженням започаткованих у 2014 році структурних реформ. Дії влади щодо активного впровадження та реалізації реформ, на сьогодні вже мають конкретні результати. Одним із перших законів, що започатковував зміни, був Закон України "Про очищення влади" [6]. Станом на 07.09.2017 у Єдиному державному реєстрі осіб щодо яких застосовано положення цього закону містяться відомості стосовно 930 осіб. На кількості державних службовців цифра не виглядає вражаючою. Сумнівним також є те, що застосування інструменту люстрації кардинальним чином вплинуло на усунення дисфункцій існуючої політичної системи. Проте, на наш погляд, саме в під час прийняття даного закону, була "вирішена" доля виборчого законодавства. Сформований публічний резонанс навколо люстрації, виведення її на політичний порядок денний, дав можливість "забалакати" і розпорошити тиск громадськості та відволікти її увагу від необхідності докорінної зміни виборчої системи, а значить впровадження дієвих соціальних ліфтів між владою та громадськістю, створення більш ефективного механізму рекрутування політичної еліти. На наш погляд, запуск системи електронного декларування призведе до більш якісної та, що не менш важливо, об'єктивної "люстрації", оскільки змусить добровільно звільнитися з посад тих чиновників, які насправді мають проблеми з доброчесністю.

Реалії показують, що процеси здійснення реформ виявилися набагато складнішими та більш проблемними, аніж процеси, що вели до прийняття рішень з реформ. Зокрема, особливістю вітчизняних політичних процесів є значне зростання вимог, які суспільство пред'являє політичній системі. В ситуації, коли органи державної влади не здатні реагувати на існуючі запити, держава все частіше починає перекидати деякі функції на інших недержавних акторів (взяти, для прикладу, сферу надання соціальних послуг). Тенденція, яка відображає, що недержавні актори все активніше включаються у процеси вироблення політики, спрямованої на забезпечення суспільних інтересів і задач, стає дедалі відчутною. Проте значний дисбаланс влади і впливу, недовіра до опонентів, часто стають тими чинниками, які унеможливають публічний діалог та не сприяють налагодженню ефективної взаємодії у вирішенні суспільних проблем.

Концепт "публічна політика" є багатовимірним поняттям, дослідження якого ускладнюється наявністю різних наукових шкіл, методів та, відповідно, інтерпретацій змісту. В значній мірі на сьогодні публічну політику можна розглядати і як явище, і як засіб, і як інструмент або механізм. Дослідження публічної політики, на яке спрямована науково-дослідна робота кафедри політичної аналітики і прогнозування "Публічна політика та суспільні зміни в Україні в контексті євроінтеграції" сприяє підготовці висококваліфікованих управлінців-практиків у сфері взаємодій держави, бізнесу та громадянського суспільства, спрямованих на задоволення суспільних потреб та вироблення соціально значимих рішень, а також формуванню сучасного розуміння публічного управління як процесу співробітництва та партнерства. При цьому європейський досвід переконливо свідчить, що ефективні державно-управлінські реформи можливі виключно за умови активного залучення громадян, оскільки ефективність роботи державних структур в значній мірі визначається їх інституційною спроможністю взаємодіяти з громадянським суспільством та бізнесом й надавати якісні державні послуги громадянам.

Результати науково-дослідної роботи активно використовуються при підготовці магістрів за спеціальністю "Публічне управління та адміністрування", а також окремими спеціалізаціями в Національній академії державного управління при Президенті України;

при підготовці магістрів за напрямом "Державне управління" за спеціальностями "Публічна політика і управління", "Публічне адміністрування", "Державне управління" в Національній академії державного управління при Президентіві України; в системі підвищення кваліфікації державних службовців та посадових осіб місцевого самоврядування (зокрема, обласних та міських центрах перепідготовки та підвищення кваліфікації працівників органів державної влади, органів місцевого самоврядування, державних підприємств, установ і організацій тощо); в органах державної влади, органах місцевого самоврядування, а також інших державних установах і організаціях, на які поширюється дія Закону України "Про державну службу", наукових установах, які здійснюють підготовку магістрів за спеціальностями, пов'язаними з публічним управлінням та адмініструванням, а також організаціях громадського сектору (зокрема, громадських організаціях, які займаються розробкою програм з громадського лобювання, моніторингу діяльності органів державної влади), публічно-політичного сектору (депутати, помічники народних депутатів України, політичні аналітики та експерти), неурядових аналітичних центрах, які спеціалізуються на інформаційно-аналітичному супроводі, зв'язках з громадськістю, приватних консалтингових компаніях, орієнтованих на співпрацю з органами державної влади тощо.

Література

1. Енциклопедія державного управління : у 8 т. / наук.-ред. колегія : Ю. В. Ковбасюк та ін. – К. : НАДУ, 2011. – Т. 8 : Публічне врядування / наук.-ред. кол. : В. С. Загорський, С. О. Телешун та ін. – Львів : ЛРІДУ НАДУ, 2011. – 630 с.
2. Національна стратегія у сфері прав людини. Указ Президента України від 25 серпня 2015 року № 501/2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.president.gov.ua/documents/5012015-19364>
3. От общественного к публичному : коллективная монография / науч. ред. О. В. Хархордин. – Спб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2001. – 530 с.
4. План дій з реалізації Національної стратегії у сфері прав людини на період до 2020 року, затверджений Розпорядженням КМУ від 23 листопада 2015 р. № 1393-р [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.kmu.gov.ua/control/uk/cardnpd?docid=248740679>
5. Політична енциклопедія / [голова ред. кол. Ю. Левенець]. – К. : Парламентське видавництво, 2012. – 808 с.
6. Про очищення влади. Закон України від 16.09.2014 № 1682-VII [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/1682-18>
7. Anheier H. Civil Society Research: Ten Years on / Helmut K. Anheier // Civil Society. – 2014. – 10(4). – P. 335 – 339.
8. Ansell C. Collaborative Governance in Theory and Practice / Chris Ansell, Alison Gash // Public Administration Research and Theory. – 2008. – 18 (4). – P. 543 – 571.
9. Civic Engagement in Public Policies: A Toolkit. – N.Y. : United Nations, 2007. – 139 p.
10. Habermas J. Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research / J. Habermas // Communication Theory. – 2006. – Vol. 16 (4). – P. 411 – 426.
11. Jürgen Habermas on Society and Politics: A Reader / edited by Steven Seidman. – Boston : Beacon Press, 1989. – 324 p.
12. Lane D. Civil society in the old and new member states. Ideology, institutions and democracy promotion / David Lane // European Societies. – 2010. – 12(3). – P. 293 – 315.
13. O'Donnell S. Analysing the Internet and the Public Sphere: The Case of Womenslink / S. O'Donnell // Javnost – The Public. – 2001. – Vol. 8. – № 1. – P. 39 – 58.
14. Schultz D. Encyclopedia of public administration and public policy / David Schultz. – N.Y. : Facts On File, Inc. , 2004. – 526 p.

О ПОНЯТИИ «ГЛОБАЛИЗАЦИЯ»

Проблемы глобализации в последние десятилетия неизменно занимают одно из центральных мест в научных исследованиях обществоведов. Интерес к глобализации объясняется тем, что она стала доминирующим фактором нашего времени, без учета которого нельзя понять содержание и характер современной эпохи, происходящих в ней экономических, политических, социальных и духовных процессов. Однако анализ литературы, посвященной рассмотрению места и роли глобализации в жизни общества, приводит к выводу о неоднозначности трактовки как роли и характера глобализации, так и самого термина «глобализация». Притом точки зрения не только не совпадают в частности, но нередко приобретают взаимоисключающий характер. Так, одни авторы определяют глобализацию как американизацию, вестернизацию, унификацию, даже гибридизацию мира под началом и воздействием американизма. Другие же представляют её как процесс всецело объективный, строго детерминированный, естественный, который обусловлен, прежде всего, экономическим, технологическим и социальным прогрессом последних десятилетий. Они рассматривают глобализацию процессом чуть ли не тождественным развитию современной мирохозяйственной системы.

Некоторые исследователи считают, что глобализация всё больше нивелирует всякие национальные различия от экономических до культурных, динамично движется к миру без границ. Японский ученый К. Омаэ в своей книге «Мир без границ» (1990 г.) пишет: «Экономический механизм отдельных государств стал бессмысленным, в роли же сильных актеров на мировой арене выступают глобальные фирмы». Российский профессор В. Белоус утверждает: «Пока существует этнос, никакой глобализации не будет. Это одна из легенд, которую придумали господа из Соединенных Штатов» [1, с. 42-43].

В столь многообразных трактовках и оценках глобализации важно прежде всего выяснить, что такое глобализация. Существует много определений глобализации. Это и определение Р. Робертсона (автора книги «Глобализация», Л., 1992), Ф. Броделя, М. Мнацаканяна, В. Иноземцева, О. Богомолова и др. Академик РАН О. Богомоллов пишет, что глобализация – «это объективный процесс углубляющихся и расширяющихся взаимосвязей и взаимовлияния стран и народов в различных областях общественной жизни, прежде всего в экономике, в политике, культуре, образовании, причем акцент мне хотелось бы сделать на слове «взаимосвязь» [1, с. 39].

М. Мнацаканян определяет глобализацию как «формирование ценности, взаимосвязанности, взаимозависимости, интегративности мира и восприятия его как таковой общественным сознанием» [2, с. 137]. Это, как правильно отмечается автором, «не унификация (американизация), а собирание, единение человечества в целостном мире, взаимодействие внутри такой целостности разнородных и разнообразных национальных, религиозных, государственно-политических компонентов. Глобализация – сложный, противоречивый процесс». Нельзя не согласиться с тем, кто считает, что данный процесс является объективным по своему характеру, обусловленный действием тенденции интернационализации производительных сил, всё больше перерастающих национальные рамки и приобретающих мировой, глобальный характер. «В условиях глобализации ..., – подчеркивает Д. Белл, – весь мир превращается в единый рынок, и все цены устанавливаются уже не соглашениями между отдельными производителями или странами, а в результате объективного спроса и предложения. В такой ситуации каждая страна неизбежно оказывается частью этой глобальной системы. Вопрос о том, участвовать в ней или нет, вообще не стоит [3, с. 254].

Сегодня все страны в той или иной мере включены в процесс глобализации. Особенно экономически развитые, обладающие необходимыми финансовыми, научными, информационно-техническими возможностями. При этом глобализация распространяется на все сферы общества. В первую очередь это касается таких областей как информационные и

транспортні комунікації, промислові технології, використання природних ресурсів. Ідеє формування єдиної світової економіки. Процеси глобалізації активно розвиваються в торгівлі, фінансах, трудових ресурсах, вони проникають в глибокі соціальні сфери, в духовний світ людей.

Використовуваний в минулому поняття «інтернаціоналізація» (марксистами використовувався цей термін з середини ХІХ в.) в кінці ХХ – початку ХХІ вв. придбало нові кількісні і якісні риси. Сьогодні, як зазначає О. Богомолов, третина всієї виробленої продукції, і не тільки товарів і послуг, призначена не для внутрішнього споживання в країнах, а для обміну. Але принципово обмін навіть не товарами, а інформацією і правами власності. Обороти акцій і валют на міжнародних ринках і біржах в сотні раз перевищують обороти самих товарів. Це зовсім інша ступінь взаємозв'язку і взаємозалежності держав, але не тільки таким чином проявляються нові якісні характеристики, які точніше всього відображають поняття глобалізації [3, с. 40].

Розглядаючи глобалізацію як об'єктивний процес, разом з тим потрібно підкреслити, що було б помилкою абсолютизувати об'єктивність, бачити в глобалізації певне нейтральне, виключно об'єктивне техніко-економічне явище. Потрібно враховувати умови, в яких здійснюються інтеграційні процеси. «Не помічати тут особистого інтересу і боротьби за прибуток, підкреслює Р. Яновський, – явне звернення і груба помилка» [4, с. 146]. В глобалізації присутнє сильне суб'єктивне початок. Неможливо не погодитися з білоруським філософом Ч. Кірвелем, який пише: «Глобалізація спочатку мала яскраво виражений політико-ідеологічний характер» [7, с. 305].

Після розпаду СРСР одним з двох полюсів розвитку і сили США взяли особливе місце в світі і в процесі глобалізації. Сьогодні – це країна, де виробляється четверта частина світового валового продукту (24,4 % – 2016 г.). Вона ключовий гравець на ринку високотехнологій і комунікацій, країна-емітент світової резервної валюти – доллара, найпотужніша в воєнному відношенні держава (її частка в світових витратах на воєнні витрати становить 36 % (в 2014 г. – 34 %)). Її правляча еліта, виражаючи інтереси пануючих класів, прагне впровадити в суспільне свідомість думку, що США – це зразок для всього світу, особливо для розвиваючихся країн, які нібито повторюють шлях, пройдений американським суспільством. Багатьом запам'ятовується фраза 42 американського президента Б. Клінтона «Глобалізація – це Америка». Не випадково широке поширення отримала трактування глобалізації як американізації, вестернізації.

«Глобалізаційний проєкт, запропонований США і їх союзниками, передбачав такий процес світового розвитку, в ході якого чітко вибудовувалася жорстка ієрархія, вертикаль «нового світового порядку» з головою в центрі, приймаючим різні управлінські рішення глобального рівня, і периферією, включаючою дві частини – зону забезпечення центру (золотий мільярд), де зосереджений реальний сектор економіки, і зону, що складається з держав, які по можливості бажано дистанціюватися і не брати участі в розв'язанні їх внутрішніх проблем» [5, с. 305].

Реалізація подібного проєкту чи зможе мати позитивний вплив на розв'язання питань перед людством глобальних проблем.

Крім США важливими факторами, впливними на процес глобалізації є політика КНР, Росії і ряду інших великих держав, регіональних об'єднань. Китай, який сьогодні нараховує 1388 млн. осіб, його ВВП становить 15,4 % в світовому ВВП, витрати на озброєння – 13 % від світових витрат. По ряду позицій займає перші місця в світі. КНР своєю зваженою конструктивною созидальною політикою надає, на наш погляд, велике позитивне вплив на процес глобалізації.

Прагне до підвищення своєї ролі в світі Росія. Однак курс, обраний її керівництвом, завів країну в глухий кут, привів до глибокого падіння економіки, рівня життя населення, масової корупції, особливо в вищих ешелонах влади. Країна застрягла в воєнних конфліктах. В околовластних структурах чути імперські, великодержавні

идеи. Особую горечь у трезвомыслящих людей вызывает нынешнее состояние отношений между братскими русским и украинским народами. Хочется надеяться, что эти отношения будут преодолены. Все это свидетельствует о трудностях на пути глобализации, в том числе субъективного характера. Нельзя не обратить внимание на такие черты глобализации как её сложность, противоречивость, масштабность, которые находят своё отражение в обострившихся в последнее время глобальных проблемах. Кстати, сам термин «глобальные проблемы» возник в 1960-е годы. Основными критериями отнесения той или иной проблемы к категории глобальных признано считать её масштабность и необходимость совместных усилий для её устранения.

Глобальные проблемы человечества – это проблемы, которые затрагивают жизненные интересы всего населения планеты и требуют для своего решения совместных усилий всех государств мира.

Согласно концепции глобальных проблем к таким проблемам сегодня относятся:

проблема Север – Юг; демографическая проблема; проблема бедности; продовольственная проблема, энергетическая проблема; проблема развития человеческого потенциала; проблема обеспечения человеческой безопасности; проблема освоения Мирового океана; проблема экологии и устойчивого развития.

Все глобальные проблемы тесно взаимосвязаны, трудно прогнозируемы и если их своевременно не разрешать они очень опасны для человечества. Возьмём, например, демографическую проблему, детерминированную быстрым ростом населения. Нарастающая напряженность в этой сфере прежде всего связывается с так называемым «демографическим взрывом», который имеет выраженную тенденцию к предельному росту населения планеты с середины XX в. В 1940-х гг. советскими учеными (В. Вернадским, Н. Моисеевым) было подсчитано максимальное народонаселение, которое может без заметных последствий «выдержать» наша планета. Этот предел населения планеты, по их расчетам, составил 500 млн. человек. В настоящее время население планеты превосходит эту цифру больше, чем в 15 раз 7,6 млрд. чел. Интенсивный рост населения планеты стал одной из характерных черт современной эпохи, так как на протяжении многих тысячелетий всего предыдущего развития столь высокие темпы роста народонаселения были невозможны. По прогнозам ученых в 2100 г. население Земли составит 11 млрд. человек.

Следует учитывать, что большая доля (80 %) современного прироста населения (в отличие от прошлых периодов) приходится на развивающиеся страны. Стремительный рост населения происходит в странах Азии, Африки, Латинской Америки. Суммарный коэффициент рождаемости в России – 1,61 (занимает 179 место), в Украине – 1,54 (занимает 190-е место). В Европе рождаемость катастрофически низкая, в Африке – на оборот – очень высокая.

Таким образом, на современном этапе в развивающихся странах сложился такой тип воспроизводства населения, когда снижение смертности не сопровождается соответствующим сокращением рождаемости, а это создает немало сложностей. В итоге все это привело к обострению глобальной демографической проблемы. Высокий прирост населения порождает огромные миграционные потоки (прежде всего в Европу), обостряет проблему продовольствия, воды, загрязнения и другие. Правда, утешает то, что не все прогнозы сбываются. По словам академика РАН В. Большакова, первый прогноз, касающийся развития человечества, был сделан в XVIII веке. Тогда основным видом транспорта были лошади и мулы, и наибольшее опасение вызывало – в связи с потребностями в них человечества – именно увеличение количества этих животных. Предполагалось, что, во-первых, в 1900 году они съедят всю растительность, а, во-вторых, навоз покроет планету слоем толщиной в полтора метра. В. Большаков говорит, что этот прогноз мало чем отличается от современных, связанных с проблемами загрязнения [1, с. 42].

Характерной чертой глобализации является её противоречивость, которая выражается, с одной стороны в создании широких возможностей для освоения новых прогрессивных технологий, развития экономики, повышения качества жизни, получения информации, свободного движения товаров, людей, капиталов, идей, обогащения культур народов и стран;

а с другой – воссозданием неоимпериализма, являющегося вызовом человечеству и угрозой его существованию; абсолютизацией экономической, политической власти новых глобальных монопольных корпораций, увеличением разрыва между государствами по уровню доходов, дестабилизацией мира и созданием угроз и вызовов национально-государственным структурам.

Таким образом, под термином «глобализация» понимается характеристика нового качественного состояния и общения между людьми, нациями, народами. Новое качество связано с большими достижениями технического прогресса, информационных технологий, ликвидацией барьеров на пути перемещения людей. Оно характеризуется всё большим взаимовлиянием, взаимопроникновением, взаимопереплетением общественной жизни разных стран.

Литература

1. Круглый стол. Глобальные процессы и глобальные конфликты // Культура и глобальные вызовы мирового развития: V Международные Лихачевские научные чтения, круглый стол. 19-20 мая 2005. – СПб., 2005.
2. Мнацаканян М. О. Глобализация и национальное государство: три мифа // Социс. – 2004. – № 5.
3. Белл Д., Иноземцев В. Л. Эпоха разобщенности: Размышления о мире XXI века. – М., 2007. – 304 с.
4. Яновский Р. Г. Социальная динамика гуманитарных перемен: социология шанса для России на достойную и безопасную жизнь её народов. – М., 2004. – 450 с.
5. Кирвель Ч. С. Объективные и субъективные стороны современных глобализационных процессов // Философия и методология науки. Под ред. Ч. С. Кирвеля. Минск. 2012. – 639 с.

Bogdan Trocha (Zielona Gyra, Polska)

BOHATER LITERATURY POPULARNEJ W PONOWOCZESNYM ŚWIECIE

Problematyka bohatera w literaturze popularnej, wbrew pozorom, jest skomplikowanym zagadnieniem. Przy czym, ze względu na specyfikę samej literatury i kultury popularnej oraz jej związek z kulturą w szerokim rozumieniu tego pojęcia jest ciągle problemem żywym i ewoluującym. Z tego też powodu następcza nie tylko kłopoty natury metodologicznej, ale stwarza także ciągle nowe perspektywy, których często brakuje w modelach kulturowych, która historycznie zakończyły swój naturalny bieg i stały się tylko przedmiotem badań. Pomimo, że przedmiotem refleksji jest bohater literatury popularnej w czasie płynnej ponowoczesności, to opisanie tego zjawiska wymaga szerszej perspektywy czasowej, dzięki której będzie można zrozumieć mechanizmy rządzące współczesną kreacją herosa obecnego w tym typie literatury.

Początek literatury popularnej datuje się na wiek XIX, kiedy ogromna ilość mieszkańców wsi trafiała do tworzonych fabryk w dużych miastach. Miało to swoje oczywiste konsekwencje kulturowe. Ludzi ci trafiali do nowych dla siebie środowisk, w których najczęściej czuli się nie tylko anonimowi ale także wyizolowani. Temu stanowi rzeczy towarzyszyło także porzucenie tradycyjnego modelu kulturowego wsi, z których migrowali. Jeżeli jeszcze uświadomimy sobie, że po raz pierwszy doświadczali czasu wolnego, jakiego na wsi nie było, to będziemy mogli wskazać środowisko, w którym pojawiają się pierwsze teksty literatury popularnej. Należy także pamiętać, że przeciętny czytelnik tego typu literatury w XIX wieku posiadał tylko najbardziej podstawowe wykształcenie. Z tego też powodu literatura ta w swoich początkach pełna jest schematycznych i uproszczonych ujęć bohaterów i ich problemów. Jej źródłem początkowo są teksty romansów rycerskich, poddanych oczywiście daleko idącym redukcjom. Później pojawiają się romanse zbójckie, a w końcu powieść detektywistyczna, przygodowa oraz fantastyczna. Większość obecnych tam bohaterów posiada wyraźne cechy herosa kulturowego. Figura ta obecna zarówno w badaniach religioznawców jak i antropologów kulturowych posiada kilka istotnych cech. Z reguły

jest on przedstawicielem pewnej wspólnoty, który w jej imieniu podejmuje się walki grożącym grupie niebezpieczeństwem. Z tego też powodu najczęściej walczy z potworami, istotami demonicznymi. Wyprawia się na krańce świata, a często także w zaświaty. Z reguły jego działanie powodowane jest jakąś lokalną lub kosmiczną katastrofą. Mechanizm ten dokładnie opisuje Joseph Campbell [1] opisując formułę działań herosa jako monomit, w którym podczas wyprawy w ramach której ma on zdobyć skarb podlega różnym testom i próbom, dokonuje czynów heroicznych i ostatecznie przywraca ład w własnym środowisku. Tak rozumiany heros może być człowiekiem, półbogiem lub istotą numinotyczną. Jego działanie nie tylko jest przyczynkiem do śledzenia nadludzkich czynów, wkraczania wraz z nim w stabuizowane rejony, ale przede wszystkim pokazuje mechanizm walki o ludzką autonomię oraz określa granice człowieczeństwa.

Można postawić pytanie: gdzie należy upatrywać źródeł figur herosa. Zasadniczo można wskazać kilka takich przestrzeni. Będą tu należały zarówno mity, teksty należące do folkloru, eposy a także elementy pozaliterackie charakterystyczne dla wczesnej kultury popularnej. Wśród typowych figur heroicznych literatury popularnej należy wskazać herosa boskiego (Odyn), półboga (Herakles, Tezeusz), trickstera (Loki, Hermes), a także antyherosa w funkcji protagonisty (Conan z Cymerii).

I Perspektywa diachroniczna

Początek literatury popularnej związany jest z operowaniem figurą herosa zredukowanego. Najczęściej mamy do czynienia z modelami opartymi bądź na tekstach czerpiących motywy z folkloru, jak ma to miejsce w *Królewnie i goblinie* [2] Georga MacDonalda oraz *Córce króla elfów* [3] Lorda Dunsany'ego. Działania heroiczne zredukowano w pierwszym przypadku do dziecięcego wkroczenia do świata istot nadnaturalnych, w drugim przypadku do opisu funkcjonowania w takim świecie oraz konsekwencji nieznaności reguł jakie w nim obowiązują. Perspektywa przygodowa, związana zarówno z wyprawą na peryferia znanego świata, poszukiwania skarbu oraz związanych z tym perypetii oraz czynów heroicznych widoczne są w całej twórczości sir Henry Ridera Haggarda, który za swoją twórczość otrzymał godność szlachecką. Wiek dziewiętnasty przynosi jednak jeszcze dwie bardzo ważne figury. Pierwsza – mściciela obecna w głośnej powieści *Hrabia Monte Christo*[4]Alexandra Dumasa oraz genialnego detektywa, łączącego w sobie cechy naukowca, szermierza, boksera i wybitnego detektywa *Sherlocka Holmesa*[5]Artura Conan Doyle'a. Te dwa przypadki są niezwykle znamienne. W połączeniu z poprzednimi wyraźnie wskazują na silny związek herosa z światem w jakim on funkcjonuje. O ile w pierwszych dwóch przypadkach działalność heroiczna zredukowane jest tylko do wkraczania w stabuizowane światy oraz odkrywania norm jakie rządzą nimi, to dwa ostatnie przypadki odnoszą się do zachwiania praworządnej równowagi gwarantującej bezpieczeństwo jednostki we wspólnocie. Jeden z nich przywracanie ładu osadza na mechanizmach indywidualnej zemsty podnosząc kwestie moralne. Drugi natomiast dokonuje implementacji mitycznego modelu kosmicznego na Londyn. Holmes mieszkający w centrum tego miasta prowadzi śledztwa najczęściej w rozmaity sposób związane z dzielnicami peryferyjnymi. Wyprawia się tam aby znaleźć sposoby na przywrócenie ładu prawnego w Centrum. Jego cechy jako herosa łączą zarówno sprawność fizyczną z przenikliwością oraz precyzyjnym *ethosem*. Redukcje, które widoczne są w przytoczonych powyżej powieściach opierają się bądź na zabiegach sprowadzających walory herosa do czytelnej formy, jak ma to miejsce w przypadku Holmesa lub Monte Christo lub operują mechanizmami renarracyjnymi opartymi nie tylko na przywoływaniu pewnych fabuł, co raczej na daleko idących uproszczeniach zawartych tak figur a nawet banalizacji czy infantylizacji. Związane to oczywiście jest z kompetencjami odbiorcy wirtualnego tekstów, jakie w ten sposób są budowane. Ważne jednak jest aby podkreślić fakt, że wprowadzenie modelu niehomogenicznego obrazu uniwersum, jaki w odniesieniu do mitów archaicznych zbudował Mircea Eliade [6] powoduje, że rzeczywistość w jakiej żyją omawiani bohaterowie nie jest tożsama z światem ich otoczenia, a jej doświadczanie staje się de facto przyczynkiem do tworzenia zarówno wzorcowego obrazu świata jak i modelowego w nim zachowania.

Wydaje się, że atrakcyjność figur herosa, przypisanych mu prób oraz czynów a także rytuałów przejścia doprowadziła do sytuacji, w jakiej twórcy tej literatury podjęli pierwsze próby mające na celu wprowadzenie w świat świadomości czytelników tej literatury pełniejszych obrazów herosa, co skutkowało odkrywaniem sposobu istnienia herosa w jego kulturowych światach. W

efekcie pojawiają się powieści, w których czytelnik wkracza w światy *Eddy poetyckiej* [7], *Kalevali* [8] czy też *Powieści o Róży* [9], poznając nie tylko bogów: Lokiego, Odyna, Väinämöinen, później literacka eksploracja dotknie zarówno *Pieśni o Rolandzie* [10], skąd wydobyty zostanie przez Paula Andersona. w *Trzech sercach, trzech lwach* [11] paladyn Ogier Duński *Opowieści okrągłego stołu* [12] począwszy od powieści Marka Twaina [13] a skończywszy na wielotomowych cyklach Terence'a Hanbury'ego White [14]. Powieści te pozwalają nie tylko na pewną wizualizację światów, w których herosi żyli, ale także naoczność samych herosów. Oczywiście proces ten trwa kilkadziesiąt lat i w drugiej połowie dwudziestego wieku przynosi także powieści zbudowane w oparciu o herosów świata starożytnego: Heraklesa, Tezeusza a także Eneasza i Odyseusza.

Mozna więc wstępnie wskazać na trzy zasadnicze mechanizmy wprowadzania archetypowego herosa do literatury popularnej. Pierwszy oparty na renarracjach dawnych mitów, eposów czy *chansons de geste*, drugi wprowadzający herosa kulturowego do alternatywnych światów lub też wprowadzający współczesnego człowieka w rolę konkretnego herosa i trzeci oparty na redukcjach oraz zabiegach hybrydalnych łączących w jednej postaci kilka cech z różnych kulturowych źródeł.

Jednak mechanizm budowania figury herosa ma kilka ważnych cech, z których ostatnia najpełniej objawia się w ponowoczesnej kulturze. Pierwszą cechą jest znakomita powieść Johna Ronalda Reula Tolkienu *Władca Pierścieni* [15]. Znajdujemy tu zarówno całe spektrum postaci heroiczych jak i niezwykle ciekawie skonstruowaną rzeczywistość przedstawioną. Jej najważniejszą cechą jest metafizyczny porządek, który bohaterom, niezależnie od prób jakim podlegają, o ile tylko pozostaną niezłomni gwarantuje zwycięstwo dobra nad złem. Co prawda w wyniku *eukatastrofe* i przy wielu ofiarach. Jednak jest to struktura gwarantująca pewien aprioryczny optymizm. Drugą istotną cechą tej powieści jest ukazanie całego modelu działań heroiczych. Począwszy od wezwania, poczucia obowiązku czy wręcz nakazu. Wyprawa jakiej podejmuje się heros najczęściej musi przywrócić zagubiony porządek zarówno na płaszczyźnie metafizycznej jak i międzyludzkiej. U Tolkienu pojawiają się herosi w pełnej rycerskiej chwale, wpisani w *ethos* rycerski średniowiecznej Europy, a także herosi mimowolni, a przez najciekawszi jak Frodo czy pozostali hobbici. Udało się Tolkienowi bardzo precyzyjnie ująć aktywność herosa w tym jak zostaje powołany, jakie próby przechodzi i jaką płaci za nie cenę, a także jakim zmianom podlega. Heros u Tolkienu pokazany został niejako *in actu*. Najważniejsze jest jednak to, że możemy śledzić aktywność herosa w polu jego aksjologicznych wyborów. To właśnie od tego na jaką wartość podstawową zorientowana jest aksjologiczna preferencja herosa określa jego naturę. Jak długo wybory herosa porządkuje Dobro, może on błędzić a nawet podlegać pokusom, ale pozostaje protagonistą, natomiast kiedy pole jego wartości ukierunkowane jest na Zło mamy do czynienia z antyherosem w postaci antagonisty, jak chociażby książęta numenoryjscy, którzy stali się Upiorami Pierścienia. Ostatnią ważną kwestią u Tolkienu jest wskazanie na ułomności herosa oraz konieczność wsparcia jakie musi on otrzymać, aby czyn heroiczny wykonać. Najlepszym przykładem jest tu postać Froda, który nie tylko często ratowany jest przez przyjaciela Sama, a samo zniszczenie pierścienia, który już zawładnął Fordem odbywa się dzięki Gollumowi. Heros u Tolkienu może upaść, co jeżeli pozostaje wierny aksjologicznej orientacji nie wyklucza jego heroiczności, skuteczność czynu gwarantuje bowiem porządek metafizyczny.

Z tym mechanizmem zrywają autorzy tworzący kolejną cezurę, a mianowicie George R.R. Martin (*Pieśń Lodu i Ognia*) [16] oraz Steven Erickson (*Malazańska Księga Poległych*) [17]. Świat, w którym funkcjonują w tych cyklach bohaterowie nie ma już ani harmonii przedustawnej ani też metafizycznej struktury porządkującej. Cechą zasadniczą herosa jest w tym przypadku bezwzględna skuteczność. Może ona mieć różne źródła, takie jak przemoc, przebiegłość czy szczęście, ale sam heros zostaje tu zredukowany o całą perspektywę moralną i można go opisywać za pomocą koncepcji Machiavellego. Istotne jednak jest, że tak obrazowany heros jeżeli tworzy jakiegokolwiek struktury kulturowe, to są one z reguły oparte na przemocy lub wręcz terrorze. Z tego też powodu bohater tych powieści pokazuje bolesne konsekwencje świata ludzkiego pozbawionego wartości moralnych na rzecz pragmatyzmu. Ostatni typ cezury przynosi poetyka powieści Philipa K. Dicka, który znosi w fantastyce antropocentryczną wizję rzeczywistości. Efektem tego, jest zmiana mechanizmu bycia wobec potwora, która najczęściej posiada jednokierunkowy model oglądu

wpisany w monolog herosa i wprowadza perspektywę obcego. Może ona być także monologiczna, jak ma to miejsce w *Grendelu* [18] Johna Gardner i skutkować odkryciem potworności ludzkich działań, co chyba najpełniej widoczne jest w *Opowieściach sieroty* [19] CatherynneValente.

II Perspektywa diachroniczna

Jak daje się zauważyć figura herosa związana jest z niszczeniem harmonii w jego świecie. To w efekcie tego zaburzenia, najczęściej związanego z jakąś formą anomii uaktywniają się cechy heroiczne. Spekulatywny charakter literatury popularnej oraz jej silny związek z wydarzeniami codziennymi świata realnego przyniosły w efekcie dwa modele twórczości. Oba związane są z atrakcyjnością zarówno samej figury herosa jak i obrazów świata zdominowanych przez rozmaite formy destrukcyjnych działań. Pierwsza związana jest z renarracjami antycznych i średniowiecznych eposów związanych z herosami. Poszukiwanie herosa zaczyna się od punktowego obrazowania jego działań w jego naturalnym środowisku, jak ma to miejsce chociażby w *Przygodach Harolda Shea* [20] L. Sprague'a de Campa i Fletchera Pratta, czy epiki greckiej w *Troi* [21] Davida Gemmela, później pojawiają się już kompletne renarracje osadzone w realiach cyklu arturiańskiego jak *Pendragon* [22] Stephena Lawheada. Poznanie w miarę kompletnej historii herosa nie kończy jednak poszukiwań literatury popularnej. Rodzi pytanie o to, w czym tkwi zagadka heroicznego. Zaczyna się testowanie herosa pozbawia się go boskiego pierwiastka (*Król musi umrzeć*) [23], przenosi do innego świata (*Ilion*) [24] a nawet pozbawia pamięci, gwarantującej tożsamość (*Strony bólu*) [25]. Efekt tych działań jest dwojaki. Z jednej strony pojawia się coraz pełniejszy model strukturalny pozwalający opisywać cechy oraz funkcje bohatera, z drugiej strony wprowadza się herosa w coraz bardziej atrakcyjne dla odbiorcy przestrzenie spekulatywne.

Kwestią niezwykle istotną jest fakt, stosunku literatury popularnej do ponowoczesnych ustaleń. W świecie literatury popularnej świat nadal jest poznawalny, co ma swój wpływ na funkcje narratora. Wielkie narracje pełnią w tej literaturze ciągle swoją kulturotwórczą funkcję. Cały *thesaurus* tradycji jaki przejęła literatura popularna zostaje wykorzystane zarówno do diagnozy mechanizmów rządzących współczesnym światem oraz jego bliską przyszłością jak i sposobów istnienia w tej rzeczywistości człowieka. Oznacza to, że literatura popularna implementuje atrybuty kulturowego bohatera do podmiotowości współczesnego człowieka tak, aby mógł on rozwiązywać problemy współczesnego świata. Niepokojąca jest tylko diagnoza tego świata ukazywanego w formułach dystopii, apokalipsy czy anomii.

Te dwa mechanizmy: diagnozy zagrożenia autonomii zwykłego człowieka, związanej z pewną formą potworności systemu społeczno-politycznego oraz projektowania dróg ocalenia w figurach herosa wpisanych w specyficzne laboratorium moralne jakim stają się teksty współczesnej literatury popularnej, wyznaczają model kreacji bohatera w płynnej ponowoczesności. Pozostawiając kwestie zagrożeń jakie przynosi współczesny świat poza przestrzenią zawartych tu analiz można wskazać na kilka podstawowych typów herosa obecnych we współczesnej literaturze popularnej. Najczęściej pojawia się figura zredukowana, przy czym redukcje mogą przebiegać na wielu rozmaitych płaszczyznach.

Pierwsza z nich wiąże się z redukcją do samej formy i nie wnosi żadnego uposażenia charakterystycznego dla świata naturalnego herosa. Typowym przykładem jest przytaczana już postać Sherlocka Holmesa, która we współczesnej fantastyce kryminalnej zostanie wprowadzona zarówno do światów futurologicznych jak i alternatywnych. Drugi przypadek redukcji sprowadza heroiczną do ornamentacyjnej ozdoby, co widoczne jest w postaci Conana oraz wszelkich typach późniejszych antyherosów na nim wzorowanych. W tym przypadku heroiczną sprowadza się do muskulatury oraz fizycznej sprawności. Trzeci model opiera się na mechanizmach kliszy i najważniejszym przykładem pozostaje tu postać króla Artura.

Druga płaszczyzna związana jest z figurami przywracanymi pamięci kulturowej w jak najpełniejszym spektrum. W tym przypadku należy wskazać na Tezeusza, Eneasza i innych bohaterów antycznych i średniowiecznych eposów. Ta płaszczyzna jest niezbędnym elementem dla pojawienia się figury herosa spekulatywnego oraz hybrydalnego. Dopiero w miarę komplementarna znajomość narracji tradycyjnych pozwala bowiem na budowanie pytań i poszukiwanie rozwiązań funkcjonalnych na problemy jakich kultura tradycyjna nie doświadczała. Herosi spekulatywni

podobnie zresztą jak i hybrydalni z reguły zostają wprowadzeni w światy, w których muszą stawić czoła współczesnym problemom. Heros pojawiający się w własnej kulturowej postaci jak Odys w *Ilionie* czy Tezeusz w *Stronach bólu* oraz Herakles w *Heros powinien być jeden*[33] zawsze wnoszą spekulację na temat konkretnych figur. Może to być kwestia roztropności (Odys), tożsamości (Tezeusz) czy ewentualnie autonomii oraz odpowiedzialności (Herakles). Fundamentalne jednak we wszystkich tych zabiegach jest traktowanie figur herosów jako modelu wyznaczania granic człowieczeństwa w najbardziej ekstremalnych i liminalnych sytuacjach. W przypadku figur hybrydalnych mamy do czynienia z sytuacją poszukiwania nowych jakości, które nadawca wytwarza na zasadzie mozaikowego składania elementów dawnych narracji w nową jakość. Uposażony w nią bohater tworzony jest zawsze jako postać mogąca stanąć wobec zagrożeń współczesnego świata oraz zagrożeń projektowanych przez literaturę popularną jako potencjalnych zdarzeń mogących wydarzyć się w najbliższej przyszłości.

Ostatnia płaszczyzna związana jest z literaturą dla dzieci i młodzieży. Wpisany w nią czytelnik szuka bardzo często wzorca w sytuacji, w której dorośli nie mają dla niego czasu, a otaczający go świat zmusza do podejmowania decyzji, których mechanizmów oraz konsekwencji nikt mu nie tłumaczył. Z tego też powodu bohater, który tu się pojawia musi przejść całą drogę dojrzewania i odkrywania reguł określających świat relacji międzyludzkich. Najczęściej bohater taki jest silnie określony moralnie, stając często w polu konfliktu z modelem świata w jaki wkracza. Odkrywając zagrożenia świata dorosłych odkrywa w sobie także najbardziej elementarne cechy heroiczne: roztropność, męstwo, empatię oraz konsekwencję.

Zasadniczo należy stwierdzić, że figury herosa obecne w ponowoczesnej literaturze popularnej nie uciekają od tradycyjnych narracji heroicznych. Poddają je różnym renarracjom. W wyniku tych zabiegów literatura popularna nie tylko diagnozuje zagrożenia jakie dla ludzkiej podmiotowości niesie współczesny świat ale poszukuje także mechanizmów obrony, poprzez wyznaczenia modelowej postawy oraz wskazywania na destrukcyjne dla ludzkiej tożsamości błędy w odstępowaniu do niej. Tym samym zabiegi te mogą pełnić funkcję terapeutyczną wskazując na możliwy lepszy świat, edukacyjną wskazującą na nowe modele zachowań i postaw oraz spekulatywną, dzięki której poznajemy potencjalne konsekwencje własnych działań. W tym znaczeniu literatura popularna nie tylko nie wyklucza trwałości kulturowej wielkich narracji (religii, filozofii, historii) ale także wskazuje, że dzieło literackie nadal można czytać z perspektywy głębszej niż wyznaczają jej estetyczne kontury.

Literatura:

1. J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Warszawa 1997.
2. G. MacDonald, *Królowa i goblin*, tłum. M. Sobolewska, Warszawa 2012.
3. Lord Dunsany, *Córka króla elfów*, tłum. E. Witecka, Warszawa 2009.
4. A. Dumas, *Hrabia Monte Christo*, tłum. K. Łukaszewicz, Warszawa 2003.
5. A. Conan Doyle, *Sherlock Holmes*, tłum. J. Łoziński, Warszawa 2013.
6. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 2000.
7. *Edda poetycka*, tłum. A. Załuska-Strömberg. Wrocław 1986.
8. *Kalewala*, tłum. J. Ozga Michalski, Warszawa 1974.
9. Wilhelm z Lorris, Jan z Meun, *Powieść o Róży*, tłum. M. Frankowska-Terlecka, T. Giermak-Zielińska, Warszawa 1997.
10. *Pieśń o Rolandzie*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1981.
11. P. Anderson, *Trzy serca, trzy lwy*, tłum. D. Toruń, Poznań 1995.
12. *Opowieści okrągłego stołu*, opr. J. Boulenger, tłum. K. Dolatowska, T. Komendant, Warszawa 1987.
13. M. Twain, *Jankes na dworze króla Artura*, tłum. A. Kreczmar, Warszawa 1995.
14. T.H. White, *Był raz na zawsze król*, t. 1-5, tłum. J. Kozak, Stawiguda 2008-2009.
15. J.R.R. Tolkien, *Władca Pierścieni*, tłum. M. Skibniewska, Warszawa 2002.
16. R.R. Martin, *Pieśń lodu i ognia*, t. 1-8, tłum. P. Kruk, M. Jakuszewski, Poznań 1998-2012.
17. S. Erickson, *Malazańska Księga Poległych*, t.1-10, tłum. M. Jakuszewski, Warszawa

1999-2011.

18. 25. J. Gardner, *Grendel*, tłum. P. Siemion, Warszawa 1998.
19. 26. C. Valente, *Opowieści sieroty*, t. 1-2, tłum. M. Głębicka-Fraç, Warszawa 2009.
20. 27. L. Sprague de Camp, F. Pratt, *Przygody Harolda Shea*, t. 1-3, tłum. B. Górny, R. Lipiński, Warszawa 1994-1999.
21. 28. D. Gemmel, *Troja*, t. 1-3, tłum. Z. Królicki, Poznań 2016.
22. 29. S. Lwahead, *Pendragon*, t. 1-5, tłum. A. Polkowski, Poznań 1994-2004.
23. 30. M. Renault, *Król musi umrzeć*, tłum. K. Kochańska, K. Bocian, Kraków 2005.
24. 31. D. Simmons, *Ilion*, tłum. W. Szypuła, Warszawa 2004.
25. 32. T. Denning, *Strony bólu*, tłum. P. Walczak, Warszawa 2009.
26. 33. H. L. Oldi, *Heros powinien być jeden*, t. 1-2, tłum. A. Sawicki Olsztyn 2004.

Paweł Bromski (Warszawa, Polska)

UNIA EUROPRJSKA A TRANSFORMACJA CELYW I WARTOŚCI TWYRCYW WSPYLNEJ EUROPY

W swoim wystąpieniu zajmę się analizą procesu świadomego przekształcenia celów i wartości, które niegdyś były fundamentem idei utworzenia wspólnej Europy a dzisiaj stają się drogą ku Europie dominacji silniejszych nad słabszymi, a także zajmę się identyfikacją instytucji politycznych, jakie zostały w UE utworzone przez Traktaty z Maastricht i Lizbony oraz postaram się odpowiedzieć na pytania, czy instytucje te zostały utworzone zgodnie z racją poszczególnych państw – członków UE oraz czy utworzono je zgodnie z uwarunkowaniami kulturowymi tych państw?

O początkach i motywach jednoczenia się Europy (Zachodniej) nie będę mówił, gdyż są to ogólnie znane fakty. Wspomnę tylko na wstępie, że chociaż oficjalnym celem Traktatu o Unii Europejskiej, który został podpisany w Maastricht w dniu 7.02.1992 roku, było osiągnięcie integracji gospodarczej, to prawdziwym celem tego Traktatu było osiągnięcie politycznej jedności Europy.

Traktat z Maastricht zmienił kształt Wspólnoty Europejskiej. Powołano w nim Unię Europejską, którą oparto na trzech filarach:

Filar pierwszy to postanowienia dotyczące integracji gospodarczej. Postanowienia te modyfikowały cele gospodarcze oraz zmieniły funkcjonowanie wcześniejszych instytucji wspólnotowych. Ilustracją tych zmian była formalna zmiana nazwy EWG na Wspólnota Europejska, co było logiczną konsekwencją wyznaczenia jej w Traktacie, obok zadań gospodarczych, także działań w dziedzinie kultury, edukacji, ochrony konsumenta, ochrony zdrowia, transportu czy też kwestii związanych z instytucją obywatelstwa europejskiego. Jednak głównym celem działań w tym filarze było wprowadzenie wspólnej waluty (Euro). Przy czym wprowadzenie wspólnej waluty było działaniem bardziej politycznym niż gospodarczym.

Filar drugi to przepisy regulujące współpracę państw w zakresie bezpieczeństwa i polityki zagranicznej. Koniec zimnej wojny postawił na porządku dziennym kwestię samodzielności Europy w sferze obronności, w tym przyszłości NATO oraz gwarancji USA dla naszego kontynentu, a na państwa członkowskie Unii nałożono obowiązek podjęcia działań dotyczących zbudowania Wspólnej Polityki Zagranicznej i Bezpieczeństwa.

Filar trzeci to wykaz działań Unii w dziedzinach: sprawiedliwości i spraw wewnętrznych. Podjęcie współpracy w tych dziedzinach było konsekwencją zniesienia w Schengen kontroli na granicach wewnętrznych Unii. Doprowadziło to także do ustanowieniu zasad współpracy policyjnej i sądowej w sprawach karnych.

Gdy mówimy o statusie prawnym UE musimy podkreślić to, iż Unia nie była prawdziwą organizacją międzynarodową, gdyż Traktat z Maastricht nie ustanowił jej podmiotowości prawnej. Brak tej podmiotowości powodował, iż wszelkie umowy międzynarodowe w ramach pierwszego filaru, były zawierane na mocy wcześniejszych umów, a w drugim i trzecim filarze umowy były

zawierane wprost przez państwa członkowskie.

Nie powinno się jednak podejrzewać twórców Traktatu o prawne niedopatrzenie. Raczej o to, że pamiętali oni o wcześniejszych koncepcjach Europejskich Wspólnot: obronnej i politycznej. Oficjalne stanowisko dotyczące braku osobowości prawnej Unii mówiło, iż chodziło o to, aby państwa ubiegające się o członkostwo aspirowały nie tylko do strefy wolnego rynku, ale również do obszarów drugiego i trzeciego filaru

Ponadto należy zwrócić uwagę na fakt, iż Unii Europejskiej nie wyposażono w środki finansowe. Wszelkie wydatki dotyczące jej działania były pokrywane z budżetu Wspólnot. Unia Europejska nie posiadała także jednolitego systemu prawnego. Odrębność porządku prawnego Wspólnot i jego autonomiczność, wobec postanowień Traktatu z Maastricht, została mocno zaakcentowana.

Warto także podkreślić, że w UE nie stworzono odrębnego systemu instytucji. Instytucjami i organami Unii pozostały więc instytucje i organy Wspólnot Europejskich. Natomiast szczególną wagę Traktat przyłożył do określenia miejsca Rady Europejskiej, jako instytucji międzyrządowej na najwyższym szczeblu. Przełożyło się to na strukturę procedur decyzyjnych. W pierwszym filarze obowiązuje procedura decyzyjna określona w Traktatach założycielskich trzech Wspólnot. Natomiast w filarach drugim i trzecim obowiązuje jednomyślność, typowa dla umów międzynarodowych.

Traktat z Maastricht powołał także nowe organy. Były to między innymi: Europejski Bank Centralny, Komitet Ekonomiczny i Finansowy, Komitet Regionów, Urząd Rzecznika Praw Obywatelskich UE, Komitet Koordynacyjny oraz Biuro Policji Europejskiej – Europol.

Jak więc widać, konstrukcja Unii Europejskiej wzorowana była na strukturze państwa, które ma odpowiadać za organizację życia społecznego swoich obywateli oraz za zaspokajanie ich elementarnych potrzeb. Logicznym dopełnieniem tej struktury było ustanowienie w Traktacie z Maastricht instytucji obywatelstwa europejskiego.

Jednym z głównych celów Traktatu było ustanowienie Unii Walutowo-Gospodarczej przez powołanie wspólnej waluty dla państw spełniających kryteria z Maastricht. Przyznanie władzy nad wspólną walutą Europejskiemu Bankowi Centralnemu było świadomym, pierwszym krokiem ku budowie Europy zjednoczonej politycznie, czyli ku budowie państwa federalnego. Zaczęto tym sposobem realizować projekt polityczny, chociaż w samym Traktacie nie powiedziano o tym ani słowa.

W wyniku ustanowienia Traktatu z Maastricht, Unia stała się więc projektem głównie politycznym, bardziej niż gospodarczym. Przy czym, stało się jasne, że jest to projekt lewicowy, mający na celu szybką i całościową przemianę Europy w jednolitą całość - w państwo federalne o wysokim stopniu regulacji.

Widać coraz wyraźniej, iż budowa jednego państwa europejskiego, pomimo wyraźnego historycznego i kulturowego zróżnicowania europejskich państw, przebiega według programu napisanego w 1941 r. przez włoskiego komunistę A. Spinello w postaci tzw. >>Manifestu<<. Na jego bazie opracowano w 1984 r. tzw. >>Plan Spinello<<, czyli pierwszy projekt nowego państwa, zjednoczonej, nie tylko gospodarczo lecz przede wszystkim politycznie, Europy. Po 1993 r. projekt ten stał się programem Unii Europejskiej - programem ideologicznym o wyraźnym zabarwieniu komunistycznym, opartym o tezy >>Manifestu<<. Niektóre z tych tez poniżej przytoczę:

>>Pierwszym zadaniem, bez rozwiązania którego wszelki postęp będzie tylko złudzeniem, jest ostateczne zlikwidowanie granic dzielących Europę na suwerenne państwa.<< >>Chodzi o stworzenie państwa federalnego, które stoi na własnych nogach i dysponuje europejską armią, zamiast armiami narodowymi. Trzeba ostatecznie skończyć z gospodarczą samowystarczalnością, która stanowi kręgosłup totalitarnych reżimów. Potrzeba wystarczającej ilości organów i środków, żeby w poszczególnych państwach związkowych wprowadzić zarządzenia wydane w celu utrzymania porządku ogólnego.<< >>Nowe państwo powstanie dzięki dyktaturze rewolucyjnej partii i dla nowej, prawdziwej demokracji.<<

Jak więc widzimy, ogłoszony, sto lat po publikacji w 1848 r. >>Manifestu Komunistycznego<< Marksa i Engelsa, Manifest z Ventotene jest dokładnym powtórzeniem

marksistowskiego programu, uzupełnionym o pomysły Lenina (zawodowi rewolucjoniści, centralizm demokratyczny).

Innym źródłem inspiracji tworzenia nowej Europy jako projektu ideologicznego, były wizje i koncepcje tzw. Szkoły Frankfurckiej - prekursora rewolucji kulturowej tzw. Nowej Lewicy, a kolejnym były prace włoskiego komunisty Antonio Gramsciego.

Tak zainspirowany program zamieszczony został w Traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy, podpisanym przez państwa należące do Unii Europejskiej 29 października 2004 w Rzymie. Konstytucja ta została w referendum odrzucona przez narody Europy.

Jednak większość wytycznych Konstytucji zostało umieszczone w podpisanym 13 grudnia 2007 roku Traktacie Lizbońskim. Przy czym, tym razem zachowano ostrożność i nie zaryzykowano poddanie traktatu referendum wybierając bezpieczne ratyfikacje parlamentarne.

U podstaw budowania nowej Europy znalazła się więc tzw. harmonizacja systemów prawnych państw członkowskich UE i zasada nadrzędności prawa unijnego nad większością praw narodowych. Chodziło tu o odgórne uniformizowanie Europy oraz o stworzenie możliwości zarządzania nią przez centralę, a także o ciągłe jej ujednocianie. Była to fundamentalna zmiana idei prawa. Prawo w tym ujęciu zaczęło nabierać totalitarnego charakteru. Całość życia Europejczyków zaczęły regulować paragrafy. Zaczęły ingerować nawet w tradycję i moralność (np. nad unijną dyrektywą regulującą kwestię korzystania z drabiny dyskutowano ponad rok. W 2001 roku ogłoszono, że <<należy osobę korzystającą z drabiny przeszkolić, przy czym sama drabina ma być stabilnie ustawiona a szczeble drabiny muszą być w pozycji poziomej>>).

Unia Europejska ustami swoich przywódców (wybranych zresztą z pominięciem zasad demokratycznych) wprowadza w życie nową ideologię, która ma całkowicie zmienić cywilizację europejską.

Głosząc hasło >>wzmocnienia ochrony praw człowieka i swobód obywatelskich<<, które pojawiło się już w Maastricht, tworzona jest nowa rzeczywistość, w której odbiera się Europejczykom możliwość kształtowania zbiorowego życia zgodnie z przekonaniem oraz tradycjami większości z nich. W ten sposób podważa się spójność narodów i wywołuje się lub pogłębia ich wewnętrzne konflikty. Pod hasłem >>neutralność światopoglądowa i religijna<< redukuje się prawa chrześcijan i uderza w chrześcijański fundament europejskiej cywilizacji. Za parawanem >>praw reprodukcyjnych<< ukrywa się aborcję na życzenie, obronę praw dewiantów seksualnych, ataki na instytucje małżeństwa i rodziny. Szlachetne hasło <<obrona praw dziecka>> w rzeczywistości uderz we władzę rodzicielską. Tzw. <<gender>> zmierza do likwidacji tradycyjnych ról społecznych, a wyakcentowanie <<praw emigrantów>> oraz ich zaproszenie do zachodniej Europy, mają spowodować dezintegrację społeczeństw.

Wspólnoty europejskie miały być lekarstwem na napięcia między europejskimi narodami w celu uniknięcia kolejnej wojny oraz miały ograniczyć dominację Niemiec. To twórcom Wspólnej Europy, w pierwszym etapie, się udało. Natomiast Unia Europejska odwrotnie - doprowadziła do dominacji europejskich potęg nad słabszymi państwami. Razem z nią pojawiły się niespodziewanie dla obywateli państw członkowskich dwie groźne tendencje. Pierwsza, to dążenie do modelu federalistycznego, a druga, to reinterpretacja lub negacja wartości chrześcijańskich i ostry zwrot w lewo. Dzisiaj widać wyraźnie, że elity UE chcą budowy nowego federalnego europejskiego państwa i aby tego dokonać, muszą rozmontować system wartości, funkcjonujący w państwach narodowych oraz doprowadzić do akceptacji w społeczeństwach nowych >>wartości europejskich<<. Jest to równoznaczne z wyznaczeniem celu, jakim jest stworzenie >>nowego Europejczyka<< wyznającego nowy system moralny. I tu, warto zwrócić uwagę, że tendencja do tworzenia <<nowego człowieka>> była cechą wszystkich ustrojów totalitarnych.

Utworzenie federalnego państwa europejskiego oraz unijnych sił zbrojnych na zawsze zlikwiduje narodowe państwa oraz pozbawi je możliwości obrony. Łatwe więc będzie tłumienie wszelkiego oporu społecznego i wymuszanie posłuszeństwa wobec decyzji ponadnarodowego rządu.

Uczestnicy tej Konferencji na pewno doskonale pamiętają ogłoszoną w 1968 r. w ZSRR tzw. <<doktryną Breżniewa>>, czyli doktryną ograniczonej suwerenności państw satelickich dla ZSRR, która brzmiała następująco: >>Wspólnota socjalistyczna ma prawo do interwencji na terytorium

każdego państwa członkowskiego bloku socjalistycznego w sytuacji, gdy wewnętrzne lub zewnętrzne siły, wrogie wobec socjalizmu, usiłują zakłócić rozwój tego kraju<<. W UE doktryna ta mogłaby przybrać następujące brzmienie: >>UE ma prawo do interwencji na terytorium każdego państwa członkowskiego Wspólnoty w sytuacji, gdy wewnętrzne lub zewnętrzne siły, wrogie unijnym wartościom, usiłują zakłócić rozwój tego kraju i zatrzymać postęp<<.

Może ta przestroga brzmi jeszcze wciąż niewiarygodnie ale przytoczę tu treść uchwalonej przez Parlament RP ustawy, którą w 2014 roku podpisał Prezydent RP Bronisław Komorowski. Jest to >>Ustawa o udziale zagranicznych funkcjonariuszy lub pracowników we wspólnych operacjach lub wspólnych działaniach ratowniczych na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, (Dz.U. 2014 poz. 295)<<, która daje obcym siłom zbrojnym możliwość wejścia na terytorium Polski i działania z użyciem broni palnej. Ustawa ta przeszła przez Sejm bez konsultacji ze społeczeństwem!

<<Autor jest Profesorem i Rektorem Wyższej Szkoły Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki w Warszawie. W latach 1998 -2004 był Doradcą Ministra w Urzędzie Komitetu Integracji Europejskiej, gdzie zajmował się polityką społeczną>>

Literatura

1. Bromski P., Europa Ojczyzn, NAVO, Warszawa 2000.
2. Kołodziej T., Logika pogikbiana integracji europejskiej: wprowadzenie euro ,Postępy Techniki 2009
3. Milczarek D., Pozycja i rola UE w stosunkach międzynarodowych, Warszawa 2003.

Василь Ткаченко (Київ, Україна)

УКРАЇНА: «ГОРИЗОНТ ОЧІКУВАНЬ» НАД «ПЛАСТОМ ІСТОРИЧНОГО ДОСВІДУ»

Динаміку суспільного розвитку, згідно концепції німецького дослідника Рейнгарта Козеллека, визначає ступінь напруги між «горизонтом очікувань» і «пластом історичного досвіду». Що й казати – наш горизонт очікувань під час референдуму 1 грудня 1991 р., коли вирішувалася доля незалежності України, був справді безмежний. Та і як було не повірити прогнозу «Дойче банку» стосовно того, що Україна в разі набуття незалежності має чи не найбільші серед радянських республік шанси наблизитися до найрозвинутіших держав світу. Передумовою для цього мало б бути прийняття цінностей ідеології лібералізму: проголошення державного суверенітету; перехід дієдатного та відповідального політичного класу до вільного ринку; створення нової якості влади та розбудова ефективної системи державного управління, що забезпечило б суспільний прогрес. Лише на цій основі мислилися необхідні трансформаційні процеси для входження в сучасний глобалізований світ, утвердження легітимності влади та формування суспільної атмосфери, сприятливої для модернізації країни.

У розбудові незалежної України доводилося зважати й на «пласт історичного досвіду». Свого часу Володимир Винниченко красномовно визначив його зміст: «історію України неможливо читати без брону». Більш як трьохсотлітнє перебування в політичному організмі Російської імперії – то під скіпетром двоголового орла, то під червоною зіркою із серпом і молотом – негативно відбилося на свідомості українських можновладців, які на генетичному рівні засвідчили свою здатність вірно служити імперії за чини і мастки. Згадаймо хоча б гоголівський сюжет про аудієнцію запорожцям цариці Катерини II. Впавши на коліна, козацька старшина волала: «Не встанемо, мамо, умрем, а не встанем». І це не можна назвати художнім вимислом основоположника російської літератури, нащадка козацького роду Миколи Гоголя. Він добре знав запопадливу вдачу своїх земляків. Ті самі свідчення про культ царизму (зокрема «матінки» Катерини) в Україні знаходимо й у Михайла Драгоманова: «...коли хто хоче оздобляти патріотизм неперемінно історичними «святощами», той мусить признати, що московський царизм є й українська святощ і що через те старі українські писателі, пишучи вірші на честь царизму, являлись зовсім історичними патріотами» [1].

І треба було генія Тараса Шевченка, щоб на весь голос заявити:

«Кого благати ви прийшли?
Кому ви сльози принесли?
Кому ви принесли з сльозами
Свою надію? Горе з вами,
Раби незрячі! Кого?
Кого благаєте, благії,
Раби незрячі, сліпіі!
Чи ж кат помилує кого?
Моліться Богові одному,
Моліться правді на землі,
А більше на землі нікому
Не поклоніться» [2, с. 468- 469]

Перед розбуженою Т. Шевченком Україною постало нове завдання. М. Драгоманов сформулював його так: «Тепер тільки могла стати ясно справа й про те, як увільнитись Україні і від московського чиновництва, як інтелігенції українській зорганізуватись вкупі з народом, підняти українську національну культуру і т. д.» [1].

На біду, трьохсотлітнє імперське минуле – уніфікація, бюрократизація та русифікація, контроль над релігійним вихованням і освітою, комплекс «меншого брата» – давалося взнаки, притлумлювало нурт українців до незалежності. До того ж постійна паралельна колонізація російським і українським народами велетенських територій (Кубань, Поволжя, Семиріччя та ще «одна Сибір несходима» аж до Далекого Сходу!), «вимивання» української інтелігенції з національного ґрунту та інтегрування її в імперську бюрократичну структуру (усі ці прокоповичі, ягужинські, розумовські, безбородьки та ін.) – давали підстави М. Драгоманову та й іншим громадським діячам наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. дійти песимістичного висновку: «От через те і я, не бачу ґрунту для державного сепаратизму українського, бачу повну можливість політичної і національної автономії української на ґрунті земської автономії (selfgovernment), до котрої й в усій Росії, в тім числі і в великоруських земствах, висказувалась стілько раз явна симпатія і котра рано чи пізно мусить перейти в життя і в Росії» [1]. Отже, визволення України М. Драгоманов небезпідставно пов'язував із загальнодемократичними процесами у самій Росії, утвердженням політичних свобод у всіх імперських землях, що тільки й дало б можливість українцям організуватися у впливову політичну силу.

На жаль, так не сталося. Російський фактор залишався дамоклевим мечем, що висів над Україною і в роки радянської влади, і після проголошення незалежної України. Як тут не згадати влучний вислів лауреата Нобелівської премії з економіки Джозефа Стігліца: «Росія – це драма, що триває вічно». Нині історики України намагаються підрахувати, якими незчисленними людськими й матеріальними жертвами обернувся нашому народу комуністичний експеримент встановлення диктатури пролетаріату, розпочатий В. Ульяновим (Леніним) в ім'я революції під гаслом пролетарського інтернаціоналізму.

Після розпаду СРСР суспільство стало перед необхідністю відповісти на виклик часу й усвідомити новий «горизонт очікувань». Згодом досвід 26 років незалежності засвідчив нові тривожні симптоми: передчуття необхідності розпочати рахунок вже сучасним людським і матеріальним жертвам, покладеним на олтар ринкового фундаменталізму. А поки що спостерігаємо своєрідне шокове оціпеніння більшості вітчизняних аналітиків, які ніяк не можуть зійти із доріжки, второваної адептами домінуючих на Заході теорій структурно-функціоналістського аналізу: чи то у вигляді моделей «модернізації», чи то «стадій зростання». Як ми вже зазначали, ці теоретичні структури були покликані узагальнити ліберально-реформістський досвід розвинутих капіталістичних країн, а також сформулювати

для країн «третього світу» (а в подальшому і для пострадянських країн, що скотилися до цього рівня) програму прискореного переходу від «традиційного суспільства» до «сучасності».

У цих західних теоріях ішлося насамперед про прийняття «третім світом», в тому числі й Україною, образу ідеалізованої моделі Америки (високий рівень демократії; повна ідилія в расово-національних відносинах; жодної згадки про корупцію, монополістичний ВПК чи про тоталітарну параною маккартизму 50-х років). Зусібіч тільки й чулося, що варто лише подолати певний шерег «стадій зростання», і будь-яка країна може досягти висот якщо не Сполучених Штатів, то, принаймні, «великої двадцятки». Шлях цей нібито вже прокладений, перевірений досвідом, то ж ніяких велосипедів не слід винаходити, а отже, – вперед до перемоги лібералізму.

Цікава деталь: ліберальну теорію «модернізації» майже «на ура» сприйняли пострадянські науковці та освітяни – настільки структурно вона була близька радянському варіанту суспільствознавства. Справжні тобі брати-близнюки! Паралелей між цими світоглядними концепціями більше ніж досить. Зокрема, в ідеологічній полеміці часів «холодної війни» мало хто був здатний помічати, що і ліберали, і марксистки поділяли в принципі загальні постулати щодо прогресу, його всезагальної стадіальності та існування непорушних законів суспільного розвитку. Точилися суперечки лише щодо кількості й найменування ступенів історичного поступу. Ліберали сповідували цивілізаційний підхід в аналізі способів виробництва, вирізняючи «аграрне», «індустріальне», та «постіндустріальне» суспільства. «Священнослужителі марксової парафії» наполягали на «п'ятичленці» – «первісне», «рабовласницьке», «феодалське», «капіталістичне» та «комуністичне» суспільства. В ідеологічному запалі велася полеміка навколо низки проблем, зокрема: кінцевої точки розвитку (або ж ліберально-капіталістична сучасність, або ж світле комуністичне майбутнє); визначення оптимального шляху до світлого майбутнього (реформування чи революції); навколо нормативного розуміння справедливого розподілу політичної влади і багатства (представницька демократія чи пролетарська диктатура); соціальної страти, яка б уособлювала носія справедливості й щонайвищого ступеню прогресу (пошук або «справжнього» пролетаріату, або, навпаки, середнього класу).

І представниками лібералізму, і марксистами приймалася за аксіому сама ідея поступального руху відповідно до його «стадій зростання», які слід осмислити, а відтак прагнути до оволодіння законами цього руху. Вчорашнім марксистам варто було лише змінити кінцеву точку прогресу: вже не обридлий «розвинутий соціалізм» з його вічним дефіцитом, а реальний розвинутий капіталізм із його сяючими вітринами; не епоха НТР, а постіндустріальна епоха; не інтернаціоналізм світової соціалістичної системи, а глобалізація. Отже, ставка на впровадження принципів лібералізму видавалася безальтернативною і такою, що гарантувала безумовний успіх.

Із плином першого десятиліття після розпаду СРСР, згадуваний Дж.Стігліц привертав увагу до очевидного на той час факту. Хоч трансформація пострадянського простору була ще далекою від завершення, проте вже стало цілком зрозуміло, що здійснені кроки у напрямі суспільних перетворень не виправдали сподівань більшості українського народу. «Для більшості мешканців колишнього Радянського Союзу економічне життя за капіталізмом виявилось навіть гіршим, ніж про нього казали старі комуністичні вожді. Перспективи майбутнього похмурі. Середній клас зруйновано, створено систему «кумівського» й мафіозного капіталізму, а єдине досягнення – запровадження демократії з важливими свободами, включно зі свободою преси – виявляється в кращому разі недостатньо міцним...». Цілком логічно постало питання «Хто винуватий?». На думку Дж. Стігліца, як у Росії, так і в інших пострадянських республіках, самі ж люди «мають нести більшу частину провини за те, що сталося. Однак західні радники, особливо зі Сполучених Штатів та МВФ, які так швидко прийшли сюди, щоб благовістити про ринкову економіку, також мають нести частину вини. Хоч би як там було, вони надали підтримку тим, хто повів російську та інші економіки шляхами, якими вони пішли, стверджуючи нову релігію – ринковий фундаменталізм – як заміну старій – марксизмові, яка довела свою повну неспроможність».

Цікаво, визнає Дж Стігліц, що на Заході усвідомлювали недолугість запроваджуваних на пострадянському просторі нібито демократичних реформ, але, разом з тим, заохочували до подальших кроків у цьому напрямі: «Усе це виглядало так, нібито ринкові більшовики, сповнені правдивої віри, як і західні експерти та євангелісти нової економічної релігії, що злетілися до посткомуністичних країн, взяли застосовувати ленінські методи у менш важкій формі для керування «демократичними» перетвореннями» [3].

Американський економіст визнає, що рідко коли різниця між сподіваннями й реальністю, тобто між «горизонтом очікувань» і «пластом досвіду», була такою великою, як під час переходу від радянської версії комунізму до ринку. Раніше вважалося, що комбінація приватизації, лібералізації та децентралізації обов'язково має спричинити (нехай і після короткої трансформаційної рецесії) значне збільшення виробництва. Очікувалося, що перетворення забезпечать більші вигоди у довготривалій перспективі, коли старе устаткування буде замінено новим і зросте нове покоління підприємців. А в подальшому – швидко, якщо не відразу ж – мала відбутися повна інтеграція у глобальну економіку, з усіма її благами. Тим часом щоденна практика наступного десятиліття після розпаду СРСР різко спростовувала райдужні сподівання на очікуваний прогрес у руслі лібералізму. Тобто впровадження приватної власності на засоби виробництва не засвідчило для більшості громадян України зримої переваги ліберальних цінностей.

Невже ж на час проголошення незалежності ніхто не був здатний застерегти щодо загроз і ризиків сліпого запозичення чужих моделей розвитку? Не раз і мені ставили запитання: «А де ви раніше були? Чому не попередили?». Відповідь на ці запитання міститься у номері газети «Демократична Україна» від 4 січня 1992 р. (тоді вона виходила майже мільйонним накладом як спадкоємниця колишньої «Радянської України»). Отже, через місяць після референдуму 1 грудня 1991 р. автор у статті, надрукованій на шпальтах газети писав: «Тому, коли західні політики буквально «виписують» нам демократію як засіб від усіх хвороб, слід уточнити, що мається на увазі. Демократія, як відомо, не просто продукт історії – вона є продуктом певної історії. І коли поняття демократії утвердилося в Західній Європі як символ певної форми і певного механізму державного правління, то навряд чи цим же поняттям ми зможемо повною мірою передати процеси, що відбуваються у нас» [4, с. 2].

Далі пояснювалося, що про «відхід», відмову від надбань цивілізації і демократії не йдеться. Акцентувалася увага лише на тому, що потенціал кожного народу може проявитися сповна тільки шляхом адаптації до історичних особливостей регіону, локально специфічних способів життєдіяльності. А отже, й Україна не може зарікатися від того, що надання пріоритету гаслові «законність і порядок», може бути першою і найнеобхіднішою стадією на довгому шляху практичного утвердження принципів демократії. А далі вже від тисячі обставин залежатиме те, наскільки цивілізовано цей шлях буде пройдено, незалежно від того, які вимоги до України поставить Захід.

Тут, наголошували ми, у деталях, у нюансах багато що залежатиме від суб'єктивного чинника – історичного досвіду народу: «Звичайно, через певні обставини, як це досить часто бувало у світі, політики можуть проголосити «найпередовішу» демократію, але згодом усе-таки життя візьме своє і всі, зрештою, зрозуміють, що така демократія нам «не по кишені». Таке підґрунтя у вигляді громадянського суспільства власників ще треба створити. Коли ж соціальні реформи у цьому напрямі і далі будуть половинчасті і непослідовні, то, помножені на втому і масовий вичікувальний фаталізм одних людей і фанатизм інших, ці хисткі кроки викликать неминучу небезпеку маневрування між демократією і диктатурою. Врешті-решт, ситуація приведе до нестійкого режиму, який завдяки уругвайському письменнику Едуардо Галькано вже зажив собі назви «демократура» [4, с. 3].

То чи ж варто ще раз наголошувати, що, власне, так і сталося. Навіть не так, як думалось, а значно гірше. І саме про це писав за рік до Революції гідності співробітник британського Королівського інституту міжнародних відносин (Chatham House) Джеймс Шерр. Він застерігав: існує небезпека того, що влада в Україні може забути про деякі елементарні принципи державності, а це поставить країну під загрозу. На його думку, за

президентства Віктора Януковича «важко знайти бодай одного голову важливої державної установи, який би був справді професіоналом. Єдина якість, яка має вагу зараз, – це лояльність. Чим гіршою стає ситуація в країні, тим менше занепокоєння викликають національні інтереси та більше домінують вузькі, особисті та часто ганебні інтереси» [5].

Британський дослідник зазначав, що потенціал України позитивно сприймався на Заході й у середині 1990-х, і після Майдану 2004 р. Але прикрим залишалося те, що впродовж двох десятиріч незалежності один і той же принцип залишався незмінним: особистий інтерес переважав над політичним, а політичний інтерес переважав над загальнонаціональним. Щоправда, були й певні особливості: «Попри те, що багато людей в оточенні Кучми не були насправді демократами, серед них таки були вражаючі державники. Деякі з них були також націонал-патріотами. Вони розуміли сутність державних установ та вибудовували їх часто практично з нуля. Вони також створили корпус освічених та мотивованих підлеглих. Ющенко привів до влади певну кількість людей, що мали європейські та демократичні цінності та рівень культури. Але багато з них були аматорами та не мали чіткої дисципліни в своєму підході до управління і також не мали розуміння влади. Принцип комфорту, а не принцип професійності, часто визначав, хто на якій посаді працюватиме. В. Ющенко ніколи не розумів того, що люди, які можуть допомогти тобі, не мають любити тебе, а ті, хто любить, навряд чи будуть здатні допомогти. Сьогодні [команда В. Януковича] вперше країною керують люди, які не є ані демократами, ані державниками. Деякі з них навіть відверто не компетентні, і це вже ні для кого не секрет» [5, с. 5].

Не секрет, що В. Янукович і не збирався модернізувати на європейський лад очолюваний ним кримінальний режим України. Навпаки, йшлося про «закручування гайок» для дедалі інтенсивнішої експлуатації ресурсів – природних і людських. Повільна, але незворотна деградація режиму набирала обертів. Результатів не довелося довго чекати: державна система, не вийшовши ще з «дитячого віку», увійшла у фазу старіння; криза державних фінансів поглиблювалася у процесі прямого розкрадання державного бюджету; виробнича та соціальна інфраструктури розсипалися на очах; за відсутності справжньої національної еліти з її безкорисливим служінням батьківщині політичний клас перетворювався на банду вбивць і грабіжників. Все це призвело до втрати моральної орієнтації широких верств народу за цілковитої недовіри його до влади, з одного боку, але й за низького рівня здатності до самоорганізації – з другого. Однак в суспільстві вже визрівала критична маса харизматичних особистостей, здатних до рішучих і неординарних кроків у напрямі обмеження влади великих олігархів. Як наслідок – вибух народного гніву знайшов своє втілення у феномені Євромайдану.

Аналіз причин Євромайдану виявив вплив і зовнішніх факторів. Фінансово-економічні потрясіння 2008 р., глобальна криза стали відображенням того провалля, яке утворилося між реальним та віртуальним капіталом у сучасному капіталістичному світі. Так, напередодні кризи вартість фінансових паперів на світовому ринку перевищувала ВВП більш ніж у 10 разів, тоді як у 1980 р. це перевищення становило лише 1,2 раза. Тобто, фінансові ділки «накрутили» в десять разів більше паперових грошей, акцій та інших цінних паперів, ніж було наявних матеріальних цінностей, інтелектуальних «ноу-хау» та послуг, а тому ця велетенська мильна бульбашка мала колись лопнути і «спалити» віртуальний капітал шляхом банкрутств.

Отже, внутрішні суперечності соціально-економічного розвитку України і глобальні кризові явища стали проявом фундаментальної суперечності між подальшою капіталізацією економіки (перетворення будь-якого ресурсу на капітал), з одного боку, і гострою необхідністю соціалізації та гуманізації економіки, її підпорядкування інтересам розвитку людини і суспільства – з другого. Результатами економічного зростання в Україні різні верстви населення скористалися по-різному – більше ресурсів було сконцентровано в руках відносно малочисельних груп, тоді як більшість населення була охоплена процесом пролетаризації.

У політико-правовому контексті головною причиною неефективності суспільних змін в Україні «стала спотворена система політичної влади з домінуванням груп впливу і конкурентною боротьбою між ними, перетворенням державних органів на засіб отримання

специфічної ренти. Такий характер організації влади спричинив вибух корупції, поширення тіньових і навіть кримінальних процесів в економіці й управлінні, спровокував фундаментальне руйнування ціннісної структури українського суспільства» [6]

За таких умов говорити про торжество на українському ґрунті ідеальних цінностей лібералізму – «Свобода. Рівність. Братерство» – не доводиться. І справа не лише в специфіці українського ґрунту, й у сутності самого лібералізму. Звісно, ніде правди діти, розпад СРСР і світової системи соціалізму можна вважати головним успіхом ліберальної ідеології. Поразка радянського соціалізму в економічній, політичній, ідеологічній і культурній сферах є прямим свідченням перемоги ідеології лібералізму у їхньому протистоянні. Однак серед аналітиків ця перемога вважається сумнівною і неоднозначною: «Якщо скористатися термінологією радянського суспільствознавства, то успіх лібералізму не є «повним і остаточним», а половинчастим і проміжним. Амбіції лібералів завжди перевершували їхні справжні досягнення. Ситуація навряд чи зміниться найближчим часом. Єдиний безсумнівний успіх лібералізму полягає в тому, що він інституціонував самокритику раніше за інші ідеології. Він враховує також критику з боку інших ідеологій. Лише вона [самокритика] може слугувати критерієм динаміки будь-якої системи поглядів. Йдеться про постійне невдоволення досягнутим» [7].

Отже, явище Євромайдану – за всіх перипетій і суперечностей – засвідчило крайню необхідність вийти з тієї системної кризи, яка виявила себе повною мірою в неререформованості країни, неефективності пострадянської (часто кажуть – трофейної) економіки, тривалому політичному паралічі та неузгодженості зовнішньої політики. Отож нічого дивуватися, що у підсумку кризові явища переросли у владний параліч, виявили себе у нездатності незалежної України гарантувати людям безпеку і бодай якийсь прийнятний рівень соціальної справедливості.

Тут не йдеться, про «оплакування» ситуації. Більше того – усвідомлення факту входження нашого суспільства у фазу «напіврозпаду» вносить певний елемент оптимізму. Не виключено, що ми нарешті досягли того дна, коли падати вже нікуди. А тому маємо «зупинитися й оглядітися», аби спокійно усвідомити, що нині перебуваємо в точці біфуркації з пучком різноманітних альтернатив, і лише від нашого нинішнього вибору може значною мірою залежати майбутня парадигма подальшого суспільного розвитку.

Література

1. Драгоманов М. Листи на наддніпрянську Україну // Літературно-публіцистичні твори у двох томах. – К., 1970. – Т.1. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/drag/drag207.htm>
2. Шевченко, Тарас. Кобзар / Тарас Шевченко; Г. Ф. Семенюк (голова) та ін. - 3-є вид., перероб. та доп. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2011. – 560 с.
3. Стігліц Дж. Глобалізація та її тягар. – К.: КМ Академія, 2003. – 252 с.
4. Ткаченко В. Що на нас чекає, або ворожіння на демократію // «Демократична Україна». – 1992. – 4 січня – С. 2-3.
5. Шерр Дж. «Якщо величезний потенціал слабкої країни не розвивати, вона залишиться слабкою країною» // «День». – 2013. – 22-23 лютого. – № 33-34. – С.5.
6. Соціально-економічний стан України: наслідки для народу та держави: національна доповідь / за заг. ред. В. М. Гейця [та ін.]. – К.: НВЦ НБУВ, 2009. – 687 с.
7. Макаренко В. П. Главные идеологии современности. – Ростов-на-Дону, 1997. – 480 с.

Алла Киридон (Київ, Україна)

ЄВРОПЕЙСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ: ОПРИЯВНЕННЯ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У нових умовах спостерігається підвищений інтерес до загальної тематики європейської ідентичності. М. Кастельс у образній науковій формі називає глобалізацію та ідентичність двома символами сучасності, силами, що структурують щойно народжуваний новий світ [1, с. 14]. Це твердження влучно відображає, з одного боку, суть сучасних трансформаційних змін на просторі Європи, а, з другого, – зміст і спрямованість процесів конструювання європейської ідентичності.

Проблематика ідентичності у найширшому понятійному вимірі стало зберігати свою значущість та актуальність, попри тривалу еволюцію в підходах та поліфонію інтерпретацій. Теоретичне осмислення порушеної проблеми базоване на існуючих напрацюваннях у різних царинах гуманітаристики. Так, історична еволюція досліджень ідентичності на різних її рівнях й у багатьох аспектах простежується в роботах класиків філософії, психології та соціології (зокрема, Е. Дюркгайма, Е. Еріксона, Г. Зіммеля, З. Фрейда, Е. Фромма). Значну роботу щодо дослідження ідентичності проведено в межах антропологічної традиції (Ф. Ар'єс, Р. Бенедикт, Р. Босс, М. Еліаде, А. Кардінер, К. Леві-Строс, Б. Малиновський, Е. Б. Тейлор) та пов'язаних з нею історичних і культурологічних (Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, А. Тойнбі, О. Шпенглер), соціально-антропологічних і етнометодологічних шкіл (П. Бурд'є, Г. Гарфінкель, Х. Сакс, Й. Хейзінга). Альтернативну теорію ідентичності пропонує соціальна феноменологія в особі таких авторів як: Е. Гуссерль, Б. Вальденфельс, М. Мамардашвілі, Д. Уолш, М. Шелер, А. Шюц. Різні експлікації феномену безпосередньо чи опосередковано знайшли висвітлення в роботах таких авторів: Т. Адорно, Дж. Алмонд, У. Альтерматт, Д. Арчібуті, Е. Балібар, У. Бек, С. Бенхабіб, Дж. Барбер, З. Бауман, У. Бек, П. Бергер, П. Бурд'є, М. Валлерстайн, М. Вінтл, Д. Вояковський, Ю. Габермас, С. Гантінгтон, М. Гібернау, Е. Гофман, Е. Гідденс, Р. Дарендорф, Е. Еріксон, М. Загар, П. Г. Кільманзегг, В. Кімлічка, П. Краус, М. Крепон, Т. Лукман, Р. Мейжр, І. Нойман, К. Помян, Е. Райтер, К. Рамфорд, П. Рікер, Р. Робертсон, Е. Сміт, М. Сорес, Ж.-К. Тебо, Ч. Тейлор, Д. Уельш, Е. Хобсбаум, К. Хюбнер, В. Хьосле, Р. Швед, П. Шеффер, Дж. Шоттер, Д. Якобс та ін.

Проблематика сучасних ідентичностей, зокрема етнокультурних, етнічних, національних, соціальних та ін., є також актуальною в роботах українських дослідників (Л. Ази, В. Андрусіва, В. Арбеніної, Ю. Арутюняна, Є. Афоніна, В. Воронкової, Т. Воропай, О. Горенка, Я. Грицака, В. Євтуха, С. Йосипенка, А. Киридон, М. Козловця, Н. Костенко, Г. Куц, С. Макеєва, А. Мартинова, Т. Метельової, Л. Нагорної, С. Оксамитної, Ю. Павленка, Н. Пелагеші, Н. Погорілої, А. Прилуцької, А. Ручки, Т. Рудницької, М. Рябчука, Є. Тихомирової, В. Трощинського, С. Трояна, В. Філіпчука, Л. Хашиєвої, В. Черниш, Е. Швачко, О. Шморгун, М. Шульги, О. Ярош та ін.).

Мета статті зумовлена необхідністю комплексного аналізу підходів до оприявленого в умовах глобалізації феномену європейської ідентичності, визначення базових характеристик останньої та вибудовування концептуального каркасу понятійного дискурсу. При цьому «європейська ідентичність» розглядається нами радше не як явище, а як умовний конструкт. Посутнім є те, що уявлення про ідентичність формується у процесі маркування назви – «європейська», яка вказує на просторову та культурну локалізацію проблеми.

Визначена мета передбачає вирішення низки таких завдань: з'ясування причин актуалізації проблеми; обґрунтування використання концепту; експлікація поняття у широкому та вузькому значенні; виявлення особливостей його трактування в нормативно-правовому полі ЄС; осмислення характеру та механізмів творення; вироблення інтерпретаційної схеми для окреслення процесів творення європейської ідентичності.

Інтерпретативні рамки дослідження окреслюються на підставі твердження П. Бергера: «Ідентичність залишається незрозумілою, поки вона не має місця в світі» [2, с. 281]; тобто – ідентичність претендує на «розміщення». Відповідно параметри ідентичності мають корелювати з просторовими, смисловими, ціннісними та часовими формами.

Відтак видається за доцільне увиразнити широке й вузьке смислове використання концепту «європейська ідентичність», усвідомлюючи умовність будь-яких поділів. Зокрема, у широкому розумінні йдеться про маркування європейськості за географічною належністю. У вузькому – про ідентичність належних до спільноти Європейського Союзу громадян, тобто як конструкт Євросоюзу, як явище, породжене фактом існування Європейського Союзу та його кордонами. Однак і в цьому сенсі можна говорити про дві площини проблеми: «внутрішній вимір» – характеристика процесів в межах Європейського Союзу та поза ними (умовно – між членами Європейського Союзу та Іншими) – «зовнішній вимір».

Групова ідентичність кожного рівня (надто – територіальна: національного, регіонального, локального рівнів) містить три компоненти: когнітивний, емоційно-афективний та інструментальний. Когнітивний компонент є набором об'єктивних і стійких ознак, з якими ототожнює себе індивід і спільнота, процес і результат самокатегоризації розуміння людиною себе в термінах співвідношення з певною соціальною групою. Емоційно-афективний компонент виступає суб'єктивним способом сприйняття та обґрунтування когнітивного компонента. Йдеться про певний набір емоцій відносно своєї територіальної спільноти. Інструментальний (поведінково-регулятивний) компонент складає основу для соціально-політичної мобілізації населення й колективної діяльності. Він проявляється в різних формах: від готовності розділяти практики, прийняті у співтоваристві, до зобов'язань здійснювати вчинки з урахуванням цінностей, які поділяє дана група. Саме інструментальний компонент ідентичності, розвиток якого стає можливим тільки на основі двох перших, формує політичну культуру певної територіальної спільноти.

Узагальнюючи та розвиваючи викладене, третій компонент ідентичності можна тлумачити як такий, що формує «коло» підтримування ідентичності: ідентичність є групою символів і значень, набутих унаслідок участі в суспільних інтеракціях. Вона має суттєвий вплив на суспільну організацію колективностей, в яких бере участь особистість, і пов'язується з уявленнями про межі суспільних груп, підлягає постійній інтерпретації в процесі надавання, підтримування й зміни значень культурних символів, які впливають на уявлення самого себе, своєї спільноти та інших. Отже, вона може піддаватися впливу ззовні, формуватися поступово, спочатку завдяки участі в суспільних інтеракціях, які організуються довкола нових культурних символів, реінтерпретуються індивідом і поступово стають складовою когнітивного, а потім – емоційно-афективного компонентів ідентичності, які, у свою чергу, впливають на розвиток інструментального компоненту, закріплюючи зміст нових культурних символів, запропонованих ззовні, у політичній культурі певної територіальної спільноти [3, с. 3].

Оскільки дискурс ідентичності виопуклюється під час глибинних трансформацій та за потреби пошуку нових орієнтирів, спробуємо у загальних рисах окреслити *причини актуалізації* дискусії щодо європейської ідентичності наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. Так, Кріс Шор (C. Shore) вирізняє дві головні причини зацікавленості проблематикою ідентичності в Європі, підкреслюючи при цьому існуючий дефіцит європейської ідентичності: політичну і комерційно-господарчу [4, с. 161]. Пропонуємо виокремити такі причини:

- Поява на геополітичній карті світу Європейського Союзу та процес подальшого його розширення.

- Карколомні зміни загального світоустрою та світооблаштування, формування нового світо порядку. (Кардинальна зміна міжнародно-політичної парадигми внаслідок революцій кінця 1980-х рр., розпаду СРСР, закінчення «холодної війни» тощо). Як зазначає Р. Дарендорф, «революція 1989 року і глобалізація відкрили зачинені раніше двері» [5, с. 102]).

- Активні процеси глобалізації, за якої відбувається форматування нових механізмів культуротворення, нової ієрархії локальних культур. (Відомий німецький соціолог У. Бек визначає глобалізацію як «процеси, в яких національні держави та їх суверенітет влітаються в павутину транснаціональних акторів і підпорядковуються їх владним можливостям, їх орієнтації та ідентичності». Зауважимо, що на думку автора, це процес, який «створює транснаціональні соціальні зв'язки і простори, знецінює локальні культури і сприяє виникненню третьої культури» [6]. Водночас російський політолог А. Уткін зауважує, що глобалізація вельми специфічно інтегрує світ: одні інтеграційні зусилля призводять до очікуваного об'єднувального результату, інші оголюють непримиренні суперечності. Як наслідок такого суперечливого процесу глобалізації може виникнути криза ціннісних орієнтацій та криза цивілізаційної рівноваги у світі [7].

- Зміна природи, структури й форм модерних держав. (У цьому сенсі йдеться про «денационалізацію – ерозію, але й можливу трансформацію національної держави у державу

транснаціональну» [6, с. 31-34]. Динамічність перетворень національних і політичних систем та відповідно детермінована специфіка зовнішньополітичних стратегій окремих держав).

- Зміна характеру цивілізаційних загроз і нездатність національних держав самостійно вирішувати проблеми глобального масштабу та значення (регулювання економіки, боротьба проти тероризму та морського піратства, захист прав людини тощо).

- Руйнування / стирання кордонів внаслідок розвитку світової та регіональної інтеграції, економічної глобалізації; посилення ролі трансеконімічних корпорацій на світовій арені.

- Формування інформаційного суспільства, що за допомогою всесвітньої мережі Інтернет також долає державні кордони. Нові умови різнорівневого комунікування між державами та окремими громадянами.

- Потреба альтернативних орієнтирів (колишні підходи/орієнтири, що давали можливість орієнтуватися в житті, вже не діють й мало що пояснюють. Як підкреслює Р. Дарендорф: «У цьому світі без опори люди шукають нових зв'язків...» [5, с. 27]).

- Зростання рівня масових міграцій людей; появи феномену номадизму¹ як нового способу життя та мислення людини у XXI ст.

- Трансформування смислового поля диспозиції Свій – Чужий – Інший.

- Трансформація ідентичності під впливом внутрішніх, регіональних і глобальних чинників в умовах мінливості глобалізованого світу. (Вилоновується палімпсестна ідентичність. Як зазначає З. Бауман, така ідентичність «плинної сучасності» змінює режими пам'яті й забуття (останнє стає значущим, ніж увічнення).

- Поширення універсальних форм матеріальної та духовної культури.

- Формування нових відносин у просторі криз ідентичностей та ін.

Базовим положенням міркувань є те, що ідентичність – тимчасовий, відносний, незавершений конструкт, що має онтологічний статус проекту чи постулату. М. Кастельс під ідентичністю розуміє процес, через який соціальний актор впізнає себе і конструює смисли, головню на основі певної культурної властивості або сукупності властивостей, окрім ширшої співвіднесеності з іншими соціальними структурами [1, с. 43]. Іспанська дослідниця М. Гібернау стверджує, що європейська ідентичність, як і національна ідентичність, коли її прищеплює держава, – це спрямована згори вниз інституційно створена ідентичність, призначена сприяти зв'язкам солідарності серед розмаїтого населення, але, разом з тим, це більшою мірою проект на майбутнє, ніж реальність [8, с. 151].

На підставі методологічного доробку конструктивістів, європейську ідентичність можемо розглядати як конструйований феномен. З цього випливає, що 1) існують цілі, задля досягнення яких європейська ідентичність створюється; 2) європейська ідентичність постає як результат реалізації європейською елітою політики ідентичності [9, с. 68].

Наша модель будується з урахуванням того, що ідентичність жодним чином не розглядається як стабільне осердя самості, а, навпаки, артикулює неможливість такої інтегральної, гармонійної, заданої на всі часи моделі. Відтак ідентичність має: а) ареал поширення; б) темпоральну визначеність; в) форми прояву; г) атрибуцію тощо.

Ідентичність виникає з серії ситуативних (політичних, культурних та інших подій) і змінюється теж ситуативно. Маркери ідентичності рухливі, вони обумовлюються безліччю чинників: географією культурних ареалів, історичними кордонами соціополітичних утворень, маргіналізацією або націоналізацією суспільства, трансформаціями в будь-якому елементі соціокультурної системи тощо [10]. Ідентичність є своєрідним інструментом для розпізнання й структурування реальності в часі й просторі, розставляння в ній акцентів й відновлення визначеності. Йдеться про визначеність швидше процедурну, ніж змістовну, визначеність маркування, називання людей, речей і відносин легалізованим чи узгодженим ім'ям [11].

¹ Номадизм – це сучасне наукове поняття, що означає: 1) кочовий (мобільний) спосіб життя людей, характерний для носіїв субкультури XXI ст.; 2) концепцію, згідно з якою майбутнє людства бачиться не в національно-територіальній залежності та обмеженості, а у вільному пересуванні по всій планеті людей та їх творінь; всепланетне козівництво.

Як слушно зауважує В. Мартянов, «ідентичність як проблема виникає під час змін, у ситуації, коли вимагається об'єднати новою синтетичною ідентичністю традиційні «самоочевидні» ідентичності, створити нове соціокультурне колективне Я, наприклад ту ж націю-державу» [12].

В умовах постмодерного суспільства з його багатомірністю топологічної диференціації (П. Бурдьє) ідентичності конструюються у взаємодії різноманітних, часом суперечливих дискурсів, практик і позицій у межах дискурсивних формацій, які лише назагал визначають, «що може й повинно бути сказане» (М. Фуко). Такі конструкти неминуче мультипліцитні, фрагментарні, постійно перебувають у процесі змін і трансформацій. У дослідженні ми орієнтувалися на дискурсивний підхід, що сприймає ідентичність, як те, що перформативно породжується діями, які ефективно функціонують у певному континуумі.

Процес формування європейської ідентичності безпосередньо пов'язаний із традиційними та актуальними уявленнями про саму Європу та спільноту європейських громадян. При цьому усвідомлюємо, що «ментальна географія» (як спроба систематизації та оцінки уявлень про навколишній простір) має незаперечну феноменологічну природу [13, с. 259].

Європа залишається плодом власної історичної свідомості, на основі якої вибудовується економічна, політична, культурна єдність. Водночас пошуки «вічної» Європи стають способом самоідентифікації європейських народів. Польська дослідниця О. Гнатюк зазначає, що «коли заходить розмова про європейську ідентичність, зазвичай апелюють до поняття спільноти, опертої на середземноморській (грецькій і римській) культурі та на християнстві (іноді разом з його коренями), яке сформувало Європу, а також – хоч і не завжди – до спадщини епохи Ренесансу» [14, с. 66].

Наразі термін «європейська ідентичність» використовується в такій кількості різних контекстів, що в результаті значення цього поняття стає настільки розмитим, що майже повністю втрачає будь-яку аналітичну точність [15]. На різні підходи до визнання або невизнання самого факту наявності європейської колективної ідентичності в історіографії вказує А. Мартинов [16, с. 325]. Так, Г. Безьєр зазначає, що історичний період домінування в Європі тоталітарних нацистських та фашистських режимів став однією з причин дуалізму національних ідентичностей європейських народів та наднаціональних ідентичностей європейських еліт [17]. Натомість Р. Ельм веде мову про континуїтет європейської ідентичності впродовж усіх періодів історії Європи [18]. Х. Каєбле показав, як змінювалося сприйняття Європи європейцями впродовж XIX–XX століть. На його думку, європейська «уявна спільнота» як певна «єдність» існує принаймні впродовж двох століть [19]. Однак Г. Брунн в монографії «Історія європейської інтеграції від 1945 р. до сьогодення» доводить, що формування колективної європейської ідентичності відбувалося лише після творення наднаціональних європейських інституцій [20].

Українська дослідниця Н. Пелагеша пояснює подібне розмежування поглядів намаганням авторів з'ясувати, «чи перейшли процеси євроінтеграції ту межу, за якою з далеких для пересічної людини міждержавних відносин вони перетворюються на частину її життя, впливаючи на свідомість, світогляд та життєву позицію». При цьому авторка підкреслює: «Ідея Європи концептуалізується через ідентичність» [9, с. 66].

Європейський Союз складає іспит великого соціально інженерного експерименту, суть якого полягає у спробах збереження і підтримання різних форм групової ідентичності. Спільна європейська ідентичність, яка формується в країнах ЄС, є сумісною з національними ідентичностями держав-членів Євросоюзу [16, с. 326]. Кожен рухається за своєю власною траєкторією, але об'єднується єдиним етичним імперативом. Хоча європейські культури дійсно різноманітні, їх єдність в Європейському Союзі визначає європейську культурну концепцію [21]. Це дозволяє підтримувати національні та регіональні традиції, оскільки надає можливість комбінувати культурні розбіжності на загальних підставах. При цьому також варто враховувати те, що в умовах глобалізації світової політичної системи та внутрішньої трансформації національних держав відбувається переосмислення традиційних концептів національної ідентичності та громадянства. Ця тенденція реалізується в явищах

нівелювання кордонів між національними державами, зростання рівня людської мобільності, збільшення кількості та посилення впливовості національних меншин у різних країнах світу. У результаті описаних процесів такі характеристики як етнос, народ, нація все більше «розмиваються», а реальний онтологічний статус цих спільнот постійно піддається сумніву.

Як зауважує Е. Сміт, створення культурного простору споріднених культур, наприклад європейської, означатиме, що вона буде заснована на ґрунті спільної європейської культурної спадщини (міфів, символів, вартостей, спогадів) і то так, що вони не конкуруватимуть з іще сильними й могутніми національними культурами. Тільки таким чином буде витворений новий тип колективної ідентичності, що охоплює, але не скасовує окремі нації [22, с. 182].

Йдеться про народження нового типу колективної ідентичності, функції якої відрізняються від функцій ідентичності національної. З цієї точки зору вона постає як ще одна колективна ідентичність, що існує поряд з іншими колективними ідентичностями громадян країн-членів ЄС [9, с. 68].

На сьогодні окреслилося декілька основних підходів до розуміння європейської ідентичності та оцінки її місця в житті Європи. Одні автори заперечують право на існування європейської ідентичності, апелюючи до сили національно-політичного елементу і висуваючи як визначальну національно-державну ідентичність народів Європи. Інші говорять про виникнення постнаціонального європейського простору, висуваючи концепції «єдиної Європи» або «Європи регіонів», у яких, навпаки, на перше місце висувається європейська ідентичність або європейська регіональна ідентичність і втрачається значення національно-державної ідентичності. Це викликає спротив національно-свідомого громадянства європейських країн, котре вбачає у цьому загрозу власній національній приналежності. Існує й третій, найоптимальніший, на наш погляд, підхід до проблеми європейської ідентичності. Він передбачає органічне поєднання трьох можливих рівнів самоідентифікації спільнот об'єднаної Європи:

- національний, що існує на звичному для нас державному рівні;
- панєвропейський (транснаціональний), що формується на наднаціональному рівні, створюючи такий феномен як «європейська ідентичність»;
- етнічний, що спостерігається на регіональному рівні поліетнічних суспільств [23, с. 73].

М. Загар так характеризує нову європейську ідентичність: інклюзивна; багатопшарова та множинна (зможе інкорпорувати багато існуючих різних субнаціональних (регіональних), національних та наднаціональних ідентичностей); міжкультурна, багатокультурна (буде визнавати, поважати та сприяти розвитку існуючого різноманіття, але також спроможна виробляти нові ідентичності); побудована на основі демократії та на демократичному баченні спільної Європи; побудована на наднаціональному, демократичному патріотизмі [24].

З огляду на появу нового феномену, С. Хантінгтон зазначив: «Найвиразніше виникнення нової, «наднаціональної ідентичності» проявилось в Європі; при цьому воно сприяло подальшому звуженню ідентичності у багатьох європейських народів: шотландці все рідше ототожнюють себе з Великою Британією, однак охоче зараховують себе до європейців – тобто ідентичність шотландська виростає з ідентичності європейської» [25, с. 38]. Видається важливим зауважити, що національні ідентичності є переважно культурними, а європейська ідентичність інструментальною.

Відповідно до космополітичної парадигми, сучасне суспільство вступило у процес формування єдиної планетарної організації, де окремі країни та народи втрачають статус автономних самодостатніх одиниць. Прихильник ідеї космополітичної Європи німецький соціолог і політичний філософ У. Бек зауважує, що загалом, у форматі побудови, розширення та зміцнення внутрішніх устоїв загальноєвропейського дому – Європейського Союзу – «космополітична Європа повинна підтримувати співіснування етнічних, національних, релігійних і політичних ідентичностей і культур, незважаючи на національні кордони, спираючись на конституційні принципи терпимості» [26, с. 255]. «Космополітична Європа, підкреслює автор, – це Європа, яка веде моральну, політичну, економічну й

історичну боротьбу за примирення» [26, с. 249]. Відповідно, сучасна європейська ідентичність з точки зору її конструювання може будуватися як ідентичність космополітична. На думку У. Бека новою ідеєю після комунізму та неолібералізму в умовах глобалізації має розвинутиися ідея космополітизму, який відкидає ідею існування людства як поліетнічної та багатонаціональної цілісності й стоїть на позиціях перетворення його в доволі невиразно-одноманітне, як співіснування та взаємодію численних ідентичностей. Переважна більшість дослідників тлумачить космополітизм як ідеологію так званого «світового громадянства».

Водночас, як підкреслює Р. Дарендорф, космополітизм встановлює надзвичайно абстрактні зв'язки, про які не можна напевно сказати, що вони можуть дати точку опори. Відтак, «хоч як би гарно говорили про космополітичне суспільство, виникає питання, які лігатури воно створює, чи воно взагалі згуртоване» [5, с. 102]. В умовах глобалізації посилюється взаємозалежність світової спільноти, що знаходить відображення на традиційних національно-культурних ідентичностях. Поступово стираються кордони між державами, переосмислюється поняття «громадянство» та «держава». Зв'язки громадян із національними державами стають слабшими, а європейська спільнота поступово перетворюється на космополітичне суспільство зі спільним європейським громадянством [27, с. 39].

Суттєвим є форматування європейської ідентичності в умовах глобалізації та кардинального перевлаштування геополітичного порядку. Європейська ідентичність виступає як особливий культурний маркер, який фіксує чи надає особливій символічній формі розрізненню чи ототожненню в контексті соціальної взаємодії / комунікації. Очевидно, що вельми складним і суперечливим утворенням постає конструкт європейської ідентичності на когнітивному рівні, у сукупності ціннісних уявлень, що характеризують масову свідомість (адже розмови про будь-яку ідентичність можливі лише за наявності конкретного свідомого суб'єкта, носія певної свідомості, що ідентифікує себе з цією ідеєю ідентичності).

Література

1. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания; [пер. Е. Руткевич]. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
3. Філіпчук В. О. Європейська ідентичність: методологічні підходи тлумачення та особливості змістовного наповнення // Теорія та практика державного управління. 2013.– Вип. 3 (42). – С. 1-10.
4. Szwed Robert. Konstruowanie tożsamości europejskiej // Dylematy tożsamości zbiorowych. Przyczynek do rozważań nad tożsamością ukraińską, polską i europejską / Redakcja: Robert Szwed. – Lublin: KUL, 2007. – S. 158-175.
5. Дарендорф Р. У пошуках нового устрою. Лекції на тему пошуку свободи в XXI столітті / [пер. з нім. Анастасії Орган]. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 109 с.
6. Бек У. Что такое глобализация?: Ошибки глобализма – ответы на глобализацию [Текст] / пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. – М.: Прогресс-традиция, 2001. – 303 с.
7. Уткин А. М. Глобализация: процесс и осмысление. – М.: Логос, 2001. – 254 с.
8. Гібернау М. Ідентичність нації. – К.: Темпора, 2012. – 304 с.
9. Пелагеша Н. Україна у смислових війнах постмодерну: трансформація української національної ідентичності в умовах глобалізації. – К.: НІСД, 2008. – 288 с.
10. Філіпчук В. О. Європейська ідентичність: методологічні підходи тлумачення та особливості змістовного наповнення // Теорія та практика державного управління: Зб. наук. пр. – Харків: Вид-во ХарПІ НАДУ «Магістр», 2013. – Вип. 3 (42).
11. Костенко Н. Культурные идентичности: превращения и признания. // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2001. – №4. – С. 72-74.
12. Мартьянов В. С. Конфликты идентичностей в современном мире: о справедливости иерархических и плюралистических стратегий урегулирования // Дискурс-Пи. Научно-практический альманах. – Екатеринбург, 2005. – № 5. – С. 15-18. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://discourse-pi.ur.ru/avtor5/martianovvs.php>.
13. Горенко О. М. Прагматика європейського досвіду як методологічна проблема історіописання. – К.: Інститут історії України НАН України, 2011. – 264 с.

14. Гнатюк О. Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність.; Авторизований пер. з польськ. – К.: Критика, 2005. – 528 с.
15. Хашиєва Л. В. Європейська ідентичність як чинник євроінтеграції: Об'єднана Європа чи Європа націй? // Теорія та практика державного управління : Зб. наук. пр. – Харків: Вид-во ХарПІ НАДУ «Магістр», 2014. – Вип. 3 (46).
16. Мартинов А. Ю. Українська історична ідентичність у загальноєвропейському контексті: спільні риси та особливості // Міжнародні зв'язки України: наукові пошуки і знахідки: Міжвідомчий зб. наук. пр. / відп. ред. С. В. Віднянський. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2012. – Вип. 21. – С. 314-331.
17. Besier Gerhard. Das Europa der Diktatoren. Eine neue Geschichte des 20. Jahrhunderts. – München: Deutsche Verlags Anstalt, 2006. – 879 S.
18. Elm Ralf. Europäische Identität: Paradigmen und Methodenfragen. – Berlin: Nomos Verlag, 2002. – 318 S.
19. Kaebler Hartmut. Europäer über Europa. Die Entstehung des europäischen Selbstverständlichen im 19. und 20. Jahrhundert. – Frankfurt am Meine: Campus Verlag, 2001. – 268 S.
20. Brunn Gerhard. Die europäische Einigung von 1945 bis Heute. – Stuttgart: Verlag Philipp Reclam, 2009. – 339 S.
21. Pichler F. European Identity : Conceptual Approaches / F. Pichler, 2008. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.cinefogo.cuni.cz>
22. Сміт Е. Національна ідентичність / [пер. з англ. П. Таращука]. – К.: Основи, 1994. – 224 с.
23. Козловець М. А. Європейська ідентичність: уніфікація чи «єдність у розмаїтті»? // Гуманітарний вісник ЗДІА. – 2009. – Вип. 37. – С. 72-86.
24. Zagar M. Enlargement – in Search for Identity. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.jrc.es/projects/enlargement/FuturesEnlargement/Bled-01-11/Presentations/zagar.pdf>
25. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / Пер. с англ. А. Башкирова. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига», 2004.
26. Бек У. Космополитическое мировоззрение. – М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2008. – 336 с.
27. Подаєнко Ю. Л. Космополітизм в політичній теорії // Наукові праці: Науково-методичний журнал. Сер.: «Політологія». – Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. П.Могилы, 2009. – Т.110. – Вип. 97. – С. 39-44.

Виктор Старостенко (Могилев, Беларусь)

СВЕТСКОСТЬ ГОСУДАРСТВА И ОБЕСПЕЧЕНИЕ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА В ОБЛАСТИ СВОБОДЫ СОВЕСТИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Взаимоотношения власти и религии имеют в социокультурной практике Беларуси более чем тысячелетнюю письменную историю, являясь сложным и противоречивым процессом поиска оптимальных форм сочетания религиозных (церковных), государственных, общественных и личностных интересов. Эти взаимоотношения формировались под воздействием наличных конкретно-исторических факторов: социально-экономических, политических, духовно-культурных. С точки зрения социальной гуманитаристики важнейшим аспектом исторического процесса взаимоотношения власти и религии выступает эволюция осознания значимости такой цивилизационной ценности, как свобода совести. Поступательное формирование этой ценности общественной жизни в XX в. было теснейшим образом связано с процессом европейской секуляризации, социально-политическим продуктом которой стало появление и развитие института светских государств.

Лишь в политико-правовых условиях светского государства возможна полноценная реализация свободы совести как неотъемлемого компонента системы обеспечения прав и свобод человека, являющихся «высшей ценностью и целью общества и государства» (Конституции Республики Беларусь, статья 2).

В качестве важнейших можно выделить следующие атрибуты практики функционирования развитого светского государства:

- равенство в гражданских правах и равенство граждан перед законом независимо от их отношения к религии;

- отношение государства к религии как частному делу граждан;
- отсутствие принуждения, преимуществ либо ограничений в связи с конфессиональной принадлежностью, и в целом с отношением к религии;
- отделение религиозных организаций от государства;
- равенство религиозных организаций и вероисповеданий перед законом;
- взаимное невмешательство религиозных организаций и государства в сферы их суверенной компетенции;
- запрет на установление религиозной или атеистической идеологии в качестве обязательной для граждан;
- государственная политика мировоззренчески нейтральна в отношении религиозного или атеистического самоопределения граждан, не определяется идеями религиозного или атеистического характера;
- государство руководствуется определенной системой моральных ценностей, которые являются общими для граждан, придерживающихся различных мировоззренческих убеждений;
- представители государства при выполнении своих служебных обязанностей занимают нейтральную религиозно-мировоззренческую позицию;
- светский характер государственной системы образования при обеспечении права религиозных организаций создавать конфессиональные учебные заведения;
- обеспечение общественной практики толерантности в отношении религиозного и нерелигиозного мировоззрения.

Необходимые предпосылки для формирования современного светского государства в Беларуси были созданы в условиях идейной трансформации постсоветского общества начала 1990-х гг., когда государство отказалось от официальной идеологии атеизма, прекратило прежнюю практику администрирования в конфессиональной сфере, предоставило гражданам широкую вероисповедную свободу.

В развитии государственно-конфессиональных отношений и понимания свободы совести в современной Беларуси выделяются два этапа, водоразделом которых является середина 1990-х гг.

Первый национальный правовой акт о свободе совести – Закон «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» – был принят 17 декабря 1992 г. Закон создал либеральные условия для религиозной деятельности. Конфессиональные организации и их миссионерские центры получили практически неограниченную и неконтролируемую возможность осуществления культовой и внекультовой деятельности, с момента регистрации устава религиозная община признавалась юридически лицом. В 1994 г. основные нормы свободы совести были включены в Конституцию Республики Беларусь. Статья 16 Конституции, подобно статье 6 Закона 1992 г., устанавливала, что «все религии и вероисповедания равны перед законом», а «установление каких-либо преимуществ или ограничений одной религии или вероисповедания по отношению к другим не допускается». В целом законодательство Беларуси первой половины 1990-х гг., испытавшее влияние Закона СССР 1990 г. «О свободе совести и религиозных организациях», тяготело к сепарационной модели государственно-конфессиональных отношений.

Во второй половине 1990-х гг. происходит трансформация стратегии государственной политики в конфессиональной сфере. Важным побудительным мотивом к этому послужил резкий рост поддерживаемой зарубежными миссионерскими центрами «нетрадиционной религиозности», прежде всего позднего протестантизма. Критики либерального характера закона 1992 г. апеллировали к проблеме угрозы национальной безопасности, опасности распространения т.н. «деструктивных сект», указывали, что закон не учитывал интересов православия как «культурообразующей» религии. С середины 1990-х гг. посредством правительственных нормативных документов предпринимаются меры по нейтрализации тенденций в конфессиональной сфере, признанных «негативными». В дальнейшем противодействие «нетрадиционной религиозности» стало одним из акцентов принятой в 2001 г. Концепции национальной безопасности Республики Беларусь.

Етапним правовим моментом становлення обновленої моделі державно-конфесійних відносин стало прийняття в 1996 г. нової редакції Конституції Республіки Білорусь. Згідно статті 16 Конституції, «релігії і віросповідання рівні перед законом», але «взаємостосунки держави і релігійних організацій регулюються законом з урахуванням їх впливу на формування духовних, культурних і державних традицій білоруського народу». Одночасно порівняно з першою редакцією (1994) Конституції в статті 16 було скасовано попередній заборона на «встановлення будь-яких переваг або обмежень однієї релігії або віросповідання по відношенню до інших». В результаті було створено конституційне підґрунтя для диференціації релігійних організацій і побудови нетотождественних відносин з ними з боку держави.

Сучасне базове правове забезпечення свободи совісті в Республіці Білорусь поруч з Конституцією ґрунтується на Законі «Про свободу совісті і релігійних організацій» від 31 жовтня 2002 г. Ще на етапі його підготовки проєкт закону був підданий критиці з боку деяких релігійних організацій в Республіці Білорусь і зарубіжних експертів. Негативні оцінки ситуації в Білорусі неодноразово давали автори доповідей «Про свободу віросповідання в країнах світу» Госдепартаменту США, характеризує офіційною білоруською стороною як маючі переважно тенденційний і суперечливий характер.

Вихідними принципами правоохоронних відносин в області релігійного життя Закон 2002 г. проголошує право громадян на «свободу совісті і свободу віросповідання», на рівність незалежно від відносин до релігії; рівність релігій перед законом і ін. Одночасно в його преамбулу, без впливу більш розгорнутої формулювання Закону Російської Федерації «Про свободу совісті і про релігійні об'єднання», було введено положення про визнання «визначальної ролі Православної церкви в історичному становленні і розвитку духовних, культурних і державних традицій білоруського народу», про «духовну, культурну і історичну ролі Католицької церкви на території Білорусі» і «невіддільності від загальної історії народу Білорусі Евангелічно-лютеранської церкви, іудаїзму і ісламу». Тим самим фактично був визначений коло релігій, які визнаються в республіці «традиційними». За межами останнього поняття, з урахуванням неоднорідної структури в Білорусі православ'я, католицизму і іудаїзму, знаходяться 17 релігійних напрямків з 26, маючих державну реєстрацію.

Закон 2002 г. не містить буквально-текстологічного визначення Республіки Білорусь як світської країни, але фіксує в ньому правові норми визначено вказують на світський характер держави. Так, відповідно до конституційного положення статті 4, «ідеологія релігійних організацій не може встановлюватися як обов'язкова для громадян» (стаття 6 Закону 2002 г.). На релігійні організації не покладено виконання будь-яких державних функцій, держава не втручається в їх законну діяльність. Релігійні організації мають право брати участь в суспільному житті, але не в діяльності політичних партій, і ін. (стаття 8). Встановлюється, що державна система освіти носить «світський характер» і «не ставить цілей формування того або іншого відносин до релігії» (стаття 9).

В Законі 2002 г. формально розводяться поняття «свобода совісті» і «свобода віросповідання». Під правом на свободу совісті розуміється право кожного на «свободу вибору атеїстических або релігійних переконань, а саме: самостійно визначати своє ставлення до релігії, самотужку або спільно з іншими визнавати будь-яку релігію або не визнавати жодної» (стаття 4), під свободою віросповідання – «право вільно вибирати, мати, змінювати, виражати і поширювати релігійні переконання і діяти відповідно до них, брати участь в організації релігійних культів, ритуалів, обрядів, не заборонених законом» (стаття 5). Звернемо увагу, що такий підхід до співвідношення понять «свобода совісті» і «свобода віросповідання» викликає деякі сумніви, так як свобода совісті за визначенням включає в своє зміст свободу віросповідання (діалектика загального і окремого).

В соответствии со статьей 16 Конституции Закон 2002 г. регулирует взаимоотношения государства и религиозных организаций «с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа» (статья 8). Одновременно устранен прежний запрет (статья 7 Закона 1992 г.) на финансирование религиозных организаций государством. Объявлено, что государство может строить свои взаимоотношения с религиозными объединениями путем заключения с ними специальных соглашений (статья 8 Закона 2002 г.). На основе данной нормы 12 июня 2003 г. на правительственном уровне было подписано «Соглашение о сотрудничестве» между Республикой Беларусь и Белорусской православной церковью (БПЦ). Соглашение носит рамочный характер, определяет принципы и основные направления сотрудничества, но фактически в его сфере оказались все значимые формы общественной жизни, исключая собственно политическую деятельность. Соответствующие соглашения и программы сотрудничества БПЦ эксклюзивно заключила также с территориальными органами власти и наиболее значительными министерствами и ведомствами. Обращает на себя внимание и очевидный политический аспект Соглашения 2003 г.: оно играет роль свидетельства о «восточном векторе» внешней политики Республики Беларусь, при этом Русская православная церковь (и БПЦ как ее филиал в Республике Беларусь) выполняет функцию одного из символов белорусско-российской интеграции.

В 2000-х гг. готовится новое соглашение о сотрудничестве – Конкордат между Республикой Беларусь и Ватиканом, договоренность о чем была достигнута на состоявшейся 20 июня 2008 г. в г. Минске встрече Президента Республики Беларусь с государственным секретарем Ватикана. То, что отношения с Ватиканом стали частью «многовекторной» внешней политики Беларуси, свидетельствовало участие официальной белорусской делегации в церемонии интронизации нового понтифика в марте 2013 г. и приглашение Папы Римского Франциска посетить Беларусь.

В целом современное законодательство Республики Беларусь о свободе совести и религиозных организациях является модернизацией правовой системы первой половины 1990-х гг., эволюционирует от либеральной, юридически последовательной сепарационной модели к более политически востребованной и идеологически мотивированной кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений. Утверждение принципа свободы совести сосуществует с признанием влияния определенных конфессий на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа, что подразумевает возможность построения отношений с ними путем заключения специальных соглашений. Данная практика является новацией для Республики Беларусь, но традиционной для ряда стран Европы, соответствует одной из западноевропейских моделей государственно-конфессиональных отношений.

Современное законодательство Беларуси позволяет государству осуществлять эффективное регулирование конфессиональных процессов. Практическое воплощение правовых норм о свободе совести во многом зависит от конкретной деятельности органов государственного управления, в том числе на региональном и местном уровнях. И, разумеется, от степени осознания обществом значимости свободы совести в системе прав и свобод человека, национальной государственной идеологии.

Василь Баранівський (Київ, Україна)

ОСВІТА І КУЛЬТУРА ЯК ЧИННИКИ ДУХОВНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Проблема духовної безпеки для України з кожним роком набуває все більшої актуальності та ваги з точки зору її вивчення, аналізу та вирішення. Вбачається, що всі негаразди, які пережило українське суспільство в роки незалежності, насамперед

зумовлювались проблемами, суперечностями в сфері духовного життя, рівень та якість якого й створює духовну безпеку суспільства.

Освіта, перш за все гуманітарна, як складова духовного життя суспільства є не лише вирішальним чинником економічного процвітання, але і одним із важливіших чинників духовної безпеки як суспільства так і особи. Унікальні можливості освіти у формуванні духовно цілісної особи і відтворенні культури народу (через людину, її систему цінностей і життєвих сенсів) дозволяють розглядати гуманітарну освіту як найважливішу передумову духовної безпеки суспільства.

Останніми роками на представницьких форумах української інтелігенції все частіше мовиться про те, що Україна переживає духовну кризу, яка стає реальною загрозою руйнування духовного здоров'я нації. Незважаючи на те, що проблемі гуманітарного розвитку суспільства, зокрема й гуманітарної освіти, приділена значна увага українських науковців, громадсько-політичних діячів вагомим зрушень на рівні державної політики, духовного життя суспільства поки що не відбулось. Серйозну загрозу представляють і чинники, що виникають всередині системи освіти. Відомо, що зміст та характер освітянських підходів суттєво залежить від специфіки та проблем національної культури. Ці проблеми отримують сьогодні особливу практичну актуальність, і перш за все у зв'язку з прагненням деяких українських регіонів вести освітню діяльність на етнічних мовах. Наприклад, на Сході та Півдні України є спроби та посилення ролі російської мови у навчанні, на Заході – угорської, румунської тощо. Але це є щонайменше, малоефективно. Слід визнати, що практично всі аспекти життя переважної більшості національностей України піддалися глибокій трансформації. Багатобічні зв'язки, інтегрально-пронизуючі економічні, культурні, освітні, духовні, політичні та інші реалії, стали утвердженням і необхідним фактом життя всіх регіонів України. Україна – це не просто якийсь штучний конгломерат територій, націй, народностей, етносів, а єдиний організм, який об'єднує насамперед матеріальна та духовна культура титульної української нації на спільному життєвому просторі, окресленому державними кордонами України. Більшість націй та народностей України значною мірою освоїли й інтегрували найважливіші аспекти і атрибути загальноукраїнського способу життя. Але, на жаль, з різних причин цей процес йде в'яло та суперечливо.

Тенденції до наростання духовної кризи в суспільстві ще більш небезпечні з погляду геополітики. Існує комплекс фундаментальних інтересів і чинників, що рівною мірою зачіпають всі національності, регіони України і поєднують їх в єдине ціле, в порівнянні з якими всі розбіжності, суперечності і конфлікти носять другорядний характер. Як вважає І. Ільїн, дійсно духовне досягнення завжди національне. Батьківщина є та вершина, з якою людині відкривається загальнонаціональне багатство. Позбавлена національної своєрідності країна може втратити відведене їй місце у світовій культурі. Але для націй України національне – це, насамперед, українське (культура, традиції освіти, побуту і мистецтва, мова), а не екзотика традиційної культури. Українська, загальноукраїнська культура має стати для всіх національностей України і засобом, і воротами, і інфраструктурою як для саморозвитку, так і для входження, інтеграції в світову цивілізацію, світову культуру. Українська мова – це не лише мова міжнаціонального спілкування. Це підмурок, що створює основи конструкції самого способу життя, тих духовних цінностей, які об'єднують всі народності України в єдиний культурний простір. Як уявляється, спроби деяких національних меншин України перебудувати систему освіти на вузько національних початках не просто безглузді, але і шкідливі – як для цих націй, так і для України в цілому. Зокрема зменшується кількість представників таких націй до загальноукраїнської системи освіти, культури, науки тощо. Крім того, духовну загрозу суспільству несуть явища, що становлять небезпеку для всієї людської цивілізації: інтенсивні модернізаційні процеси, некритичне запозичення і насильницьке впровадження економічних і політичних моделей; руйнування базових цінностей християнської культури в результаті експансії нетрадиційних релігій; маніпулювання за допомогою ЗМІ суспільною свідомістю (дезінформація, надлишково натуралістична демонстрація сцен жорстокості, вбивств, розправ, насильства,

розбещеності; цілеспрямоване нав'язування асоціальних і протиправних еталонів поведінки і стилів життя; стимулювання протиправної поведінки за рахунок подачі без оцінки інформації про форми і способи злочинної поведінки, акцентування безпорадності органів правопорядку, що створює ілюзію безкарності злочинців і т.п.). У гонитві за сенсацією і прибутком газети і телепрограми сіють страхи, формують катастрофічний тип свідомості, позбавляють сенсу будь-які позитивні зусилля у влаштуванні власної долі.

Небезпека духовної кризи – в її невидимості, відстроченості. Катастрофа, що насувається, – потужний стимул, тільки якщо вона безпосередньо загрожує людині, виникає перед нею як точка відліку, неминучість вибору (наприклад, смертельна хвороба, війна, епідемія тощо). У такій ситуації міняється картина світу, мобілізуються всі наявні ресурси, які нерідко рятують суспільний організм від загибелі. Ось чому під час духовної кризи протидія часто виявляється такою, що запізнилася: культурна дезорганізація набуває незворотної форми, веде до катастрофи, загибелі (приклад, Росія в 1917 році, Німеччина 1930-х років).

Духовна безпека – це система умов, що дозволяє якомусь суспільному суб'єктові (культурі, суспільству) зберігати свої життєво важливі параметри в межах норми, що історично склалася. Їх вихід за рамки норми під впливом різного роду чинників (перш за все культурного, ціннісно-нормативного характеру) веде до дезорганізації і кінець кінцем – до національної катастрофи, тобто до розпаду суспільства як цілісної системи у зв'язку з руйнуванням тих елементів, що структурують його духовні засади.

Традиційно найважливішими складовими безпеки були військовий, техногенний, екологічний, економічний і культурний розвиток. У міру зростання проблем акцентувалися інші аспекти безпеки життєдіяльності людини і суспільства: інформаційний, фінансовий, соціальний тощо.

Сьогодні слід задуматися про найважливіший аспект безпеки – духовний, бо без людини, її духовного здоров'я, інтелекту життя і саме поняття безпеки втрачають будь-який сенс. Це обумовлено обставинами як внутрішнього, так і глобального, загальносвітового характеру.

По-перше, за останні роки істотно деформувалася система духовного самовідтворювання суспільства, перш за все в результаті кризи інститутів соціалізації й культурної спадкоємності, найважливішим з яких є інститут освіти (формування особистості – його найважливіша складова). Прорахунки державної освітньої політики виявилися не лише в скороченні об'ємів фінансування вищої школи, але і (насамперед) в непродуманій модифікації цілей і цінностей освіти. Нігілізм реформ 90-х років щодо фундаментальних досягнень української і радянської педагогіки, тотальна боротьба з ідеологічною заданістю змісту, форм і методів виховання призвели до дискредитації культурно виправданого ідеалу всебічно розвиненої особи, ліквідації інституту виховання, виключення цього виду духовного виробництва з життя загальноосвітньої та професійної школи. Ідеологічний вакуум у загальнодержавному масштабі, проблема з розумінням та сприйняттям української національної ідеї, загальмованість процесу культурно-національної самоідентифікації українців, посилення російського націоналізму, експансія стандартів західного способу життя викликали зростання асоціальних і протиправних форм поведінки, гіпертрофовану орієнтацію масової свідомості на цінності матеріального благополуччя і гедонізму. Ці явища істотно модифікували суспільну свідомість, в основному молоді, небезпечно наблизивши її до межі духовної патології.

По-друге, в умовах глобалізації сучасної цивілізації і розвитку електронних технологій найважливішим чинником світового впливу стає культура, яка розглядається державами як механізм включення тих або інших регіонів до сфери свого впливу. Зростання ролі культурного чинника в геополітичних стратегіях супроводжуються рядом негативних наслідків, які необхідно враховувати в розробці концептуальних основ геополітики. З одного боку, культурна співпраця і діалог народів є заставою справедливості і демократії, умовою запобігання міжнародним і міжетнічним конфліктам, насильства і воєн, з іншого – світова спільнота вступає в нову фазу, в якій домінуючим чинником політики і фундаментальним джерелом конфліктів будуть не політичні чи економічні розбіжності, а перш за все

культурно-етнічні відмінності й суперечності. Об'єктивна або суб'єктивна нерівність партнерів по культурному діалогу є передумовою геополітичного впливу. Відсутність самодостатності однієї зі сторін діалогу і прагнення скопіювати «іншу» культурну модель знижують ефективність партнерських стосунків в міжнародних контактах, що кінець кінцем посилює комплекс національної і культурної неповноцінності, відкриває межі для культурної експансії країн-лідерів.

По-третє, широкомасштабні зміни останніх десятиліть перетворили зовнішність світової спільноти. Зруйновано «двополюсний» світоустрій, заснований на інфраструктурі і ідеології «холодної війни», і таким чином створені передумови для затвердження поліцентризму геополітичних сил. Відбувається диверсифікація політичних центрів і регіонів. Взаємодія і взаємозалежність держав набуває глобальний, планетарний характер. Міжнародне співтовариство починає усвідомлювати імперативну необхідність сумісних дій з вироблення загальної політики на Землі, покликаної забезпечити життєздатність сучасної цивілізації. Змінюється геополітична парадигма: модифікуються уявлення про суть і засоби геополітики, переглядаються її фундаментальні принципи і параметри, зникає концепція геополітики, що побудована на зовнішньополітичній стратегії експансії і гегемонії сильної держави. Якщо раніше геополітика розумілася на термінах військового або політичного контролю над територіями, а захоплення території і розширення життєвого простору – розглядалося як найважливіша умова самовідтворення цивілізації, як чинник національної безпеки, то сьогодні можливості впливу різко розширилися за рахунок економічних і ідеологічних механізмів експансії. У зв'язку з цим посилюється боротьба за духовний вплив і розділ світового простору. Сьогодні стратегічна мета геополітичної експансії світових лідерів відносно країн, що розвиваються – це прагнення зробити світ собі подібним: по політичній і економічній системі, соціальному ладу, ідеології, психології, культурі.

На жаль, Україна за останні роки втратила багато позицій в політиці та культурі як на міжнародній арені, так і зокрема стосовно своїх найближчих сусідів, особливо Росії. У якійсь мірі це пов'язано з розпадом геополітичного і соціально-культурного простору, що об'єднував раніше різні народи і нації Радянського Союзу в єдину імперію-цивілізацію, а також з недостатністю духовної енергії, яка має відродити та підняти на новий рівень культуру насамперед титульної української нації, а також всіх народів, що населяють Україну. Сьогодні національні інтереси держави, разом з політичною, військовою, економічною і екологічною безпекою, включають також забезпечення духовної безпеки української нації, що обумовлює захист і утвердження її домінуючих цінностей, у тому числі і на міжнародній арені.

Запорукою відродження історичної та духовної пам'яті, потужності української нації є не лише природно-економічні ресурси і військово-технічний потенціал, але й унікальність духовного досвіду, величезний ресурс її гуманітарної культури. Саме цей пласт культурної системи забезпечує передачу духовних цінностей від одного покоління іншому, фіксує і зберігає мову нації, картину світу, властиву тому або іншому культурному співтовариству, виконує функцію національної самосвідомості і культурної самоідентифікації поколінь, задає життєві цінності й ідеали, сприяє суспільній згоді та консолідації. Гуманітарна культура містить цінності і норми, що створюють духовне ядро суспільства і що є своєрідними «лініями тяжіння», порушення яких неминуче веде до дезінтеграції суспільного організму. І така ситуація значно небезпечніша для руйнування державної цілісності, ніж зовнішня експансія.

Одним з реальних механізмів реалізації геополітичних завдань, перш за все у сфері духовної безпеки, є вища гуманітарна освіта – найважливіший соціальний інститут трансляції культурних цінностей, норм, ідеалів, форма відтворення національно-культурного світу. Саме можливості освіти зберігати і утверджувати сенсоутворюючі координати культурної системи дозволяють розглядати її не лише як соціальний інститут професійної підготовки, але і як ефективний інструмент геополітики і забезпечення духовної безпеки нації.

Проте на сьогодні геополітичний потенціал освіти не використовується повною мірою і навіть не осмислюється відповідно до масштабу наявних проблем. Політика української держави

в цій сфері свідчить про те, що влада недостатньо враховує справжню роль освіти, не усвідомлює, що без людини, її творчості, інтелекту благополуччя суспільства неможливе (та і безглузде). Якщо за радянських часів вітчизняні вузи готували велику кількість фахівців із багатьох країн світу, які поверталися на Батьківщину не лише технологічно збагаченими (і залежними від інженерного «донора»), але і ціннісно змінювалися, то зараз ситуація зовсім інша. Відмова від підтримки наукових напрямів, які не дають безпосередньої вигоди, відсутність умов для соціальної затребуваності духовної і наукової еліти стимулюють масовий український «витік мізків» із провідних навчальних закладів та науково-дослідних установ. Зруйновані такі, що мали високий міжнародний авторитет вітчизняні наукові і педагогічні школи.

Найгостріше криза вищої школи виявляється у сфері гуманітарної освіти, що цілком закономірно. Якщо технічна, інженерна культура (і діяльність освітніх систем, що її забезпечують) слабо пов'язані із змінами у суспільній ідеології і політиці, то система трансляції соціально-гуманітарного знання характеризується загальнокультурним, світоглядним контекстом. Приклади: виключення з навчального процесу чи зменшення часу на вивчення філософії, політології, українознавства, релігієзнавства, історії, культури, етики тощо.

Розуміння освіти як чинника духовної безпеки нації обумовлено її найважливішими функціями в збереженні культурної спадкоємності і духовного розвитку особи. Освіта забезпечує цілісне відтворення людини – відповідно до її ідеалів, сформованих в надрах культури, і перш за все в релігійно-філософських, етичних і педагогічних системах і концепціях. Якщо навчання транслює і відтворює лише приватний, конкретний фрагмент культурної діяльності в її нормативному аспекті (тобто знання про неї і алгоритм її відтворення, який освоюється за допомогою спеціальних вправ, що формують навички автоматизованих дій), то освіту проводить і відтворює цілісний суб'єкт культури і діяльності – людина в її екзистенціальній і онтологічній повноті. На відміну від інструментально орієнтованого навчання (яке забезпечує трансляцію, відтворення і освоєння знань, умінь, технологій і тому є вторинним щодо процесів формування і розвитку особи) освіта створює цілісний «образ» людини. Саме можливості освіти зберігати специфіку вітчизняної культури дозволяють розглядати її як найважливішу умову духовної безпеки українського суспільства, оскільки без духовної самобутності народ не зможе існувати в загальносвітовій сім'ї культур і цивілізацій, і кінець кінцем його економічні і геополітичні позиції істотно послаблюються.

Таким чином, однією з найважливіших теоретичних і практичних проблем вищої школи є реформування гуманітарної освіти, створення таких її моделей, які змогли б, спираючись на традиції і досвід вітчизняної і світової вищої школи, максимально ефективно затребувати і транслювати духовний, людинотворчий потенціал гуманітарної культури, насамперед вітчизняної. Ця місія гуманітарної освіти представляється надзвичайно важливою. Збереження вітчизняної культури як цілісного явища є головна передумова і умова духовної безпеки суспільства, бо лише «культурне самостояння» є застава величчю народу і незалежності державного буття (І. Ільїн).

Ігнорування духовних засад національної культури – в політиці, економіці, освіті – особливо небезпечно в умовах суспільної трансформації. Вже більше десяти років тому на одному з міжнародних семінарів, проведеному в рамках ЮНЕСКО і присвяченому підсумкам економічного розвитку країн «третього світу», наголошувалося, що однією з основних причин згасання творчого потенціалу народу є послаблення інтелектуальних і духовних традицій в результаті руйнування національної системи освіти і підготовки шару інтелігенції, чужої своєму народу, його історії, традиціям, культурі. Отже, розвиток національно і культурно орієнтованої освіти – головна передумова активізації творчих сил і здібностей нації, мобілізації її духовних ресурсів. Таке розуміння ролі освіти викликає сьогодні об'єктивну необхідність переорієнтації її філософських підстав, необхідність розробки освітньої парадигми без еклектичного з'єднання концепцій та ідей інших національних шкіл. Зокрема, сліпе копіювання західних моделей освіти, орієнтованих на передачу максимального обсягу знань і освоєння технологій, в Україні неминуче спричинить

кризу соціально-культурної і особової самоідентичності, бо інструментальна природа цих моделей не враховує духовно-етичної складової освітнього процесу, вихолощуючи тим самим справжню суть даного соціального інституту. Організуюча і «творча» сила освіти полягає в її здатності забезпечувати органічність і цілісність особистості. Але ці риси не здатні сформувати традиційні раціоналістично орієнтовані освітні системи. Межа можливостей раціоналістичної установки – виявлення суперечностей: синтез їй недоступний. Тільки на вищих ступенях духовного пізнання можливий синтез антиномій, але джерелом цього нового знання вже є не розум, а серце. Пізнати розумом – означає «впізнати суперечності», зрозуміти серцем – означає «зрозуміти цілком», «уникнути однобічностей» і створити систему понять, що найбільш цілісно і економічно охоплюють всю сукупність буття (П. Флоренський). Збагачення духовності вимагає максимальних зусиль, але лише цей процес робить кожну особу цілісною, яскравою і привабливою.

Розуміння геополітичного потенціалу освіти передбачає побудову освітніх моделей, які здатні забезпечити процвітання України без руйнування її духовного коріння. Подальші розробки в цьому напрямі (перш за все пошук умов ефективного використання геополітичного потенціалу освіти, її ресурсів і можливостей у системі забезпечення духовної безпеки людини і суспільства) передбачають комплексні зусилля представників різних наук. Їх об'єднання можливе на основі розуміння ролі освіти в забезпеченні духовної безпеки і поглибленої розробки деяких актуальних проблем, пов'язаних із виявленням потенціалу вищої школи в посиленні духовного впливу України на міжнародній арені. Для цього необхідні концепція вищої освіти як інструмент геополітики і чинник збереження духовної безпеки України, чітке розуміння пріоритетів розвитку гуманітарної освіти в контексті сучасних геополітичних завдань. Ефективне використання ресурсів вищої освіти в системі забезпечення духовної безпеки дозволить Україні (разом з іншими заходами) утвердитися в статусі самодостатньої національно-культурної світової спільноти та успішно вирішувати традиційні завдання геополітики: добитися стабільності і безповоротності економічних і політичних реформ, повноправно брати участь у будівництві нової системи міжнародних відносин, ефективно протидіяти посиленню впливу великих держав на український національний простір.

Література

1. Баранівський В. Ф. Проблеми духовної безпеки українського суспільства / Баранівський В. Ф. – К.: Вид-во ПП Ульянич В. І., 2009. – 160 с.

Віктор Набрusco (Київ, Україна)

МАСОВО-КОМУНІКАЦІЙНІ ЗВ'ЯЗКИ В УМОВАХ ТРАНЗИТНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Висловлювання німецького філософа Юргена Габермаса про те, що рівень цивілізованості суспільства визначається характеристикою діяльності ЗМК для нас особливо актуальне. Випробування, що випали на долю України останніми роками, загострило питання організаційно-правового перелаштування національного інформаційного простору, який у попередні часи беззастережно був відданий на поталу комерційним та чужинським інтересам. «Перенавантаження» інформаційного простору потребує продуманих і системних кроків, що передбачили б як зміцнення суверенності держави в національному інформаційному полі, так і гарантування вільного демократичного розвитку засобів масової комунікації – необхідного складника та інституції громадянського суспільства. Воєнна агресія з боку Росії – це найсерйозніший виклик для України в новітній історії. Йдеться не лише про те, якою буде держава, на кін поставлене питання самого існування нації Одним із головних чинників нищення нашого суверенітету є масштабна, системна інформаційно-смілова війна, яку проводить агресор. Тимчасова окупація Криму та частини Донбасу – це наслідок маніпулятивної пропаганди кремлівського «зомбоящика». Серйозно ускладнює ситуацію нерозв'язаність в середині країни низки вузлових соціально-економічних проблем та небажання влади розпочати

серйозний діалог щодо зміни суспільних відносин на якісному цивілізованому щаблі. Проголошені реформи в різних соціальних сферах не зачіпають базовий рівень відносин як інституційного владного характеру, так і системи взаємодії усіх соціальних груп.

Про що варто говорити в контексті формування нових демократичних інститутів та викликів у сфері масово-комунікаційних зв'язків:

1. Реалізацію конституційних прав громадян щодо гарантування державою інформаційної безпеки.

Нав'язуванні ззовні нові стандарти комунікаційних зв'язків, штучні дискусії щодо абсолютизації толерантності та заборони мови ворожнечі в умовах війни, відмова від пропаганди як способу протистояти російській лавині брехні та маніпуляції – такий небезпечний та шкідливий дискурс домінує сьогодні в українському соціумі. Тоді, як сусідні європейські держави створюють спеціальні інституції протидії ворожій російській пропаганді, у нас через безпорадність влади та заангажованість окремих інституцій громадянського суспільства нав'язуються стереотипи комунікативних відносин абсолютно віддалені від українських реалій. В результаті, замість того, аби національний інформаційний простір держави в умовах жорстоких цивілізаційних протистоянь став фактором державотворчим та націєоб'єднуючим, він, як це не парадоксально, сам перетворюється в інструмент загрози національній безпеці. Функції хаосу, зневіри, історичної безперспективності, що успішно виконують багато загальнонаціональних телеканалів – це руйнація державницьких основ. Склалася парадоксальна ситуація, коли інформаційний простір держави замість того, аби стати фактором суспільно-політичної стабільності, морально-психологічної рівноваги суспільства – перетворився у загрозу національній безпеці.

2. Забезпечення конституційних прав громадян на отримання всебічної інформації та задоволення їх інформаційних, евристичних, художньо-естетичних потреб.

Агресивне наповнення ефіру попсовими програмами умовного розважального жанру виконує анісоціалізуючу функцію, виштовхує споживача інформації на маргінеси, культивує примітивні естетичні потреби. В національному інформаційному просторі практично відсутні програми смислового українського наповнення з глибоким духовним осердям. Віддавши на поталу хижацьким комерційним інтересам національний медіа ландшафт, влада, по-суті, вилучила зі своєї політики складову українськості як історико-філософського феномена та неодмінного атрибута державності. Рівень інформаційно-пропагандистського впливу російських чинників обумовлений станом українського національного інформаційного простору, елементи якого впродовж останніх років свідомо маргіналізували. Це проявилось у цільовому витісненні української складової в телерадіомовленні, падінні накладів українських друкованих видань, гальмуванні модернізації інформаційної сфери та привнесення в неї корупційних елементів, кінцевою метою чого, як бачиться, і було нищення в тім числі національної телерадіоіндустрії, кіновиробництва та української видавничої справи.

3. Незабезпеченню національних інформаційних інтересів, порушенню прав українців на одержання правдивої й достовірної інформації прямо сприяли вже хронічна відсутність проукраїнської державної політики в інформаційній сфері та фактично фахова неспроможність існуючих державних інституцій виробити й реалізувати таку політику, адекватно реагувати на інформаційні загрози.

Національна рада з питань телебачення та радіомовлення України, Міністерство інформації України, Держкомтелерадіо, Концерн РРТ, Укрпошта, Національна комісія у сфері регулювання зв'язку та інформатизації не мають єдиної узгодженої стратегії розвитку інформаційної галузі, плану консолідованих дій та спільного бачення засобів реагування на серйозні загрози й виклики. Склалася унікальна ситуація, коли в умовах війни кілька державних органів влади замість того, щоб активно, в межах визначених компетенції, протидіяти агресору, фактично лише дублюють одна одну, розробляючи «перспективні» доктрини інформаційної політики, проводячи круглі столи, залучаючи до вироблення рішень і теоретичних рекомендацій часто комерційно вмотивовані організації та сумнівних зарубіжних експертів.

4. Необхідно зробити серйозні висновки та оперативно відреагувати на ухвалені поспіхом закони щодо реформуванні інформаційної сфери, що не враховують українські реалії.

Під тиском заангажованого вузького кола «медіаспільноти» та внаслідок сумнівних домовленостей Верховна Рада України ухвалила Закон «Про суспільне телебачення та радіомовлення України», який обеззброює державу в умовах відкритої зовнішньої агресії Росії саме в інформаційній сфері, об'єктивно послабивши інформаційний суверенітет України. Під такими ж гаслами просування до європейського цивілізованого світу ухвалено і відповідний Закон щодо реформування друкованих засобів масової інформації. За доволі короткий період таких модернізаційних перетворень маємо вражаючі негативні результати – вчорашні потужні державні телерадіокомпанії просто зникають з інформаційного поля, на газетно-журнальному ринку витісняється україномовний сегмент.

5. Під фальшивим прикриттям гасла вільного доступу до інформації та облудною фразеологією про міфічну шкідливість пропаганди – в національному інформаційному просторі сформувалися, як домінуючі, небезпечні інформаційні символи.

Програмний продукт більшості потужних приватних телерадіокомпаній утверджує у суспільній свідомості тотальний негативізм, апатію, страх та маргіналізує аудиторію, виводячи громадян за межі активних соціальних процесів. Їхні інформаційні програми будуються за класичними маніпулятивними моделями, які нав'язують стереотипи безперспективності соціального розвитку України. Під час, так званої гібридної війни, ми втрачаємо не лише тимчасово території держави, а й найголовніше – людей, зомбованих російськими теле- і радіоканалами, які впроваджують у свідомість усталені стереотипи чужинських, світоглядних моделей поведінки. Після відповідного косметичного перелицювання, заміни брендів, зміщення акцентів у риторичі – в український інформаційний простір підступно щоденно вживлюється «руській мір». Приватні телевізійні компанії, які свого часу безцеремонно присвоїли собі інформаційно-частотний ресурс, що належить українському народові, ведуть неприховану пропаганду радянсько-російських цінностей через художньо-мистецькі, пізнавальні, розважальні програми.

Привнесення в медійну сферу нефаховості, непродумана кланова кадрова політика державних управлінців в інформаційній сфері призводить до зниження рівня професійності українських медій, конкурентності національного інформаційного продукту, власне до деукраїнізації національного інформаційного простору, що загрожує національній безпеці.

У цьому зв'язку варто запропонувати наступне:

1. Виходячи з означених проблем та статті 17 Конституції України, яка говорить про те, що гарантування інформаційної безпеки є найважливішою функцією держави, звернути увагу Президента України, Верховну Раду України, Кабінету Міністрів України, Раду національної безпеки та оборони України на необхідність вжиття невідкладних заходів із захисту і забезпечення суверенності національного інформаційного простору, інформаційних прав і свобод українських громадян та суспільства в цілому.

2. Розробити національну комплексну програму гуманітарного розвитку, в якій інформаційній сфері відводилася б визначальна роль як засобу формування світоглядних позицій та збереження традиційних моральних імперативів і художньо-естетичних ідеалів. Ці завдання реалізуються не лише шляхом державної фінансової підтримки, а й запровадженням жорстких регуляторних, ліцензійних норм, які стосуються власного національного медіа-продукту.

3. Законодавчо унормувати інформаційно-частотний ресурс як національний набуток поруч з іншими національними стратегічними ресурсами – надрами, землею, водою, повітрям, що мінімізує його агресивний грабунок та стане запорукою національної безпеки.

4. Змінити порядок денний загальнонаціональної дискусії щодо реформування суспільства, виокремивши зміну існуючих суспільних відносин кланово-постіндустріального характеру на ринково-інформаційні з ідеологією людиноцентризму та европрагматизму, в основі якої ціннісні орієнтири українського світу. Це передбачає кардинальне реформування політичної системи, іншу модель державного устрою, реальне становлення парламентсько-

президентської форми правління, зміни виборчого законодавства із запровадженням відкритих партійних списків, формування партій на ідеологічній основі.

5. Запровадити реальний та змістовний діалог між владою та інститутами громадянського суспільства. Якщо і надалі влада залишатиметься глухонімою, зокрема в питаннях формування суспільного мовлення, захисту інформаційного суверенітету, збереженні національної ідентичності, а орієнтуватиметься лише на «лідерів думок» відповідних олігархічних сил – усе закінчиться прогнозовано на користь «правильних» політичних груп, а не в інтересах українського соціуму.

Література

1. Закон України «Про систему іномовлення України» – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/856-19>

2. Закон України «Про телебачення та радіомовлення» – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/3759-12>

3. Ліфтон Р. Д. Технологія «промивки мізків»: психологія тоталітаризму / Роберт Джей Ліфтон. – Харків : Віват, 2016. – 416 с.

4. Почепцов Г. Г. Від покемонів до гібридних війн: нові комунікативні технології XXI століття / Георгій Почепцов. – Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2017. – 260 с.

Микола Козловець (Житомир, Україна)

СУЧАСНЕ УКРАЇНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: ДИСКУРС ТРАНЗИТИВНОСТІ І ФЕНОМЕНОЛОГІЯ НЕСТАБІЛЬНОСТІ

Україна стане колись новою Грецією: прекрасне підсоння цього краю, весела вдача народу, його музичний хист, родюча земля колись прокинуться. Із малих племен, якими були колись і греки, постане велика культурна нація. Її межі простягнуться до Чорного моря, а відтіля ген у широкий світ.

Йоган Готфрід Гердер, німецький філософ, письменник

Сьогодні українці переживають доленосний, критичний, рубіжний цикл свого існування. З проголошенням новітньої незалежності гадалося, що Україна з її талановитим народом, значним промисловим, аграрним та інтелектуальним потенціалом, культурою, освітою і наукою мала все, щоб досить швидко стати в рівень найпередовіших демократичних держав світу, культурних і процвітаючих націй. На жаль, ці сподівання на двадцять сьомому році незалежності не здійснилися. Натомість, ми опинилися в глибокій всеосяжній кризі, зазнали розчарувань від незрілості, державницької неспроможності нових еліт, переживаємо відчуття нереалізованості, за висловом В. Стуса, «вічно ембріонної України».

Фактично відсутня детально розроблена програма довготривалого розвитку України у відповідності з постіндустріальними трендами, власний проект національної модернізації. Ми не сформували модерністського бачення України в світі, що глобалізується. Вона й досі здебільшого зашароварена, заплакана, знедолена й селянська. Екзистенція (існування) України постає як низка суперечностей. Її мінус – цілковита дисгармонія, в якій немає щастя людини. Водночас маємо багаті традиції вітчизняного мазохізму. Україна ніяк не може віднайти свій зовнішньополітичний вектор і дійти до пов'язаного з цим внутрішньополітичного взаємопорозуміння. Нові форми організації суспільного життя, а, відповідно, і суспільної згоди ще не укорінилися у колективній свідомості. Не завершилось формування нових механізмів соціальної взаємодії і контролю.

Використовуючи термін синергетики, можна стверджувати, що відбулися процеси дисипації, ентропії, розсіювання енергії, дезінтеграції економічного, політичного, соціального й гуманітарного простору, дифузії символічного універсуму. При цьому дифузія відбувається не лише на соціетальному, а й на індивідуальному, повсякденному рівнях суспільного життя, коли в постійно змінюваних ми-зв'язках стикаються носії різних

метасмислових матриць. В суспільстві існують паралельні філософські, соціокультурні, мовні, літературні світи, різні ментальні, етнічні, релігійні й навіть часові моделі життя. Прояви соціальної хаотичності, дезорганізації, деструкції поширені в усіх сферах суспільного життя. Українське суспільство вельми атомізоване і не солідарне [1, с. 123-128].

Одна з особливостей пострадянської доби полягає у співіснуванні різних «часових поясів»: специфічно «радянського» – зі знищеним громадянським суспільством, ретельно виплеканим політичним невіглаством і моральною дезорієнтованістю, та індустріального – з його зародками політичної та національної самосвідомості, соціальною мобільністю й політичними свободами. А поєднання таких періодів та епох є, за висловом М. Бердяєва, «джерелом нездоров'я і перешкодою цілісному національному життю». Ми втратили співвіднесеність із простором і часом. Але головна небезпека в іншому – в суспільстві панує соціальний хаос. Ми відштовхнулися від тоталітарного минулого, а що у нас відбувається нині, так і не зрозуміли. На масовому рівні не відбулося подолання узвичаєних стереотипів і пересудів, усвідомлення самотності та самодостатності української нації.

Вітчизняні науковці намагаються раз по раз визначити національні особливості життя і буття за часів незалежності, зокрема, то найменувати цей стан як суспільний метаболізм [2, с. 209], то охарактеризувати його як соціальне божевілля [3] або «п'ятий світ» [4], то як «суспільство без довіри» [5].

Труднощі запізнілого націє- й державотворення, трансформаційного періоду оживили звичний для українців дух фаталізму. У романі «Записки українського самашедшого» Ліна Костенко застерігає: «Ми можемо втратити Україну. Ми вже фактично її втрачаємо. Ми нездатні протистояти, ми не знаємо, на кого й на що спертися у цьому суспільстві, воно хистке й захланне, інфіковане тліном мертвих ідеологій, поляризоване за принципом поколінь, сконфронтоване соціально й національно, навіть регіонально, а ми, що зробили ми? – ми, покоління у силі віку, ми, ніби ж уже громадяни вільної країни, ми, ублюдочні катастрофісти своїх особистих драм, сипонули урзтіч по світах, або сидимо тут, скніємо, чекаємо, поки нам усміхнеться доля» [6, с.193].

Українська нація, яка тривалий час перебувала під іноземним поневоленням і культура якої піддавалась тотальному нищенню, в умовах глобалізаційних інтеграційних процесів починає набувати нових ментальних рис. У неї розвивається мімікрія, тобто здатність пристосовуватися до чужих порядків, формальне сприйняття суспільних ідеалів і норм, консерватизм як спосіб захисту й збереження власних етнічних рис, комплекс «меншовартості» [7, с. 234]. Останній породжує і «комплекс кривди», що, в свою чергу, може проявитися в орієнтації на агресію щодо дійсних або уявних причин меншовартості.

Сучасна українська дійсність характеризується вкрай суперечливими явищами, емоційною напругою та «агресією травм», котрі супроводжують щоденне буття українців. Останнім часом драматизм буття українців лише посилюється, з'явилися нові протиріччя, незнанні раніше проблеми, невизначеності та зумовлені ними страхи. Економічна стагнація, політична нестабільність, корупція, багатомільйонне безробіття, масова трудова міграція українців, анексія Росією Криму, війна на Донбасі, а також реальні переживання українців породжують страх, стан депресії у суспільстві, нетолерантності й агресії.

Суспільній свідомості дедалі більше притаманна критичність. Вона виражається, зокрема, в тому, що люди не бажають миритися з бідністю, прорахунками влади, корупцією, крадіжками, злочинністю, існування яких політики намагаються пояснити об'єктивними причинами. Ще один показник травматичності суспільної свідомості полягає в тому, що розмаїття поглядів, яке спостерігається в українському суспільстві, відображає не тільки можливість дотримуватися своїх переконань, а й сум'яття, котре дозволяє людям переходити із однієї позиції в іншу навіть під впливом випадкових обставин. Нарешті, зі стрімкими змінами умов життя, стали проявлятися такі риси суспільної свідомості, як панування ірраціональних мотивів, збільшення впливу ізоляціонізму і націоналізму, зменшення впливу гуманізму й терпимості.

Соціально-філософський і політичний аналіз засвідчує, що всі перебудовчі проекти у

нашій новітній історії передбачають руйнацію і знищення існуючого. Але що реально означає установка на руйнацію старого світу? Вона, насамперед, спрямована на деструкцію тих уявлень про світ, суспільство, людину, які функціонують у свідомості людей, і які формують їх духовне обличчя. Людський світ – це світ усвідомлених сутностей. Це завжди проінтерпретований, духовно засвоєний світ. Тому будь-які політичні, соціальні, економічні трансформації з самого початку передбачають зміни у духовній сфері. Функціональна первісність свідомості постає як найважливіший об'єктивний закон розвитку суспільства.

Специфіка трансформаційних періодів полягає і в тому, що вони зумовлюють необхідність корекції не стільки окремих уявлень, ідей, принципів і норм поведінки людей, а вимагають кардинальної якісної духовної переорієнтації, зміни світоглядної парадигми. Так, у нашій політичній історії ця вимога була реалізована в переорієнтації свідомості людей від релігійного до атеїстичного світогляду. У сучасній ситуації відбувається болісний духовний процес світоглядного самовизначення.

При осмисленні сучасного стану українського суспільства слід мати на увазі, що перехідні епохи і в історії людства, і в житті окремих народів надзвичайно суперечливі й складні. В такі часи відбувається «переоцінка всіх цінностей». І як зазначав автор цієї історичної концепції Ф. Ніцше: «Фактично будь-яке значне зростання приносить з собою також страшенний розпад і погибель; страждання, симптоми занепаду належать до часів величезних кроків вперед; будь-який плідотворний і могутній рух людства водночас викликав і нігілістичний рух. Поява в світі крайніх форм песимізму, і справжнього нігілізму може за певних обставин виявиться ознакою різкого і найістотнішого зростання, переходу до нових форм існування» [8, с. 92].

Так і в нинішній, доленосній для українського народу час є багато страждань, страхів і ризиків, невпевненості, песимізму та нігілізму, оскільки відбувається перехід до нових умов буття, робляться великі історичні кроки вперед. Помилки, зриви, негаразди, мабуть, неминучі. Адже все це роблять живі люди зі своїми потребами та інтересами, світоглядом. Та ще й в атмосфері, коли недоброзичливіці буквально чатують на кожен хибний крок. Об'єктивно тяжіє й спадщина нерозв'язаних проблем, ідеологічних відмінностей, економічні негаразди, наслідки задоволеного зомбування українців. Але видається, що помилок, негараздів і страждань забагато, значно більше, ніж очікувалося.

Не виглядає оптимістично і нинішній стан українського символічного світу. Сучасні ЗМІ формують в українців світогляд катастрофічного періоду. Вони вже звикли до виживання серед постійних криз, зростання цін, злочинності, пограбувань, рейдерства, обвалів і вибухів у будинках, повеней тощо. Видається, що ресурс нещастя і лих – єдиний ресурс, якому не загрожує виснаження. Невже це наслідок свободи слова, вільного ринку і права на свободу інформації? На Заході також цензури немає, однак такі потоки крові й бруду, вбивств з екранів і сторінок не ринуть. Невже наша участь – жити в умовах катастроф? Хаосу? Невпевненості? Криз? Нескінчених реформ? Суцільного лиха?

Це все формує в українців песимістичний світогляд, неврози, невпевненість у всьому оточуючому, садистські схильності й мазохістський національний комплекс. Властивість українців (як, напевно, і слов'ян загалом) – ставити себе в центр і на тлі інших країн перебільшувати свої проблеми й біди. Не ми найкращі, але й не ми найгірші. Це треба розуміти. Меншовартість полягає у зневірі та зневазі до себе й до можливостей та цінностей свого народу, його історії і культури. При нинішній системі влади, в умовах сучасного громадянського життя дуже важко відчувати повноцінність.

Водночас у свідомості «масової людини» спостерігається вперте, навіть дивне бажання не тільки не розуміти ірраціональне та метафізичне, а й володіти ними, яке, можливо, впливає з іще темнішого бажання видаватися кращими, ніж ми є насправді, а також з незнання себе, а отже, і з породженої цим неповноцінності, що компенсаторно буває за рахунок звуженої свідомості та інфантильного сподівання на «батьківську» опіку світу. Все це, мусимо визнати, є також рисами нашої природи, пристрастями нашої душі.

Доводиться констатувати, що в розвитку новітніх мас-медіа ми запізнюємося. І річ не лише в нашій бідності, браку бюджетних коштів. Справа у нерозумінні важливості цієї проблеми. Одвічна національна культура нашого народу в усі часи як метод виживання обирала дистанціювання від держави. У період трансформації суспільства вона була вимушена відступити під тиском субкультури або навіть антикультури правлячого класу, прагнення якого спрямовані на приватизацію держави, й піти з владною номенклатурою на морально-етичний компроміс заради виживання. Як наслідок – традиційні засоби масової комунікації в Україні в основній своїй масі виявилися відчуженими від українців. Ми ніби в черговий раз опинилися «на нашій не своїй землі». Не дивно, що в такій ситуації мас-медіа не працюють на творення українського символічного світу. В кращому випадку займають нейтральну позицію, а в гіршому – деструктивну. Іноді простежується бажання подати український символічний світ у карикатурному вигляді [9, с. 8].

Не менш небезпечною є зміна моральних орієнтирів населення. «Замотані» життєвими негараздами наші співгромадяни, бажаючи хоч якось адаптуватись до жорстоких реалій сучасного буття та вижити за умов позацивілізаційного соціального простору, часто змушені йти на такі компроміси зі своєю совістю, які за умов нормального функціонування суспільства були б неможливими. Індивідуалізм в Україні – люба дитина ліберальної ідеології – не відбувся у формі позитивного самоствердження особистості. На відміну від країн Заходу, на українському ґрунті набув поширення «негативний індивідуалізм», що залишив людину наодинці з власними проблемами, і котрий змушує її бачити в інших небезпеку і відчувати відчуженість від суспільства.

Людство завжди, в усі часи, сподівалося на щось велике. Але ми у своїй невгамованій гордині продовжуємо розбудовувати Україну як країну великих страждань замість того, щоб робити її Україною великих справ, щоб вона мала таке само «вбрання», як її успішні «сестри» в Європі. Душа українського народу більше благає закликів, тому не випадково в українській мові на відміну від інших дуже поширена заклична форма (не наказова, як це має місце, скажімо, в англійській).

Навіть етноцентризм українців – це зовсім не те, що етноцентризм японців, французів чи, скажімо, німців. Наш етноцентризм – це радше неминуча «концентрація» наших недоліків. Саме тих, завдяки яким ми і не мали своєї державності впродовж століть. То була внутрішня настанова, зроджена й підтримувана історичними умовами, зумовлена браком повноцінного культурного розвитку, нормального спектру різних форм національного життя, синдромом поневолення. Усе свідоме духовне життя української нації – майже суцільна опозиція, тихий або голосний опір тискові й нівеляції. Звідси межовість психології народу – самопочуття власної національної гідності і водночас усвідомлення системної непорядкованості суспільства й держави, їхня фактично прогресуюча деградація.

Українці – нація крайнощів. Або нам «сумно, сумно аж за край», або вибухаємо так, що світ починає шукати Україну на цивілізаційній мапі. Ми вперто шукаємо месію, свого «Вашингтона» й щиро віримо, що він ось-ось прийде і забезпечить благоденствіє... Вірити в це, звісно, легше, аніж розбудовувати Україну в собі і довкола себе. Українці у своїй масі ведуть себе інфантильно, очікують, що за них хтось все зробить, що Україну можна буде витягнути з тієї глибокої кризи, в яку вона потрапила, чийось, не народу, зусиллями.

Ми – нація високої гідності. Хто б сумнівався в цьому після подій 2013-2014 років, що їх назвали Революцією Гідності. Бо вийшли на Майдан передусім для того, щоб захистити свій вибір. Політичний колаж, який тяжів над країною, призвів до національного спротиву (дія природної пасіонарності), урухомивши житезабезпечуючі сили, уже не на рівні підсвідомої спонуки, а як цілковито усвідомлена дія. Та чи змінив наше життя і нас самих великий вибух народного волевиявлення? Чи може із духу цієї революційної музики, із балансу «діонісійських» і «аполлонійських» інтенцій і настроїв народитися нова, нефеодальна держава, нова країна, сучасна українська нація, нова реальність?

Події української історії спростовують думку про Україну, як про націю жертв. Мабуть, жодна країна (за винятком хіба що Польщі) не змогла пронести національну

самоідентифікацію та національну ідею через роки бездержавності та радянської асиміляції такими збереженими, як Україна. Видається, що нині зріс рівень усвідомлення самого себе – як індивіда і як народу, нації, і це найважливіше. Найбільшим позитивом Революції Гідності були не суто соціально-економічні спонуки, а загальнолюдська домінанта цих подій, її потужний моральний, націєтворчий потенціал.

Водночас українці, за результатами дослідження Нью-Йорського університету спільно з українським Інститутом соціології й Асоціацією психіатрів, – найдепресивніша нація в Європі (як і в світі). Не випадково, в Україні найменший рівень соціального оптимізму серед країн-учасниць СЕП. Про це свідчать дані соціологічного опитування “Євразійський простір”, яке проводилося в Україні, Росії, Білорусі та Казахстані Всеросійським центром дослідження громадської думки, ДІАЦ (Україна), НОВАК (Білорусь), ЦЕССІ-Казахстан, ЦКТ “Репутація” (Казахстан). Оцінюючи перспективи своєї родини наступного року, в Україні 2% опитаних заявили, що вони житимуть значно краще, і 12 % – дещо краще. Найвищий рівень соціального оптимізму в Казахстані – 11 % і 39 % відповідно (у Росії – 3 % і 19 %, у Білорусі – 3 % і 24 %) [10, с. 6]. Загальноновизнано, що депресія пов’язана насамперед з негативними соціально-економічними показниками в країні, з розпадом етичних і моральних засад. Свою роль відіграє відсутність віри, уявлень про вищі цінності. В Україні на зміну зруйнованим моральним цінностям ніяк не прийдуть нові.

Додатковими чинниками депресії в українському суспільстві постають невідповідність законодавства життєвим реаліям і розчарованість у політичній еліті. Так, невідповідність законодавства дійсності, непомірні податки змушують підприємців тримати велику частину бізнесу «в тіні». Відтак, ці найактивніші члени суспільства вимушені порушувати закон. Усвідомлення власної кримінальності, звісна річ, хорошому настрою не сприяє. Ми ще не досягли верховенства права та закону. До цього ще додамо відсутність гарантованого збереження власності в нашому суспільстві, коли немає впевненості в завтрашньому дні й в тому, що людина збереже надбаний капітал. І все це на тлі загальної неповаги до власності. Така ситуація втягує людину в хронічний стан переживання негативних емоцій. Несприятливі життєві ситуації травмують психіку, звісно ж, посилюють ці депресивні явища. Типові ознаки депресії – роздратованість, почуття провини, зниження настрою та працездатності, пригніченість, апатія, відсутність інтересу до життя, швидка втомлюваність, людині важко сконцентруватися або прийняти рішення.

Натомість політична всеядність й безпринципність української еліти та влади просто вражаючі, як і кон’юктурна поведінка політично правлячого класу – хоч патріотів, демократів і лібералів, хоч колишніх партійних функціонерів і військових, хоч письменників, діячів культури. Ті люди, які були раніше і зараз перебувають при владі, своїм корінням, ментальністю і свідомістю ще знаходяться в радянському минулому. І саме воно диктує їм моделі політичної поведінки.

Деградує населення, яке з точки зору корпорації-держави є соціальним й антропологічним баластом, щоб вижити, шукає нові форми соціальної організації і нові цінності. Однак ці форми і цінності альтернативні відносно форм соціального життя і цінностей, напрацьованих людством протягом століть. Якщо держава відвертається від людей, то вони організуються незалежно від волі держави і нерідко проти неї; якщо вона відмовляється від права встановлення справедливості й порядку, то відвернені встановлюють власну справедливість і порядок. Соціальне життя в Україні регулюється не стільки державою, скільки групами «сильних» – як «нагорі», так і «внизу». Українці «занурені» не так в екзистенційні пристрасті, як у пошуки комфорту й побутової вигоди.

Європейці також ніяк не можуть зрозуміти, чому ми із століття в століття ходимо по одному й тому ж колу. Вони дивуються, що Україна, володіючи таким життєстійким економічним, технологічним, освітнім, науковим і навіть спортивним потенціалом, ніяк не може розпочати реальні реформи, загрузнувши в багаторічних суперечках. Хоча їх і зачаровує наша цивілізація сліз і страждань. Україна демонструє, за висловом президента Проекту «Перехідні демократії» Брюса Джексона, «дивовижну здатність розчаровуватися в

самій собі» [11, с. 1]. Для європейців ми незрозумілі, а якщо незрозумілі, то й не прогнозовані з усіма наслідками. Ми не вписуємося в їхню схему життя. Але ми більш креативні та потужніші за рахунок образного емоційно сприйняття і реакції на оточуюче. І цієї потужності потрібно щоб вистачало не тільки для того аби вижити, а й на справжній конструктив, модернізацію України. Логічною і відповідальною має бути й наша еліта: політична (як правляча, так й опозиційна), економічна, культурна, освітня, наукова – у будь-якому вигляді. Це потрібно для того, щоб із оточуючим світом ми могли говорити і в більшій кількості аспектів були захищеними. Акцент має бути поставлено саме на діловій логіці. Політикам-реформаторам потрібно мати риси, які містять в собі інстинктивне, на рівні рефлексів і флюїдів, розуміння і відчуття свого народу, потреб і міркувань основних його прошарків, й інстинктивне завжди співвіднесення всіх своїх кроків і дій з реакцією народу.

Владні чинники не зуміли організувати суспільний розвиток так, щоб якщо не зупинити, то зменшити відтік трудових та інтелектуальних національних ресурсів. Гіперболізація прагнень частини населення, особливо молоді, негайно бути у Західній Європі, навіть покинувши, як жертву за успіх, деякі національні цінності, теж не сприяє формуванню етноінтегруючих засад нації [12, с.148].

У людей складається враження демонстративності, штучності та нещирості всього, що відбувається. У масовій свідомості є принцип превентивної неможливості протистояти всьому, що виходить згори. Чим далі, тим більше люди втрачають надію на справедливість. Втрачається віра в результат, в те, що життя можна змінити на краще. Втомлюваність накопичується дедалі більше. Немає широкого соціального консенсусу – немає і стабільності, немає ані демократії, ані процвітання.

Після століть бездержавності, жахливого комуністичного експерименту в українців була подавлена воля до самостійності, заможного життя. Сформована ментальність народу-аутсайдера, невдахи, психологія маленької людини, якої нічого не стосується і яка не хоче мати справ з державою. Влада нехай у всьому і розбирається. Ми маємо переходити від психології колективної безвідповідальності, яка панувала в колишньому СРСР, до психології відповідальності кожного, усвідомлення кожною людиною важливості прийняття тих чи інших рішень, значущості свободи. Але чи усвідомлена українцями абсолютна безальтернативність, незамінність демократії – адже тільки ця система самоорганізації дає зрештою людям можливість ставати відповідальними громадянами своєї країни, можливість відчувати себе Людьми, а не убогими гвинтиками «машини»? Ми маємо прищепити людям потребу до свободи, бо тільки розкривши лідерський потенціал кожної людини, ми зможемо збудувати Україну як європейську державу.

Попри значною мірою ритуальні клятви у вірності демократичному шляху розвитку України (при цьому в потоці нестримних вихвалень народовладдя), українська демократія породила клептократію і стала найманою служницею олігархії. Псевдореформатори у своєму невігластві (а, можливо, й свідомо) переплутали лібералізм з анархією, а ринок з вульгарним соціал-дарвінізмом. Реформатори сподівалися, що нові олігархи почнуть господарювати за ринковими механізмами, більш раціонально, продуктивно і цивілізовано, ніж за умов застійного розвинутого соціалізму. В дійсності виявилось, що олігархи у повній відповідності з об'єктивними законами економіки кинулися по прямій до максимального прибутку. Це Генрі Форд-перший міг створювати цивілізований ринок, будуючи у комплексі заводів з конвейерами, лікарні та дитсадки для дітей своїх робітників. «Благодійність», якою нібито займаються нинішні українські олігархи, – це мізерний відсоток від тих грошей, які вони вкрали у народу внаслідок злочинної приватизації, несплати податків тощо.

Враховуючи складові ментальності, яка формувалася в українського народу протягом століть, необхідно, спираючись на них, формувати особистість, орієнтовану на сьогодення з його постійною духовною динамічністю, але разом із тим, з глибоким усвідомленням своїх соціопсихічних, культурних коренів і, головне, з мораллю, яка спирається на загальнолюдські цінності, закладені в споконвічній «поліфонії» українського менталітету.

Гадаємо, що культ страждання закінчується. Нове покоління українців не хоче чути міркувань про те, що потрібно вчитися у страждань, що нещастя наші – найкращі університети. Важко уявити молодь, яка б погоджувалася з нинішньою невлаштованістю. В українців, народжених в роки незалежності, вже чітко проглядається бажання облаштовувати свій власний світ. Молодь хоче вчитися щастю. А це уже бунт нових поколінь. Сучасну урбанізовану молодь писанками, рушниками, вишиванками, щедрівками не зацікавиш, а тим більше їй не може імпонувати філософія українського мазохізму, для якого страждання, скарги та скорботи – життєва необхідність.

Ні демократія, ні диктатура, ні капіталізм або соціалізм не є самоціллю і не панацеєю від усіх бід і лих на всі випадки життя. Єдиних рецептів в історії не існує. Добре й істинне те, що дозволяє жити краще – справедливо, забезпечено і щасливо. І не у віддаленій перспективі, а в найближчі роки. Ситуація пошуку вирішення проблем не сьогодні, а в майбутньому – це стратегія гарантованого програшу.

Прагнення народу до справедливості – це рух соціосистеми до стабільності, стійкості, координатна мережа, яка охоплює соціопсихологічний простір суспільства. Ігнорування і порушення справедливості призводить до руйнування найважливіших устоїв держави. Справедливість – це причинно-наслідкові зв'язки між вчинком і нагородою, між дією і результатом, рівновага між неминучою жорстокістю і необхідним милосердям. Несправедливо, щоб сумлінний працівник і несумлінний жили в рівному достатку. Несправедливо, щоб розумний спеціаліст і невіглас робили однакову кар'єру. Несправедливо, щоб господар жив у палаці, а працівник – голодував. Несправедливо і те, що одні захопили все те, що було втіленням праці всіх. Існує критична межа майнової диференціації, переступивши яку, суспільство входить в зону ризику соціальної катастрофи. На щастя для українських політиків, українці не вмюють будувати, конструювати свій захист від наступу на їхні права з боку олігархів, чиновників і ганебних роботодавців. Їх, політиків, дуже влаштовує формальна присутність у країні демократії, свободи слова, підприємництва.

Сьогодні в Україні немає соціальної групи, яка б ідентифікувала свої інтереси з державою і народом, а спільний державний (національний) інтерес постає множиною приватних, роз'єднаних інтересів осіб і груп людей. У нас відсутня національна буржуазія. Сформувалася радше сучасна діаспора нових олігархів з відповідним середовищем, що виникло навколо них. Кланово-олігархічний капіталізм, який нині панує в Україні, – це, мабуть, найбільш неефективна модель економічного, політичного і культурного розвитку після північно-корейського «чучхе». Корупція носить суцільний характер. Все це говорить про фактичну некерованість держави. В Україні відбулася система, яка має не найкращу «генетику» і носіями якої, попри всі більш чи менш очевидні, а швидше – ілюзорні трансформації, є і українське суспільство загалом, і його правлячий політичний клас.

Слово «реформа» – одне із найбільш популярних і широко вживаних сьогодні, але зміни дає лише розвиток. Соціокультурне, ринкове, політичне середовище має стимулювати розвиток. В Україні є капітал, знання в певних галузях, технології. Треба їх лише об'єднувати й організовувати. А ось організації в Україні бракує. Для цього має бути відповідальний уряд. Це питання і податкової системи, і митниці, й інші аспекти. Водночас неабияку роль мають відігравати громадські організації, суспільство. Успішність економіки полягає у спільній праці, у спільних цінностях, у консенсусі між головними гравцями як всередині країни, так і зовні. Україні слід негайно шукати шляхи для здійснення інноваційного прориву. У протилежному випадку можливість відродити економіку і посісти гідне місце у глобальному економічному просторі буде втрачена.

Інтелектуальна й трудова енергійність окремих людей ще не гарантує нам могутньої та квітучої країни. Потрібні також висока енергетика і відповідальний індивідуалізм, самоствердження через підпорядкування іншим. Усвідомлення і переконання в справедливості устрою держави та її дій. І бажання колективного лідерства у світі і впевненість в його можливості. І патріотизм і багато чого ще. Зрозуміло, що у відповідних пропорціях щодо конкретної мінливої історичної ситуації. Потрібні і відома стриманість,

самообмеження, вміння цінувати загальне благо вище особистого, здатність поєднувати зусилля багатьох людей і ввіряти управління лідерам.

Сучасна система державного управління країною – це замкнута система. Загальновідомо, що замкнуті системи не здатні розвиватися. І жодні реформи у замкнутій системі не здатні змінити що-небудь в ній у бік прогресу. Замкнута система приречена на застій і подальшу деградацію з негативними наслідками. Парламент фактично є лише умовністю, формальністю в загальній системі влади домінуючого олагірхату. Нинішню архаїчну українську систему влади, яка позбавлена живого зв'язку з громадянським суспільством, лише умовно можна назвати демократичною.

Світовий досвід засвідчує нежиттєздатність «імпортованих» зразків державності, нав'язування демократичної моделі ззовні. Демократія здатна утвердитися у тому чи іншому суспільстві, коли вона виростає із його глибинних світоглядних основ, базується на відповідних інституційних (політичних, соціальних, економічних) традиціях, особливостях релігії, ментальності та світосприйняття народу. Копіювання не може бути творчим.

Як не прикро констатувати, але сьогоднішня фаза нашого соціуму, нинішній напрямок його еволюції – відбирають винятково такі думки і рішення, вчинки, силою і спрямуванням яких соціум продовжує деградувати і виснажуватися. Об'єктивна еволюція соціуму виявляє себе через конкретні мотиви, думки і вчинки людей в їх різних комбінаціях і союзах. Україна стоїть перед необхідністю зміни внутрішньо соціальної структури, її корегування і перебудови, у переході до творення держави, в якій громадянам (а не лише невеликій групі людей) можна було б жити і працювати, піднімаючись разом з країною. Намагання стримувати чи консервувати нинішній стан речей – означає вести країну до занепаду задля корисливих інтересів правлячого класу.

Практично всі роки незалежності, а особливо – в останній час, у кризовому стані перебуває гуманітарна сфера. Державна гуманітарна політика не концептуалізована, залишається стихійно організованою і значною мірою ведеться не на користь національним інтересам. Ні в суспільстві, ні серед владних еліт немає усвідомлення головної мети гуманітарної політики, яка, на наш погляд, має виходити з констатації, що Україна юридично існує, а українців як модерної політичної нації ще немає. Саме формування такої нації, причому прискореними темпами, потребує уваги влади і громадськості. Цій меті спроможна сприяти європейська інтеграція нашої держави як консолідуючий чинник. Безумовно, варто розуміти, що для когось ця інтеграція замінила «світле комуністичне майбутнє», втім для більшості (сподіваємось!) – це передусім високі стандарти життя, європейські цінності, завдяки яким Україна отримає шанс стати конкурентоспроможною державою. Гуманітарна сфера потребує відповідної державної політики, суспільного впливу спрямованих на формування української нації шляхом консолідації усіх громадян, незалежно від етнічного походження, на ґрунті українських національних інтересів. Гуманітарна політика має забезпечити підтримку українського освітнього, наукового й культурного продукту.

Україна сьогодні перебуває в системній кризі, яка охоплює економіку, соціальну сферу, політику, духовність, морально-етичні засади, ментальність тощо. Такі кризи, як правило, або руйнують суспільство, або стають початком кардинального оновлення. В існуючому у країні біфуркаційному просторі панує невизначеність і навіть незначні у звичайному сенсі події можуть мати доленосні наслідки. Незмірно зростає роль суб'єктивного чинника. За 26 років незалежності, на жаль, влада та громадяни не мають стратегічного бачення розвитку країни. Відсутнє бачення нашої ніші у світі. Відбувається копіювання у дрібному політичному порядку денному. Немає розуміння, завдяки чому країна ставатиме процвітаючою, заможною і справді незалежною.

Вважаємо, що наша країна вичерпала ресурс на соціальні потрясіння. Адже ні революції як, за словами Жана Жореса, найбільш варварський спосіб прогресу, ні майдани, урешті-решт, ні до чого конструктивного не призводять. Навіть тих людей, які повірили в це, очікувало велике розчарування. Так само, до речі, з'явилися розчарування й у нинішній владі, яка прийшла, щоправда, на інших гаслах й на іншій електоральній хвилі. А будь-яке

розчарування у владі вганяє суспільство в депресію. Будь-який соціальний вибух урешті-решт відкидає суспільство назад. Досить надриватися – емоційно, політично. Можливо, варто, нарешті, налаштувати процес за зрозумілими правилами гри. Розумна політика не терпить стрибків, а якщо звертається до них, як у випадку революції чи загрози війни, то як до неминучого зла, коли суспільство перебуває у катастрофічному стані. Зазначимо й таке: справжніх революцій у нас за роки незалежності не було, все вилилося в народний протест, бунт без особливих результатів, на зміну одному заговору олігархату прийшов інший.

Нині багато пишуть і дискутують про те, якою дорогою піде Україна і що нас чекає взагалі. Наступні 5-10 років будуть надзвичайно важливими для майбутнього України. Здійснення системної модернізації усього комплексу відносин та інститутів – держави, економіки, суспільства має стати стратегічним напрямком, інтегральною характеристикою усіх змін і реформ. Українцям, якщо вони хочуть посісти гідне місце у глобалізованому світі, потрібно сміливо йти назустріч новаціям, адаптуючи їх до своєї ментальності. Шлях до цивілізованого світу лежить через повернення до інтелектуальних змістів сучасної доби. Саме в цьому Європа нам може допомогти, адже вона прагне мати на своїх кордонах не феодальну країну в руках мафії, а модерну комунікативну державу. І тільки така держава матиме перспективу стати не декларативно, а реально частиною європейської цивілізації. У ХХІ столітті основним джерелом процвітання є не природні ресурси чи засоби виробництва, а людський капітал, інтелект. Сьогодні для держави, у період моментократії (ситуації, коли державна влада не має стратегії розвитку) і збільшення темпу життя, критично важливо запровадити стратегічні проекту розвитку інтелекту, людського потенціалу.

Суспільству необхідно запропонувати надійні солідаритети – такі ціннісні орієнтири суспільного життя, завдяки яким соціум набуває ознак органічної цілісності, усвідомлює себе єдиним і гармонійним організмом, побудованим на принципах гуманізму і взаємодопомоги. Об'єднуюча інтенція має домінувати над роз'єднуючою. Вона – запорука суспільної гармонії. Українська нація має об'єднатися в прагненні до успіху, як об'єдналися після Другої світової війни німці, японці, зумівши за десятиліття перетворити свої зруйновані країни у взірці світової економіки. Українцям потрібно поставити в основу життєвої позиції власну гідність, а не образ жертви. Необхідно сповідувати філософію поступу, філософію праці, філософію освіти й науки, еволюційного розвитку суспільства без суспільних потрясінь, бунтів, революцій і повстань. Україні потрібна переможна стратегія.

З огляду на нашу історію і ментальність, гадаємо, що ми приречені на це. Якщо справедливо, що кожному народові відведені свої часові межі, а пасивність у політичному житті викликана зневірою у можливостях держави, то за певних умов, ці засновки можуть вселити оптимізм. Не слід забувати, що Україна – один із найстародавніших осередків людської цивілізації, епіцентр інтелектуального життя європейського світу, країна із самобутньою культурою, високим рівнем загальної освіти, країна, що дала світові низку відомих діячів науки і літератури. Суспільство, що формується, має повернути людині найголовніше – її гідність та індивідуальність, власне «Я».

Формування новітньої нації ставить за мету розвиток самоусвідомлення, збереження і творче використання історичного досвіду та цивілізаційної спадщини, плекання кращих рис традиційної ментальності нації, забезпечення спільної державницької, громадянської та продуктивної діяльності громадян України, об'єднаних в українську політичну націю. В інтересах суверенного націє- й державотворення й цивілізаційного поступу українцям треба змінити архетипне дерево – плакучу вербу – на більш оптимістичний символ.

Перед українською нацією постало завдання надзвичайної складності – долучитися до глобалізованого «Ми» й водночас зберегти самобутній життєвий світ, відчуття власного національного «Я». Вкрай рідко можна спостерігати настільки внутрішньо суперечливе поєднання різних історичних традицій, міфів, культурних моделей, як в Україні. Таке культурне розмаїття та існування багатьох культур є джерелом багатства, проте може спричинити глибокий конфлікт і зіткнення ідентичностей. Тому найважливіше завдання вітчизняних інтелектуалів – це, спираючись на базові цінності й смисложиттєві установки

українського народу, розробити фундаментальні принципи та оптимальні шляхи політичної, духовної і соціальної консолідації й стійкого розвитку країни. Вітчизняна політична еліта має докладати значних зусиль для об'єднання з метою творення та розвитку країни, успішного використання її можливостей, аби стати врівень з іншими державами, бути активним учасником міжнародних відносин.

Література

1. Шульга О. Структура і боротьба символічних універсамів // Соціологія : теорія, методи, маркетинг. – 2014. – № 3. – С.123-128.
2. Макеєв С., Оксамитна С. Вступ : визначити стан суспільства і давати ім'я // Соціологія : теорія, методи, маркетинг. – 2016. – № 4. – С. 201-210.
3. Головаха Е. И., Панина Н. В. Социальное безумие: история, теория и современная практика. – К.: Абрис, 1994. – 168 с.
4. Костенко Н., Макеєв С. Непридуманный «пятый мир» // Политическая мысль. – 1996. – № 1. – С.41– 48.
5. Общество без доверия / под. ред. Е. Головахи, Н. Костенко, С. Макеєва. – К.: Ин-т социологии НАН Украины. – 2014. – 338 с.
6. Костенко Ліна. Записки українського самашедшого. – К.: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2011. – 416 с.
7. Фільц О., Невелюк О. До вивчення проблеми ментальності населення Галичини // Генеза: Філософія. Історія. Політологія. – 1994. – № 1. – С. 231-235.
8. *Цит. за:* Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Биbihина. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
9. Кралюк П. Нація й інформація. Нездатність застосовувати новітні технології загрожує аутсайдерством // День. – 2005. – 19 листопада. – С.8.
10. Герасимчук В. У мінорі. Українці – найбільш схильна до депресії європейська нація // День. – 2006. – 23 лютого. – С.6.
11. Брюс Джексон. Післяреволюційне розчарування. Погляд із Вашингтона //День. – 2005. – 10 вересня. – С.1.
12. Павлюк С. П. Етногенеза українців: спроба теоретичної конструкції. – Львів, 2006.– 247 с.

Lesia Bidochko (Kyiv, Ukraine)

INFRASTRUCTURAL DETERMINISM IN TERMS OF GLOBALIZATION

This conference paper deals with the issue of cultural materialism and its applicability to researching modern cultural phenomena in terms of globalization.

Let us start from the defining of cultural materialism and its premises. Cultural materialism is a Marxist-based approach to anthropological interpretation, which differs from traditional Marxism by expanding the view of dialectical materialism to include specific cultural, environmental, and other influences and outcomes. Cultural materialism as an anthropological paradigm founded upon Marxist materialistic thought. American anthropologist Marvin Harris, who elaborated this concept, was influenced by the writings of Karl Marx and Friedrich Engels. As in Marxism, cultural materialism considers that all socio-cultural systems consist of three levels: infrastructure (technology, economics, and demographics), structure (cultural and kinship systems), and superstructure (ideology, religion).

What belongs to infrastructure is mode of production and mode of reproduction. The first means mechanisms that expands or limits the basic subsistence production (different forms of energy, including food) by reference to peculiarities provided by a specific technology interacting with specific surroundings. Structure in terms of cultural materialism means domestic economy, organization of reproduction and basic production within the domestic structural units, and political economy, organization of reproduction, production, exchange, and consumption within larger political entities (states, chiefdoms, bands). Behavioral superstructure includes art, music, dance, literature, advertising, rituals, sports, games, science [2].

Cultural materialism describes culture as an evolutionary rather than determined essence. Infrastructure, especially mode of reproduction, operates as the primary variable in determining cultural development: it has influence on structure, while structure exerts little influence upon infrastructure. As a research method, cultural materialism emphasizes the scientific method and objective analysis over the less demonstrable claims of structuralism or postmodern relativism. It lives on in the work of anthropologists, archeologists, and other scientists, many of whom are former students of Harris.

Applying cultural materialism to studying modern social issues seems to be more methodologically complicated than using it to explain precapitalist societies. This contrast was beautifully drawn by Ervin: before Industrial Revolution, when the power of human being was the common beam of his or her chances for existence, Harris's approach would be «less controversial in showing how changes in output per capita are significant in bringing about shifts in infrastructure» [1, p.12]. First cultural materialistic case studies remained limited to investigations of tribal culture, belligerence of some primitive peoples, and other peculiarities of the precapitalist societies (biological theories of why Yanomami make war; sacred status of cow in Hinduism or discarding pork by Jews, potlatch practice, cargo cult etc.) [3]. Cultural materialism proved to be a valid approach to explaining more modern phenomenon, like feminism, inflation, deprived economic areas, and warfare in Chad. But infrastructural determinism as a pivotal core was good enough for studying these research subjects, even though they were products of capitalistic (and globalized) world. In a broad meaning, infrastructural determinism gives the priority to the infrastructure as a basic mover of cultural and social phenomena and its precedence in the causal arrow of determination. But in some cases causality of infrastructural determinism is not able to fully deal with some subjects.

When approbating cultural materialism as a research strategy of studying Ukrainian left parties of 1990s, we have faced the impediment of infrastructural determinism. This fact caused us to revive the idea of influence of structure and superstructure on infrastructure. Harris himself did not exclude the reverse relation between the three dimensions; he argued that superstructure could influence structure and infrastructure, that is, his determinism had a probabilistic nature. And again, citing Ervin, «in some cases symbolic and ideational factors can mobilize to speed up

changes that are already under way. Yet, primary attention should be placed on the infrastructure simply because humans first need energy and other material resources for survival» [1, p.14].

Social and economic development of Ukraine in the 1990's was instantiated by a decline in infrastructural indicators and characterized by radical structural transformation. The decline of the public supplementary product of the lower social strata has unavoidably led to social discontent escalation, one form of which was the vote for left-wing opposition to the government course. In the national elections of 1994, 1998, 1999, Ukraine's left parties have demonstrated impressive results and showed some positive dynamics. When analyzing the factors that limit the growth of electoral support and the political power of the left parties, we have witnessed that in addition to social status, national identity is one of the aspects that has determined electoral preferences of voters in our independent state. For instance, Communists Party of Ukraine gained voices in eastern regions of the country, but its electoral success in western ridings was weak. In fact, restriction of the conversion of social frustration into political dividends of the left parties could be reached by certain mechanisms of representative democracy, which were partly under the control of the ruling circles, the beneficiaries of market transformations. Particularly in the case of Ukraine, this was supposed to be the support of the executive power to maintain the majority system of parliamentary elections.

Ukrainian case confirms theoretical assumptions about the increasing role of both structural and infrastructural factors in the life of industrial societies: infrastructure remains the basis of social development in the industrial societies, but structural changes play an independent role, while superstructure (culture and ideology) enjoys a certain autonomy and exerts «areverse effect» on material factors.

References

1. Ervin A. Cultural Transformations and Globalization: Theory, Development, and Social Change. – London-New York: Routledge, 2015. – 300 p.
2. Harris M. Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture. – New York: Random House, 1979. – 381p.
3. Harris M. Cows, Pigs, Wars, and Witches: The Riddle of Culture. – New York: Random House, 1974. – 276 p.

Юлія Аленькова (Могилёв, Беларусь)

ФЕНОМЕНЫ «КОНЦА ГЛОБАЛІЗАЦІЇ» І «ВОЗВРАЩЕНИЯ В ИСТОРИЮ»: ПРОБЛЕМЫ И ДИСКУССИИ.

Тенденции развития современного мира, как утверждают исследователи в области социально-гуманитарных наук, говорят о возникновении и нарастании процесса, который можно обозначить как деглобализация, или «конец глобализации». Распространён взгляд на глобализацию как на одну из величайших утопий, которая, наряду с идеей коммунизма, не выдержала проверку временем

Возможно, утверждение это спорное, и реальностью является наличие двух противоречивых процессов одновременно – глобализации и деглобализации, проявляющихся в политической, социальной и культурной сферах. Происходит формирование некоего нового миропорядка, и пока контуры его четко не обозначены, человечество, говоря словами З. Баумана, пребывает в состоянии «текучей современности».

О конце глобализации стали активно говорить уже 2008 году, с началом мирового финансового кризиса. Отмечалось, что его последствия привели к размыванию среднего класса (и этот процесс продолжается), к возникновению локальных коллапсов сложных рынков (рынков недвижимости или телекоммуникаций), люди стали остро ощущать рост стоимости образования и медицины и пр. Однако наиболее активно тема «конца глобализации» стала развиваться в последние годы. В качестве примера можно привести статью «Конец глобализма» в ведущем американском журнале «Foreign Affairs» [1].

Тема деглобализации актуализировалась в связи с брекситом в Великобритании и, особенно, с победой Дональда Трампа на выборах в США. Д. Трамп, по сути –

антиглобаліст. Політологи характеризують його як людину, протистоячого типу Чоловіка Давосського ("Davos man" – так назвав Самуель Хантінгтон представителів крупного бізнесу і політики, посетителів WEF (World Economic Forum) які щорічно збираються в Давосі). Давосський форум – символ ідеології глобалізму: ліквідація границь, пріоритет над-національних інтересів над національними, вільне переміщення капіталу, єдиний ринок і пр. Трамп – символ того, що цим ідеям протистоят. Її стратегія «Американизм не значить глобалізм» протиставляється ідеям глобалізації, в ній на перше місце виходять національні інтереси, інтереси національної економіки. В якості доказателів втрати сили глобалістської ідеології, аналітики приводять приклад останнього давосського форуму 2017, який закінчився явним загальною розчаруваністю: «що робити з Трампом, націоналізмом і розчаруванням середнього класу?» [2]. При цьому відзначається, що ідею глобалізації активно підтримує Китай – і в світі з'явиться новий центр глобалістської орієнтації.

В політичній і соціальній сфері також відбуваються радикальні зміни. Ми спостерігаємо неможливість норм міжнародного права і наднаціональних організацій вирішувати складні проблеми сучасності, формуються нові політичні блоки, розстановка сил змінюється непередбачувано.

Кінець глобалізації означає крах ідеї «кінця історії». «Кінець історії» в інтерпретації Ф. Фукуяма – це епоха поширення по всьому світу ідеології лібералізму і ліберальної демократії як межі історичного розвитку. «Кінець історії» означає кризу неоліберальної ідеології і повернення в історію. Форми цього повернення різні: це і виникаючі ідеї пріоритету національних інтересів над загальносвітовими, загальноєвропейськими, виникнення нових форм ідентичностей, і релігійне відродження, і активізація етноцентризму, релігійного екстремізму і пр. Ідея повернення в історію була висловлена Стівеном Д. Кінгом в його недавно вийшовшій книжці «Грозний новий світ: кінець глобалізації і повернення історії». Серед яскравих доказателів цієї ідеї – «конфлікти націй, створення центрів сили на основі економічної самостійності (від Китаю до невіданих держав), розвиток глобального нелегального фінансового ринку (від віртуальних валют до професійного програмного забезпечення для транзакцій) – цього нового піратства, повернення інститутів військової наємності, авантюри банківського капіталу в побудову соціальних спільнот – все це приходять до плоти історія, ізобилуюча бандитами і авантюристами, кондот'єрами і конкістадорами» [3].

Серед проблем, викликаних процесом глобалізації, гостро стоїть проблема побудови нових ідентичностей. В її межах виділяються два аспекти – проблема індивідуальної ідентичності і проблема колективних ідентичностей. Динамічне розвиток сучасного світу привело до зміні образу життя людей, розмивання границь етносів, соціальних структур, що в свою чергу, привело до фрагментації ідентичностей. Людина стає точкою перетину різних видів ідентичності – расової, національної, етнічної, гендерної, культурної і пр. «Сучасний людина, – пише І. Яковенко, – усвідомлює себе носієм широкого набору різноманітних ідентичностей. Конфігурація такого набору виражає людську унікальність, поєднує об'єктивне і суб'єктивне, задане по факту народження і обране, загальне, типові і особливе, специфічне тільки для цього людина... По мірі розв'язання історії пакет індивідуальних ідентичностей зростає. Причому рух від традиційного суспільства до модернізованого різко розширює поле соціального і культурного вибору» [4, с. 517].

Аналіз публікацій по проблемі ідентичності за останнє десятиліття дозволяє зробити висновок, що серед дослідників переважає інтерес до так званого «Ми-ідентичності», серед яких виділяються культурна ідентичність і цивілізаційна ідентичність. Інтерес до такого типу ідентичностей пов'язаний з протистоянням процесу культурної глобалізації, з спробою встановлення пануючого монокультури з

доминированием, потребительских ценностей, американской массовой культуры. Все это порождает сопротивление национальных культур стиранию культурных различий и обостряет их потребности в поиске идентичности. Важнейшими проблемами в конструировании культурной идентичности являются проблемы национальные и этнические. «Национальные и этнические проблемы – одни из наиболее острых и болезненных в современном мире. Это явление (получившее в литературе название «этнический парадокс») стало своеобразной реакцией на тенденции нарастающей унификации духовной и материальной культуры в условиях глобализации» [5, с. 10]. Следствием «этнического парадокса» современности является активизация так называемых «локальных этнических идентичностей», возрождающихся в разных странах, в том числе и на территории Европы (например, баски, каталонцы, фламандцы, валлоны, хорваты и пр.) Это приводит к этническим конфликтам и проблемам внутри национальных государств.

Таким образом, оборотной стороной конструирования национальных и религиозных идентичностей является рост национализма, этнического сепаратизма, религиозного экстремизма. И как ни парадоксально, глобализация, которая распространила по всему миру свои технические достижения в виде развития средств массовой коммуникации и технологий, способствует этому процессу. Например, современные технологии можно считать одной из причин краха идеи и практики мультикультурализма. Распространенные сегодня способы технической коммуникации помогают переселенцам из разных стран чувствовать себя комфортно в Европе и расширять свои диаспоры. При помощи Интернета, мобильных телефонов и пр. переселенцы имеют связь с родиной ежедневно и ежечасно, что снижает у них потребность интегрироваться в европейское культурное пространство, изучать язык, усваивать социальные нормы, а позволяет жить своим анклавом внутри иной культуры, по своим законам, исповедовать свою религию.

Сегодня мы можем наблюдать активизацию деятельности религиозных организаций в виртуальном пространстве, в том числе рост числа неокультов и возрождение языческих религий. Глобализация с её техническими ноу-хау порождает множество возможностей для формирования новых религиозных идентичностей и роста религиозного экстремизма. Так, активно используется сеть Интернет для формирования мировой исламской идентичности (и иной религиозной идентичности), через Интернет идет активный процесс вербовки в ИГИЛ и пр.

В целом, ученые отмечают, что мы можем констатировать конец эпохи глобального миропорядка и поиски оснований иного миропорядка. Происходит новый раскол мира, но уже по иным принципам, в которых ведущую роль будут играть региональные интересы: «И границы этого раскола будут проходить не по привычной линии глобального Запада и глобального не-Запада, а совсем по другим основаниям. Новые региональные группировки будут закладывать новые правила игры, и в этом смысле это означает конец глобализации. Глобализация, которая привела к унификации норм, достигла своего предела, грядет новое расслоение мира» [6, с.12].

Что собой представляет это новый миропорядок и новое расслоение мира – ответить однозначно невозможно. Один из виднейших теоретиков глобализации В. Катасонов называет эту новую эпоху эпохой посткапитализма (поскольку капитализм в его западном варианте исчерпал себя, а проводником идей глобализации в современном мире, как явствует из выступления председателя КНР Си Цзиньпина на последнем всемирном экономическом форуме в Давосе, может оказаться коммунистически ориентированный Китай). На смену капитализму приходит «цифровое общество», оперирующее такими понятиями как «цифровая экономика», «цифровые финансы» и пр., формирующее новые формы неравенства – информационное, цифровое, за которыми «скрывается электронный концлагерь, в котором каждый его обитатель получает цифровую идентификацию и управляется с помощью цифровых сигналов» [7].

Как одну из версий нового миропорядка можно принять популярную ныне концепцию «нового средневековья». Началу е формирования послужила знаменитая статья У. Эко «Средние века уже начались» [8], которая впоследствии обросла множеством интерпретаций.

Схожість сучасної ситуації з початком середньовіччя видно з розвалу великих імперій (як колись Римської імперії) з однієї сторони, через внутрішні суперечності, а з іншої – під натиском варварів (тут під варварами можна розуміти незвичні культурні та релігійні спільноти та ідентичності, в тому числі та ісламську). Признаками нового середньовіччя також вважають зростання числа найманих, воюючих в різних арміях за гроші, апокаліптичне світоглядання (констатацію всіх можливих «кінців»: «кінець історії», «кінець культури», «кінець людини» і т.д., проголошеної філософією епохи постмодерну), організацію дискусійних практик через апеляцію до авторитету (отці церкви сменяють класики марксизму, їх – класики постмодерну і т.д.), сакралізацію знання (формування на цій основі інформаційної нерівності), домінування кланових стосунків в суспільстві і т.д. Подібних прикладів та паралелів можна навести багато, однак сама концепція «нового середньовіччя», на наш погляд, може розглядатися як некака дань інтелектуальній моді та ймовірно не містить конструктивного аналізу майбутніх можливих сценаріїв розвитку світової цивілізації.

Вичерпала ли себе глобалізація, чи можна говорити про її кінець? Ці питання залишаються дискусійними. Очевидно, що те супереччя, яке таїть в собі початково процес глобалізації, сьогодні виявилось настільки яким, що без його розв'язання неможливо подальше розвиток світу, реалізація ідеї «стійкого розвитку», проголошеної як імператив майбутнього людства.

Література

1. Li Eric X. The End of Globalism // Foreign Affairs. 2016. December 9. URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2016-12-09/end-globalism>
2. Кінець глобалізації: чим закінчився форум в Давосі // Апостроф. URL: <https://apostrophe.ua/article/world/2017-01-21/tramp-i-globalizatsiya-chem-zakonchilsya-forum-v-davose/9683>
3. Кінець глобалізації, повернення історії. Економічне нерівність як майбутнє // Гефтер. URL: <http://gefeter.ru/archive/22525>
4. Яковенко, І.Г. Ідентичність та діалог / І. Г. Яковенко // Питання соціальної теорії. – 2010. – Т. IV – С. 513-518
5. Цивілізаційна ідентичність в перехідну епоху: культурологічний, соціологічний та мистецтвознавчий аспекти / Кондаков І. В., Соколов К. Б., Хренов Н. А. – М.: Прогрес-Традиція, 2011. – 1024 с.
6. Дуткевич П., Казаринова Д. Б. Кінець епохи глобалізації: причини та наслідки / П. Дуткевич, Д. Б. Казаринова // Вестник РУДН. – Серія: ПОЛІТОЛОГІЯ. – 2017. – Т. 19. – № 1. – С. 7–14.
7. Катасонов В. Ю. Давос – 2017 як символ завершення епохи глобалізації / В. Ю. Катасонов. URL: <http://reosh.ru/davos-2017-kak-simvol-zaversheniya-epochi-globalizacii.html>
8. Еко У. Середні віки вже почалися / У. Еко // Іноземна література. – 1994. – № 4. – С. 258–267.

Алла Арістова (Київ, Україна)

ДЕТЕРМІНАНТИ РЕЛІГІЙНО-ДЕВІАНТНОЇ ПОВЕДІНКИ У СУЧАСНОМУ СОЦІУМІ

Феномен девіації – одна з тих проблем, що притягує до себе увагу представників різних наукових галузей, і майже всього спектру соціально-гуманітарних наук. Мало яке з понять стало таким «універсумом» наукового інтересу, охоплюючи розвідки філософів, соціологів, психологів, політологів, культурологів, правознавців, педагогів, кримінологів, психіатрів тощо, і лишаючи простір для нових запитів.

На наш погляд, одна серед найсерйозніших лакун у сучасній девіантології, принаймні вітчизняній, – обмаль ґрунтовних досліджень девіантності в релігійному просторі (за винятком хіба що проблеми релігійно-ідеологічної інспірації тероризму). У неозорому полі численних девіантологічних розвідок лише мізерна частка припадає на спроби виявити

причини, закономірності, форми і наслідки релігійно-вмотивованої девіантної поведінки, проаналізувати різнобарвний спектр девіантогенних чинників релігійної природи.

До слова, і в зарубіжній науці домінуючим трендом лишається адаптація девіантологічної теорії до моделювання процесу радикалізації релігії, наприклад, т.зв. «Gap-Analysis Theory of Religious Deviation» або теорія DRP («Deviation of Religious Practices»). У такому фокусі релігійно-вмотивований тероризм, релігійний екстремізм, радикальні релігійні ідеології розглядаються як «взірцеві» форми викривлення, відхилення релігії від «природного» (належного, соціально очікуваного) способу її функціонування, спотворення її суспільного покликання. Але спектр релігійно-девіантної поведінки насправді значно ширший і охоплює найрізноманітніші форми і типи відхилень від встановлених релігійних норм.

Під **релігійно-девіантною поведінкою** розуміємо відтак дії, вчинки, способи діяльності релігійних осіб або груп, невідповідні встановленим чи фактично утвердженим конфесійно-визначеним нормам, цінностям, традиціям, очікуванням, установкам, що поширені серед певної релігійної групи, інституції, спільноти (або є домінуючими в даному релігійному середовищі).

Важливим дослідницьким завданням є виявлення чинників, які впливають на стан, генезис, масштаб, структуру, динаміку релігійних девіацій. Звісно, йдеться про цілу низку взаємопов'язаних факторів, які, корелюючи одне з одним, чинять комплексну девіантогенну дію на релігійне середовище, тобто обумовлюють, провокують, посилюють чи живлять різні форми відхиленої поведінки. Пошуки об'єктивних причини девіації як стійкого і масового соціального феномену мусять охоплювати *щонайменше* три взаємопов'язані рівні:

- макросоціальний рівень, тобто складну сукупність соціальних чинників, що характеризують сучасний стан і тенденції розвитку суспільства, систему соціальних відносин (політичних, економічних, етноконфесійних, статусних), структуру і диференціацію соціуму, домінуючі нормативно-інституційні комплекси, соціально-психологічні і морально-ціннісні установки, рівень соціальної напруги і безпеки тощо;

- мезосоціальний, субкультурний рівень – адже релігійне середовище, за великим рахунком, являє собою множину історично стійких субкультур зі своїми цінностями, нормами, етосом, поведінкою, соціальними ролями, цілями; субкультур, стандарти яких значно різняться одна від одної і, тим паче, від світської, секулярної культури. Причому, що важливо, такі субкультури, більшість їх цінностей і норм, формувалися саме як опозиція домінуючим соціальним (світським, іншорелігійним, традиційним) цінностям і нормам; а поведінка їх носіїв початково ставала правильною саме тому, що вона неправильна, девіантна за нормами ширшої культури;

- мікросоціальний та особистісний рівень, де під фокус аналізу підпадають особливості мікросередовища, первинних, референтних груп, міжособистісні стосунки, дефекти морального розвитку особистості, неадекватна соціалізація, невдала самореалізація, клінічні чинники, психічні фрустрації тощо.

Охарактеризувати весь спектр детермінант релігійно-девіантної поведінки – від зовнішніх умов до психофізіологічних, індивідуально-особистісних механізмів девіації – таке завдання під силу лише колективу фахівців з різних галузей знань. Тому одразу визначимо межі нашого теоретичного інтересу. У горизонті соціології релігії найсуттєвішим для теоретичного аналізу є мезосоціальний, субкультурний рівень. На наш погляд, релігійне середовище являє собою специфічну цілокупність девіантогенних чинників. Серед них: інтенція кожної конфесії на власну винятковість, метаістину, єдино-вірний шлях до Бога, і органічно пов'язана з цим опозиція щодо інших вірувань і практик, секулярності і світськості; доволі суворі моральні вимоги, система численних обмежень, заборон і табу, специфічні релігійні інститути формального і неформального контролю; більш-менш чітка ієрархія та диференціація релігійних статусів, визнаний авторитаризм релігійної влади (особливо в релігіях, де сформований інститут церкви, закріплено поділ на духовенство і мирян); історично тяглий досвід міжрелігійних, міжконфесійних конфліктів та ін.

Почнемо з того, що за будь-якими зовнішніми проявами людської поведінки науковці так чи інакше віднаходять цільове задоволення найрізноманітніших потреб: біологічних і

ЛЮДИНА У НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ

вітальних, соціальних і духовно-світоглядних; потреб константних і тимчасових, універсально-людських і персонально-екзистенційних; потреб, які мають тенденцію до приростання і розширення. Але можливості задоволення цих потреб, звісно, нерівні й безпосередньо залежать від розбіжностей соціально-економічного, політичного, професійного тощо статусу індивідів, глибше – типу і характеру структурної нерівності суспільства. Підкреслимо, що визначальним у генезисі девіантності, у т.ч. релігійної, стає не стільки самий рівень задоволення вітальних, соціальних, духовних потреб, скільки ступінь розриву у можливості їх задоволення для різних соціальних груп, якісна й кількісна дистанція між ними. Різноманітні протестні реакції, породжені такою нерівністю, здатні набирати форм девіантної поведінки.

Ця загальна соціальна закономірність чітко відстежується і в релігійному середовищі. Вся історія релігії сповнена прикладами відкритого чи латентного масового невдоволення пересічних вірян особливим становищем, способом життя, подвійними стандартами релігійної (церковної) еліти. Чи не найбільш показовим прикладом, у цьому зв'язку, є рух Реформації, з його потужним релігійним протестом під гаслами виправлення Римо-Католицької Церкви і скасування соціально-привілейованого стану духовенства, повернення до рівності і простоти ранньо-християнських еклезі. Великий церковний розкол і тривалі міжконфесійні війни, новий спосіб прочитання і здійснення християнства, втілений протестантизмом, по відношенню до тогочасної католицької доктрини і практики може характеризуватися саме як масова релігійна девіація.

Втім, коли йдеться про релігійне середовище, натрапляємо на цілий комплекс протиріч, так чи інакше пов'язаних із задоволенням індивідуальних чи групових потреб, що здатні спонукати віруючого (вірян) на девіантні форми поведінки. У тому числі: протиріччя між природними фізіологічними потребами і обмеженими можливостями їх легального задоволення (напр. інститут целібату чи практика постів); протиріччя між потребою в самореалізації і обмеженням сфер і форм її дозволеного вияву; протиріччя між вимогами, цінностями, нормами, поведінковими взірцями загально-суспільної культури і вимогами, цінностями, нормами релігійної (церковної, конфесійної) субкультури; невідповідність особистісних якостей до вимог тієї соціальної позиції, яку людина посідає в релігійній групі.

Інший потужний девіантогенний чинник – розрив соціальних зв'язків, виключення індивіда зі складу успішних і запитаних в суспільстві соціально-економічних і соціально-професійних груп. Процес, що названий соціологами «inclusion/exclusion», як чинник різних форм девіантності став предметом широкої зацікавленості наукових кіл (насамперед, об'єктом уваги є девіантна поведінка молоді, особливо в країнах периферії, запаленої протестними рухами через бідність, маргінальність, невлаштованість і незатребуваність в суспільстві). Але ж релігійне середовище значною мірою інституційоване саме через розрив широких соціальних зв'язків і своєрідну клаузацію та центрування референтних соціальних зв'язків у релігійній громаді, братстві, чернечій общині, церкві, секті, деномінації. Часом на вірянина накладаються суворі обмеження щодо налагодження нових або підтримки старих соціальних контактів і зв'язків (напр. участі у молодіжних клубах, політичних партіях, професійних колективах, укладання шлюбу та ін.).

Серед причин девіації варто вказати, далі, на протиріччя суспільної, церковно-релігійної, сімейно-буденної моралі, котрі наочно відбивають співіснування і зіткнення в суспільстві різних моральних систем. Відповідно, індивідові досить вийти із певної соціальної ролі і увійти в іншу, аби змінити не тільки одяг, стиль комунікації, але і спосіб поведінки. Чи не вартує уваги те, що девіації в церковному середовищі починаються тоді, коли «ряси скинуті» (а потім знову, після їх вбрання, людина нібито стає інакшою за манерою поведінки і спілкування). Понад те, доречно вести мову про **вже сформовану девіантну субкультуру** всередині релігійних спільнот, інституцій, структур, особливо церковних еліт.

Хай навіть відокремлена від держави, церква не є відокремленою від соціуму і не захищена від суспільних хвороб, а глибоко інфікована усіма соціальними вадами – і, перш за

все, домінуюча і політично підтримувана конфесія. Церковне середовище так само виявляється хворим нанерівність, клановість, корпоративність, корупційність, зловживання, зрощення з олігархічними колами, деморалізацію, девіантні моделі поведінки, які стають «взірцями» для наслідування.

Наступне. Потужні девіантогенні впливи закладені в самій якості та способі функціонування релігійного середовища, а саме: його внутрішній диверсифікації, типі поліконфесійності, формах міжконфесійних відносин, рівні конфліктності/толерантності. В умовах глобалізації навіть локальне релігійне середовище стає резонансом геополітичних, макрорелігійних конфліктів і проблем та пов'язаних з ними практик дискримінації тих чи інших релігійних меншин, а відтак – і девіантних форм поведінки.

Окремий значимий фактор – це перебування релігійної, етноконфесійної діаспори в інорелігійному оточенні, чії норми і культурні взірці є принципово відмінними, а тому й реалізація релігійних потреб в повному обсязі традиційними культовими засобами неможлива, нелегітимна, а то й небезпечна. Так, згідно з даними щорічних світових оглядів OpenDoors USA – організації, що відстежує переслідування християн по всьому світі, минулий (2016 рік) став своєрідним рекордом за останні 25 років: 215 мільйонів християн піддавалися жорстоким гонінням за віру в країнах свого проживання; практично кожен 12-й християнин живе в таких соціальних умовах, де християнство є забороненою, нелегальною або дискримінованою релігією; близько 90 тис. християн у різних країнах планети були вбиті за своє віросповідання; понад 1300 церковних споруд були атаковані чи пошкоджені. Шокуюча хвиля релігійної нетерпимості котиться світом, живлячи такі форми поведінки, котрі суперечать світським і релігійним морально-етичним і правовим нормам[1].

Чинником девіантної поведінки закономірно стають і радикальні зміни існуючого релігійного середовища, обумовлені значимими соціальними перетвореннями і пов'язані з трансформацією конфесійного ландшафту, реформами традиційної моделі державно-релігійних відносин, процесами секуляризації/релігієзації суспільства, більш або менш тривалим періодом соціальної аномії тощо. Достатньо переглянути хоча б останнє століття історії України, щоб виділити цілу низку радикальних зрушень в соціорелігійній сфері, які тягли за собою і вибухи релігійно-девіантної поведінки: від протесту проти крайньої консервативності, формалізму проімперської РПЦ або нелегітимних форм опору більшовицькій масовій атеїзації – до нетрадиційних релігійних форм і практик в умовах релігійної свободи чи конфесійної ре-ідентифікації доби Майдану і пост-Майдану.

Скажімо, в Україні, в умовах дуже насиченого конфесійного ландшафту і непростих міжконфесійних стосунків, рівень толерантності суспільства щодалі падає: за даними 2017 р., майже дві третини українців (65%) не довіряють носіям іншої релігії і трохи менше (62%) – не довіряють представникам інших національностей. Ксенофобія стає зримою ознакою соціуму, що підвищує ризики девіантної поведінки[2]. До слова, вагомим чинником девіантної поведінки, роль якого чимдалі зростає у сучасну добу, стає криза релігійної (конфесійної) ідентичності.

В умовах постмодерного глобалізованого суспільства, з його множинністю релігійних практик, реальною і віртуальною поліконфесійністю, конструйованими ідентичностями, збереження стійкої традиційної релігійної ідентичності стає, скоріше, винятком, аніж правилом. Тож криза старих ідентичностей, витіснення їх складно-міксованими новими, світоглядні пошуки, сумніви і вільнодумство нерідко набирають форм релігійної девіації.

Наступний девіантогенний чинник віднаходимо у самих релігійних нормах, їх специфічному змістовному, регулятивному, санкціонуючому наповненні. Практично кожна релігія генерує різноманітні вияви девіантної поведінки саме через те, що в її світоглядній і нормативно-ціннісній основі закладений вихідний «конфлікт природного й надприродного» в світі і в людині, буття і над-буття, сакрального і профанного. Те, що поєднує вкрай відмінні релігійно-нормативні комплекси – це сакралізація й абсолютизація уявлень про норму і демонізація відхилення від неї: все, що визнане правильним і належним, виповнюється

змістом абсолютного добра, вищої істинності й непорушності, а все, оголошене неправильним і злочинним, відповідно, змістом абсолютного і підступного зла.

Кордони норм і взірців, чеснот і моралі, належного і праведного окреслені дуже жорстко, вони важко піддаються змінам і новаціям; поведінка, що виходить за встановлені і освячені межі, автоматично потрапляє в царину гріха, неправедності, негативної карми, злосутності, абошо. Гнучкість, динамізм і компроміс – поняття, які майже незастосовні до характеристики релігійних нормативних систем. Саме такі специфічні властивості релігійних норм містять значний девіантогенний потенціал, причому в обох полюсах девіації – позитивному й негативному, здатні спонукати вірян на увесь спектр девіантної поведінки – від жорстокого злочину, саморуйнування до духовного подвигу.

Важливу роль у детермінації релігійно-девіантної поведінки відіграє і демографічний фактор в релігійному середовищі. З урахуванням того, що воно найчастіше закріплює принципово відмінні і суворо визначені гендерні ролі, де всі або переважна більшість владних статусів обіймають чоловіки, монополізуючи функції священства, культового служіння, доступу до сакральних об'єктів і священних книг, значення демографічного чинника у каталізації девіантної поведінки тут зростатиме.

Психологи й соціологи доводять, далі, значення вікових факторів, зокрема вказують на підвищену девіантну активність підлітків і молоді. Найвищу активність та радикальність цих вікових груп, їх піддатність і готовність до девіантних форм поведінки наочно і жахливо продемонструвало глобальне поширення релігійно-інспірованого тероризму. Саме молодь стає головним споживачем, носієм і втілювачем релігійно-екстремістської ідеології, котра виявилася здатною запропонувати їй альтернативну ідентичність, нові буттєві сенси, фантоми самореалізації, чітку систему цінностей, мінімум етичних, моральних, політичних обмежень, відчуття себе як Суб'єкта фундаментальних перетворень світопорядку.

Серед детермінант релігійно-девіантної поведінки значиме місце посідають комунікативні чинники (які, на жаль, часто лишаються поза увагою в девіантологічних розвідках). Кожна чергова комунікативна революція тягла за собою і трансформацію релігійного світогляду і релігійно-культової практики, нові форми, способи, технології релігійного комунікування, що відігравали, як не парадоксально, і традиції-руйнуючу, дезінтегративну, девіантогенну функції.

Сучасні трансформації, яких зазнає релігійна комунікація у добу глобалізації та цифрових медіа, так само породжують нові форми релігійної діяльності, нові способи задоволення релігійних потреб та, власне, і новий феномен медіарелігійності, чимало виявів якого сприймаються консервативним релігійним середовищем саме як девіації.

У підсумку, дослідники релігійного середовища стикаються з тим, що виділити **еталонну групу віруючих**, носіїв і дотримувачів усіх базових норм, приписів і вимог тієї чи іншої конфесії у постсекулярному суспільстві стає дедалі складнішою справою. Так, в Україні соціологічні дослідження виявили, що віруючі, які регулярно відвідують церкву (молитовний будинок, мечеть, синагогу), знають молитви, читають релігійну літературу, дотримуються релігійних приписів становлять по різних конфесіях менше 10% від загального числа. Тож решта віруючих – це загальний масив слабко-обізнаних у віровченні і пасивних вірян [3].

Міркуючи про субкультурні детермінанти релігійних девіацій, не можна оминати увагою і такий аспект. Релігійне середовище є виразним прикладом того, як діє соціальний механізм приписуваної девіації – коли навколо тієї чи іншої релігійної групи формується особлива громадська думка, яка наділяє цю групу девіантними рисами, міфологізує її вчення і діяльність, приписує їй збочення чи злочини, що перетворює таку групу на об'єкт переслідувань, зневаги або остраху, навіть геноциду.

Не тільки історія, але і сучасність багата на прояви феномену приписуваної девіації, що стає технологією маніпуляції масовою свідомістю в інтересах владних політичних чи релігійних кіл. «По суті, на терені Росії, та й багатьох країн СНД, за винятком України, – вказує Р.Лункін, – сформувалася спільна система понять і символів, котрі визначили

уявлення людей про те, що таке релігійність, яким має бути набір «правильних» релігій, якими принципами слід керуватися у ставленні до інших конфесій» [4].

Однак, розгляд релігійно-девіантної поведінки суто як результату зовнішніх соціальних впливів, соціокультурних умов і обставин є явно недостатнім. Не менш важливим є розуміння ролі індивідуальних, суб'єктивних чинників, які обумовлюють принципово відмінні моделі поведінки різних людей в аналогічних соціальних обставинах; виявлення причин і механізмів відхиленої поведінки конкретної особистості. Це – широке поле для аналізу біологічних, психофізіологічних, суб'єктивно-психологічних передумов поведінкових девіацій.

Література

1. 2017 World Watch List [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.opendoorsusa.org/2017-world-watch-list/>
2. Основні засади та шляхи формування спільної ідентичності громадян України: Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу 12 квітня 2017 р. – К. : Центр Разумкова, 2017. – С. 5.
3. Климов В. В. Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві періоду незалежності: Вибрані статті. – К., 2009. – С. 95–127.
4. Лункин Р. Н. Гражданская религия в России: основные стереотипы в свете социологических исследований [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://religious-life.ru/2015/05/grazhdanskaya-religiya-v-rossii/>

Олексій Білик, Ярослав Білик (Харків, Україна)

ФІЛОСОФІЯ СКОВОРОДИ: ДОСВІД СУЧАСНОЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Видатного українського філософа Григорія Сковороду дослідники не випадково називали «українським Сократом» – таке почесне іменування було обумовлене насамперед єдністю способу життя і вчення українського мислителя. Адже відомо, що Сократ був одним з перших мудреців (і одним з небагатьох в історії філософії), хто продемонстрував таку органічну єдність процесу філософування і власного способу життя. У всіх описах життя Г. Сковороди час від часу згадуються його постійні та тривалі подорожі, або навіть його особливий мандрівний спосіб життя. Однак варто звернути увагу на зв'язок цих мандрів з характером його філософії, а також на спорідненість такої «мандрівної філософії» з важливими традиціями християнського мандрівництва і паломництва. Про це свідчить хоча б та обставина, що з більш ніж двадцяти п'яти років мандрівного життя українського філософа не менше двадцяти років припадає на його перебування в різних монастирях (найчастіше він відвідував монастирі Слобідської України, але не обмежувався тільки ними), або ж подорожі до них.

Одним з найбільш улюблених філософів для Григорія Сковороди завжди залишався Платон – він досить часто згадується у багатьох творах українського мислителя, ще частіше можна знайти там приклади алузій на основні поняття платонівської філософської концепції. Зауважимо також, що саме платонівське філософсько-теологічне вчення багато в чому зумовило характер і проблематику візантійської філософії, яка у свою чергу також поставала одним з основних джерел формування сквородинівської філософії.

Варто окремо сказати про ті традиції середньовічної філософії, які найбільшою мірою вплинули на формування філософії Сковороди. Відомо, що середньовічний мислячий індивід обов'язково сприймав себе як частину спільноти – певної цілісності, що мала містичним чином поєднувати його з Творцем (на думку Г. Сковороди – це символічний світ Біблії). Тому на теренах таких традицій особистість ще не могла знати проблем самотності та "закинутості" у вир буття. Будь-який індивід, сприймаючи себе частиною такого роду містичної спільноти, мав можливість реалізувати свої екзистенційні ресурси через розгортання власної буттєвості. Завдяки саме такій побудові системи середньовічного християнського світобачення, і самотній мандруючий лицар, і чернець-відлюдник серед тогочасних безмежних і безлюдних лісів, як, взагалі, і будь-хто з членів цього суспільства, міг помислити себе невід'ємною і

необхідною частиною єдиного культурного універсуму. Такий універсум поставав для кожного мислячого індивіда важливим і необхідним результатом постійного діалогу із своїм Творцем.

Саме завдяки такому розумінню дійсності, середньовічна освічена особистість могла сприймати все існуюче навколо неї як взаємопов'язане та взаємозумовлене, а себе – як необхідну і дієву частину єдиного універсуму. Однак належність до культурного універсуму передбачала також появу ще однієї особливості у сприйнятті навколишнього світу. Так, за такими традиціями, зрозуміти що-небудь – означало, в першу чергу, вступити у діалог мікросуб'єкта з макросуб'єктом, тобто сприйняти щось як причетність до надсутнісного буття, яке визначає причетність об'єкта, який пізнається, до загального Суб'єкта, яким постає в цій картині світу Бог-Творець. Адже буття Бога сприймалось як таке, що перебуває поза межами речового світу і актуалізується лише через релігійний або філософський досвід особистості на основі осмислення біблійської традиції. Осмислення цієї традиції також передбачало апеляцію до поняття гри. у відповідності з такими світоглядними нормами, основним підґрунтям яких були ареопагітичні традиції, будувались також і тогочасні епістемологічні уявлення. Тому, наприклад, індивідуальний пізнавальний акт розглядався як вступ суб'єкта з його незначним самотуттям до світу загальної трагічної гри, де мало відбуватися його підняття від чуттєво визначених буттєвих форм до буття надчуттєвої краси, яка визначається лише через форми розумового пізнання, а через неї – до надсутнісного буття її Творця. Всі ці характеристики середньовічної філософії можна визначити як важливе підґрунтя філософії українського мислителя.

В'ячеслав Бліхар (Львів, Україна)

МОРАЛЬНЕ ВЧЕННЯ ЦЕРКВИ, ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ТА ДЕРЖАВА

Формування християнських переконань відбувалося в єдиному процесі розвитку християнської філософії та Церкви. Однак, центральним у християнській філософії було і є питання про людину та її призначення. Відповідь на нього було знайдено в понятті «особа», яке не застосовувалося й не було відоме Античності. Боецій уперше на зламі V–VI століть визначає поняття особи як «індивідуальну сутність розумної природи». Згодом Т. Аквінський вніс корекцію в напрямі вираження самотутності особи через поєднання розуму-волі в духовно-тілесній істоті, яка одержує можливість досконалого існування через зв'язок із Богом. У понятті особи містяться її іманентні цінності – повнота гідності (незалежно від будь-якого соціального, етнічного чи культурного стану), право на свободу й велич унікальної цінності людського духу.

У цьому контексті, доцільно акцентувати на важливому векторі діяльності церкви в аспекті впливу на функціонування громадянського суспільства, що виражається увагою до політичного життя вірних. Розуміючи значущість соціологічної складової антропологічного виміру особи, церква, не рекламуючи ту чи іншу політичну силу, закликає своїх вірних до суспільно активної моральної позиції. Це спонукає до усвідомлення важливості не лише жити згідно з християнськими чеснотами, але й поширювати їх у суспільстві через індивідуальні вчинки та діяльність, гармонізуючи в такий спосіб соціальні відносини навколо духовно-моральних цінностей. Останні, попри свій трансцендентний вимір, є органічно необхідними для іманентного світу, оскільки актуалізують такі загальнолюдські цінності, як повага до життя, пошанування гідності людини, її свободи, справедливості, рівності й солідарності, тощо.

Фактично, сучасне громадянське суспільство перебуває під впливом різних соціальних, культурних, ідеологічних процесів. Але особливу увагу варто приділити саме культурному релятивізму, що у етико-аксіологічній сфері виявляється у проголошенні та популяризації етичного плюралізму, який за сутністю є непередбачуваним не лише для цілісності

релігійно-етичної системи, а й для громадянського суспільства, оскільки це може призвести до переважання антиетичного над моральним. Зважаючи на небезпеку партикуляризації суспільства чинниками культурного релятивізму, доводиться констатувати підвищену увагу до його поширення саме з боку релігійного суспільства та його церковних інституцій.

У загальному кажучи, саме поняття священного охоплює великий діапазон значень. Часто його характеризують як сферу божественного та демонічного або як ритуали й обряди, які спрямовані на відновлення зв'язку людини з Богом та іншими наявними у Всесвіті духовними сутностями. Заразом варто зазначити і про зв'язок цього поняття із сутностями аксіологічного виміру. Окрім того, внаслідок загального процесу секуляризації це поняття набуло й метафоричного значення, коли поняття «священне» вживають для вивіщення якоїсь сутності з собі подібних. Коли ж застосовуємо його для означення церкви і всього, що з нею пов'язано, то найперше воно вказує на трансцендентно-метафізичний світ, до якого належить церква як інституція, яка репрезентує його цінності.

Розв'язання економічної проблеми в епоху глобалізації полягає в увазі до цінностей, засвідчує спостереження С. Дзаманьї. Він аргументує: «Якщо економічна проблема полягає насамперед у виборі між різними цілями, – приміром у виборі між різними економічними інституціями, – допомога техніки, навіть найбільш високого рівня, є необхідною умовою, але не достатньою. Тут неминучим є звертання до цінностей, бо якщо йдеться про вибір між двома цілями, критерієм цього вибору може бути лише критерій цінності» [2, с. 159]. Відтак можна сформулювати кілька тез.

Добробут нації значною мірою залежить від економічних інституцій, які вона спромоглася створити, дещо менше – від наявності чи нестачі якихось ресурсів. Для прикладу, очевидне існування держав із багатими природними ресурсами і водночас, унаслідок неправильного розподілу цих багатств, із бідним населенням. І навпаки – є держави з обмеженою кількістю природних ресурсів, але з високим рівнем добробуту своїх громадян. Усвідомлення цього може спричинитися до зміни цих інституцій, коли вони припиняють виконувати свої головні функції.

Проте ці зміни мусять завжди мати морально-етичне підґрунтя. І хоч слово «етика» має декілька значень, – це і звичай, і вдача, і характер, – проте первісне значення, яке походить від давньогрецького *ethos* і трапляється вже в Гомера, означало місце перебування, спільне житло, домівку [3, с. 15]. Саме таке розуміння етики як спільного житла демонструє сучасній людині у глобалізованому соціокультурному просторі чіткі орієнтири формування успішного транспланетарного громадянського суспільства [2, с. 160].

Постіндустріальне суспільство, де кількість працюючих у промисловості є меншою за кількість зайнятих у сфері надання послуг, капіталістично-глобалістичне суспільство наскрізь просякнуті комерціалізацією. Сучасна людина внаслідок постійного інформаційного впливу на неї потрапляє у світ капіталу, де все інше: політика, мистецтво тощо – великою мірою прагне лише до нагромадження капіталу. Ілюстрацією цього феномена сучасності можуть бути так звані корпоративні вечірки чи торжества багатих людей, на які за доволі високу винагороду запрошують співати зірок естради.

У такий спосіб слова пісні, які було написано, щоб передати певний душевний стан, щобільше, часто в них оспівується свобода духу чи інші нематеріальні цінності та ідеали, знецінюються, оскільки вони стають засобом заробляння грошей, тобто перетворюються на грошовий еквівалент. Іншими словами, створюється ситуація, де репрезентатори вищих цінностей у нашому житті внаслідок комерціалізації припиняють вказувати на ці цінності і, потрапляючи під вплив капіталістично-споживацького менталітету, розпочинають жити своїм життям, а точніше – стають інструментами для нагромадження капіталу.

На такому тлі загальної гонитви за прибутком контрастно звучать ідеї з минулих століть про моральні цінності, зокрема моральну свідомість. Підтвердженням можуть бути слова А. Мушнікова про те, що «людському розуму від природи властиві відомі уявлення про добро і зло, на підставі яких він розрізняє в діях своїх та інших людей спонукання добрі і злі, чесні та безчесні, моральні та аморальні» [4, с. 111]. Власне комерціалізація та

ЛЮДИНА У НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ

глобалізація суспільства становлять небезпеку і для існування держави як автономної інституції, яка покликана захищати інтереси своїх громадян і яка стає щораз більш безсилою перед капіталом транснаціональних компаній, з одного боку, а з іншого, – перебуває під значним впливом представників великого капіталу.

«Вказівники» щодо розв'язання проблеми впливу християнського морального вчення на державотворення для досягнення сприятливого соціально-економічного стану суспільства повинні обов'язково охоплювати ідеї та цінності трансцендентно-метафізичного виміру буття. І хоч ідея теократичного типу держави у класичному розумінні цього слова не є зараз популярною серед політичної еліти, проте, абстрагуючись від релігії і визнаючи її одним із виявів принципів метафізично-аксіологічного виміру буття, вважаємо слушною думку В. Соловйова [5] щодо теократичної ідеї функціонування суспільства. Вона ґрунтується на аксіологічній ієрархії сутностей буття, де світські справи повинні би бути підпорядковані духовним, оскільки останні в ієрархії цінностей вище, ніж перші. Однак у цьому випадку проглядається чітка межа між вищим авторитетом у справі та її матеріальним забезпеченням.

Як наслідок, будь-який суспільний і державний устрій передбачає одночасно наявність, з одного боку, системи правових норм, що реалізуються органами примусу (армія, суд, прокуратура, спецслужби тощо), з іншого – системи моральних установок, що змушують людей виконувати і поважати закони. Як зазначав Д. Белл, «за всеохопного нормального порядку виправдання справедливості таких норм коріниться в системі цінностей, що розділяються людьми» [6, с. 251]. Отже, релігія виступає в соціумі як соціальна підсистема та самостійна система зі структурою, основу якої становлять ідеї, погляди, уявлення, цінності, відповідна поведінка, специфічні дії (культува діяльність), що сягають за межі соціального та належать до трансцендентного.

Сукупність функцій релігії (компенсаційна, комунікативна, світоглядна, інтегративна, регулятивна, терапевтична та ін.) в їхній діалектичній єдності розкриває сутність практичного вияву функцій релігії в соціумі, у деякій предметній площині: «релігія – соціум», «релігія – суспільство», «релігія – соціальна спільність», «релігія – індивід», «релігія – особистість», «релігія – культура», «релігія – виховання», «релігія – освіта», «релігія – політика», «релігія – право» тощо.

Якщо сутність людини в суспільстві та світі в широкому розумінні лежить у площині відносин «людина – суспільство – держава», то впливи релігії, релігійної свободи та релігійних прав людини, зазвичай, проєктуються у площину відносин «людина – церква – держава», що, на нашу думку, вимагає пошуку найбільш загальних закономірностей розвитку багатогранної особистості, а отже, і з'ясування причин, які впливають на динаміку відносин таких суспільних інститутів, як церква і держава. Адже і держава, і релігія та церква як інституція релігії є суспільними феноменами.

У випадку християнства – його вчення щодо ставлення до матеріальних благ формувалося в середовищі часто діаметрально протилежних поглядів – від заперечення цінності матеріальних благ, зокрема й іманентного загалом, та завищена переоцінка їх, надання їм додаткового знакового навантаження в тому сенсі, що матеріальний благоустрій є ознакою духовно-правильного життя, де людина, яка дотримується вищих принципів, одержує нагороду вже в цьому видимому світі. Це крайні точки, які окреслюють простір, у якому змогла виникнути гармонічно збалансована, внаслідок діалектичного підходу до цієї проблеми, ідея духовно-практичного ставлення до благ іманентного світу.

Фундаментальною основою християнського соціального вчення є ідея, яка зафіксована у Святому Письмі і полягає в тому, що світ, у якому опинилась людина, сам собою є добрим. Унаслідок аксіологічно-онтологічної вищості людської особистості над світом, який огортає її, остання покликана панувати, у доброму значенні цього слова, над ним, удосконалювати його, бути своєрідним провідником ідейно-духовного виміру в іманентній субстанційності.

Упродовж історичного існування людства реальне ставлення до благ матеріального світу майже завжди відрізнялося від ідеального. Так, у підході до проблеми приватної

власності можна виокремити два важливі аспекти – перший стосується обґрунтованості її необхідності, оскільки суспільна мета матеріальних засобів може бути виконана лише в тому випадку, коли будь-який індивід матиме доступ до них.

У будь-якій мові можемо виявити дієслова «бути» і «мати». На наш погляд, варто замислитися над їх значенням не лише під час вивчення мови, а й для повноцінності життя. Оскільки неправильне розуміння значення цих дієслів у реальності неодмінно призведе до онтологічного викривлення і в антропологічній, і в соціально-економічній сферах. У цьому контексті набуває важливості онтологічний вимір розуміння церквою фундаментальності цих термінів та реалізації їх у житті людини.

Тому від того, чи правильно людина трактує значення земних благ у її житті, звісно ж, залежатиме добробут і окремої особистості, і всього суспільства, а надто держави та утворення громадянського суспільства. Зважаючи на те, що формування відповідного духовно-релігійного ставлення до матеріальних благ відбувалося упродовж історичного шляху в тому чи іншому культурно-духовному середовищі, то і шлях формування громадянського суспільства був складний і тривалий.

Розглядаючи світогляд як сукупність поглядів, оцінок, норм та установок, що визначають ставлення людини до світу і виконують роль орієнтирів і регуляторів його поведінки [7, с. 269], треба аналізувати вплив світогляду у комплексі з такими категоріями, як суспільні цінності та релігійні переконання. Суспільні цінності – це загальноприйняті переконання, щодо цілей яких людина повинна прагнути і які становлять основу моральних принципів. Цінності, які є ядром культури, суспільство формує поступово, через відбір певних видів поведінки і досвіду людей. З часом ці види поведінки закріплюють, схематизують у таких нормативних утвореннях, як традиції, обряди, звичаї та ритуали. У подальшому ціннісні взірці зберігаються і передаються через соціальні інститути, набуваючи змін залежно від трансформації суспільного устрою, ідеалів і цілей людської життєдіяльності. Варто зазначити, що цінності громадян – державних службовців – загалом відповідають головним орієнтирам доброчесності, що охоплюють істину, добро, красу, людську гідність, свободу, честь, справедливість і відповідальність.

Література

1. Колодний А., Филипович А. Релігія в контексті духовного і національного життя незалежної України / А. Колодний, А. Филипович // Перший Всеукраїнський християнський конгрес «Примирення – дар Божий, джерело нового життя»: тексти виступів та доп., 23–24 вересня 1999 р. – К. : [б. в.], 1999. – С. 70.
2. Дзамань С. Глобалізація як специфічна риса постіндустріальної економіки: економічні наслідки та етичні можливості / СтефаноДзамань // Соціальна доктрина Церкви : зб. ст. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 142–160.
3. Малахов В. А. Етика : курс лекцій : навч. посібник / В. А. Малахов. – К. : Либідь, 2006. – 384 с.
4. Мушников А. А. О нравственности, праве и общечитии / А. А. Мушников // Рус. философия права : (антология). – СПб. : Алетейя, 1999. – С. 111–115.
5. Соловйов В. С. Про Вселенську церкву / В. С. Соловйов. – К. : Ясон-К., 2000. – 558 с.
6. Bell D. The Cultural Contradiction of Capitalism / D. Bell. – N. Y., 1976 ; пер. А. К. Оганесяна в кн. : Етична думка. – М., 1990. – С. 251–255.
7. Кононенко Б. И. Большой толковый словарь по культурологии / Б. И. Кононенко. – М. : Вече-2000 ; АСТ, 2003. – 512 с.

Наталія Венцель (Житомир, Україна)

ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ У СУСПІЛЬСТВІ СПОЖИВАННЯ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Глобалізація, як філософське парадигмальне поняття, в межах якого осмислюються сучасні економічні, політичні, екологічні, технологічні проблеми суспільства, останнім часом постає предметом активного дискурсу серед вчених. При цьому основну увагу привертають не стільки прикладні аспекти глобалізації, які об'єднують умови формування світового ринку, динаміку обсягів міжнародної торгівлі, активізацію міжнародних

фінансових потоків. Все більшу увагу привертають до себе соціально-філософські аспекти осмислення даного процесу.

Глобалізаційні процеси та прояви четвертої технологічної революції викликали значні соціальні зміни. Сучасне суспільство набуло нової сутності, в якій більшість проблем стали спільними для всього людства, а їх вирішення неможливе без спільних зусиль. Проте сподівання на те, що глобалізація допоможе подолати економічну відсталість країн «третього світу» і тим самим стабілізує світову економіку, не виправдались. Глобалізаційні процеси впливають не лише на економічний розвиток, стан промисловості, купівельну спроможність цих країн, але і на моральні та соціальні цінності їх громадян. У різні часи механізми формування цінностей залежали від соціальних, економічних, політичних та культурних факторів, які переважають у свідомості суспільства. Поглиблена глобалізацією мотивація суспільства до зростання матеріального благополуччя продукує сумнівне переконання про домінування саме ринкових цінностей у житті людини. Стандарти консюмеризму країн «золотого мільярду» стають цінностями для всього суспільства, зокрема й для найвідсталіших країн «третього світу».

Незважаючи на постійні дискурси щодо впливу глобалізаційних процесів на визначення цінностей суспільства, вивчення проблематики такого впливу у країнах «третього світу» залишається актуальним на даний час. У різні часи у працях відомих філософів проводились дослідження не лише визначення таких цінностей, а й механізмів їх формування. Так Х. Ортега-і-Гассет у своїй праці «Повстання мас» ще у 1930 році писав, що без нової духовної сили, наше століття прийде до катастрофи [1, с.137]. Проте, глобалізаційні процеси, які панують зараз у світі, вказують країнам «третього світу» на їх відсталість, що підштовхує владу цих держав до мобілізації ресурсів для впровадження радикальних змін у суспільстві. Такі зміни в системі цінностей не завжди мають позитивні наслідки. Зміна форми власності як одна із складових глобалізаційних процесів дає можливість незначній частині суспільства найбільш розвинутих країн приватизувати державну власність та національні багатства. В свою чергу це дає можливість еліті країн «третього світу» до постійного споживання, покращення свого рівня життя, росту політичної або професійної кар'єри. Але в таких умовах дух, про який писав свого часу Х. Ортега-і-Гассет, зникає під впливом домінування матеріально-споживчих цінностей.

Поряд з цим глобалізаційні процеси, які відбуваються у світі, відкриваючи кордони держав, дають можливість країнам «золотого мільярду» не лише втручатися в економічну політику найменш розвинутих країн, а і нав'язувати їм свої цінності. Стандарт споживання стає символом добробуту і перетворюється в один із найголовніших факторів, пов'язаний із глобалізацією, але не властивий країнам «третього світу». Філософська еліта світу на XXI Всесвітньому філософському конгресі в Стамбулі у 2003 році розкритикувала світову нерівність та несправедливість, наголошуючи на тому, що вони несуть загрозу суспільству та є неправомірними. В той час, коли незначна частина людства своїми цінностями має стандарти консюмеризму, впровадження новітніх технологій, які спрощують побутові проблеми, значно більша частина деградує, не маючи ресурсів для виживання. Філософ та засновник теорії штучного інтелекту Н. Вінер, проаналізувавши можливі наслідки другої технологічної революції та прогнозуючи настання нового світу, зробив висновок про незворотність створення суспільства, яке буде вільне від принципу купівлі-продажу: «Сьогодні світ стоїть на порозі переходу до нової парадигми розвитку. Якою вона буде, таким буде і новий світ у XXI столітті, або, можливо, його не буде взагалі, якщо людству не вдасться приборкати ненаситну жадібність і варварство» [2]. Такий підхід вимагає не тільки провести переоцінку стандарту споживання, але звернути увагу на трудові цінності. Як прогнозував Н. Вінер друга технологічна революція закінчилась, проте є країни «третього світу», для яких вона ще не наступила. В той же час виникає необхідність трансформації трудових цінностей у процесі формування нової парадигми праці в рамках переходу суспільства до четвертої технологічної революції. Роль трудових цінностей завжди залежала від структури зайнятості, національної ідентичності, історичної епохи та культури. Тому

зміни у глобалізаційних процесах, пов'язані із впровадженням Industry 4.0., можуть стати основою формування нової системи трудових цінностей. На даний час у світі нараховуються мільйони безробітних як в найменш розвинутих країнах, так і в економічно розвинутих країнах. За результатами досліджень, які були озвучені у 2016 та 2017 роках на Всесвітньому економічному форумі Industry 4.0. несе з собою не лише економічний розвиток та покращення добробуту, а й ризики масового безробіття низькокваліфікованих працівників [3]. Більшість опитаних безробітних працівників виявили ціннісні орієнтації, до яких відносяться сім'я, друзі, освіта, робота, гроші, повага, наголошуючи, що потребують підтримки від держави та розраховують на допомогу у працевлаштуванні [4]. В переважній більшості такі ціннісні орієнтації вказують на мрію людини, а не визначають фактор соціалізації. Це призводить до реальної загрози зростання міграційних потоків до розвинутих країн, неконтрольованої кримінальної та терористичної загрози суспільству.

Люди, озлоблені на владу, які не мають достатку та позбавлені можливості учитися, працювати, проживати у гідних умовах, втрачають духовні цінності та стають рушійною силою збройних конфліктів. Найбільш схильні до збройних конфліктів ті країни «третього світу», які виявилися неспроможними виконати належні їм соціально-економічні функції, корумповані та авторитарні. Посилення державних та конституційних цінностей нагально потрібно для відсталих країн, проте у більшості з них панують безправ'я та насилля, які здійснюються за рахунок утиску конституційних прав населення та дискримінації окремих його груп. Результатом нівелювання таких цінностей у сучасному світі стає зростання випадків етноцидів і геноцидів, збройних переворотів, актів тероризму й екстремізму. Прикладом може бути Сомалі, одна з африканських країн, яка після повалення диктаторського режиму у 1991 році фактично перестала існувати. Навіть втручання міжнародних сил AMISON не допомогло уряду взяти під контроль територію всієї країни.

Ще одним із негативних наслідків глобалізації, який веде до руйнування основних людських цінностей, стає поширення тероризму. Він постійно створює нові загрози суспільству, на фоні людського страху на задній план відсунуті споживацькі, культурні та технологічні цінності. Події останніх десятиріч показали вразливість всього суспільства, навіть найбагатших країн. Тому більш високий рівень життя, досягнення промислових революцій, консюмеризм, які є складовими системи цінностей країн «золотого мільярду» втрачають свій сенс перед загрозою світового тероризму.

Крім того невпинно зростаючі темпи глобалізації збільшують загрозу релігійній та національній ідентичності, що, в свою чергу, може призвести до послаблення або втрати соціальних інститутів захисту людини, її соціальних гарантій в найбільш розвинутих країнах.

Таким чином, протягом останніх років відбувається перманентна трансформація цінностей у країнах «третього світу», яку пов'язують із глобалізаційними процесами та агресивним поширенням розвинутих країн цінностей та норм свого образу життя по всьому світу. Почавши з оцінки цінності природних ресурсів, екологічного стану, економічного розвитку, технологічних досягнень науковці прийшли до висновку про необхідність рахуватися з характером духовних, національних, соціальних та культурних цінностей найменш розвинутих країн.

Література

1. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс [електронний ресурс] / Х. Ортега-и-Гассет. – Електронний ресурс. Режим доступу: https://www.e-reading.club/bookreader.php/43015/Ortega-i-Gasset-Vosstanie_mass.html
2. Грачев М. Н. Норберт Винер и его философская концепция [електронний ресурс] / М. Н. Грачев. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://grachev62.narod.ru/wiener/n03_94st.html
3. Coleman G. Companies benefit from the Fourth Industrial Revolution, but do countries? [electronic resource] / Gary Coleman – access mode. – Електронний ресурс. Режим доступу: <https://www.weforum.org/agenda/2017/06/fourth-industrial-revolution-country-competitiveness>
4. Dunne N. Technology can reinforce the global divide. Let's use it to bridge the gap [electronic resource] / Niall Dunne – access mode. – Електронний ресурс. Режим доступу: <https://www.weforum.org/agenda/2017/03/technology-can-reinforce-the-global-divide-lets-use-it-to-bridge-the-gap>

Світлана Волобуєва (Київ, Україна)

**МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ:
ТРАНСФОРМАЦІЯ ЦІННОСТЕЙ ТА РЕАЛІЇ БУТТЯ**

Проблематика глобальних викликів належить до «вічних» тем, якими опікується науковий дискурс. Ще в сиву давнину людство намагалося підняти завісу над майбутнім, передбачити власну долю і подальший хід історії. Між тим, сьогодні, коли ми все більше дізнаємося про наше минуле, таємничим залишається майбутнє. Тому основна увага наукової спільноти, широкого загалу прикута до глобальних проблем сучасності.

Власне, **маємо визнати глобалізацію як факт, реальні виклики сьогодення**. Інша річ, що задає глобалізаційний масштаб сучасному світу? Чи є глобалізація винятковим набутком лише епохи техногенної цивілізації, чи, можливо, вона завжди була однією з тенденцій еволюціонування історично-культурного, духовного буття людства? Дійсно, глобалізаційні трансформації спричинили жваві дискусії щодо проблем, викликаних непередбачуваними наслідками принципово нової ситуації, яка склалася у світовому просторі. Полеміка розгорталась передусім в економічному полі, оскільки саме в економіці глобалізація давалася взнаки значно раніше, ніж у інших сферах життєдіяльності людини. Згодом цю проблематику почали дедалі більше обговорювати і представники соціальних дисциплін (соціологи, політологи, філософи, культурологи та ін.), завдяки чому з'явилася низка альтернативних підходів, поглядів, загальних оцінок поточних трансформаційних процесів. Специфічним для цього обговорення були різкі розмежування між прибічниками та ворогами глобалізаційних змін, спричинені різнохарактерним впливом глобалізації на різноманітні сфери суспільного життя (економіку, культуру, політику, релігію, освіту тощо) та на різні регіони світу (провідні індустріальні країни Західної Європи та Північної Америки; малорозвинені регіони Азії, Африки, Латинської Америки).

Наразі, є щось фатальне в тім, як ми сприймаємо глобальні зміни світу. Показово, що під час розгляду причин виникнення глобалізації розбіжності корегуються із професійними вподобаннями дослідників. Безсумнівно, на порядку дня – розвиток, збереження людської цивілізації. *Небачені раніше можливості, які відкриває глобалізація і водночас загрози, які вона в собі несе, – це, власне, реальні проблеми сучасності.*

Нас не полишає відчуття того, що прийшов час поглянути не на яскраві здобутки цивілізаційного, науково-технічного, глобалізаційного поступу, а зазирнути у буттєві глибини, сфери культури, духовності, людяності. Зрештою, нове тисячоліття поставило гострі запитання щодо сенсу буття людини. Ми все більше розуміємо та усвідомлюємо, що підстави системної кризи сучасної цивілізації укорінені в її духовній неспроможності, деградації морально-етичних підвалів. Разом з дійсними загальнолюдськими цінностями в суспільстві починають насаджуватися і помилкові «псевдоцінності», наслідок – формування безрелігійної моралі, втрата релігійної консолідуючої, поява різних форм девіацій у церковному середовищі.

Чи має релігія відношення до глобальних проблем? Як глобалізація впливає на релігійну ситуацію у світі? Чи стає світ більш толерантним у результаті глобалізаційних змін? Чи стала глобалізація поштовхом для розповсюдження девіацій, деструктивних явищ у релігійному середовищі? **Яким буде вектор морально-етичного, духовного розвитку людства (камо грядеш – куди йдемо?)** – ось питання, на які ми зробимо спробу дати критичні, дещо суб'єктивні відповіді.

Відразу зазначимо, стан соціально-філософського, релігієзнавчого опрацювання вищезазначеної проблеми залишається на сьогодні вкрай недостатнім. Авторитетних фахівців з цього питання насправді небагато – О. Марченко, А. Колодний, Л. Филипович, А. Арістова, А. Асмолов, В. Бачинін, К. Феофанов, В. Павленко, В. Єленський, які розглядають деструктивні явища у релігійному середовищі через діяльність деяких (зауважимо – не всіх) неохристиянських рухів. Теоретичні й методологічні проблеми

морально-етичного фактору як регулятора суспільно-політичного і духовного процесу в суспільстві знайшли своє відображення в експертних оцінках А. Москаленка, В. Шкляра, С. Криворучко, В. Малахова, М. Фляк та ін.

А тепер до суті справи. **Співвідношення моралі та релігії** – одна з центральних проблем у комплексі сучасних глобалізаційних, соціально-гуманітарних досліджень. Безперечно, реальна історія – це результат діяльності людей, духовний, морально-етичний індикатор суспільства. Життя диктує необхідність докорінної зміни парадигм людського існування. Характерна для нашого часу, як і для будь-якого кризового періоду історії розвитку суспільства, «реанімація» релігії і втрата моральних, ціннісних орієнтирів робить питання співвідношення моралі та релігії у період глобалізації ще більш актуальним.

Вже нині християнство прагне до все більшої гармонізації, несуперечливого узгодження істин віри з істинами науки. Конфесія, яка хоче вижити, має змінюватися відповідно до часу, його потреб і перспектив. Досвід минулого має служити їй орієнтиром для уникнення помилок у майбутньому [1, с. 309]. Вочевидь, на більший успіх може розраховувати та Церква, яка має добру традицію, цілісність, виконує просвітницьку місію, вирішує завдання світоглядного забезпечення духовно-етичних проблем людства.

Однак у дивному й часто незрозумілому світі ми живемо. Світі дуже гуманістичному, але чомусь переважно нелюдському. Світі дуже поліконфесійному, але чомусь переважно безбожному. Світі дуже толерантному, але не стосовно традиційних християнських цінностей. «Час ночі світу», – так окреслював епоху Нового часу Мартін Гайдеггер. Прямим і промовистим свідченням поглиблення «ночі світу» стало масове утвердження й розповсюдження неоліберальних «загальнолюдських» ідей та практик, споріднених між собою (вестернізації, мультикультуралізму, психосексуальної революції, неофемінізму, постмодернізму, «воєнного гуманізму» та ін.), зокрема й так званої «культури секс-меншин» або ж «квір-культури». Тому у центрі уваги теологів, громадськості – питання подальшого існування людства, збереження моральних норм і нормативних приписів, ідеальних цінностей, звернених до свідомості та совісті кожного індивіда.

Мета пропонованої публікації – *соціально-філософський аналіз девіантних явищ у церковному середовищі сучасного глобалізованого світу; окреслення проблематики співвідношення моралі та релігії.*

Очевидно, слід розпочати з того, що новітню–постмодерну–західну цивілізацію сучасні науковці часто ототожнюють із космополітичним Вавилоном чи глобалістичною Вавилонською вежею, але, мабуть, цілком доречною у контексті аналізу девіацій у релігійному середовищі була б їх асоціація із біблійними Содомом та Гоморрою [2]. Наразі, до цієї цивілізації намагаються прищепити й нашу державу. Якщо раніше в Україні гомосексуалізм (або ж содомія, педерастія, мужоложство, уранізм тощо) вважався кримінальним злочином, то зараз, переважно під впливом постмодерних інтелектуальних середовищ означене явище стає нормальною «психосексуальною орієнтацією», однією з природних форм статевого акту тощо. Чи так воно насправді? І як означена проблема стосується Церкви? Стисло про це.

Так, ми рівняємося на Захід і хочемо в Європу, – це все так, але наскільки ми готові приймати західні цінності, конкретно у сфері толерантності та релігії? Наскільки далеко ми готові зайти, приймаючи нав'язувані Заходом моделі поведінки? Нині, не без політичного тиску з боку Євросоюзу і США, пропагування гомосексуалізму стало відчутним і в нашій країні. Спеціалізовані видання, організації, псевдохудожня творчість, телепередачі, квір-зорієнтована мода тощо – усе це сприяє утвердженню в суспільній свідомості сучасного покоління українців думки про те, що гей-лесбійство треба не просто толерувати, а й навіть шанувати як певну культурну, естетичну і, що важливо, «демократичну» цінність.

Реакція церкви та громадськості на вищезначені явища – це ще одна з багатьох ліній, які відділяють нас від Європи. Для Заходу образ священника-гомосексуаліста з кожним роком все більше стає втіленням торжества ідей рівності, толерантності і поваги до людини, свого

роду кульмінацією «демократичних цінностей». Для більшості з нас подібна ситуація – збочене, неприйнятне викривлення чи доведення до абсурду тих самих цінностей.

До речі, існування гомосексуалізму в церкві – явище відоме. Релігія, власне, засуджувала це збочення, посиляючись на недвозначні тексти Біблії, особливо на розділ про кару Содоми й Гоморри. Однак слушно зауважити, що на локальному рівні, неофіційно церкви на проблему гомосексуальності своїх ієреїв та архієреїв часто закривають очі (типовий приклад – РПЦ сьогодні). Католикам значно важче – на Заході вища публічність і Ватиканові вже багато років доводиться виправдовуватися й відкупатися у постійних скандалах, пов'язаних зі священниками-гомосексуалістами чи то священниками-педофілами. Перелом стався лише в ХХ столітті, коли деякі протестантські общини в США почали ставити на керівні пастирські посади відкрито гомосексуальних чоловіків (першою, здається, стала United Church of Christ у 1972 р., за ними пішли Metropolitan Community Church і Церква Швеції та багато інших релігійних організацій США і Європи).

Справді, на рубежі ХХ-ХХІ ст. проблема гомосексуалізму стала серйозним викликом для християнського богослов'я. Сьогодні – це одна з найбільш гострих, дискусійних тем для західної християнської антропології. Споры про гомосексуалізм привели наукову спільноту та широку громадськість до істотних розбіжностей в інтерпретації Писання і підштовхнули до активних пошуків нового богословського осмислення проблеми статі.

Якщо з погляду *психології* (Д. Шпірер, Л. Джілберт, Дж. Ніколсі та ін.), гомосексуалізм – це вроджена або ж набута форма душевного захворювання, різновид перверсії (поруч із садизмом, мазохізмом, педофілією, фетишизмом тощо), то з погляду *онтології*, гомосексуалізм стає прогнозованим виявом деструктивних процесів буттепокинотості, нігілізму, спустошення людини.

Щодо проблеми співвідношення моралі та релігії. Це – особливі форми духовності людини. Релігія і мораль – важливі сторони культури, що формують людину й регулюють її поведінку (відношення до світу). Нині мораль реалізує себе в умовах культурно й конфесійно неоднорідного середовища. Однак нове тисячоліття, суспільний поступ, трансформаційні процеси, що відбуваються у всіх сферах життєдіяльності людини ставлять під сумнів традиційні цінності, моральні норми, етичні та релігійні ідеали [3]. Еталонні норми моралі свого часу були прописані у священних книгах. Між тим, про яку мораль, духовність, релігійну етику може йти мова, якщо нині в інформаційний обіг увійшло словосполучення «сексуальна наруга священників», під яким розуміються повторювані випадки сексуальних зловживань з боку духовенства, що були задокументовані, оприлюднені та стали надбанням громадськості.

Статистика просто вражає. Згідно новітнього міжнародного обліку, який ведеться правозахисними агенціями, науково-освітніми установами та міжнародними медіа-центрами (дослідження City University of New York; Broken Rites (Australia) Collective Inc.; публікації німецького щотижневика «Der Spiegel»; австралійського «The Sydney Morning Herald» та ін.), відомо про: більш, ніж 100 випадків в *Австралії*, в яких коликатолицьким священникам було висунуте звинувачення у сексуальних злочинах проти неповнолітніх; скандал в діоцезах *Католицької церкви США* (який розгорнувся після того, як стало відомо про випадки сексуального насильства у митрополії Бостона). За період 1950-2002 рр. католицьким священникам у США було пред'явлено 10667 звинувачень у розтлінні, а щорічна кількість звинувачень з 2000-го р. становить близько 50 позовів на рік. Злочини на сексуальному ґрунті обумовили подання позовів адресно навіть проти Римського Папи, на якого покладалася відповідальність за моральну розпусту в Церкві. В Ірландії у 2009 р. була опублікована доповідь, на підставі якої педофілія інкримінувалася 46 священникам. Всього від католиків-педофілів за період 1975-2004 рр. постраждало близько 2000 дітей. Папа Римський Бенедикт XVI у своєму пастирському посланні визнав скандал і вибачився перед жертвами своїх підопічних [4].

Безумовно, перелік гучних скандалів модна продовжити. Серед їх географії – Бельгія (близько 100 скарг на рік на розпусні дії священників РКЦ); Польща (в країні було засуджено за педофілію сукупно 27 священників). Наразі, про масштаби девіації у церкві свідчить і утворення спеціального «антикризового комітету» у справах педофілії, який що кілька місяців збирається у Ватикані. Отже, для католиків гомосексуали-священники стали величезною проблемою, особливо в Штатах, з їх модою на гомосексуалізм. На православних форумах теми про гомосексуальність, педофілію серед ієреїв досі сором'язливо замовчують. Не дивно – проблема надто «делікатна». Водночас, зі стану самого РПЦ постійно долітають чутки про гомосексуальність серед вищого керівництва і навіть про цілі гомомонастирі у Підмосков'ї, однак Церква все заперечує й ніякого обговорення у цьому напрямку не веде. Зауважимо, українські церкви, в основному, теж мовчать. Тим не менш, реальна історія, котра просто «підірвала» Інтернет, ЗМІ, громадськість України у 2012 р.: священник-гей з Донеччини вимушений був втекти від гомофобів у Нідерланди (про це розповідала програма «Табу») [5]. Доречним буде зауважити: цілком природно, коли релігія та Церква як символ збереження традицій слугують державі, викорінюють різноманітні прояви негативних соціальних девіацій, а не несуть в собі жахливих збочень, класичних патологій, які призводять до деформацій елементарних ціннісних підвалин розвитку людської цивілізації.

Виходячи з вищеокресленого, можемо зробити наступні висновки: гомосексуалізм засуджено у текстах Біблії Старого і Нового Завіту. Книга Левіт (13; 18; 20; 22) називає зазначене явище гидотою (*toevah* – цей термін використовували також у контексті ідолопоклонства, культової проституції, магії, ворожбитства). У Книзі Буття маємо опис знищення Содоми (19, 1-15. 29), де не бракувало й гомосексуальної поведінки. Вселенська Церква однозначно має засуджувати різноманітні вияви девіацій у церковному середовищі (маємо на увазі гомосексуальну поведінку священників, сексуальну розпусту, випадки наруги (педофілії) над малолітніми і т. ін.), оскільки така поведінка є порушенням морального порядку і суперечить буттєвій структурі людини. Автор переконаний у тому, що варто дослухатися до голосу мудрості та усвідомити: релігійний досвід людства надто багатоманітний, тому, вивчаючи девіантогенні прояви у церковному середовищі, ми здатні виявити те, що «випадає» із звичного світу духовності, людяності й перетворюється на факт ціннісно-нормативної дезінтеграції, суспільно-релігійної аномії.

Наостанок зазначимо: трансформаційні процеси, що відбуваються у глобалізованому світі обумовлюють нагальну потребу в системних дослідженнях різноманітних девіацій. Реальність переобтяжена й надзвичайно деформована надмірним поширенням асоціальних, девіантних явищ. На жаль, людська свідомість стає інколи безсилою перед натиском і провокаціями «досвідченого» Світу. Навіть релігія, Церква, у результаті зміни світоглядної парадигми та ціннісних орієнтацій, нині опинилися у деструктивному стані. Як результат, можемо констатувати: *брак духовної культури сприяє деконсолідації соціуму. Така ситуація для нормальної людини і нормального суспільства просто абсурдна.*

Загальносвітоглядний контекст суспільства нового тисячоліття актуалізує перед релігією вироблення нових морально-етичних норм, перегляд системи релігійних цінностей і, що важливо, персональну відповідальність духовенства за діяння, які підривають базові основи людяності. Головне, на думку автора, щоб релігія завжди мала індикатор духовно-етичної, ідеологічної, світоглядної благонадійності, а також діяла у морально-правовому полі.

Література

1. Колодний А. М. Християнство за умов глобалізації / А. М. Колодний // Людина і культура в умовах глобалізації. Збірник наукових статей. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2003. – С. 302 – 311.
2. Іванишин П. У сутінках содому [Електронний ресурс] / П. Іванишин. – Режим доступу: [Kavkazcenter.com:http://www.kavkazcenter.com/ukr/content/2009/10/28/11509shtml](http://www.kavkazcenter.com/http://www.kavkazcenter.com/ukr/content/2009/10/28/11509shtml)
3. Дисциплінарне релігієзнавство. Навчальний посібник. За науковою редакцією доктора філософських наук, професора А. Колодного. – 2-ге допрацьоване видання. – Київ, 2010. – 219 с.
4. Папа Римський извинился за ирландских священников-педофилов. Росбалт/ 20/03/2010 15:15. Режим доступу: <http://www.rosbalt.ru/main/2010/03/20/721830.html>

5. Священик-гей вимушений був втекти з Донеччини від гомофобів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tsn.ua/ukrayina/doneckiy-svyaschenik-gey-vtik-vid-gomofobiv-v-amsterdam-284139.html>

Валентина Воронкова (Запоріжжя, Україна)

Ольга Кивлюк (Київ, Україна)

САМОРОЗГОРТАННЯ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ ЯК СУКУПНОСТІ СКЛАДНИХ СОЦІАЛЬНИХ СИСТЕМ В УМОВАХ СТОХАСТИЧНОСТІ, НЕВИЗНАЧЕНОСТІ ТА «БАЛАНСУВАННЯ НА МЕЖІ ХАОСУ»

Глобалізований світ як саморозгортання складних ієрархічних систем в умовах невизначеності, інформаційної стохастичності та «балансування на межі хаосу» є невід'ємною частиною підвищення ефективності управлінської системи як єдиного цілого. Складні ієрархічні системи, на основі яких зростає глобалізований світ, представляють собою складний соціальний, економічний, організаційний, інформаційний організм, який складається з багатьох субструктурних підсистем, кожна з яких потребує чіткого виділення меж її організації. Складні ієрархічні системи еволюціонують через посередництво все більшої диференціації своїх структур і досягнення все більш високих рівнів інтеграції своїх частин. Т. Парсонс стверджував, що соціальна еволюція від простих до прогресивно більш складних форм відбувається шляхом варіації та диференціації. Він вказував, що соціальні системи диференціюються, створюючи підсистеми, кожна з яких має різні функції у відношенні середовища, включаючи в себе інші підсистеми. За Н. Луманом, функцією соціальних систем є редукція складності соціального світу, в контексті якого по мірі диференціації складних соціальних систем виникають підсистеми, які стають все більш автономними і відтворюють себе аутопойетично [3]. На нашу думку, ситуація невизначеності культивується за умов нестабільності розвитку сучасного світу, наявності альтернатив вибору, коли не сформувалася національна еліта і шляхи вибору є розпорошеними; непередбачуваності розвитку соціальної системи, яку періодично потрясають кризи, катаклізми, ризики, хаос; організаційної нестабільності, яка свідчить про те, що управлінська парадигма не спрацьовує і зайшла в тупик.

Термін «саморозгортання» складних соціальних систем, яким є і глобалізований світ, в умовах невизначеності та нестабільності розкриває переходи якості від одного стану до іншого. Саморозгортання такого складного світу, як глобалізований, відбувається як в умовах онтогенезису, так і філогенезису соціальних систем. Саморозгортання складних соціальних систем будь-якої складності визначається як простір, в якому відбувається процес його розгортання, в якому відбувається формування нової соціальної субстанції, яка формується цим механізмом і перетворює дійсність на нову якість. У контексті саморозгортання складних ієрархічних систем відбувається самовиробництво системою тих компонент, які реалізують організацію (процесуальну конфігурацію). На початку 1970-х рр. У. Матурана і Ф. Варела написали декілька робіт, присвячених теорії аутопойезису «Biology of cognition» [Maturana, 1970] and 'Autopoiesis: The Organization of the Living' [Maturana & Varela, 1973], які були передруковані у 1980-х рр. під назвою Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living. Теорію аутопойезису знаходимо також у работах Пітера М. Хейла (Peter M. Heil) (1980; 1984), який розглядає теорію систем. Згідно цих теорій, організми є самовідтворюючими одиницями, завдяки таким механізмам, як саморегуляція і самореференція. Аутопойетична система в умовах невизначеності, інформаційної стохастичності та «балансування на межі хаосу» визначає проблеми: 1) системної перспективи; 2) автодетермінації; 3) контекстуалізації (феноменологічні аспекти цієї теорії). Теорія аутопойезису застосовується для аналізу складних ієрархічних систем (економічних, політичних, соціальних, духовних), якою є і глобалізований світ, що аналізується у роботі П. Хейла (Peter M. Heil) (1980; 1984). В ній досліджуються зворотні зв'язки, умови

досягнення стійкого розвитку суспільства за умов невизначеності та стохастичності. Поняття «аутопойезису» та «самореференції» деталізують саморозгортання складних ієрархічних систем, з яких складається і глобалізований світ, які проаналізовані Н. Луманом і використовуються для позначення процесів відтворення соціальних систем [3].

Аутопойетичні соціальні системи переробляють інформацію, що поступає з оточуючого середовища за допомогою своїх структур, системних операцій та бінарного кодування. У широкому смислі слова аутопойезис визначається як здатність організму до моніторингу свого оточуючого середовища, регулювання та адаптації до нього. Складні ієрархічні системи (економіка, політика, управління) слід визначити як комунікацію, що конструюється аутопойезисом через посередництво управління інформацією про оточуючий світ в умовах асиметрії інформації, інформаційної стохастичності та інформаційного вибуху. Соціальні системи осмислюють інформацію, відчувають її нестачу, регулюють овнішні зв'язки, включаючи відношення з іншими соціальними системами.

Отже, соціальні системи є складними системами тому, що вони здатні збирати і обробляти інформацію про самих себе і діяти на цій основі в умовах асиметрії інформації. Здатність соціальної системи до накопичення самореферентного знання означає, що по мірі свого розвитку вони стають все більш незалежними та автономними. Складні ієрархічні системи намагаються подолати загрози та «глобальні виклики», що йдуть з оточуючого середовища саморефлексивно, так як здатні критично переробляти інформацію.

Метою Н. Лумана є аналіз основних функціональних підсистем, що формуються у процесі диференціації функціональних підсистем, а саме права, політики, економіки, релігії тощо. Він вважав, що сучасне соціальне життя сумісне з випадковістю і внаслідок цього з ризиком, тому складним соціальним системам важко визначити свої функції. Свою теорію Н. Луман застосував до аналізу багатьох різних проблем, що знайшло відображення у його працях: «Диференціація суспільства» (1982), «Релігійна догматика та еволюція суспільства» (1984), «Екологічна комунікація» (1989), «Соціологічна теорія ризику», «Соціальні системи» (1955). У подальшому розвиток даної теорії відбувався на основі системи зв'язків – структуризація, взаємодія, конфлікт, породження, функціонування, розвиток, управління і корекція. Завдяки цим поняттям можна було обґрунтувати морфологічну реальність і функціональну здатність унікального органу – гомеостату, здатного регулювати життєдіяльність складних ієрархічних систем, які мають такі унікальні риси, як відкритість, емерджентність, дисипативність, нелінійність [3].

Саморозгортання глобалізованого світу у вигляді складних ієрархічних системи в умовах невизначеності, інформаційної стохастичності та «балансування на межі хаосу» відбувається завдяки самоорганізації, культурного ядра системи та управлінського циклу. У результаті даних механізмів система, яка управляє власним оточуючим світом, у кінцевому рахунку володіє і собою. Система як єдине ціле створює собою сукупність взаємодіючих об'єктів, які володіють емерджентними властивостями: світ є система або сукупність систем, проте не будь-яка сукупність об'єктів є системою. Емерджентність – наявність у більшості об'єктів таких властивостей, які відсутні у будь-якого об'єкта з більшості. Вплив проявляється як властивість об'єкта реалізувати за рахунок вихідних потоків речовини, енергії механізм дії та за рахунок інформації змінювати стан та поведінку інших об'єктів у системі. Для глобалізованого світу як відкритої системи слід використовувати такі понятійні антиномії, у рамках яких визначаються основні параметри саморозгортання складних систем: рівновагомість–нерівновагомість; відкритість–закритість системи; стійкість–нестійкість; динаміка–гомеостаз; одноманітність–різноманітність; симетрія–асиметрія; лінійність–нелінійність; актуалізація–потенційність; передбачуваність–непередбачуваність. Саморозгортання глобалізованого світу як складних ієрархічних систем в умовах невизначеності, асиметрії інформації та «балансування на межі хаосу» зустрічається з ентропійністю, яка свідчить про міру відхилення системи від еталонного (очікуваного) стану, пониження діяльності інститутів державної влади, пониження темпів розвитку як економічного, так і соціального характеру, що балансують на межі «хаосу та ризиків» [1].

ЛЮДИНА У НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ

Саморозгортання глобалізованого світу як складних ієрархічних систем (економіка, політика, право, культура, мораль) в умовах невизначеності, нестабільності та кризовості буття виходить на проблему ключових ідей синергетичної парадигми: нелінійності розвитку; багатоваріантності чи альтернативності (поліальтернативності) розвитку; здатності соціально-некомічної системи до якісного стрибка. Тенденція до ієрархізації дисипативних структур має суперечливий характер, в контексті якого складна соціальна система, досягнувши деякого максимального стану (простий аттрактор), змінюється деієрархізацією глобальної дисипативної структури. Такий висновок виходить з хронотопологічної моделі соціальної самоорганізації: досягнувши свого граничного стану (дивовижний аттрактор), вона змінюється новою невизначеністю, у яку потрапляє соціальна система в умовах глобалізаційної асиметрії. У результаті цих процесів, з однієї сторони, флуктуації приводять складну ієрархічну систему у стан нестійкості, а з іншої – змістовно визначають результат самоорганізаційної зміни системи.

Складні соціальні системи, що саморозгортаються, мають специфічні особливості, так як пов'язані зі специфікою людського особистісного фактору, так і соціально-системними особливостями інформаційної системи, яка їм відповідає. Вивчення явищ самоорганізації, умов і напрямків самоорганізаційного збільшення, формування алгоритмів оптимізації траєкторії соціально-організованого розвитку слід назвати умовно синергетично-рефлексивною моделлю суспільства. Для аналізу синергетично-рефлексивної системи слід використати такі концептуальні категорії, як мультиплікативність, інформаційне поле соціосистеми, рефлексивна взаємодія систем, які проявляється у результаті збільшення інформаційних та фінансово-матеріальних потоків [4].

Синергетично-рефлексивна модель управління як складної соціальної системи складається з сукупності нелінійних процесів, зокрема динамічного хаосу як деякої зверхскладної упорядкованості. Вона вивчає підсистеми (групи елементів) різної природи, в контексті яких вивчення проблем динаміки, відновлення рівноваги, взаємодія змінних, які приводять до виникнення кооперативних ефектів за рахунок переходу хаосу в порядок і навпаки, а в цілому – до самоорганізації. Нелінійний світ по своїй природі є таким, у якому зростає ймовірність малоймовірних подій. Крім того, ці формоутворення є дискретними, нестійкими, нежиттєздатними, симбіотичними, являють собою нестійкі структури, що піддаються швидкому руйнуванню.

В основі саморозгортання глобалізованого світу в умовах невизначеності та інформаційної стохастичності, в якому постійно діє механізм асиметрії інформації, стабільність зберігається завдяки механізмам самоорганізації. Глобалізованій світ представляє собою здатність різних рівнів систем зберігати свою стабільність завдяки скоординованим діям системи, які компенсують вплив змінних оточуючого середовища та проявляють активність, яка направлена на досягнення цілі і створення моделі самоорганізації.

Тому самоорганізація – це процес, в ході якого створюється, відтворюється і удосконалюється організація складної ієрархічної системи, а процеси самоорганізації можуть мати місце тільки у системі, яка володіє високим рівнем складності і великою кількістю елементів, зв'язки між якими мають не жорсткий, а ймовірнісний характер. Саме самоорганізація регує розвиток всіх процесів у складному динамічному процесі, кожен субструктурний рівень з яких розглядається як мультикомпонентний і підпорядковується культурним дифузій. Це свідчить про те, що поліпроцесуальність суспільних моделей коригується системою прямих і непрямих зв'язків, які можуть бути або позитивними, або негативними у процесі свого еволюційного розвитку. Отже, в основі глобалізованого світу як саморозгортання складних ієрархічних систем в умовах невизначеності, інформаційної стохастичності та «балансування на межі хаосу» – синергетично-рефлексивна модель облаштування соціуму як складної ієрархічної системи. Для динамічного розвитку складних

соціальних систем життєво необхідними є визначення частки хаосу, тобто частки спонтанної самоорганізації, визначення частки управління, зовнішнього контролю.

Ці складові самоорганізації знизу і зверху повинні бути забалансованими. Допустимою є частка свободи хаосу не будь-яка завгодно, а для кожної стадії індивідуальна, що посилюється при приходженні кризи, сприяє виходу з кризи та знаходженню нових динамічних шляхів розвитку. Саме нелінійність розвитку приводить до існування особливостей, тобто криз, які представляють собою шлях внутрішнього життя системи. Час від часу суспільство (причому, чим воно складніше, тим частіше) підпадає під такі стани, коли посилюються процеси турбулентності, хаотичні процеси і відбуваються викиди ірраціонального у соціальний і культурний світ, що потребує моделювання інформаційних процесів в контексті інформатизації суспільства [2].

Хаос як складний взаємозв'язок елементів порядку і безладу у складних системах природи, людської психіки і соціуму виконує ряд функцій у процесах самоорганізації та самоуправління: механізм виходу на тенденцію структуризації відкритого нелінійного середовища і структур-аттракторів; синхронізації темпів еволюції підсистем всередині складної системи і збереження її цілісності та підтримки її життєдіяльності; побудови складних коеволюційних ландшафтів в усіх сферах життєдіяльності; адаптації до плинних умов оточуючого середовища, так і до різнонаправлених векторів індивідуальної поведінки елементів, що готують систему до майбутніх сценаріїв розвитку; хаос як стимул до еволюції та вихід з еволюційних тупиків; встановлення нових зв'язків, у результаті яких виникають нові структури, ініціюються процеси морфогенезу, в результаті чого хаос преретворюється на фактор оновлення складної організації.

В сьогоденних умовах розуміння сучасного світу розглядається не тільки як система, що саморозвивається як цілісність, але й розуміння світу як нестабільного, нестійкого, нерівноважного, хаотичного, невизначеного. Фундаментальні характеристики світоустрою сьогодні не виключають протилежних характеристик. Філософія не може обійтися без аналізу ймовірностей, нестабільностей, невизначеностей, які пронизують весь світоустрій – від елементарних частин до людини, суспільства та Унівесуму в цілому. В наші дні слід говорити про невизначеність як характеристику буття, що саморозгортається в різноманітних мультипроцесах і потребує об'єктивного аналізу. Це дозволяє зробити висновок, що в основі саморозгортання глобалізованого світу як сукупності складних соціальних систем знаходиться аутопойезис, самореференція і самоорганізація, які виходять на вирішення проблем невизначеності, інформаційної стохастичності та «балансування на межі хаосу». Вирішення проблем відбувається за рахунок врахування:

- 1) нелінійності розвитку;
- 2) багатоваріантності чи альтернативності розвитку;
- 3) здатності соціально-економічної системи до якісного стрибка в умовах невизначеності.

Саме синергетика як методологічна засада вирішення теоретичних і практичних проблем глобалізованого світу як сукупності складних соціальних систем дозволяє:

- 1) об'єктивно проаналізувати функції самоорганізації у соціумі-природі-світі;
- 2) складні соціальні системи розглядати як іманентне протікання тектонічних процесів у складних системах, у яких мають кризи, катаклізми, біфуркації;
- 3) формувати сприятливий клімат соціальної системи та можливості її виживання;
- 4) радикально змінювати інформаційний обмін, обмеження асиметрії інформації та подолання стохастичності інформаційного суспільства [5].

Сьогодні у світі формується нова четверта парадигма обчислювального знання, що відповідає принциповому росту значення інтелектуальних інформаційних технологій, комп'ютерних систем, соціальних технологій, взаємозв'язку глобального світу та взаємодії інформаційних наукових ресурсів, істотних змін набувають трансформаційні процеси та перехід групи країн на розвиток, що базується на інноваціях. Світ сьогодні переживає промислову революцію і формує перехід до «цифрової економіки».

ЛЮДИНА У НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ

У зв'язку з цим передбачається зміна базових філософських засад оцінки критеріїв, на основі яких відбувається оцінка ситуації, аналіз системи показників, зміни яких дозволяють говорити про розвиток складних активних систем, які переживають кризу складності. Повинен відбутися перехід на нову глибину наукового знання, яке формується як між, так і трансдисциплінарним. В суспільстві та економіці криза складності приводить до формування поняття «турбулентної економіки», яка свідчить про те, що керівники не володіють адекватними прийомами управління, так як відсутні необхідні інструменти для роботи з складними системами, а рішення часто приймаються на основі інтуїції. Сучасні спрощені моделі управління «старіють» до моменту їх творення, а складність не відповідає поточному моменту та швидкозростаючій складності світу. Необхідно відмовитися від традиційної високої міри редукції, яка панувала в традиційних схемах управління, та перейти на парадигму формування нових моделей управління як складних активних систем. З кожною помилкою зона можливих рішень зменшується, а складність збільшується і, ймовірність їх знаходження зменшується. Після певного кризового рятування системи та відновлення її стійкості неможливим є перехід на новий рівень складності, тому що швидкоплинні процеси вимагають створення спеціального інструменту управління та досягнення іншої глибини знань і швидкості дослідження. Розвиток методик та інструментарію дослідження складних управлінських систем в умовах невизначеності, стохастичності та «балансування на межі хаосу» продовжується. Необхідні нові глобальні конкурентоспроможні інструменти та механізми управління в умовах стохастичності інформаційного суспільства, які повинні вивести країну на передовий рубіж її розвитку, серед яких інноваційні технології управління, що є основою світового технологічного розвитку.

Література

1. Воронкова В. Г. Формирование синергетически-рефлексивной модели самоуправленческого общества: цивилизационный контекст / В. Г. Воронкова // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: [зб. наук. пр.] – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2012.– Вип.49. – С. 17-28.
2. Кивлюк О. П. Моделирование інформаційних процесів в контексті інформатизації суспільства / О. П. Кивлюк // Гілея : науковий вісник : [зб. наук. пр.]. – К. : Вид – во УАН ТОВ «НВП» «ВІР», 2014. – Вип.80. – С.222 –226.
3. Луман Никлас. Общество как социальная система / Николас Луман; [пер. с нем. А. Антоновский]. – М.: Логос, 2004. – 232 с.
4. Матурана У. Древо познания / У. Матурана, Ф. Варела [Перевод с англ. Ю. А. Данилова]. – М. : Прогресс – Традиция, 2001. – 224 с.
5. Пригожин И. Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Стингерс. – М.: Прогресс, 1986. – 422 с.

Наталія Гайворонюк (Львів, Україна)

ФОРМИ БУТТЄВОСТІ ПРАВА У СУЧАСНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

Активні зміни, що нині відбуваються у кожній сфері суспільного та індивідуального буття, спонукають та підштовхують до перегляду та розуміння їх звиклих форм. В повній мірі це стосується права, яке у трансформаційних суспільствах відіграє важливу роль. Дискусії, що точаться у теорії права щодо ролі, яке воно виконує сьогодні, щодо змісту та відображення у різних буттєвих іпостасях, є тому наочним підтвердженням. Є певні відмінності у підходах до цього питання. Якщо класичне розуміння права, що сформувалось у попередню(модерну) добу, характеризувалось як таке, що мало ознаки беззаперечної істини, то в умовах зміни духовної атмосфери та культурно-сміслових параметрів глобалізаційного світу все відбувається інакше.

Право є однією із сторін буття, а тому як і буття, воно піддається змінам, які є результатом інсинуацій часу, що розпочались в різних країнах ще у минулому столітті і

продовжуються донині. Перманентні зміни, що відбуваються у світі, або так звані «плинні часи» ускладнюють розуміння права, його суспільне та індивідуальне призначення хоча б тому, що змінилась (і продовжує мінятись) сама людина, яка вільно ідентифікує себе в системі нових суспільних координат та вільно обирає свою індивідуальну, релігійну, національну і т. ін. ідентичність. Робить вона це насамперед через призму права, адже найважливішим ідентифікатором для неї у двадцять першому столітті стають права людини.

Виділимо загальні методологічні принципи, котрі можуть вважатись базовими для сучасного розуміння права. Додамо, що на цих принципах побудована концептуальність пост класичних теорій праворозуміння (вони, в свою чергу, були відображенням найважливіших змін або «поворотів» у соціогуманітарному знанні другої половини двадцятого століття). Серед них: 1) принцип додатковості, з якого випливає відсутність єдиного привілейованого погляду на об'єкт і залежність образу об'єкта від використаного методу його конструювання і пізнання. Принцип додатковості постулює невичерпність вимірювань, поглядів на об'єкт, і, як наслідок, множинність типів праворозуміння; 2) по-друге, лінгвістичний «поворот», з яким пов'язане конструювання та відтворення правової реальності за допомогою мови; 3) по-третє, антропологічний «поворот», який вважає людину в усіх її проявах центром соціальності і, тим самим, правової системи, адже саме людина створює правову реальність, відтворює її своїми діями і ментальною (психічною) активністю; 4) прагматичний «поворот», суть якого стосовно правознавства полягає в тому, щоби визнати за реальне існування права лише те, що (його знакове вираження) втілюється у практиках людей – носіїв правових статусів. З означених вище «поворотів», як зазначає І. Честнов, випливає антифундаменталізм і конструйованість права як прояви пост класичної методології юриспруденції [6, с.78–80].

Сучасне право є правом з постійно мінливим змістом, тобто являє собою таке право розуміння в якому акцент робиться не на статику, а на динаміку права (механізм відтворення права) при збереженні його нормативності. По-друге, це право не відчужене від суб'єкта, воно є соціальним конструктом, правовою реальністю, яка створюється та реалізується людською активністю. По-третє, це право, в якому його об'єктивність(нормативність) знову таки тісно поєднана з активністю суб'єкта. І нарешті, це право є діалогічним (поліфонічним), містить у собі протилежності, які й забезпечують його «перманентне становлення, яке ніколи не буде завершеним» [7, с. 12]. Розуміння права, його ролі у суспільних та державотворчих процесах, розкриття та збагачення його змісту є однією з актуальних тем філософсько-правової науки. Хоча представники інших галузей наукового знання не менш зацікавлено вивчають різноманітні аспекти право розуміння, про що свідчить хоча б той факт, що тлумачення права безпосередньо пов'язується із різними сферами суспільного та індивідуального буття.

Характерною ознакою сучасних філософсько-правових концепцій право розуміння є їх множинний характер. З метою підтвердити цю думку наведемо найбільш відомі, узагальнені підходи до праворозуміння. Зокрема, прихильники аксіологічного тлумачення права виходять з того, що вихідною формою буття права є громадська свідомість, а тому під правом розуміють систему ідей або понять про загальнообов'язкові норми, права, обов'язки, заборони, природні умови їх виникнення та реалізації, порядок і форми захисту, які є в громадській свідомості й орієнтовані на моральні цінності. Право розуміється як нормативно закріплена справедливість, а закон розглядається як його форма, покликана відповідати праву як його змісту. Другий підхід (нормативний) виходить з того, що всі норми права зафіксовані у законі, а тому право і закон ототожнюються. Разом з тим підкреслюються такі властивості права, як формальна визначеність, точність, однозначність правового регулювання. Прихильники «соціологічного» підходу ототожнюють процеси правотворчості й застосування права, тоді як умовою дотримання та забезпечення режиму законності може бути діяльність правозастосувальника в межах, установлених законом. Одним із поширених є інтегративний підхід, який ураховує і поєднує все цінне в зазначених концепціях праворозуміння. Його автор(Д. Холл) має на меті створення єдиного уявлення про право шляхом синтезу правових норм, правових процесів і моральних цінностей.

Наявність цих та багатьох інших підходів до визначення права як форми буття свідчить про те, що сьогодні відбувається активний пошук нового образу права та його концептуального осмислення. І хоча окремі дослідники вказують на методологічну кризу праворозуміння, інші тримаються думки про те, що змістовна плюралістичність праворозуміння була і залишається його нездоланною властивістю [5, с.24].

У «плинні часи» (З. Бауман) догма права втрачає свою стійкість, також стає плинною, рухомою. Український дослідник Ю. Оборотов звертає на це увагу і постулює, що по суті йдеться про творення нового буття права і держави, котре стає предметом наукового аналізу, базованого на врахуванні кризових явищ у правовій реальності та державному житті сучасного суспільства [4, с. 51]. Отже, на основі співставлення суцього і належного у праві відбувається виявлення всіх його форм, що існують у суспільстві, діагностика проблем і визначення можливих шляхів подолання приниження людини з боку суспільних структур [4, с. 19].

Право тісно пов'язане із людиною та її статусом у сучасному світі. Для розуміння цього моменту варто нагадати про антропологічний поворот у гуманітарній науці, який розпочався у 60-ті роки минулого століття і відіграв вирішальну роль не лише у праворозумінні. Приблизно у цей же час психолог Е. Еріксон (у другій половині XIX століття) досліджував психічні механізми процесу ідентифікації індивідів, чим започаткував постановку проблематики ідентичності. Як в зарубіжній, так і українській інтерпретації вона насамперед пов'язана з людиною та її головними смисловими запитаннями, які виникають на ґрунті співставлення понять «тотожність» і «відмінність».

У сучасному світі ідентичність має свою специфіку і виражається через прийняття ідеї самоцінності кожного суб'єкта. Насамперед, вона починається з *права на ідентичність* у фундаментальному сенсі цього слова (можна провести аналогію з правами людини) – як свободи, свободи вибору своєї ідентичності. Іншими словами, це – «фундаментальне право на своєрідність», право на самотність, відмінність і т. ін.

Розуміння права на ідентичність започатковане відносно недавно у документах ООН стосовно розуміння її не лише як демократичної норми, а як акта вільного вибору, який здійснює індивід за наявності інших альтернатив. «Щоб стати повноцінними членами товариств, побудованих на різноманітті, і сприйняти загальнолюдські цінності терпимості і поваги до загальних прав людини, індивіди повинні вийти з жорстких рамок тієї чи іншої ідентичності». Крім того, почуття самотності та приналежності до групи, що поділяє загальні цінності, має величезне значення для індивіда. Однак кожна людина може ототожнювати себе з багатьма різними групами» [2].

У сучасному світі ідентичність конституюється як процесуальне розрізнення, комунікація відмінностей – індивідуального і соціального. Варто погодитись із такою дуальністю, підміченою А. Гречко. Він зазначає, що у такій ідентичності індивідуальне тяжіє до екзистенції, або справжнього існування, а соціальне – до виразно мінімальної, але все ж гарантії того, що це справжнє існування збережеться, отримає інституційну підтримку, знайде безпечну інфраструктуру [1, с.178]. Однією із опор такої «безпечної конструкції» для сучасної людини повинно стати право.

Підсумовуючи викладене, варто зазначити, що буттєвість права має плюральний характер, що у цілому відповідає світу, який постійно змінюється; по-друге, через буттєвість права проявляються динамічні процеси, зміни суспільного та індивідуального буття; по-третє, з'являються нові форми проявів права в індивідуальному та суспільному бутті.

Література

1. Гречко П. К. Идентичность – постмодернистская перспектива / П. К. Гречко // Вопросы социальной теории, 2010. – Т. 4. – С. 171–190
2. Доклад о развитии человека. Культурная свобода в современном многообразном мире/ Электронный ресурс. Режим доступа: hdr.undp.org/sites/default/files/hdr2004-russian.pdf
3. Мартышин О.В. Совместимы ли основные типы понимания права? / О.Мартышин // Государство и право. – 2003. – № 6. – с. 13–15.

4. Оборотов Ю. Н. Разнообразие парадигм правопонимания эпохи постмодерна / Ю. Н. Оборотов // Наук. пр. Одес. нац. юрид. акад., 2008. – Т. 7. – 342 с.
5. Рабінович П.М. Філософія права: навч. посіб. /П. Рабінович.–К.2013.–Ч.1–2.–232 с.
6. Честнов И. Л. Правопонимание в эпоху постмодерна // Правоведение. – 2002. – № 2. – С. 4–16.
7. Честнов И. Посткласична методологія права // Право України. –2014. – № 1.– С.78–84.

Андрій Герасимчук (м. Житомир, Україна)

ЕТИЧНІ ЗАСАДИ В ПІДПРИЄМНИЦТВІ І БІЗНЕСІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Інтеграція України в європейський та світовий економічний простір вимагає прискорення накопичення критичної маси підприємницьких перетворень, необхідних для механізму саморозвитку національного ринку та його інфраструктурних елементів. Темпи економічного зростання країн Східної Європи свідчать про формування двох паралельних процесів – асиміляції, тобто прагнення країни до завоювання якомога більшого числа нових технологій, знань, встановлення більшого числа міжнародних контактів, виходу на нові ринки, та акумуляції – створення критичної маси ринкових перетворень, необхідних для механізму саморозвитку міцної, інтегрованої у світове ринкове середовище складової національної економіки.

Розгляд даної тематики традиційно відбувається у двох напрямках: моралістичному, прихильники якого М. Бердяєв, В. Соловйов, П. Флоренський, Л. Франк, В. Зінківський стверджують про необхідність дотримання моральних норм у всіх сферах життєдіяльності людини та прагматичному, апологети якого М. Вебер, П. Козловські та Д. Белл виходять з того, що неможливо постійно керуватися нормами християнської моралі у бізнесі, але для розвитку і майбутнього необхідно розповсюдити основні принципи моралі на всі сфери бізнесу для передбачуваності поведінки партнерів по бізнесу.

В результаті дослідження літератури з етики бізнесу було сформовані дванадцять базисних засад етичних норм підприємництва.

1. Засада егоїзму. Інвестори різних рівнів, зазначають вчені, приймаючи якесь рішення керуються, передусім, партикулярними фінансовими інтересами. В їх уяві, а потім і в розрахунках, домінують завжди страчені можливості, які вони могли б реалізувати що б було прийняте саме таке рішення, а не те, яке вже реалізоване. Втрачені можливості оцінюються як різниця між дійсними прибутками, досягнутими в процесі реалізації даної діяльності і тими, теоретично визначеними, які могли б бути якби був повністю реалізований омріяний проект. Цілком зрозуміло, що теоретично визначені прибутки не фіксуються в бухгалтерському вимірі, не фіксуються вони і в фінансових звітах фірм, але при заключенні договорів з іншими організаціями керівництво може "ненавмисне" перебільшити про потенціал своєї фірми з метою "притиснути" партнерів неіснуючими прибутками. Якщо такі "прибутки" не зафіксовані в документах ніякого правового порушення, звичайно, не має, але з етичної точки зору це вже шахрайство, коли для презентації фінансової спроможності фірми абстрактно визначені можливості подаються як реальність.

2. Засада запобігання ризику. Інвестори вважають, що залежність між рівнем повернення і ризиком залежить від індивідуальних мотивів того чи іншого інвестора. Знаючи відвернення чи схильність до ризику контрагента, можна наперед передбачити їх реакцію [5].

3. Засада диверсифікації. В цілому вважається, що диверсифікації є позитивним явищем. Ця засада є основою будови інвестиційного портфеля, в якому виражаються максималізація рівня повернення і мінімалізація зиску. Реалізується своєрідний компромісний ефект. Коли мова йде про реалізацію цілей ефективніше і результативніше, мається на увазі діяльність інвестора в правовому полі і з дотриманням етичних засад. На жаль, зазначають польські економісти, інвестиційна політика окремих фірм реалізується "на грані фола" в правовому вимірі і неетично. Правда, як зазначає Марек С. Щепанські в міру

розвитку ринкового господарювання все більше і більше фірм діють в правовому полі з дотриманням основних положень законодавчих актів та етичних норм [7].

4. Засада двосторонньої угоди. В кожній транзакції беруть участь щонайменше 2 сторони. Ринкова ціна вимагає акцептації продавця і покупця. В процесі переговорів ці сторони часто мають різні впливи і можливості. Більш корисні умови для однієї означають погіршення ситуації другої.

5. Засада приросту прибутків. В розрахунках ефективності не враховуються всі кошти і прибуток, які зв'язані з діяльністю підприємства, а тільки величина приросту. Це означає, що з господарчого розрахунку слід відрахувати кошти, які пов'язані з підприємництвом, але на їх величину інвестор, як правило, впливу не має. Це кошти, які в польській фаховій літературі іменуються як неістотні "втоплені". Вони незмінні. На них фактично не впливає прийняття чи неприйняття інвестиційних рішень. Вони як своєрідна "зачатка", яка поповнюється шляхом "непомітного" відрахування з прибутків.

6. Засада інформації. Кожна господарча діяльність дає поза сферою підприємства відповідну інформацію, навіть якщо те підприємство того собі не зичить. Вона засвоюється різними способами учасниками фінансового ринку. Прикладом може бути прогнозування виплати дивідендів, прогнозування появи значних контрактів, яких ще немає, але вони вже готуються в тиші кабінетів.

7. Засада ефективного ринку. В руслі цієї засади закладається, що ринок априорі повинен бути ефективним раз він називається ринком. Це означає, що всі його учасники повинні мати доступ до всієї інформації стосовно його діяльності. Якщо з якихось причин вони її не мають, то це значить, що фірма працює погано. Мало того, вона об'єктивно знаходиться якби на маргінесі, а не в ринковій системі.

8. Засада взаємозалежності ризику і прибутку. В фінансовій діяльності підприємств часто доводиться вибирати між вже відомим априорі прибутком і прибутком та ризиком в надії на надприбуток. Схильність до ризику, вважають польські економісти, залежить від інвесторів. Керівництво фінансами повинне знати "пробивну силу" групи інвесторів, знати в якій ієрархії вони ставлять пріоритети, наскільки виважені їх плани розпочати ризикові операції і т.д. знаючи їх вміння розставляти пріоритети, можна виходити вже з конкретними пропозиціями до власників проектів розвитку.

9. Засада цінності проекту. Середні, сіренькі проекти забезпечують, як правило, і середні прибутки, тоді як оригінальні, добре підготовлені – дають надзвичайно високі прибутки, що викликає заздрість, наклепи, різного роду доноси і т.д. з метою викликати в процвітаючій фірмі, якщо не зменшення темпу руху вперед, то принаймні невпевненість в завтрашньому дні, тривогу.

10. Засада вибору. Збільшення можливості вибору майбутніх дій і більша еластичність діяльності фірми завжди вимагає певних витрат. Звичайно, ці витрати, як правило, пізніше компенсуються і в кінцевому рахунку фінансова діяльність фірми набирає нових обертів на шляху до її якісно-кількісного розширення.

11. Засада біхевіоризму. В господарчій діяльності проспекту є та фірма, яка максимально враховує досвід тих фірм, які досягають успіху діючи в однакових умовах створених для всіх підприємств і однаковому правовому полі. Але, як зазначають польські економісти, слід пам'ятати про те, що наслідування чужого досвіду має і свої недоліки [5]. Адже фірма, яка "вирвалася" вперед, стала на нові рейки, але вчорашні. Тому, коли мова йде про наслідування "передового досвіду" якоїсь фірми, слід, перш ніж його, навіть частково, впроваджувати, достеменно вивчити ситуацію в якій розпочинала свій успішний шлях фірма як вона вирішує свої проблеми сьогодні, що планує робити завтра. Як свідчить досвід роботи польських фірм, які стали на шлях використання досвіду інших підприємств – успіх в більшості випадків – гарантований.

12. Засада "час – це гроші". Гроші, читаємо в праці А.Рутковського "Управління фінансами", мають різну цінність в часі. Гроші, які отримані раніше мають більшу цінність з

точки зору можливості реалізації додаткового доходу з інвестицій, меншого ризику, а також більшої їх купівельної сили. В цій сфері існує проблема порівняння грошових квот реалізованих в різні періоди.

Вслід за англійськими і, особливо, американськими, польські економісти переконані, що якби кожна фірма суворо дотримувалась в усіх випадках правових норм, то не треба було б ніякого розвитку. Порушення цих норм відбувається не тому, що людина налаштована протиправно, а тому, що вони не відповідають новим умовам. Перший, хто йшов на ламання встановленого статус-кво дуже ризикував, адже він підпадав під вогонь критики або ще гірше – кримінального права. Кожне рішення, яке прийняте в фірмі має свій фінансовий вимір, виражене мовою грошових впливів: прибутків і видатків. Але одночасно фірма діє, реалізує свої потенціали в суспільстві, яке в свою чергу існує завдяки існуючому праву і моральним нормам. Ігнорування їх негайно негативно відбивається на прибутках і видатках підприємства.

Література

1. Gerasymczuk A. Źródła religijne etyki biznesu / A. Gerasymczuk, J. Daszkiewicz. // Українська полоністика. – 2009. – С. 3-9.
2. Huang, P. H. (2015). How improving decision-making and mindfulness can improve legal ethics and professionalism. *JL Bus. & Ethics*, 21, 35.
3. Laska A. Społeczna odpowiedzialność biznesu firm logistycznych / A. Laska, R. Piętowska – Laska. // *Humanities and Social Sciences*. – 2014. – С. 83-99.
4. Mulder, L. B., Jordan, J., & Rink, F. (2015). The effect of specific and general rules on ethical decisions. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 126, 115-129.
5. *Philosophy and Practice of Sustainable Development* / [ed] Krystyna Najder-Stefaniak. – Warszawa: Zakład Filozofii WNS SGGW, 2015. – 197 p.
6. Rutkowski Andrzej. Zarządzanie finansami. – Wydanie III, zmienione – Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, 2007. – 479 s.
7. Szczepański Marek S. Społeczna odpowiedzialność biznesu jako element strategii zarządzania reputacją firmy, w: *Społeczna odpowiedzialność w biznesie*, red. nauk. Matylda Bojar, Lublin: Politechnika Lubelska Katedra Ekonomii i Zarządzania Gospodarką, 2007, s. 20-26.

Тетяна Глушко (Київ, Україна)

ЕКОНОМІЧНА ПОЛІТИКА ДЕГЛОБАЛІЗАЦІЇ: УКРАЇНСЬКА ПЕРСПЕКТИВА

Деглобалізація, як новітня парадигма філософсько-економічного дискурсу, репрезентує ідею дискредитації «сценаріїв» сучасної глобалізації, як такої, що спричинила економічний колапс, поставивши у скрутні умови національні держави. Фактично йдеться про закінчення глобалізаційної ери у сучасному її вигляді та про потребу вдосконалення економічних стратегій на локальному та національному рівнях. Так, американський дослідник У. Белло позиціонує такий підхід як нову можливість у пошуку альтернативних шляхів соціально-економічного розвитку. У розумінні дослідника, деглобалізація є комплексною економічною парадигмою та повноцінною альтернативою неоліберальній економічній ідеології. На думку аналітика, саме відмова від неоліберальної стратегії сприятиме переходу від культу ефективності в економіці до дійсно ефективної економіки.

У. Белло пропонує своє авторське бачення тих кроків, які сучасні держави мусять здійснити задля ефективної реалізації національних економічних програм. Зокрема, йдеться про акцент на розвиткові внутрішніх ринків та про відмову від глобальних економічних інститутів, про зміцнення виробничого сектору та вихід за межі логіки капіталізму й про створення «змішаної економіки», про досягнення екологічної рівноваги та зниження темпів економічного зростання тощо [див. 1]. Зазначимо, що критичний аналіз ідеї перманентного економічного зростання знаходимо й у роботах сучасного чеського економіста та філософа Т. Седлачека, який доходить висновку, що таке зростання є показником економічних систем, які втратили мету для розвитку. Як дієву альтернативу дослідник пропонує відшукати такий темп економічного

розвитку, який країна здатна утримувати, тобто зважити на потребу обмеження економічного росту – оскільки «капіталізм і демократія можуть існувати й без зростання» [2, с. 473].

Відповідно, стратегію вдосконалення економічної системи сучасного українського суспільства, доцільно орієнтувати не на економічне зростання як таке, а на ідею економічного розвитку. Для розмежування цих феноменів, доречно звернути увагу на теоретичну спадщину Й. Шумпетера, котрий ще у першій половині минулого століття продемонстрував їх принципову різnorodність, а саме наголосив, що *економічне зростання* передбачає збільшення об'ємів виробництва й споживання одних і тих самих товарів та послуг, а *економічний розвиток* – формування принципово нових, інноваційних вимірів економічного поступу [див. 3, с. 378]. Тобто йдеться не про підвищення показників валового внутрішнього продукту, а про конкретні кроки у напрямі вдосконалення механізмів економічної взаємодії та досягнення їх ефективності. Таким чином, важливим показником розвитку для сучасного українського суспільства буде, перш за все, подолання тих системних недоліків національної економічної системи, які не дозволяють їй ефективно та злагоджено працювати.

Отже, йдеться про ті ключові чинники, які сприятимуть ефективному самовідтворенню національної економічної системи. Тому важливими напрямками розвитку української економіки мають стати: повноцінна реанімація виробничого сектору та відмова від зовнішнього фінансування державного бюджету; подолання відчуження між «елітою» та суспільством, тобто опанування такої соціальної компетенції як економічна солідарність; утримання соціальної єдності у площині економічної ідеології, яка все ще потребує подолання політичного сепаратизму, як продукту негативного мислення, орієнтованого на швидкі результати у процесі вирішення надскладних економічних завдань; формування потужних соціальних інститутів, що забезпечуватимуть внутрішній баланс сил та встановлення довіри до них шляхом забезпечення їх соціальної продуктивності; подолання кризових процесів в економічній освіті та її трансформація у напрямі становлення інноваційних освітніх програм; інтенсифікація інновацій та технологічних стартапів, тобто збільшення обсягу креативного сектору у структурі національної економіки. Саме такі кроки дозволять, на наш погляд, сприяти активізації ресурсів економічної ідентичності та актуальному її оформленню, а також становленню повноцінного громадянського суспільства й реалізації національних економічних інтересів.

Література

1. Bello W. The Virtues of Deglobalization // Foreign Policy in Focus, September 3, 2009 / W. Bello [Electronic resource] // Access mode: http://fpif.org/the_virtues_of_deglobalization/
2. Седлачек Т. Економіка добра і зла. Слідами людських пошуків: від Гільгамеша до фінансової кризи [Текст] / Томаш Седлачек; пер. з чes. Тетяни Окопної. – Львів: Видавництво Старого Лева, 2017. – 520 с.
3. Хайлбронер Р. Философы от мира сего. Великие экономические мыслители: их жизнь, эпоха и идеи [Текст] / И. Файбисович (пер.). – М. : КоЛибри, 2008. – 432 с.

Ольга Гордійчук (Житомир, Україна)

СТУДЕНТСЬКЕ САМОВРЯДУВАННЯ ЯК ВАЖЛИВИЙ ЧИННИК ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Сучасне українське студентство у своїй переважній більшості виступає виключно об'єктом навчання і не використовує у належній мірі гарантоване державою право самостійно вирішувати низку проблем, пов'язаних з удосконаленням навчально-виховного процесу й підвищення його якості, організації змістовного дозвілля тощо. Також значна частина молоді байдуже ставиться до політики та ухиляється від участі у політичному житті. І це в той час, коли на території нашої держави ведеться війна, гинуть люди, високий рівень

корупції та хабарництва на фоні тотального зuboжіння населення.

З особистого досвіду, теж бачу низку негативних тенденцій у студентському середовищі. Викладаю дисципліну «Політологія» у Житомирському державному університеті імені Івана Франка і з 2013 року включно, на перших лекціях проводжу анонімні опитування серед студентів 4 курсів щодо рівня їх політичної активності загалом та відсотка участі у виборах зокрема. Результати завжди були невтішні – демонстрували низький рівень політичної активності. І якщо у 2013-2014 роках про необхідність «бути в курсі» українських та світових новин, про важливість власної участі у виборах писало близько 40 відсотків студентів, то з 2015 року кількість ще зменшується і наразі лише кожен четвертий вважає, що його голос важливий, регулярно цікавиться новинами. Традиційно, відсоток політичної активності вищий на історичному факультеті, але й там він не перевищує 50 відсотків.

Очевидно, така ситуація, з одного боку, є наслідком тривалого панування в суспільній свідомості антигуманної комуністичної ідеології, в якій кожен громадянин – гвинтик у системі, який «ні на що не впливає і не може нічого змінити», не відчуває власної гідності та соціальної значущості, нерішучий та повністю підконтрольний владі. Що, відповідно, в свою чергу спричинило засвоєння молоддю саме такого розуміння та зразків поведінки старших поколінь.

З іншого боку, ми вже маємо понад чверть років державної незалежності, а політичні цінності, традиції, стандарти поведінки та інші елементи політичної культури засвоюються протягом усього життя і можуть як зміцнюватися й підсилюватися, так і кардинально змінюватися. Адже політична соціалізація є комплексним процесом, що містить у собі і засвоєння суспільного досвіду і індивідуальний особистісний компонент: кожен обирає й засвоює певні ідеї та цінності відповідно до своїх переконань, внутрішніх орієнтирів тощо. Тож, за умови здійснення належної ефективної роботи, сьогодні ми могли б мати значно кращий рівень патріотичного виховання підрастаючих поколінь та, як наслідок, вищий рівень політичної свідомості та політичної культури серед сучасної молоді.

Національна самосвідомість кожного українця – важлива цеглина для будівництва української нації, формування громадянського суспільства, демократичної правової держави. Важливо, щоб кожен українець відчував себе частиною етнічної спільноти, зрозумів та прийняв її цінності та традиції, пишався героями свого народу, усвідомив власну відповідальність за розвиток Батьківщини, почувався вільним та гідним кращого сьогодні та майбутнього. Адже тільки гідні люди здатні отримати, а часом і вибороти, належне ставлення до себе особисто та свого народу загалом.

Україна сьогодні є демократичною країною, що обрала європейський вектор соціально-економічного розвитку. Це – цінний здобуток нашого народу, але велика кількість населення ще не готова до того рівня відповідальності, який передбачає демократія. Громадянське суспільство у країнах Європи знаходиться на значно вищому рівні розвитку ніж у нашій державі.

Громадянське суспільство – суспільство громадян з високим рівнем економічних, соціальних, політичних, культурних та моральних властивостей, яке спільно з державою утворює розвинені правові відносини; суспільство рівноправних громадян, яке не залежить від держави, але взаємодіє з нею заради суспільного блага. Громадянське суспільство є базисом держави, ініціює в ній необхідні зміни, існує виключно за умов демократії. Його високий рівень розвитку забезпечує демократичність державної влади. [1, с. 119]. Громадянське суспільство у певному сенсі первинне по відношенню до держави і державної влади, передбачає існування широкого кола демократичних прав та свобод своїх членів [2, с. 61].

Відповідно до сутності громадянського суспільства, демократична політична освіта має починатися з усвідомлення молодими громадянами власних прав та набуття досвіду їх захищати. Вона покликана забезпечувати засвоєння таких основоположних концептів як «демократія», «головні принципи й цінності демократії», «громадянин», «правова держава», «відповідальність громадянина», «свобода», «влаштування й відповідальність влади» тощо. Цінності, знання й уявлення молодь більшою чи меншою мірою набуває від оточення та під час навчання, зокрема у вищих навчальних закладах (політологія, правознавство, соціологія

тощо). Є низка цікавих методів та методик ефективної подачі та засвоєння теоретичного матеріалу [3]. Однак теорія має обов'язково підкріплюватися практикою, проживатися особисто у формі суспільної діяльності, а з цим, на жаль, сьогодні глибока прогалина. І це частково пов'язано з вже вказаними вище радянськими стереотипами та кліше, а частково зі слабким рівнем внутрішньої потреби змінювати навколишню дійсність, з відсутністю позитивних надихаючих прикладів.

Для студентства одним з основних інструментів набуття власного досвіду дії та взаємодії в соціумі є безпосередня участь у діяльності студентського самоврядування. Саме тут молодь може вчитися суспільній взаємодії та комунікації, захисту своїх прав та відстоюванню інтересів, має можливість отримати досвід розробки та реалізації особистих та колективних проектів, втілити в життя певну ідею, спостерігати як це вдається іншим тощо.

Відповідно до статті 40 Закону України «Про вищу освіту» студентське самоврядування – це право і можливість студентів (курсантів, крім курсантів-військовослужбовців) вирішувати питання навчання і побуту, захисту прав та інтересів студентів, а також брати участь в управлінні вищим навчальним закладом [4].

Світовий досвід засвідчує, що участь у студентському самоврядуванні навіть на рівні академічної групи істотно прискорює формування у членів студентського активу таких особистісних якостей, як відповідальність, самостійність, вимогливість до себе, повага один до одного, толерантність, відданість своїй справі, креативність, потреба в самопізнанні та самовдосконаленні, орієнтація на правову самоосвіту. Студентське самоврядування як самостійна громадська діяльність допомагає виявити та реалізувати творчі здібності студентів, формувати моральні якості, підвищувати ініціативність та відповідальність за результати своєї праці. Участь у роботі органів студентського самоврядування зорієнтована на те, щоб майбутній фахівець став гідним громадянином своєї країни, був готовий до компетентної участі в житті суспільства [5].

Загалом, за згадками студентів різних років навчання, активне створення органів студентського самоврядування (далі ОСС) в Україні розпочалося у 2004-2005 роках, проте відчутного прогресу у цій сфері так і не відбулося. Як студенти, так і дослідники цієї теми зазвичай вказують чотири основні причини такого стану речей. Вкажемо їх і прокоментуємо станом на сьогодні:

- Недосконалість законодавства, що регулює функціонування студентського самоврядування. Наразі у Законі України «Про вищу освіту» [4] закріплено широке коло повноважень та можливостей ОСС, вирішено питання юридичного статусу ОСС (раніше він був невизначений та не дозволяв вступати у цивільні відносини, сьогодні ж ОСС дозволено створювати громадські організації з власним рахунком).

- Відсутність належного фінансування. Знову ж таки у Законі України «Про вищу освіту» вказано фінансову основу діяльності ОСС (кошти, визначені вченою радою ВНЗ в розмірі не менш як 0,5 відсотка власних надходжень, отриманих ВНЗ від основної діяльності; членські внески студентів (курсантів), розмір яких встановлюється вищим органом студентського самоврядування ВНЗ). Варто додати, що під час дослідження було з'ясовано, що таке фінансування нині є швидше винятком ніж правилом. Однак це цілком реально і вже є у деяких ВНЗ України, наприклад, в УКУ (Українському Католицькому Університеті).

- Діяльність профспілок, що, по суті, є пережитками радянської системи, і котрі дублюють функції студентського самоврядування. Проблема дублювання функцій профспілок й ОСС та протистояння між ними дійсно сьогодні існує в Україні. Студентська профспілка – організація (об'єднання студентів), яка займається соціальним захистом студентів. Після розпаду Союзу РСР було ліквідовано комсомол і профспілки фактично залишилися єдиними студентськими організаціями, тож певний час були монополістами, звідси й відповідний стереотип їх сприйняття. Ця монополія була порушена зі створенням ОСС, які стали претендувати й на виконання функцій профспілок. І це стало в багатьох вузах підставою для виникнення конкуренції, а іноді конфліктів. Закордонний досвід – скасування

профспілок (таким шляхом пішла, наприклад, Польща). Однак і на сучасному етапі є можливість домовлятися та ефективно співпрацювати при бажанні обох сторін.

- Тиск з боку адміністрації ВНЗ, її намагання керувати ОСС. Тут вже все індивідуально у кожному закладі. Взаємодію необхідно налагоджувати, а партнерські стосунки вибудовувати і це тривалий комплексний процес, у якому багато залежить від конкретних особистостей – і представників адміністрації, і студентства. До того ж, як слушно зауважують І. Коваленко та А. Коваленко, дається взнаки, що, з одного боку, студент ще не став повністю партнером викладача в отриманні власної освіти (не бере участі у плануванні навчального процесу, не має реальної можливості обирати дійсно цікаві та корисні йому курси за вибором, обирати викладачів тощо), з іншого, далеко не завжди до співробітництва «на рівних» готові і представники адміністрації [5]. Це, переважно, наслідки тоталітарного минулого, коли заборонялась будь-яка не санкціонована політичною владою соціальна активність.

Насправді ж, на наше глибоке переконання, основна причина неефективності ОСС в іншому. І студенти її рідко називають. І ще рідше усвідомлюють.

У ЖДУ імені Івана Франка кошти на фінансування ОСС ніколи не виділялися. З цього приводу неодноразово чула нарікання студентів, тож поцікавилася особисто у керівництва університету, чому так. Відповідь була неочікуваною: «Студенти не висловлюють у цьому потреби, не звертаються з конкретними пропозиціями. Ми б шукали можливість виділення коштів, якби розуміли на що саме витратимуться ці гроші та були впевнені, що буде відповідна звітність». З приватних розмов з представниками ОСС нашого університету різних років дізналася про те, що це дійсно так.

Серед молоді панує стереотип «навіщо просити, якщо все одно не дадуть». Тож діяльність ОСС, в основному, зводиться до організації кількох розважальних заходів, благодійних аукціонів та передачі інформації від керівництва ВНЗ до членів академічних груп. Загалом, у нашому ВНЗ цим займається 25-30 активних небайдужих хлопців та дівчат (у той час, як на денній формі навчання навчається близько 5 тисяч студентів). Тож будемо відвертими і правдиво оцінимо ситуацію: усі вказані вище причини повільного запровадження дієвого студентського самоврядування наразі не є такими вже й вагомими й нездоланими. Дійсно, хто прагне – шукає можливості, хто не прагне – шукає виправдання.

Вагомою причиною сучасного низького рівня активності студентства під час аудиторної (навчання) та поза аудиторної роботи (дозвілля, суспільно-корисні справи тощо) є те, що студенти у свої переважній більшості виступають пасивними споживачами і ще не піднялися до рівня впливу на середовище, перетворювачів дійсності та створювачів нових реалій. Спостерігаємо незацікавленість студентства, байдужість, невіру у власні сили бодай щось змінити, відсутність бажання навіть просто спробувати.

Аналіз практики самоврядування у вищих навчальних закладах України та зокрема у ЖДУ імені Івана Франка показав, що потенціал вирішення власних проблем та відстоювання своїх прав через самоврядування не лише використовується мінімально, але й часто студентами навіть не усвідомлюється. Більшість студентів традиційно розглядають студентське самоврядування як організацію дозвілля та розважальних заходів у поза навчальний час, а також чергувань у гуртожитках, навчальних корпусах, не пов'язуючи цю діяльність із розвитком їх особистості.

Разом з колегами ми проводимо для студентів ЖДУ імені Івана Франка засідання дискусійного клубу та творчої лабораторії «Health. Beauty. Wisdom. Zt» (за підтримки «Спілки Української Молоді» та фонду сприяння розвитку демократії «NED»), організуємо волонтерські акції, політичні флеш-моби («Голосуй! Твій голос важливий», «Підтримай захисника України», «Голос МИРотворчості», «Щасливий я – щасливий світ навколо» та інші). Результати дуже позитивні! Це і розширення світогляду студентів, підвищення мотивації до навчання, збільшення рівня громадсько-політичної активності та взаємодії, розуміння власного значення та можливостей впливати на владні структури.

Помітила, що надалі студенти-учасники проектів більш активно долучаються до інших заходів, стають волонтерами. І, власне, один з самих цінних здобутків такої роботи зі

студентами – якісно інший рівень особистісної взаємодії між усіма учасниками заходів: дружба та взаємопідтримка між студентами, щирі партнерські стосунки між викладачами та студентами. Наприклад, після активної участі у дискусійному клубі діючого на той час ректора нашого університету Петра Сауха (а він є філософ і за фахом, і за світоглядом), завдяки його відвертості та життєвим порадам з особистими прикладами, студенти щиро зізнавалися, що тепер стали ближче до керівництва університету, ніби зникла прірва між одним берегом та іншим.

Однак, варто підкреслити принципово важливий факт: усі ці проекти були організовані «з гори до низу», з ініціативи викладачів, а не студентів. І не в усіх випадках зацікавлення виникало одразу. Бувало й таке, що ми запрошували студентів по-радянськи «добровільно-примусово». Добре, що у процесі переважна більшість молоді таки зацікавлювалася і дякувала за можливість відкрити для себе щось нове. Прикро, що ініціатив «з низу до гори» й далі не маємо. На нашу думку, основні причини цього в тому, що у молоді дуже слабка, а часом і взагалі відсутня внутрішня потреба діяти інакше, щоб мати щось інше. Студенти не бачать прикладів, як це може бути, не мають взірців, до яких хотіли б прагнути. І в цьому вбачаємо сучасну проблему та поле для діяльності.

Для того, щоб студентська молодь розуміла, що значною мірою і від неї залежить змістовність та якість власного життя і в тому числі студентського, їй потрібно розвиватися, розширювати світогляд – отримувати новий практичний досвід, що надихає та мотивує до діяльності. Це можуть забезпечити:

а) здійснення активного обміну між студентами ВНЗ різних країн, а також особисті приватні візити до колег та друзів з різних освітніх закладів різних країн, подорожі, екскурсії тощо;

б) особиста та колективна участь у міжнародних проектах, міжнародних школах тощо, що передбачає формальне та неформальне спілкування молоді з колегами та викладачами, організаторами та ін.

Нещодавно завдяки запрошенню Української Соціальної Академії (м. Київ) мені пощастило взяти участь у роботі Літньої філософської школи Sophia International Summer School 2015 «Religions in the Global World» (Італія) [6]. Організаторам вдалося створити унікальне середовище для комунікації та взаємозбагачення: вісім професорів та сорок студентів різних віросповідань, зокрема, християн та мусульман, презентували п'ятнадцять країн світу. Метою цієї школи були не лише інтелектуальні дискусії та пошуки моделей ефективної взаємодії у мультикультурному світі, що постійно змінюється, а й обґрунтування важливості суспільних взаємодій, толерантності та дружби між представниками різних народів світу, обмін досвідом. На цьому заході ми обговорювали і питання активності молоді у суспільно-політичному житті. Студенти різних країн ділилися власним досвідом участі в ОСС, прикладами взаємодії зі студентськими організаціями та керівництвом ВНЗ. Розповідали про механізми співпраці з представниками влади та бізнесу при реалізації власних проектів та суспільних ініціатив. Дуже відчувався контраст з нашими реаліями, адже для розвинених європейських країн комунікація між громадою та владою «на рівних» вже давно звична річ, а ми ще тільки вчимося партнерським відносинам. Однак, позитивні приклади інших країн пострадянського простору формують надію, що і наше студентство ставатиме все більш відповідальним та активним і на рівні вирішення особистих проблем, і на рівні розбудови демократичної України.

Отже, студентське самоврядування – цінна платформа для молодіжної комунікації, інтеграції та формування нових смислів, розробки та реалізації різноманітних проектів. Участь у діяльності ОСС допомагає молоді у особистісному становленні, у формуванні лідерських якостей, підвищенні суспільно-політичної активності, що є формуванням громадянського суспільства.

Діяльність ОСС – це реалізація демократичних цінностей та свобод на рівні ВНЗ, набуття досвіду відстоювання власних та колективних інтересів, формування активних громадян, які хочуть і можуть відстоювати суспільні інтереси, контролювати владу,

створювати позаурядові організації та нові політичні партії. Підкреслимо актуальність розвитку студентського самоврядування у світлі реформи децентралізації.

Література

1. Політологічний енциклопедичний словник / Упорядник В. П. Горбатенко; За ред. Ю. С. Шемшученка, В. Д. Бабкіна, В. П. Горбатенка. – 2-е вид., доп. і перероб. К.: Генеза, 2004. – 736 с.
2. Геополітичний словник: навчальний посібник / [Кол. авторів : Саух П. Ю., Бутковська Н. Ю., Герасимчук А. А. та ін.]; за заг. ред. проф. П. Ю. Сауха. – К.: «МГ Леся», 2010. – 327 с.
3. Фаріон О. О. «Blended Learning» як система інноваційних принципів та методів в освіті (на прикладі викладання дисципліни «Політології») / О. О. Фаріон // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2015. – № 81. – С. 22-27.
4. Закон України «Про вищу освіту». [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1556-18/page3>
5. Коваленко І. П., Коваленко А. С. Студентське самоврядування як важливий чинник формування правової культури студентів. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.visnik.org/pdf/v2011-01-41-kovalenko.pdf>
6. Religions in a global world [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.focolare.org/en/news/2015/09/21/summer-school-internazionale-nel-cuore-delle-dolomiti/>

Віктор Гуменюк (Сімферополь, Крим)

ТРАДИЦІЙНІ ІСЛАМСЬКІ ЦІННОСТІ Й НОВОЧАСНІ ЄВРОПЕЙСЬКІ ВІЯННЯ. ХУДОЖНЄ ОСЯГНЕННЯ ПРОБЛЕМИ В ОПОВІДАННІ МИХАЙЛА КОЦЮБІНСЬКОГО «ПІД МІНАРЕТАМИ»

Про кримські мотиви у творчості М. Коцюбинського є немало розвідок. Це зокрема праці таких дослідників як П. Дегтярьов [1, с. 104], І. Денисюк [2], Н. Калениченко [3, с. 151–152], З. Коцюбинська-Єфименко [4], Ю. Кузнецов [5], О. Шева [6]. Однак своєрідність художнього осягнення автором актуальної суспільної проблематики в його кримській прозі, зокрема й в оповіданні «Під мінаретами», це питання, яке ще потребує більш ґрунтовного вивчення.

Оповідання М. Коцюбинського «Під мінаретами», написане в жовтні 1904 року (тематичним підґрунтям тут послужили насамперед враження від перебування письменника влітку того ж року в Бахчисараї) починається з витончено психологізованого опису духовної жаги молодого дервіша Абібулли, якому «не хотілось сьогодні робити, і він пішов не до шевця, а подався отак, навмання, й забрів на кладовище». Автор зосереджує увагу насамперед на емоційних порухах в естві персонажа, який знав, що «поле смерті, розлоге, запущене, дике, немов розвалений город, немов руїна руїн, помагало йому забути землю і зняти душу у небо» [7, с. 416]. Налаштовуючись на піднесений лад, хлопець «тихо співав іляги» (релігійні пісні).

Пейзажні штрихи, поєднані з химерними візіями персонажа («Здається, мерці пробіли тверду шкаралушу землі і посідали попліч у бур'янах»), портретні деталі («жовтий халат летів за ним і обгортав надгробники, червоний фез горів на сонці, як дикий мак, а очі блищали вогнем»), біографічні подробиці (мін'яв ремісників одного за другим і все кидав науку), «опинився у шевця», «був уже майстром», але спраглий чогось вищого, «вступив у науку до шейха й зробився дервішем») – все підпорядковано якомога глибшому й діткливішому розкриттю поривань небуденної натури Абібулли. Окреслення потерпань персонажа з приводу недосконалостей світу можна порівняти експресивними медитаціями ліричного героя 66 Шекспірового сонету – Абібулла «словами пісні плакав над грішним світом, бо тепер хаджі навіть забули дорогу честі, шейхи – своїх батьків, а судді – правду і справедливість. Учений софта ходить у зневір'ї, народ відкинув праву науку, а люди письменні не кращі за його. Ось який жах панує на нашій землі!..» [7, с. 417]. Дивується Абібулла, що люди за прагнення справедливості, дошукування істини називають його «афузом» (юродивим). Автор не вдається до якихось розлогих оповідей чи окреслень

причинно-наслідкових зв'язків, але можна припустити, що саме заняття юнакового батька, старого Сулеймана, котрий обтісує каміння, виготовляючи надгробки, якими торгує в крамниці, спрямувало в не зовсім звичне річище палку дитячу уяву.

Поривання пориваннями, але слід було вертатись у грішний світ, виразним втіленням якого поставав Бахчисарай – мальовнича панорама міста відкрилась бентежному зору Абібулли, котрого в цій панорамі особливо вабили «стрункі мінарети». У хлопця було конкретне завдання – сестра Мір'ем просила якнайшвидше віднести батькові до крамниці чотки, які старий забув вранці вдома і без яких завжди почувався вкрай незатишно (ці чотки – начебто випадкова, а насправді вельми важлива в композиції твору деталь, батько їх забув через гнів на Мір'ем, котра, хоч правовірній дівчині це й не личить, навчилася брати до рук перо й писати).

Строката картина міської суєти особливо гостро сприймається юнаком після, так би мовити, ширянь у високостях. Автор відтворює піддану в юначому сприйнятті певному очудненню какофонічну веремію барв, звуків і навіть запахів, які ми, здається, виразно відчуваємо разом з персонажем, коли бачимо «баранячі туші з синіми жилами, з білим застиглим салом, із роями мух над ними», чуємо, як «шкварчать, пишуть і синім чадом куряться смачні шашлики», вдихаємо «запах свіжої кави», який змішавсь «із запахом часнику» [7, с. 419]. Глухі стіни вузеньких вулиць, обліплені дітьми фонтани, особливо ж гомінливе мерехтіння базару – все це з особливим смаком та мальовничістю відтворено в оповіданні і піддано своєрідному (відтак уже подвійному) очудненню ще й у спосіб введення в цю картину не зовсім властивих їй деталей: «Блищала на сонці черепиця дахів, світились вікна в мечетях, пашів нагрітий камінь, горіли, як маки, фези, кричали птахи, дзвенів метал по кузнях, безперестанку дзюрчала вода, запирав віддих у грудях запах шкури, кави й часнику, бряжчала посуда, шкварчав шашлик, душив усіх пил. – і в сьому пеклі життя, у сьому хаосі фарб, ліній, пахощів, згуків, у сій неможливій тісноті проскакував часом, зайнявши всю вулицю, новий фаєтон під білим парасолем, із елегантними європейцями, як щось чуже, негармонійне, й зникав за хмарою пилу...» [7, с. 420]. Ці з натуралістичною діткливістю передані картини й деталі глибоко психологізовані, а водночас набувають виразних символічних підтекстів.

Абібулла встиг принести батькові до крамниці такі дорогі серцю старого чотки. Цікаво, що старий тут же (певно, напівсвідомо відчуваючи з тими чотками якийсь зв'язок дальших своїх слів) сповістив синові новину, яка «вже облетіла весь Бахчисара»: мулла Смаїл «прогнав учора єдиного сина Рустема», котрий «пише книжки, в яких ні слова нема про бога, сміється з давніх звичаїв», до того ж «найнявсь у кав'ярню до ефенді Мухтара, який з муллою у сварі» [7, с. 420].

На зауваження сина про те, що мулла, певно прогнав Рустема за те, що той не хоче сватати Шерфе, хоча батьки «замінились уже словом» (отже знов таки Рустем ламає усталені звичаї), старий відповідає скрушними фразами, ключова з яких, мабуть, така: «Крий боже мати такого зятя». Автор тут тонко намічає зав'язку провідної сюжетної лінії твору (стосунків Рустема й Сулейманової доньки Мір'ем), хоч іще не з'ясовує її виразно для читача.

Старий іде до кав'ярні («вже тридцять літ він щодня у такий час відвідував її»), де ми врешті зустрічаємося з Рустемом, який тут розносить гостям каву. В невимушеному описі колоритних побутових деталей ненав'язливо, з імпресіоністичною легкістю окреслюються суттєві сюжетні колізії. З розмови Рустема з його старшим приятелем Джіафером дізнаємося про роботу над постановкою комедії, яку написав Рустем, і про те, що ця постановка під загрозою, бо дехто з виконавців ролей під тиском батьків зі страху відмовляються брати в ній участь. Проте Рустем не дуже журиться, сповнений завзяття й енергії, він сподівається з будь-якої скрути знайти вихід. Особливо ж хвилює хлопця прибуття його восьмилітньої небоги Айше – таємного зв'язківця між ним і його коханою Мір'ем. Позаяк мусульманській різностатевій юні не впадає вільно спілкуватися, то Рустем з Мір'ем знайшли вихід у листуванні. Саме побачивши в дівчини каламар і перо, батько розгнівався на неї, через що й

забув свої чотки, з якими так зжився (тепер вона каламар і перо старанно ховає). Листування Рустема й Мір'єм посідає чільне місце в композиції оповідання, воно розкриває красу й глибину їхнього широкого кохання, означає розвиток непростих взаємин. Вельми тактовно наприкінці отриманого цього разу Рустемом листа дівчина признає коханому побачення: «А що ти не хотів брати Шерфе, то зробив добре. Вона сміється з тебе і не кохає. Сьогодні Абібулла буде молитись, а батько поїде. Мати лягає рано...» [7, с. 420].

Тим часом, коли відходить день, дєрвіші на чолі з шейхом, в їх силі й Абібулла, сходяться на своє зібрання й починають відправу у спеціальному приміщенні – теке. Опис цієї відправи вражає особливою поетичністю й справді читається немов натхненна поема про високі поривання людського духу. Тут особлива стримана мальовничість підкреслюється лаконічними промовистими метафорами: «– Ахшам хаїр олсун [Добрий вечір]! – Ахшам... Те «ахшам» брата, тихе, як нічне шелестіння тополі...»; «Слова гупали в пісні, як цїп на току, окремо, виразно»; «слова йдуть за словами, немов верблюди в пустині»; «Росте крик, скаче, мов по драбині, все вище, як дикий звір у горах, тягне з собою тіло, захоплює дух». Виразність картин помножується також натуралістичними подробицями: «Ряди стоптаних капців, полишених біля порога, насичали повітря їдким запахом поту»; «Тіло згинається удвоє, в'ється, як вуж» [7, с. 424–426].

Особлива темпоритмічна організація прозового викладу, характерна загалом для М. Коцюбинського, тут дуже виразно дається взнаки. Вдаючись до графічно чітких образних штрихів, до цитувань пісень та пісенних вигуків, до експресивних перелічень, до вигадливих темпоритмічних перепадів, автор прилучає читача до відчуття поступового поринання у релігійний екстаз та очищення в ньому.

То було б більш, ніж спрощено, трактувати цю виразну впливову сцену, а відтак і загалом релігійні мотиви твору, як засудження якогось «фанатичного мракобісся». Письмо М. Коцюбинського дуже далеке від подібних ярликів. Що прикметно, так це зцілення безнадійно хворого, «меджіна», якого привезено й принесено сюди на відправу (сам він іти не здужав): «Тремтить теке, хвилює світло, скачуть по стінах налякані тіні, й хмарка білої пари висить над колом. Ось-ось паде блискавиця, ось-ось ударить грім, розколе стелю, і божа сила ввійде в слабого. Вона вже тут: хвилює рядна, здіймає вгору, немов тумани, й безвладний каліка стає на ноги. Встав, твердо ступає, виходить із кола. Всі кам'яніють. Сталося чудо. Блискучі очі, повиті млою, застигли, як скло. Врешті хитнулись... Як п'яні...» [7, с. 427–428].

На маргінесі цієї сцени, майже так само, як і попередньої, яка також була присвячена в основному окресленню світосприймання Абібулли, делікатно означається розвиток провідної сюжетної лінії: «Абібулла навіть не стямивсь, як опинився біля дому. Його вивів із задуми чудний якийсь згук. Немов хвїртка скрипнула чи клямка брязнула. Хто б то міг бути? Батько поїхав із дому. І рівночасно побачив на вулиці тїнь, що мигнула під муром і швидко щезла. Що ж то за знак? Вдома, здається, всі спали» [7, с. 428].

Наступний фрагмент твору, з імпресіоністичною мозаїчністю поєднаний з іншими, – культурницька суперечка в домі Джіафера, котрий надав прихисток вигнаному батьком Рустемові. Попри різне суспільне становище долі Рустема й Джіафера в чомусь схожі. Джіафер – заможний купець, він у силу своїх занять прихилився до міжнародних цінностей не лише матеріальних, але й духовних. Його європейськи зорієнтовані погляди стали причиною розлучення з дружиною: «Він визнавав за жінкою більші права, ніж дає їй іслам, і тим тільки сердив свою правовірну дружину» [7, с. 429].

Подаючи чіткі й лаконічні характеристики гостей, які прибули в Джіаферів дім (одні справді вболівають за рідну культуру, глибоко переймаються її долею, інші, як-от самовдоволений Мустафа, лише прикриваються модною фразеологією, яка проте мало приховує їхню нищість), письменник занурює нас в атмосферу проблем, якими жила кримськотатарська інтелігенція на початку ХХ століття, проблем пошуку шляхів гармонійного поєднання національної самобутності із світовими, зокрема європейськими культурними цінностями. Власне це і є головна проблема всього твору «Під мінаретами», яка

в даній сцені набуває певного публіцистичного окреслення. Йдеться, наприклад, про доцільність чи недоцільність творення загальнотюркської літературної мови, про яку, як відомо, мріяв у ті часи великий бахчисараєць Ісмаїл Гаспринський (перемогла врешті інша точка зору). У цій сцені зворушливо, з теплим гумором окреслено постать дещо наївного юнака Бекіра, Рустемового колегу на роботі в кав'ярні. Бекір, «худий, високий і капловухий», долаючи свою природну сором'язливість, захоплено прилучається до виру полеміки, його ваблять європейські демократичні ідеї, хоча й сумніви ятрять душу: «Я навчу жінку писати, а вона мене зрадить...».

Далі оповідається про театральну виставу, яку Рустемові з Джіафаром, об'єднавши молодь, таки вдалося влаштувати. У виставі зокрема висміювалось обмежене духовенство, яке дбає не так про ширення божественних ідей, як про власне матеріальне благополуччя. Книжки, вистава та інші Рустемові «вibriки», зокрема розказана ним у кав'ярні жартівлива легенда про тюрбе (мавзолей) над ослом, загострили його й так непевне становище в суспільстві, де клерикальні догми ще досить впливові. Від його послуг відмовляється власник кав'ярні, який не може не зважати на авторитет постійних відвідувачів, йому відмовляють в посаді вчителя в мектебі (а він так чекав цього призначення). Та найстрашніше – Мір'ем передала через Айше йому останнього, прощального листа, в якому написала, що не може не коритися волі батьків. Автор не поспішає засуджувати Мір'ем як якусь там недалекоглядну й безвольну рабину традиційних приписів. У цьому листі вражає особлива чуйність юного серця, чуйність, якої, може, забракло Рустемові у ставленні до батька: «Чи благословив би аллах наш шлюб проти волі батьків наших?.. чи прийняло б серце наше радість, коли б упала на землю сльоза з батькового ока?» [7, с. 449].

Автор виразно передає любовні страждання Рустема. Все ж завершується оповідання на оптимістичній ноті. Рустем, який уже почав думати про від'їзд з Бахчисарая, все-таки вирішує лишитися й відстоювати власну правоту. Адже є в нього друзі й послідовники. В цьому зокрема переконує вчинок юного Бекіра, який на знак солідарності зі старшим товаришем, сам демонстративно покинув роботу в кав'ярні і ладен долати сумніви та всяк підтримувати Рустема в його громадській діяльності. Здається, навіть «жалібний, дикий, розпачливий спів мінаретів» благословляє трьох приятелів (Джіафара, Рустема й Бекіра) на цю діяльність.

Мозаїчно поєднані яскраві житейські картини, з вишуканою мальовничістю окреслені в оповіданні, витворюють у взаємоперегуку особливу настроєву атмосферу, сягають характерної для М. Коцюбинського художньої філософічності, яка не несе однозначних відповідей, а спонукає творчо замислитись над складністю порушених проблем. Така манера виразно дається взнаки не лише в оповіданні «Під мінаретами» та інших авторових творах кримського циклу, а й загалом у творчості письменника. М. Коцюбинський не єдиний, хто порушував проблеми гармонізації мусульманських та європейських культурних традицій в кримськотатарському суспільстві. Саме ця проблема була в центрі уваги визначного кримськотатарського письменника і просвітителя Ісмаїла Гаспринського [8, с. 33–150]. Вона з яскравою поетичністю й публіцистичною переконливістю досягається в поемі Абібулли Одабаша «Алтын ярыкъ» [9, с. 186–207]. До неї зверталися чимало інших кримськотатарських і не лише кримськотатарських письменників.

Література

1. Дегтярев П., Вуль Р. У литературной карты Крыма : литературно-критические очерки. – Симферополь : Крым, 1965. – 400 с. – С. 104.
2. Денисюк І. Розвиток української малої прози XIX – початку XX ст. – Львів, 1999.
3. Калениченко Н. Михайло Коцюбинський // Історія української літератури: У 8 т. – Т. 5. – К.: Наукова думка, 1968. – 524 с.
4. Коцюбинська-Єфименко З. Крим в житті і творчості М. М. Коцюбинського // Коцюбинський М. На камені: Кримські оповідання та листи. – Симферополь : Таврія, 1972. – 120 с.
5. Кузнецов Ю. Імпресіонізм в українській прозі кінця XIX – початку XX ст.: Проблеми естетики і поетики. – К., 1995.

6. Шева О. М.М. Коцюбинський і Крим // Коцюбинський М. Кримські оповідання. – Сімферополь: Крим, 1964. – 128 с.
7. Коцюбинський М. Твори: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1988. – Т. 1. – 579 с.
8. Исмаил Гаспринский // Юнусова Л. С. Крымскотатарская литература. – Симферополь : Доля, 2002. – 344 с.
9. Одабаш А. Алтын ярыкъ – Золоте сяво // Окрушина сонця – Кунештен бир парча: Антологія кримськотатарської поезії XIII–XX століть... – К. : Гол. спеціаліз. ред. літ. мовами нац. меншин України, 2003. – 792 с.

Юлія Доброносова (Київ, Україна)

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИКЛИКИ МЕДІАТРАВМАТИЧНОГО ДОСВІДУ В СВІТІ МЕДІАРОЗМАЙТТЯ

Самореалізація особистості на початку XXI століття відбувається у світі культури медіарозмайття, причому її складність зумовлює появу не лише технологічних або соціокультурних, але й екзистенційних викликів, на які людина дає відповідь власним існуванням. Не одне десятиліття у багатьох країнах глобалізованого світу осмислення медіапростору, медіавпливів і медіаосвіти належить до актуальних тем міждисциплінарних досліджень, однак нині визріла потреба переходу від розгляду ефектів, породжуваних медіакультурою, до досягнення філософсько-антропологічних підстав медіадосвіду. Вихід на такі обрії розмислу є відповіддю на виклик, який кидає медіарозмайття сучасній філософії, що підкреслює актуальність подібних студій. У смисловому горизонті цифрової культури проблематизуються перш за все комунікативні спрямування особи, а досвід часто стає медіатравматичним, і цей аспект особливо увиразнюється в умовах військової агресії проти України, в контексті інформаційної війни, що розгортається у нестабільному і сповненому ризиків глобалізованому світі.

Таким чином перед нами постає **мета** проаналізувати екзистенційні виклики медіатравматичного досвіду в світі медіарозмайття. Досягнення її стає можливим за врахування підходів теорії і філософії медіа (Маршалла Мак-Люена, Фрідріха Кіттлера, Вілема Флюссера, Дітмара Кампера, Нікласа Лумана, Лева Мановича, Лідії Стародубцевої, Міхаїла Степанова) і досліджень в галузі медіаосвіти і медіапсихології, в тому числі і українських вчених (Валерія Іванова, Любові Найдьонові, Наталі Череповської, Миколи Слюсаревського). Осмислення екзистенційних викликів у світі медіарозмайття потребуватиме від нас також врахування новітніх підходів до антропологічного смислу медіа і досягнень сучасної філософської антропології медіації (Катерина Батаєва), медіаархеології (Хухтамо Ерккі), трансверсальної антропології (Дмитрій Петренко), антропології тілесності (Лідія Газнюк).

Філософське осмислення медіатравматичного досвіду належить до актуальних, але недостатньо розроблених у філософії, психології, соціології тем, хоча в Україні протягом кількох років спостерігаємо зростання інтересу до неї, про що свідчать, зокрема, ініціативи Інституту соціальної та політичної психології Національної академії педагогічних наук України, зокрема, проведення I Всеукраїнської наукової конференції «Медіатравма в умовах інформаційної війни: психологічний та педагогічний аспекти» у червні 2017 року, що дозволила скоординувати зусилля філософів, психологів, педагогів і продемонструвала широкий спектр можливих перспектив досліджень – від осмислення сутності медіатравми і її типів (О. Вознесенська), моделі ідентичності в дискурсі травми (О. Пушонкова) до передумов психотравми (О. Зеленько). Актуальність філософсько-антропологічного осмислення медіатравматичного досвіду пов'язана також із необхідністю розвитку медіаосвіти, адекватної сучасній медіакультурі, та нагальною потребою вироблення інноваційних підходів до формування належного рівня медіакомпетентності осіб різного віку. Це дає нам підстави зробити екзистенційні виклики медіатравматичного досвіду предметом філософсько-антропологічного розмислу, що спирається на помірковану

міждисциплінарність, неінструментальний підхід до медіа-техніки і мас-медіа і неесенціалістський підхід до досягнення людського. З такої перспективи ми можемо виходити на більш адекватне розуміння медіарозмаїття та перехрестя ефектів різних поколінь медіа. Як зазначає Д. Петренко [1, с. 2-3], в межах сучасної філософської антропології медіа можуть бути осмислені як радикальний феномен, який не лише випробовує межі людського і нелюдського, внутрішнього і зовнішнього, формує вектори їх зміщення, але й може порушувати логіку влади, саме тому розробка філософської антропології медіа стає експериментальним топосом для формування нових стратегій антропологічного мислення. Отже, досягнення медіатравматичного досвіду як важливого виміру існування особи у світі складної і неоднозначної взаємодії різних медіа дозволяє нам виходити і на розуміння тих аспектів людського, які раніше були затемнені.

Виходитимемо із того, що медіатравма має характер екзистенціально-ситуаційний і є прикладом граничної ситуації, в якій мають шанси увиразнитися екзистенціали існування. Як чинник, що визначає персональне існування, екзистенціал вказує і на ставлення особи до життя і смерті та власної скінченності, отже, тотально впливає і на внутрішні переживання себе собою, і на комунікативні спрямування самоздійснення. Стаючи зримими у граничних ситуаціях, екзистенціали у вимірі повсякдення часто не є рельєфними, затемнюються і не усвідомлюються. У граничній ситуації медіатравми, внаслідок якої формується медіатравматичний досвід, екзистенціальний виклик виступає як виклик ситуації ризику, в якій або відбувається вихід за межі буденного існування і пробудження особистісного початку або настає заціпеніння у негативних переживаннях, причому екзистенціальна конфліктність суб'єкта набуває рельєфності. Водночас ситуація медіатравми демонструє нам і сферу прояву екстремальних екзистенціалів, і ті аспекти медіавпливів, котрі в просторі буденного існування часто не помічаються. О. Вознесенська [2] визначає медіатравму як психічну травму, що виникла під інтенсивним впливом медіаповідомлень, медіаконтенту, отримана з використанням медіазасобів; та як шкідливу для психіки реакцію на емоційно значущу подію, що зачіпає значущі сфери існування людини, і пов'язана із сильними, стресовими впливами на психіку, загрозою для життя.

Таким чином медіатравма постає як своєрідний прорив бар'єру захисту людини і може супроводжуватися переживаннями безпорадності, разом із тим – вона розгортається часто саме тоді, коли в особі немає внутрішнього індивідуального ресурсу для подолання травмуючого впливу або події. Екзистенційний вимір розгортання медіатравматичного досвіду – це координати таких екзистенціальних тем як життя і смерть, свобода і безмістовність, ізоляція і самотність, ентузіазм і страх. У медіатравмуючій ситуації вони стають рельєфними і травматичний стан є по суті реакцією подвійною – і на саму ситуацію, і на напружену власну реакцію на ці екзистенційні даності існування. Переживання крихкості людського як такого і переживання трансльованого медіавидовища смерті, страждання або каліцтва інших наближають особу до уявного переживання власної скінченності і можуть призводити до переживання, наприклад, провини того, хто вижив. Екзистенційна неготовність особи до подібних переживань може ускладнювати ситуацію і призводити до самоізоляції, тривоги, втрати смислу, проте травматичні розлади можуть бути пов'язані як зі смисловими переживаннями, так і з процесами смислотворення.

За словами дослідниці соціальних аспектів медіакультури Л. Ороховської [3, с. 15] нині електронні мас-медіа стали чинником посилення соціальної атомізації та індивідуалізації суспільства, причому остання проходить у двох ракурсах: монадності (особистість набуває унікального досвіду, розгортає свій творчий потенціал) і атомізації як втрати солідарності (крайня форма індивідуалізації, яка веде до фрагментації соціальної комунікації). Виділені О. Вознесенською [2] типи медіатравм з урахуванням медіаактивності особи (травма «Я-очевидець» та вплив на психіку і стан людини аудіовізуальних медіапродуктів; порушення соціальних контактів – кибербулінг, моббінг, цькування людини в соціальних медіа-мережах, «бан», троллінг – як травма приниження; емоційна травма стосунків; травма, пов'язана з

поширенням особистої інформації без згоди особистості) засвідчують, що розмаїття медіатравмуючих впливів має спільний знаменник – всі вони зачіпають комунікативні екзистенціальні спрямування індивідуального існування.

Особливістю сучасного повсякдення і комунікації є його медіа-заангажованість, причому різноманітні медіавпливи у більшості випадків сприймаються особою як поверхневі і не лишають екзистенціальні сліди у її свідомості. Проте таке спрощення їх ефектів є оманом, яка інколи приховує в собі небезпеки. За словами Л. Стародубцевої [4, с. 60–62] прикметою сучасної цифрової культури є парадоксальність комунікації та дискomuнікації, котрі потребують одна одної, причому так званий «синдром дискomuнікації» набуває різних форм (розірвана комунікація, утруднена комунікація, незавершена комунікація, квазі-комунікація), а парадоксальність «(дис)комунікативного кола» медіальності полягає в взаємній обумовленості комунікації і дискomuнікації. Дослідниця підкреслює, що нині медіасуб'єкт перебуває між двома крайнощами, а саме – між передозуванням комунікацією (надмірність) та комунікативним вакуумом (нестача), і обидва є нестерпними для людини і пов'язані із парадоксальністю сучасної медіальності, яка проявляється передусім в тому, що сьогодні медіа більше сприяють не комунікації, а дискomuнікації. Тенденції дискomuнікації роблять будь-який медіадосвід в межах старих мас-медіа або нових цифрових медіа потенційно травматичним.

У граничній ситуації медіатравми винятково важливим є балансування свідомості персони на грані страху і жаху, причому останній окреслює межу граничного відчаю, а завдяки аудіовізуальному впливу цифрових технологій не лише етичні, але й естетичні аспекти досвіду відіграють тут винятково важливу роль. В умовах військової агресії це стає особливо виразним, проте маніпулювання страхом свідомості перед відчаєм нерідко стає поширеним технологічним ходом у мас-медіа і соціальних мережах. Страх як екстремальний екзистенціаль людського існування відіграє важливу роль у динаміці медіатравматичного досвіду. У більшості випадків медіатравма так чи інакше пов'язана із його переживанням, а саме – із його екзистенційними викликами. Як гранична ситуація медіатравма виводить особу із зони комфорту, викидає її з простору повсякдення, а інколи і проблематизує її ідентичність, випробовує межі внутрішнього і зовнішнього. Причому завдяки потужним образам, трансльованим новими медіа, віддалений від певних травмуючих психіку подій спостерігач перебуває під загрозою непередбачуваного впливу на нього того чи іншого аудіовізуального повідомлення. Яскравим прикладом цього може слугувати вторинна травма і ретравма, адже перша не пов'язана безпосередньо із травмуючою психіку подією і виникає під впливом когось або чогось за рахунок емоційного відгуку, а друга – виникає під час пригадування, оповідання про подію, обговорення її у соціальних мережах, перегляду відео тощо. Причому в обох випадках ми стикаємося із нескінченним повторенням травмуючої ситуації у віртуальному просторі, а психіка реагує на це як на хронічну травматизацію, часом припиняючи сприймати цю ситуацію як граничну. У просторі травмуючого впливу традиційних мас-медіа і нових медіа особа проживає подію, активно доконструюючи її і користуючись фантазмами інших осіб, трансльованих тими самими медіа. У такій ситуації комунікативне спрямування існування може зіграти із суб'єктом фатальну роль, прирікаючи його на своєрідну «капсулізацію» у нескінченних повторях травматизації без виходу із граничної ситуації. Вторинно травмовані свідки, глядачі, слухачі, комуніканти, залучаються до спілкування (в тому числі і кіберспілкування) і таким чином започатковується обмін різноманітними фантазіями і страхами.

Л. Ороховська зазначає, що розширення медіапростору на різних етапах історії людства мало конструюючу роль через розширення соціального простору, а в останню чверть ХХ століття розпочався новий етап такого розширення і водночас ущільнення, що триває і нині, адже сучасні медіа стають засобами творення особливого медіасередовища, а саме – віртуального простору, в якому віртуальна реальність включає творчий компонент і «екзистенціальну трансформацію моделі реальності в свідомості віртуалів, перенесення ціннісних орієнтирів з реальності у віртуальність, створення ілюзії реалізації своїх ідеалів

для тих, хто не зміг адаптуватися до економічних, політичних чи соціокультурних вимог суспільства» [3, с.13]. Незайве додати, що саме соціальна дійсність часто є джерелом появи різноманітних страхів, в яких нестабільність, загроза смерті або страждань і непередбачуваних загроз виступають смисловим ядром, а конкретні візуальні або аудіальні образи – своєрідною обгорткою. Тут експлуатується саме деструктивно-екзистенційний характер страху, тому медіатравма має шанси стати механізмом, який повинен розвинути в особи нездатність опору, заціпеніння, втечу у повсякдення, а не стимулювати до увиразнення екзистенціалів персонального існування. Домінування у світі медіарозмаїття мотиву скоро минушості впливає на екзистенціальну самореалізацію в просторі сучасної медіакультури і стає контекстуальним моментом розгортання медіа травматичного досвіду. Вже згадувана нами Л. Ороховська [3; 6] вказує на те, що нині можна помітити прояви кризи медіакультури, причому найбільш суттєвими для самореалізації особистості є панування телекратії, пріоритет інформації над знанням, поява значних обсягів недостовірної інформації у глобальних мережах, руйнування традиційного укладу життя, зростання агресивності й нетерпимості, формування байдужості до болю інших людей, одновимірності мислення і поведінки, і, зрештою, поява нового типу особистості – віртуала та витіснення неподільного індивіда фрагментованим «дивідом».

Медіатравма як гранична ситуація є ситуацією персонального існування, водночас завдяки комунікативній відкритості людського вона розмикає рамки окремого і виходить в простір інтерсуб'єктивності. Характерна для неї невірноваженість існування у більшості випадків пов'язана із нетиповістю події, тому екзистенціали, що увиразнюються у ній мають інтерсуб'єктивну природу, а значить – впливають і на соціальне, що з одного боку вказує на соціальні аспекти існування медіарозмаїття, а з іншого – на інтерсуб'єктивні аспекти існування людського як такого. Смысл екзистенційних викликів, які кидає людському медіа травматичний досвід безпосередньо пов'язаний із тим, що наслідки медіатравми виходять за межі самореалізації в медіапросторі і змінюють загалом досвід суб'єкта, що пов'язане із інтерекзистенціальним (в термінах Томаса Ренча) характером медіавпливів. Говорячи про екзистенціали персонального існування ми маємо пам'ятати про те, що вони є інтерекзистенціалами, тобто комунікативними життєвими формами, адже «ми стаємо і є людьми лише у попередньо комунікативно влаштованому світі» [5, с.34]. Первинність інтерсуб'єктивності над суб'єктивними людськими можливостями в існуванні людини стає основою для того, що виклики медіатравматичного досвіду так глибоко і потужно зачіпають і по суті випробовують на міцність людське у його комунікативних спрямуваннях. Екзистенціальне самоздійснення у медіадосвіді і досвіді за межами медіапростору завжди увиразнює те, що ми стаємо людьми в той час, як вступаємо до комунікативної реальності спільного світу. Множинність екзистенційних викликів медіатравматичного досвіду передусім пов'язана із тим, що позитивні або негативні екзистенціальні наслідки медіатравми у більшості випадків стосуються саме комунікативного спрямування персонального існування і впливають на подальше його розгортання у інтерекзистенціальному просторі життєсвіту. Проте смислові проекти у такому спільному житті завжди є смисловими проектами в горизонті скінченності, напруги життя і смерті, страху, свободи і ентузіазму, і медіатравматичний досвід, виводячи ці аспекти на перший план, свідчить про інтерсуб'єктивне переживання і осмислення крихкості людського як такого. Останній момент має вирішальне значення для розуміння екзистенційних викликів смислу медіатравматичного досвіду, які зачіпають не лише самоздійснення, але й впливають на проектування суб'єктом свого майбутнього, тому саме комунікативні аспекти медіатравми мають стати предметом подальших філософсько-антропологічних студій в межах антропології медіації.

Література:

1. Петренко Д. В. Трансверсальна антропологія медіа. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.04 – філософська антропологія,

філософія культури. – Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Харків, 2017. – 31 с.

2. Вознесенська О. Л. Імплицитна типологія медіатравм в контексті медіа активності особистості // Медіатравма в умовах інформаційної війни: психологічний та педагогічний аспекти. Матеріали I Всеукраїнської наукової конференції (м. Київ, 20-21 червня 2017 року) // Електронний ресурс: Режим доступу: <http://mediaosvita.org.ua/book/materialy-vseukrayinskoyi-naukovo-praktychnoyi-konferentsiyi-mediatravma-v-umovah-informatsijnoyi-vijny-psyhologichnyj-ta-pedagogichnyj-aspekty>

3. Ороховська Л. А. Медіакультура в цивілізаційному вимірі. – Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Національний авіаційний університет. – Київ, 2015. – 34 с.

4. Стародубцева Лидія. Медиология разрыва: три парадокса дискommунікації // Комунікація. – 2012. – № 2. – С. 59 – 71.

5. Ренч Томас. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія. / Пер. з нім. В. Приходька. – К. : Дух і Літера, 2010. – 348 с.

6. Ороховська Л. А. Медіакультура у дзеркалі філософії історії. Монографія / Л. А. Ороховська. – К. : «Центродрук», 2015. – 334 с.

Іван Загрійчук (Харків, Україна)

ІНДИВІДУАЛЬНА СВОБОДА І БУТТЯ СПІЛЬНОТИ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

Глобальний світ по-новому поставив питання індивідуальної свободи особистості. Динамізм життя, міграція, становлення нового характеру відносин між людьми на особистому рівні та між спільнотами загострили проблему ідентичності, яка була, є і залишиться надалі нездоланим проявом суспільної природи людини. Підтвердженням сказаного є історія чернецтва.

На початках цього руху з'явилися окремі індивіди, які прагнули самотності для отримання сприятливих умов у спілкуванні з богом. Але пройшло небагато часу і окремі пустельники, сповідуючи принцип самотності, створили монастирі, ордени, які стали своєрідними спільнотами. На перший погляд, дивне перетворення, але слід сказати, що воно є цілком закономірним. Його закономірність полягає в тому, що людина не може існувати без собі подібних і об'єднання окремих індивідів у спільноту може відбуватись і відбувається навіть на основі, яка нібито заперечує за визначенням таке об'єднання.

Даний приклад із історії, окрім того, що він наочно підтверджує істину, яку сьогодні часто обходять стороною, може допомогти нам глибше зрозуміти процеси в сьогоденному глобалізованому світі. А можливо навіть більше – осягнути хибність сьогоденного характеру мультикультуралізму та того, як він реалізується у світі, зокрема в Європі, але не тільки там.

Чи можна сьогодні говорити про «блиск теорії мультикультурного проекту», якщо він виявився «неспроможним у контексті плюралістичного типу цивілізації»? Це правда, що сьогодні багато хто серед філософів, соціологів, культурологів та й серед пересічних громадян захоплюється мультикультуралізмом, «мультиверсіями людського» [1]. Однак події останніх років свідчать про те, що ідея блякне, знецінюється і навіть відкидається політичною та культурною практикою. Хіба Brexit, рух за самостійництво в Каталонії, не єдина спроба Шотландії провести успішний референдум за вихід із складу Великобританії, відмова деяких країн-членів Євросоюзу приймати біженців, перемога Дональда Трампа на виборах в США і намір побудувати «стіну» на кордоні з Мексикою не є сигналами того, що на людство насувається нова проблема глобального ґатунку, яка породжена не просто ущільненням відносин між державами і народами, а в тому числі і реалізацією мультикультурного проекту в тому його вигляді, який маємо сьогодні.

«Глобалізатори», які культивували мультикультуралізм, вжахнулись, коли побачили, що «блискуча теорія» зачіпає їхні інтереси, позбавляє їх звичного культурного середовища. Думалось, що інокультурні включення в домінуючі культури будуть існувати по типу первісних монахів, що вони ніколи не вийдуть на громадську стезю, а їхні представники

залишаться анахоретами. Розрахунок був на те, що рано чи пізно наступить культурна уніфікація, що мультикультуралізм в розвинутих західних суспільствах це всього лише перехідна фаза до культурної гомогенності. Але коли цього не сталося, коли представники національно-культурних меншин створили своє культурне середовище в просторі домінуючих культур, наступило розчарування.

Інколи приходить чути дивні речі від прихильників теорії мультикультуралізму. На одній із конференцій на цю тему московський вчений скаржився на те, що його дратує «Лезгинка», яку буває витанцювують під вікнами його московської квартири представники з Кавказу. Правда, тут же від іншого учасника конференції, треба думати «правдивого» прихильника мультикультуралізму, а можливо лише «тимчасового», «кон'юнктурного», він почув зауваження: нехай його московські колеги не співають у місті Грозному «Шумел камыш». Більше того, наслідком прийнятої Західною Європою принципу мультикультурності деякі міста в Європейському Союзі перестають бути французькими, німецькими і т. п. [2].

Коли задумуєшся над цими проблемами неминуче виникає питання, а чим відрізняється мультикультуралізм від плюралістичного типу цивілізації? Адже цивілізації відрізняються між собою багато чим і, в першу чергу, в широкому сенсі культурою, тобто світ в цілому мультикультурний. Як мульти-, так і плюральний перекладається як множинний. Різниця в тому, що термін мультикультурний застосовується здебільшого для характеристики спільноти, в якій співіснують представники різних культур в одному просторі, тоді як цивілізації займають свій окремий простір, між ними існують певні межі, кордони, які їх відділяють. Звичайно, ці межі досить умовні.

На порубіжжі цивілізацій також відбувається певний мікс, з'являються маргінальні групи, які поєднують у своєму бутті елементи не лише різних культур, але й цивілізацій. Тим не менш, межі між цивілізаціями є більш виразними і глибокими, ніж між різними національно-культурними групами всередині однієї спільноти. Виходячи із сказаного, можемо констатувати, що світ мультикультурний по суті і навіть не в тому сенсі як його інтерпретує сьогоdnішній мультикультурний проект. Якщо говорити про людську цивілізацію, то вона завжди була множинною в культурному відношенні.

В чому полягає особливість сучасного мультикультурного проекту? Для кращого його осмислення в доповнення до прикладів із європейської історії та перипетій у ній принципів мультикультуралізму наведемо деякі факти із життя пострадянських народів. Зокрема, конфлікт у східній частині України зумовлений поміж іншим також і тією культурною політикою, яка проводилась у Радянському Союзі протягом тривалого часу і мала на меті витворення нової історичної спільноти – радянського народу. Ця політика не називалась мультикультурною. Вона здійснювалась під трендом розквіту і зближення радянських народів, але результатом її мала постати нова культурна реальність – єдиний народ із єдиною культурою, єдиною мовою міжнаціонального спілкування.

Як показала історія – це був утопічний проект. У східній частині України витворилась дуальна спільнота, яка, як виявилось, не стала в повному сенсі радянською, як і не була ні російською, ні українською. В ній існували два кластери, які в нових умовах стали джерелом конфлікту. Досить було впасти суспільству в кризу як зовнішні впливи розбудили конфлікт, якого самі конфліктуючі сторони не очікували.

Подібні конфлікти маємо і в інших частинах пострадянського простору: Придністров'я, Нагірний Карабах, Південна Осетія, Абхазія. Можемо сказати, що конфлікти в цих частинах колишньої імперії не в останню чергу були спровоковані різношерстим в культурному відношенні населенням, яке, проживаючи на одній території, стало тяжіти до різних національно-культурних ареалів. Іншими словами, за певних історичних обставин мультикультурне суспільство може стати джерелом громадянських конфліктів, оскільки в ньому відсутня чи знаходиться на неналежному рівні громадська солідарність.

На якому ґрунті виникають і тримаються спільноти? На чому будується людська солідарність? Звичайно ж на спільному способі життя, мові, культурі, історії, баченні

спільного майбутнього і т. п. Ці спільні риси виробляються в процесі тривалого існування в рамках єдиного політичного простору. Найефективніше становлення такої спільноти відбувається тоді, коли населення, яке складає політичний організм, має спільне етнічне коріння. Важче, але становлення політичної нації все ж відбувається успішно за умови незначних іноетнічних та інонаціональних включень. Представники національних меншин в такому політичному організмі засвоюють мову та культуру державотворчої нації і не мають окремих політичних амбіцій. За умови лояльності до держави власного проживання вони отримують не лише можливість плекати свою культурну самобутність, але й підтримку держави в розвитку національної мови та культури, збереженні традицій. Такий розвиток стає тим більше можливий, коли представники інших націй та культур приїжджають в нову країну добровільно, самостійно з розумінням того, що не корінним жителям прийдеться адаптуватись до них, а їм до умов нового місця проживання. Так формується здорова політична нація, яка не розкладається із середини недовірою та конфліктами між носіями різних культур і релігій, а спроможна відповідати на історичні виклики і сміливо дивитись у майбутнє.

Загальним висновком даного невеличкого дослідження буде наступний. Індивідуальна свобода кожного дозволяє йому не лише мігрувати між культурами, але й оселятись, де він забажає, в тому числі й в іншій державі, серед людей іншої культури та релігії. Але це зовсім не означає, що людина в епоху глобалізації стає абсолютно вільною від обов'язків перед громадою, в якій вона народилася і виросла чи переїхала на проживання. Індивід може робити свій національний вибір, вільно обирати націю, національну приналежність. Але національна спільнота, громада, яка «відпустила» свого члена, «дозволила» йому стати громадянином іншої держави, не може перелицьоватись національно так, як це можливо для окремої людини. Саме таке неправомірне перенесення досвіду окремої особистості на всю націю, всю громаду провокує конфлікти і про це треба пам'ятати навіть в епоху глобалізації, адже сутність людини була і залишається суспільною.

Література

1. Загурская Н. В. Постчеловек. Version N / Postman. Версия Н. / Н. В. Загурская. – Х.: Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина, 2016. – 292 с.
2. Сарацин Тіло. Німеччина сама себе руйнує / Тіло Сарацин. – К.: Темпора, 2016. – 462 с.

Ирина Зорченко (Харьков, Украина)

ПРАКТИКИ ОТСУТСТВИЯ В ПУБЛИЧНОМ ПОРЯДКЕ И ПРОБЛЕМА ГРАЖДАНСКОЙ (НЕ)ВОВЛЕЧЕННОСТИ

Проблема гармоничного сочетания в социальном порядке плоскостей личного и публичного, частного и общего является краеугольной для любого общества. В зависимости от того, как проложена демаркационная линия между этими сферами, зависит вся организация человеческой жизни, причем как в модусе вЯпт – политического, культурного существования, так и в модусе жюз – базисной животной витальности. Поиск оптимальной констелляции этих плоскостей выступает отправной точкой всех утопических построений, он же – точка приложения усилий дисциплинарных практик и механизмов контроля. Со своей стороны, я бы хотела артикулировать вопрос не столько о специфике (символической и структурной) социального пространства, сколько о процессах, обеспечивающих сообщение между его частями, усиление тех или иных плоскостей и сфер. Если подходить к постановке вопроса структурно, то базовыми процессами, обеспечивающими динамику между плоскостями и личного и публичного, были бы практики исключения и вовлечения акторов. Феноменологически же, в Lebenswelt (жизненном мире) самим человеком такие процессы переживаются как отсутствие и присутствие. По большому счету, исключение и вовлечение носят внешний, процедурный характер, тогда как присутствие и отсутствие в пределах образуют некие поведенческие (или даже экзистенциальные?) этосы, связанные с формированием себя как морального субъекта на

пересечении гражданской заангажированности и заботы о себе. Предупреждая резонные возражения против избыточной метафоричности предложенных концептов, хотелось бы сказать в их защиту, что несмотря на неподатливость в отношении точного терминологического оформления, они очень осязаемы и интуитивно ясны даже обыденному сознанию, поскольку отсылают к процессам и состояниям *Lebenswelt*, которые переживаются каждым из нас.

Артикуляция вопроса об отсутствии в общем смысле немаловажна для осмысления себя в отношении гражданской активности; но особый привкус и оттенок личностного вызова она приобретает в отношении философа и интеллектуала. Проблема (без)ответственности философа, его роли в государственной и публичной деятельности, (не)допустимость его сознательного дистанцирования от нее – давний сюжет в истории философии. В античности это было эмблематично представлено двумя полюсами – платонизмом и кинизмом. Первый настаивал на активном участии в государственных делах, в пределе – вообще на том, чтобы ипостаси философа и правителя были слиты воедино, а точкой приложения своих усилий воспринимал душу государя, которую необходимо возделывать должным образом. Второй же, кинизм, сознательно и подчеркнуто дистанцировался от любых отношений с властью, насмешливо требуя не заслонять солнце, и обращаясь не к душе государя, но к агоре – и то, не всерьез, кинично, насмешливо, о-страненно. На чаше весов постоянно колебались под воздействием исторического background'a принципиальная непричастность как манифестация правды (ярким примером чему выступает Сократ, не пожелавший, будучи пританом, осудить стратегов Аргинусской битвы) и, наоборот, требование полной вовлеченности и определенности со своей гражданской позицией (закон Солона про недопустимость уклонения от принятия той или иной стороны во время гражданских смут etc.).

Кроме того, всегда насущным оставался вопрос о соединении созерцательной жизни с деятельной, *vita contemplativa* – с *vita activa*, льгпн – с есппн; что, кстати, вполне можно рассматривать частным случаем поставленной выше проблемы о поиске гармонии между частным и общим. Желание быть хозяином своего времени и местонахождения, интенсифицировать отношения с самим собой, не отвлекаясь на постороннее – великий соблазн. Его отголоски легко улавливаются в крылатой фразе Фомы Кемпийского о долгом поиске и нахождении покоя – «in angello cum libello» («в уголочке с книжечкой»), а дальше пусть весь мир подождет. И с другой стороны, интеллектуальная честность перед самим собой и понимание, что самоустраненность от гражданской активности оправдана лишь как временная мера, как тайм-аут для накопления сил и выхода на новый уровень «для-того-чтобы», тот уровень, когда Заратустра спускается с гор в долины, чтобы нести и раздавать мед своей мудрости. Как отмечала великий и убежденный адепт *vitae activae* Ханна Арендт, «кто по тем или иным причинам ищет изоляции и не участвует в совместном бытии, должен по меньшей мере знать, что он отрекается от всякой власти, избрал немощь и никаким приростом индивидуальной физической или интеллектуальной силы ничего уже не изменит» [1, с. 267]. Словом, вопрос об отсутствии и его (без)ответственности находится в постоянном болезненно-напряженном резонансе с вопрошанием о роли философа.

На первый взгляд, из этого можно было бы сделать (злоупотребив неумеренным оптимизмом) вывод о необходимости бескомпромиссной манифестации обязательного присутствия в гражданской плоскости. Собственно, есть целые традиции соответствующей риторики, заточенной под декларирование обязательности (со)участия в публичной сфере, проявлении гражданской самоотверженности – нередко в ущерб индивидуальному и личному, но зато во благо светлому (и недостижимому) будущему. В пределе такое принудительное вовлечение в публичную/гражданскую/политическую сферу оборачивается адом, так как быть на страже и длить вечную бдительность в отношении общественных благ изнуряет настолько, что тем самым нивелируется всякая ценность существования в таком обществе. Кроме всего прочего, на поверку оказывается, что *требовать* присутствия

совершенно невозможно; более того – нелепо, так же, как насильно предписывать любовь или дружбу. Любая попытка формализации присутствия оборачивается удвоением морали и подменой понятий. Подлинное присутствие в публичной плоскости – это не принудительный выход на митинги и шествия, и уж точно не вечно живой труп в Мавзолее. Равно как отсутствие в ней – еще не обязательно идиотия (в первичном смысле слова) и нехватка гражданского мужества. В силу этого мне представляется вполне целесообразным сместить фокус от (разоблачения) метафизики присутствия к вскрытию диалектики отсутствия.

Попытки в том или ином формате осмыслить отсутствие не новы. Хорошо известен и даже затерт сюжет о первичной этимологии древнегреческого слова *ἡδύφρονη*, которое отсылает по своему значению к частному человеку, несведущему в каких бы то ни было гражданских делах и сознательно от них уклоняющемуся. Наделение таким статусом носило достаточно пренебрежительный характер, негативные коннотации чего и обусловили уже позднее и дальнейшее использование данного слова для обозначения умственной слабости. В Периклов золотой век демократии, когда гражданская жизнь была ключом и являла собой площадку для становления индивидуальности и раскрытия самости, считалось зазорной слабостью уклоняться от возможности испытать себя политической деятельностью. Как пишет Ханна Арентс, со ссылками на Куланжа, «открытое публичное общество было отведено именно для непосредственного, для индивидуальности, это было единственное место, где каждый должен был уметь показать, чем он выбивается из посредственности, чем он на деле в своей незаменимости является. Ради этого шанса достичь необычайного и видеть подобные достижения, из любви к политическому самостоянию граждане полиса более-менее с охотой брали на себя свою часть судопроизводства, защиты, управления государством» [1, с. 55]. Публичное пространство древних греков не исключало триумфа личностного, но наоборот создавало условия, где равные (изъятые из системы жесткой домашней иерархии) элементы могли состязаться друг с другом. И далее: «приватный человек не выступает в явленность, словно как если бы его вообще не было. Все, что он делает или упускает, остается лишено значения, не имеет последствий, и что его задевает, не касается больше никого» [там же, с. 76]. Интенсивность публичной жизни в период расцвета городов-государств была настолько сильной, что замыкание в приватной, негласной сфере считалось худшей участью, а невозможность свободно говорить в собрании нивелировало любые другие преимущества, связанные с достатком и наследованием (эту диспозицию, как известно, увековечил в своей трагедии «Ион» Еврипид). Впоследствии, с упадком гражданской жизни в полисах *ἡδύφρονη* (буквально, частная жизнь) утрачивает свои негативные коннотации; если политическая жизнь на локальных уровнях пришла в упадок и власть присвоили отчужденные от общества государственные институты, то уже нет смысла присутствовать там, где наше присутствие ничего не решает. С этим происходит поворот к внутреннему анахорезису, к интенсификации отношений с самим собой, к переоценке ценности *не-участия* в политической жизни. Из наказания и тяжкой участи оно превращается в освобождение от напряженности, в *ἡδύφρονη*, в *пес-otium*; фокус от *φῆμι* смещается на *φῆμι* *φῆμι* *φῆμι*. Отстраненность от политической деятельности в ряде случаев приобретает едва ли не статус добродетели, а возможность побыть *наедине с собой* ценится чуть ли не выше, чем императорская власть.

Своим пре-быванием человек питает ту сферу, где он *есть*. В эпоху позднего эллинизма зарождение этоса, удачно названного Ханной Арентс *Weltlosigkeit* (безмирность), сфокусирует душевные силы человечества на внутреннем, личном, чем серьезно ослабит публичную плоскость. Следует уточнить, что здесь не имеется в виду ложное утверждение об остановке общественной жизни: история Средних веков не менее богата событиями, чем любая другая эпоха. Скорее, речь идет о том, что интенция на установление связи с Богом оттянула силы от установления связей между людьми. В качестве господствующей структуры жизненного мира «человек» вытеснил «люди», плюральность сменилась сингулярностью. В свете того, что политическая жизнь – это изначально множественность, со-присутствие, со-участие, это пребывание среди людей, то ослабление связей между ними

приводит к отрешенности от действительности и к отходу от практик видоизменения этой действительности посредством совместных слаженных целенаправленных действий. Более того, этос безмирности предполагает совершенно явный отход от заведомо обреченного мира к заботе о спасении своей бессмертной души. Когда Weltlosigkeit овладевает публичным пространством, она по сути упраздняет его. Подлинно религиозный (т.е. ищущий восстановления связи – re-ligio – с Богом) человек принципиально безмирен, он есть то, что Фридрих Ницше иронично назвал потусторонником, Hinterweltler, который чужд, странен и опасен для социального порядка. Пожалуй, пронзительнее всего об этой диспозиции пишет Серен Кьеркегор: его «рыцарь веры», Авраам являет собой яркий пример такого потусторонника, который в своей вере идет наперекор всем принятым нормам. Он отсутствует в этическом (т.е. всеобщем) порядке и свою личную веру ставит выше него.

Сложность диспозиции состоит в том, что публичное и личное, всеобщее и индивидуальное соотносятся таким образом, что даже при полном уходе в себя и замыкании в своей приватной сфере, человек продолжает хотя бы границами своей монады (пусть даже и с наглухо задраенными переборками) касаться общего. Попросту говоря, и безмирные находятся в мире; даже отрицая публичный порядок и избегая соприкосновения с ним, потусторонник, пусть и через негацию, но устанавливает с ним связь. В свою очередь и миру надо каким-то образом позиционировать себя по отношению к безмирным. Авраам сфокусирован на себе и замкнут в своей сфере, он не сопричастен всеобщему, но нож над Исааком он поднимает в этом, *посюстороннем* мире. И в порядке всеобщего нет никаких инструментов по различению святого и преступника; постольку, поскольку и тот, и другой ставят себя по ту сторону публичной сферы с ее правилами, они неразличимы. Когда этос безмирности становится преобладающим, возникает проблема, которую Арендт обозначила как необходимость «как-то провести группу принципиально безмирных людей через мир, а подобной группой разбойничья банда в каком-то смысле является ровно с тем же успехом, что и собрание святых. Одни не ладят с миром потому, что слишком плохи, другие – потому что слишком хороши для него» [1, с. 70]. Но и те, и другие обращаются с миром как *отсутствующие* в нем, создавая тем самым опасные пробоины в корпусе общественного порядка. В свою очередь, мир в своем публичном измерении стоит перед дилеммой: или зарезервировать за потусторонниками места в своей структуре, оставляя ситуацию разомкнутой и сохраняя возможность риска для своего порядка быть подорванным изнутри, либо защитить себя посредством *исключения* чуждых элементов за пределы своего порядка. И в этой точке прощупывается очень важный, узловый момент: *исключение всегда очень тесно связано с отсутствием*.

Делая скачок от античных и библейских контекстов к нарративам (пост)современности, можно отчетливо различить среди последних очень категоричную и убедительную критику исключения как биополитического механизма. Совершенно естественное в свете преступлений Второй Мировой войны неприятие стратегии исключения и абсолютная и неумолимая апология homo sacer в своем праведном (и несомненно справедливом) гневе все-таки теряют из виду некоторые ракурсы, на которые, возможно, есть смысл обратить внимание. Исключение, как биополитическая техника, всегда нацелено на обеспечение стабильности наличного порядка и устранения из него любой угрозы. Причем за пультом управления исключением совершенно не обязательно усматривать злую волю той или иной ипостаси Старшего Брата – это может быть и безличное самосохранение системы, которая в ряде привилегированных случаев даже способна развивать в себе толерантность, т.е. быть достаточно сильной для того, чтобы включать отсутствующие элементы в свою структуру, не ставя под угрозу само свое существование. Но по сути, учесть голоса молчащих и зарезервировать места за отсутствующими – это сверхзадача, посильная разве что утопистам. На практике молчащие и отсутствующие (а к ним относятся и сознательно самоустраняющиеся), как правило, не учитываются и сбрасываются со счетов. Поэтому отсутствие как принципиальная не(со)причастность общему порядку, несмотря на очевидные

соблазны такой позиции, влечет за собой риск быть исключенным. Здесь есть выход на очень тонкий лед недопустимых выводов а-ля «отмолчались – сами виноваты». Есть чрезвычайные ситуации, когда внутренняя эмиграция (как частный случай отсутствия) – единственный способ противостоять тому порядку, с которым находишься в состоянии непримиримых разногласий: такими были «люди в темные времена» Ханны Арендт; когда отстранение может выступить манифестацией правды, как это было с Сократом, отказавшимся по приказу Правления Тридцати присоединиться к тем, кто совершал аресты. Такого рода отсутствие – своеобразный пожарный выход, когда дом объят пламенем и сквозь парадные двери уже не выйдешь. В подавляющем же большинстве случаев порядок публичной сферы не становится враждебным в одночасье – он творится и ткется постоянно, ситуативно, из мириад мелких face-to-face взаимодействий, со-присутствий, взаимных определений ситуаций. И систематическое избрание стратегии отсутствия и принципиальной невовлеченности влечет за собой эксцессы исключения и изоляции. Это связано с уже упомянутой конфигурацией плоскостей личного и публичного: двигать демаркационную линию между ними получается только со стороны публичной, общей плоскости.

Тем самым, рассматривая отсутствие и присутствие как то, что обеспечивает динамику между плоскостями личного и публичного, чье сочетание конституирует нашу жизнь, видим, что злоупотребление каждой из стратегий приводит к дисбалансу и усилению одной плоскости за счет другой. Отсутствие в публичной сфере и непричастность к гражданской деятельности очень привлекает свободой от *не-своих* дел, возможностью всецело посвящать свое время на усиление внутренних связей с самим собой, на затачивание своих сильных сторон. Как заметил однажды Эрнст Геллнер, «мир, в котором люди мыслят всерьез и к которому относится всякая серьезная мысль – это...не тот мир, где проходит наша повседневная жизнь» [2, с. 113]. Требование серьезного присутствия и со-участия в гражданских делах обременяет ответственностью и нагружает чужими заботами. Тем более, сейчас, в эпоху глобализации есть возможность вести образ жизни ‘туриста’, ‘бродяги’ (З. Бауман), кочующих номад, не привязанных к тому или иному пространственному порядку. Однако есть все основания предположить, что человек не настолько самодостаточен, как порой ему бы хотелось. «В сравнении с реальностью, образующейся тогда, когда тебя видят и слышат, даже самые мощные силы нашей внутренней жизни – сердечные страсти, душевные мысли, чувственные наслаждения – ведут какое-то неуверенное, тенеобразное существование» [1, с. 66]. Присутствие в публичном пространстве являет собой совершенно особый, бесценный опыт личностного становления, переживание ощущения личного влияния на организацию жизни и обеспечение ее свободы.

С другой стороны, требование вечного недреманного присутствия, которое имплицитно содержится в оптимистичном утверждении классика о том, что «цена свободы – это вечная бдительность», приводит к ужасу тоталитарного построения и общества контроля. Как только манифестируется вечная бдительность, то тотчас же та свобода, ценой которой эта недреманность выступает, оборачивается паскалевским жестом «агония Христа длится вечно, поэтому мы должны быть бодрствующими». И тогда трудно не вспомнить Делеза, отметившего, что человек общества контроля «похож на волну, он словно выведен на орбиту и постоянно находится на связи» [3, с. 230]. Причем при описанном раскладе уже совершенно неважно, контролирующий ли ты или контролируемый: и то, и другое – увечная форма отчужденного существования.

В свете описанных диспозиций финальный вопрос вполне предсказуемо будет о том, где же пролегает золотая середина. Стараясь избежать пафосного декларирования псевдо-универсальных рецептов, ненавязчиво и негромко выскажем предположение, что золотая середина состоит, конечно же, в поиске подлинности. Любое отсутствие, как правило, обусловлено стремлением *присутствовать* в другом, желанном месте. Современным горьким антитезисом к известной формуле Новалиса о том, что «философия – это стремление повсюду быть дома» выступает афоризм «депрессия – это когда тебе хочется домой, но ты уже дома». В нас всегда есть стремление дистанцироваться и уйти от

неподлинного. В конце концов, ведь и любая утопия, как проект идеальной констелляции личного и публичного, индивидуального и всеобщего, это не более чем (и прежде всего) попытка самого утописта создать такой локус, в котором он сам будет переживать состояние подлинного присутствия. В свое время Энтони Гидденс описал достижение такого состояния переходом от со-зависимости (co-dependence) к со-присутствию (co-presence), Мишель Фуко – со-участием во власти и интенсификацией социальных отношений через заботу о себе. Попросту говоря, не застревая в общественном и не консервируясь в индивидуальном, выйти к со-общности и даже, быть может, к какой-то сети мелких локальных утопий, пористость, складчатость и многообразие которых создадут эффективный антидот для неумолимой тотальности целого.

Литература

1. Арндт Х. Vita activa, или о деятельной жизни / Ханна Арндт ; [пер. с нем. и англ. В. Бибихина]. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
2. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники / Эрнест Геллнер ; [пер. с англ.]. – М., 2004. – 240 с.
3. Делез Ж. Post-scriptum к обществам контроля / Жиль Делез ; [пер. с фр.] // Переговоры / Ж. Делез. – СПб.: Наука, 2004. – С. 226-233.
4. Филиппов А. Ф. Социология пространства / А. Ф. Филиппов. – СПб.: Владимир Даль, 2008. – 284 с.
5. Фуко М. История сексуальности-III Забота о себе / Мишель Фуко ; [пер. с фр.]. – К.: Дух и Литера; М.: Рефл-бук, 1998. – 288 с.

Інна Існюк (Житомир, Україна)

**ФОРМОТВОРЧІ ПОШУКИ І МЕТАМОРФОЗИ ХУДОЖНЬОГО ОБРАЗУ
У СУЧАСНОМУ МИСТЕЦТВІ: ЕСТЕТИЧНИЙ АСПЕКТ**

Сучасне мистецтво у процесі пошуку нових засобів самовираження митця стає ніби заповненим його душевними запитами, з одного боку, і водночас доповненим «відгуком» на них з боку реципієнта, з іншого. Воно акумулює у «творчій лабораторії митця» (Л. Левчук) його досвід, зокрема естетичний і художній, при створенні нової – художньої – реальності через звуки, рухи, музичні інструменти, літературно-художній текст, пластичні матеріали, фарби і полотно, олівці та папір, навіть нетрадиційні матеріали: різноколірні нитки, насіння різних злаків і епоксидну смолу, тощо. Тому актуальність даної розвідки значною мірою зумовлена зверненням до розгляду зв'язку духовних запитів сучасної людини та змін у сучасному мистецтві.

Прагнемо звернути увагу, як мету дослідження, саме на формотворчі пошуки сучасних митців: використання незвичних матеріалів, поєднання формотворчих можливостей різних видів мистецтва для появи незвичних художніх образів, зокрема через синтез мистецтв. В ідеалі, створюючи досконалий художній образ, митець дає поштовх до переосмислення дійсності крізь призму абсолютної гармонії. Адже твір мистецтва, формою якого є саме художній образ або їх сукупність, є результатом художнього мислення, як вказує О. Поліщук, і його творення зумовлене «естетичним особистісним смыслом творчості» [2, с. 151]. Проте дещо своєрідними виявляються мистецькі художні образи, якщо здійснити спробу аналізу тенденцій розвитку сучасного мистецтва і художньої культури, зокрема в Україні. Наприклад, при застосуванні нетрадиційних матеріалів у формотворчості при створенні мистецької інновації чи спробах синтезу мистецтв для появи оригінального, незвичного художнього образу. Тому останнє варто аналізувати, як видається, крізь призму таких понять як контамінація та синестезія [1, с. 23]. На думку Л. Левчук, сучасне мистецтво часто торкається безпосередньо простору нашого життя, «вводить нас у світ міжчуттєвої асоціації» [1, с. 24].

Дослідження феномену художнього образу здійснюється у доробках фахівців у галузі

естетики, мистецтвознавства, психології художньої творчості, культурології. Наголошується науковцями на зв'язку художнього образу із специфікою художнього мислення митця: О. Поліщук, С. Овчаренко, О. Саленко, С. Стоян тощо; залежності відображення ним дійсності від особливостей розвитку мистецтва й культури в межах конкретної спільноти (М. Бровко, В. Личковах, В. Малахов, О. Оніщенко, В. Панченко та ін.); ролі естетичної інформації, «естетичних знаків» в інформаційній сфері, а не лише художній комунікації суспільства (А. Моль, Л. Зеленов, О. Свінцицька) і т.п. Зокрема, український естетик О. Поліщук зазначає, що для «означення образу, втіленого у мистецькій новації» були спроби застосування поняття «"художній знак" чи "естетичний знак"...» [2, с. 98]. Такі знаки (художні образи) зумовлюють емоційно-почуттєві реакції людини, зосереджені на прояві своєрідного особистісного ставлення до навколишньої дійсності. Адекватне сприйняття творів сучасного мистецтва, вимагає естетичного досвіду в суб'єкта сприймання твору, як вказує О. Павлова, стверджуючи, що естетичний досвід відіграє вагомий роль в інноваційних процесах через акцентування уваги на інтегративній єдності людських здібностей як реальному процесі «цілісного самоствердження людини у генезі чуттєвої культури» [3, с. 251]. Сьогодні зумовлює зацікавленість, окрім віртуального відвідування музеїв та арт-виставок, свого роду інсталяціями, перформансами, – переконана І. Бондаревська. За її словами, нині художня практика показує невідповідність напрацювань класичної естетичної теорії щодо смаків, ідеалів, тощо соціуму [1, с. 26–27]. У такому своєрідному культурному контексті особистість пізнає своє оточення й трактування буття по-особливому; художній простір, як вмістилище певних смислових і формотворчих елементів та факторів, значною мірою дає змогу розуміння естетичних смаків, поглядів та ідеалів певної епохи, його соціокультурного життя [4].

Зазначимо, що зараз ще не достатньо естетиками розглядається мистецтво художньої фотографії та його естетичне підґрунтя (на рівні конкретних митців та їхніх естетичних ідеалів – прекрасного чи потворного, комічного або трагічного, піднесеного чи низького, коли робляться серії творів). Але у межах такого візуального новітнього мистецтва автори обирають часто незвичні об'єкти або сюжети для своїх творів. До того ж, переважною мірою у сучасних працях естетичного плану аналізуються різноманітні явища й творчість митців, котрі орієнтуються на «естетику штучних форм» (картини, музику, хореографію тощо). А от до «естетики природи» маємо мало звернень естетиків, проте природні предметні форми виражають гармонію, прекрасне, адже вони підпадають під правило «золотого перетину». Тому й оцінюються людьми як прекрасні чи красиві, а, відтак, людина має приємність при зустрічі із ними, вона радіє ним. Як приклад це ілюструє творчість італійського фотографа Альберто Гіззі Паніцца (Alberto Ghizzi Panizza), який обрав незвичну тему для створення художнього образу засобами художньої фотографії: природні предметні форми, помічені завдяки значному збільшенню технічними засобами. Усе своє дитинство він присвятив малюванню, а пізніше і фотографії, що принесло йому неабияку славу та знаменитість. Він є спеціалістом так званої натуралістичної та пейзажної фотографії. Знаходячи прекрасні та цікаві сюжети в навколишньому середовищі, митець створює роботи на засадах звернення до естетичного ідеалу прекрасного. Для прикладу незвичної формотворчості маємо серію так званих мікрофотографій крапель роси над берегами річки По у Північній Італії [5].

Так на стику мистецтва й техніки виникає незвичний і дещо несподіваний для глядача художній образ сучасного візуального мистецтва: крапля роси, збільшена у декілька десятків разів, виступає як фокусуєча лінза, котра відбиває зображення квітки, на пелюстках якої вона виникла. Але на пелюстці, тичинці або листочку квітки можуть бути одночасно багато росинок і тоді постає фантазмагоричний художній образ, що виник у незвичний спосіб. Це природна предметна форма, яка набуває ознак мистецької інновації при фіксації через технічні засоби (збільшувальне скло і фотоапарат). Тоді можемо стверджувати про нього як носія художньо-образного мислення через його ігрово-розважальну складову; має місце, як вказує О. Поліщук, «"гра" зі смислом, значенням предметної форми або композиції, умосяжного образу чи символу, і власною експресією чи емоційно-почуттєвими станами

того, хто буде співучасним до його процесу або результатів» [2, с. 100]. Отже, таке візуальне мистецтво існує завдяки новітнім технологіям, в яких активно використовується техніка, але цей автор є «співцем краси» природних об'єктів, на наш погляд. Він у своїх творах звертається до естетичного ідеалу прекрасного, пропагандуючи його і гармонію (попри стійку тенденцію до «прославляння» потворного з боку багатьох митців Європи і Америки).

При створенні мистецької інновації має місце звернення й до нетрадиційних, незвичних матеріалів. Це, наприклад, своєрідні картини українського митця Дарини Корсар, які виконані завдяки овочам і фруктам; це твори прикладного мистецтва (проте це не карвінг), світлини котрих залишаються, як пам'ять, на її сторінці в Instagram. Її твори продаються не лише за кордоном і тільки на замовлення. Без звичайного поєднання виражально-зображальних засобів у техніках, властивих живопису й скульптурі (барельєф, горельєф), українка теж звертається до своєрідної пропаганди естетичного ідеалу прекрасного. Варто зазначити, що створені Д. Корсар художні образи спрямовують увагу споглядача й до ідеалу комічного. Досить поглянути на створену нею афроамериканку, кучері якої викладені ожиною; левеня із омлету і макаронів; портрет відомого шеф-повара із солі та перцю. Засобами формотворчості таких картин-панно для неї слугують не тільки звичайні овочі із ринку, а й сіль, перець, а також кава [6]. Тобто, спостерігаємо наразі не тільки синтез мистецтв як спосіб вираження творчої особистості, а й опертя на естетичну інформацію при художній комунікації. Як зазначає О. Поліщук, нею виступають «елементи дійсності, що викликають зацікавлення суб'єкта при естетичному сприйнятті або виступають цінністю при естетичній діяльності [2, с. 128]. Але треба указати, що естетичне споглядання таких інновацій як у Д. Корсар найчастіше відбувається завдяки мас-медіа й техніці. Згадаємо також Анну Токарську (Anna Tokarska), польську художницю і фотографа, художні інновації якої також базуються на комічному. Натхненна творчістю італійського живописця XVI ст. Джузеппе Арчімбольдо, майстриня створює портрети за допомогою овочів та фруктів: пронизливий погляд із горіхових шкаралуп, вуса та борода із гострого червоного перця, біла петрушка як комір сорочки, а грона винограду як неповторні кучері вимальовуються у образі, створеному цим митцем. Образ панка – за допомогою колосків жита (ірокез), а от в іншому портреті колосся виступає віями [7]. Проте всюди у неї є ідеалізація: попри використання такого природного матеріалу підкреслюються риси обличчя, їх витонченість або навпаки. А поєднання, знову ж таки, виражально-зображальних засобів природних матеріалів при такій незвичній художній формотворчості дає можливість відчутти глядачеві задоволення, часто завдяки комізму.

У декоративно-прикладному мистецтві, наприклад, має звернення до нової, своєрідної техніки, придуманої сучасним майстром народної творчості Катериною Ганейчук. Традиційно вибійка створювалась так: на дерев'яній дошці вирізувалося зображення, наносився фарбник і робилися відбитки багато раз. А сучасний український митець обрала дешевий і незвичний матеріал – картоплину (ним не вдається зробити так багато однакових зображень, як дошкою) [8]. Картоплина, як відбійна матриця, створює передумови до більшої варіативності зображень у вибійці, вони будуть схожими у загальних рисах, але будуть мати, звичайно, і значні відхилення один від одного. Адже фарба підсихатиме швидше; картопля, як досить нетвердий матеріал, не сприятиме тривалому збереженню первинної форми зображення у вибійці і, відтак, створенні зображення матимуть відхилення один від одного, що буде легко помічати око. І привертає увагу ще один момент: при створенні зображень майстриня звертається найчастіше до естетичного ідеалу комічного (її персонажі викликають добру посмішку). Художниця із Луцька через звернення до потенціалу гумору викликає позитивне ставлення до своїх творів у глядача. Тоді К. Ганейчук, як видається, свідомо використовує ідею калокагатії для створення мистецьких інновацій декоративно-прикладного плану. (Калокагатія – поєднання краси і добра).

Притягують погляд зарубіжного та українського глядача й роботи Зої Скоропадєнко із розморожених морепродуктів із супермаркету (як сюжет). Прославила українку на весь світ

її серія робіт «Торси» (великоформатні гіперреалістичні картини) [9]. Це твори живопису, проте маємо незвичну тему в творчості митця, а також незвичну авторську манеру. Вона звертається до потенціалу гіперреалізму при відтворенні природних форм, але вже мертвих тіл через зусилля людини. Дещо витонченішими виглядають мистецькі інновації малазійської художниці Лім Цзі Вей [10]. Її праці ґрунтуються на ідеї краси природних форм та ідеалі прекрасного. Адже квіти або ж їх пелюстки надають роботам легкості та повітряної свіжості, а акварель підкреслює глибину кольору (вона поєднує в інновації живописний образ і природну форму). Натхненником для Лім Цзі є не тільки природа (зокрема квіти), а й світ мистецтва, культурні події, навіть життя звичайних людей.

Як підсумок, О. Баумгартен визначив «естетичну трійцю» як красу, істину, добро. Істина – досконала і пізнається розумом, краса – відчуттями і почуттям, добро – моральною волею; у людській діяльності естетичним моментом виступає пошук і створення довшеної форми. Саме таким прагненням до створення краси, прекрасного і є, як видається, використований у творчості природний матеріал на гуманістичних засадах при формотворчих пошуках. Природа (і в широкому розумінні) є джерелом реалізації художніх, творчих здібностей людини у її діяльності. І саме специфіка художнього мислення митця, в залежності від його внутрішнього світу і духовних запитів, створює різні за гуманістичним потенціалом художні образи.

Література

1. Естетика в Україні: сьогодні і майбутнє: матеріали круглого столу часопису «Філософська думка» (25 вересня 2009 року) // Філософська думка. – 2009. – № 6. – С. 21–38.
2. Поліщук О. П. Художнє мислення: естетико-культурологічний дискурс: [монографія] / Олена Поліщук. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. – 208 с.
3. Павлова О. Ю. Онтологічний статус естетичного досвіду: [монографія] / Олена Павлова. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2008. – 262 с.
4. Існюк І. Естетична специфіка й комунікативні особливості сучасного художнього простору: теоретико-методологічний аспект / Інна Існюк // Мандрівець. – 2016. – № 3. – С. 44–48.
5. Макрокапли росы Альберто Гиззи Паницца [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://foto.by/ru/blog/view/792-makro-kapli-rosey-alberto-gizzi-panicca.html>.
6. Українка прославилась, створюючи істивні картини [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.ukrinform.ua/rubric-diaspora/2305428-ukrainka-proslavilas-stvoruuci-istivni-kartini.html>.
7. Химерні портрети з овочів та фруктів від польської художниці [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://bdzhola.com/news/himerni-portreti-z-ovochiv-ta-fruktiv-vid-polskoji-hudozhnitsi>.
8. Древние символы на домотканом полотне: во Львове открылась необычная выставка (ФОТО)[Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://journalist.today/drevnie-simvolny-na-domotkanom-polotne-vo-lvove-otkrylas-neobychnaya-vystavka-foto/>.
9. Цікава ідея зробила дівчину з Кривого Рогу найвідомішою українською художницею за кордоном [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://expres.ua/ukrsvit/2016/05/02/184893-cikava-ideya-zrobyla-divchynu-kryvogo-rogu-nayvidomishoyu-ukrayinskoju>.
10. Художница создает уникальные рисунки и цветов и акварели (Фото) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://telegraf.com.ua/kultura/iskusstvo/3629067-hudozhnitsa-sozdaet-unikalnyie-risunki-iz-tsvetov-i-akvareli.html/4/>.

Анна-Юлія Каралаш (Житомир, Україна)

ДО ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ «СОЦІАЛЬНА ДІЯЛЬНІСТЬ»: СИСТЕМНИЙ ПІДХІД

У сучасному динамічному глобалізованому світі, в якому швидкість інформаційних процесів майже моментальна, практика значно випереджає теорію. Це призводить до вирішення складних соціальних проблем методом спроб та помилок, що нерідко лише погіршує ситуацію. Усвідомлено підійти до соціального буття та його проблем, розробляючи теорії соціальної дії та соціальної діяльності, здійснювали такі класики наукової думки як

М. Вебер, К. Маркс, Т. Парсонс, А. Шюц, П. Вінч, Г. Гарфінкель, Е. Гідденс, Ю. Габермас та інші. Проте, поняття соціальна діяльність є конкретним випадком поняття діяльність, яке застосовується у різних тлумаченнях у низці різноманітних напрямів: філософії, психології, соціології, біології, релігієзнавстві, менеджменті, теорії управління, теорії організації та ін. Багатозначність тлумачення діяльності породжує проблему визначення поняття «соціальна діяльність». Охопити поняття «діяльність» в усіх його вузькодисциплінарних значеннях під силу системним методам третього покоління, заснованим на теорії гіперкомплексних динамічних систем – інваріантному моделюванні, що є вітчизняним варіантом системної методології [1–3]. Ця теорія побудована на узагальненому, універсальному визначенні поняття «діяльність» та покликана стати основою усвідомлених дій і, відповідно, базисом результативного вирішення складних соціальних проблем.

Згідно системними закономірностями, діяльність можна розглядати як систему. Діяльність – це процес системної реалізації [3, с. 85]. Під системною реалізацією розуміється проходження системою таких фаз: передсистемний стан, фаза розвитку, фаза стаціонарності, фаза розпаду, постсистемний стан, криза, рух по ієрархії (розвиток, ускладнення системи). Зазначимо, що система не завжди проходить усі фази, деякі з них є взаємовиключними в один і той самий момент часу для однієї і тієї ж системи. Це такі фази як фаза розпаду (повернення системи у передсистемний стан, рух до зникнення, загибелі системи) та рух по ієрархії, оскільки, наприклад, підприємство, що розглядається як система не може одночасно і припинити своє існування, і побудувати новий цех чи вийти на новий ринок збуту. Діяльність – це проходження фаз, в яких перебуває система. Це шлях, який вона проходить від зародження ідеї до її кінцевого втілення і занепаду або ж життєдіяльності в новій якості. При цьому, фази реалізації системи можуть відображати як побудову незалежної самодостатньої держави, так і встановлення водяної колонки у дворі багатоповерхового будинку, незалежно від масштабності явища, що розглядається.

Нашим наступним кроком буде визначення поняття «соціальний» і виокремлення його особливостей. «Соціальний (social) – той, що відноситься до людського суспільства» [4, с. 254]. У зв'язку з вживанням понять «соціум» та «суспільство» цілою низкою дослідників [див.: 5:6] як синоніми, а також з усталеною термінологією, ми не будемо розрізняти за змістом поняття «соціум» та «суспільство». Дано визначення лише у першому наближенні, яке може і повинно уточнитися в процесі подальшого системного аналізу по мірі необхідності. Отже, соціум – це система, сукупність взаємодіючих між собою індивідів та груп. Тому неправильно звужувати зміст поняття «соціальна діяльність», визначаючи його видами діяльності, що реалізують соціальну політику держави чи притаманними винятково соціальній сфері, а не суспільству загалом. У такому вузькому розумінні коректніше буде застосовувати термін «соціальна робота», який не виходить за межі соціальної сфери суспільства. Соціальна діяльність в цьому плані є ширшим поняттям, що вміщує в себе діяльність в усіх сферах суспільства, в тому числі і в соціальній сфері – соціальну роботу.

Існує також питання розрізнення понять «соціальна практика» та «соціальна діяльність». Для відповіді на нього необхідно звернутися до нашого визначення поняття «діяльність». Оскільки в будь-якому виді діяльності існує фаза розвитку, що в соціальній діяльності проявляється у вигляді інтелектуальної, теоретичної підготовчої роботи, постільки її можна означити як теоретичний етап соціальної діяльності. Виконавчий етап соціальної діяльності можна співвіднести з соціальною практикою. Відтак, соціальна діяльність є сукупністю теоретичної і практичної складових з проміжним варіантом – організаційною складовою, що відповідає системним закономірностям [7, с. 138]. Соціальна теорія, соціальна організація та соціальна практика утворюють єдине ціле, і їх наявність в певній послідовності в соціальній діяльності є запорукою її результативності [7, с. 138].

Соціальна діяльність є формою активного відношення людини до світу і є джерелом соціальних змін. Безумовно, наявність усвідомленої мети соціальних змін, вибір засобів та побудова плану їх досягнення свідчать про свідомість як видову ознаку соціальної

діяльності. Проте, соціальні зміни, викликані людською діяльністю, можуть бути як конструктивними, так і деструктивними як для окремих індивідів чи груп, так і для соціуму в цілому. Задля створення тенденції конструктивних соціальних змін необхідна високоорганізована, цілеспрямована соціальна діяльність, що проявляється у вигляді державного адміністрування та громадянської ініціативи. Під ініціативою розуміються «дії, не ініційовані державним механізмом», а громадянська ініціатива – це «будь-яка соціально-корисна діяльність, що реалізується легально в межах законодавчого простору». Така ініціатива в соціальній діяльності проявляється як громадянська самоорганізація та є «головною і основною рисою суспільства майбутнього» [8, с. 139].

Отже, можна дати визначення соціальній діяльності, що базується на системних методах третього покоління: соціальна діяльність – це процес системної реалізації соціуму як системи, відмітною ознакою якої є її усвідомленість суб'єктом дії та яка проявляється у вигляді громадянської ініціативи (самоорганізації).

В контексті поставленого завдання рівень узагальнення цього визначення достатній. Він може уточнитись в конкретних практичних умовах, а також аналізуватись іншими закономірностями системних методів.

Література

1. Малюта А.Н. Гиперкомплексные динамические системы / Львов : Вища школа. Издательство при Львовском ун-те, 1989. – 120 с.
2. Малюта А.Н. Закономерности системного развития. – К.: Наукова думка, 1990. – 136 с.
3. Малюта А.Н. Система деятельности. – К.: Наукова думка, 1991. – 208 с.
4. Большой толковый социологический словарь (Collins). Т.2. (П – Я): Пер. с англ. – М.: «Вече», «АСТ». – 528с.
5. Куліна О. С. «Суспільне» та «соціальне»: проблема визначення категорій // Вісник Київського Національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2005. – №73 – 75. – С. 149–152.
6. Бех В. П. Соціальний організм: філософсько-методологічний аналіз [Електронний ресурс]; // Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, К.: – 1999. – Режим доступу до ресурсу: http://npu.edu.ua/e-book/book/html/D/ispu_ksue_Beh_Organizm/80.html.
7. Малюта А. Н. Инвариантное моделирование : Курс лекций. Часть 2: Введение в практику инвариантного моделирования. Лекции 11-20. – Чернигов: ЦГИ «Северная звезда», 2010. – 154 с.
8. Міхальов О. М. Публічне управління і соціальна діяльність: співвідношення понять // Збірник наукових праць Донецького державного університету управління "Сучасні проблеми державного управління в умовах системних змін". Серія "Державне управління". Т. XVI. – Маріуполь, ДонДУУ, 2015. – С. 132 – 140.

Сергій Кисельов (Київ, Україна)

ПОЛІТИЧНІ ЦІННОСТІ ТА ПОЛІТИЧНИЙ ІНТЕРЕС В УМОВАХ ТРАНЗИТУ

Свого часу професор Ю. Осічнюк висловив афоризм, який звучить так: «Звичайно, науку не можна звести до визначень, але без визначень науки немає» [1]. З цією тезою важко сперечатися. Тим більше, що розвиток знання веде до розширення кола незнання (непізнаного). Отже, спочатку з'являється робоче визначення, потім воно уточнюється, далі – з намагання його спростування – з'являються інші визначення того самого предмету розгляду. З цього випливають різні аспекти бачення предмету, відповідно кількість визначень зростає, що може призвести до появи різних напрямків знання предмет або різних наук. Так було з поняттям «ген», так було з поняттям «культура», так було з поняттям «людина» etc.

Взаємодія понять «цінність» та «інтерес» складна й не односпрямована. Зрозуміло, що індивід, котрий з'являється на світ Божий, опиняється у певному локусі з певною культурою та системою цінностей, які активно впливають на формування у нього інтересів. З іншого боку, сталий інтерес починає активно впливати на саму систему цінностей – аж до її

руйнування. Отже, питання про первинність виглядає в такому випадку достатньо штучним – все залежить від ступеню самого розвитку системи «цінність» – «інтерес».

Тим не менш, певний соціальний статус індивіда, його належність до певного суспільного класу є тією умовою, яка сама зовнішнє впливає на розвиток згадуваної системи. Звичайно, «зовнішнє» не означає «другорядності», навпаки. Г. Гегель, аналізуючи гіпотетичний умовивід писав, що «відношення умови до обумовленого, можна, однак, вважати й за відношення причина та дії, підстави та наслідку; тут це байдуже; але відношення обумовленості (*Bedingung*) тому більш відповідає співвідношенню гіпотетичного судження та умовиводу, що умова дана у власній сутності як байдуже існування, підстава ж і причина самі собою переходять в інше; крім того умова є більш загальне визначення...» [2]. Така довга цитата знімає необхідність пояснювати важливість зовнішніх обставин, умов щодо розвитку предмету, в цьому випадку системи «цінність» – «інтерес».

Якщо взяти до уваги сформований інтерес та наявну систему цінностей, то логічно буде почати саме з інтересу.

Поняття «інтерес» не є простішим за згадувані вже поняття «людина» та «культура». Воно також полісемантичне, і, в такому випадку, необхідним є якщо не визнання, то використання певного визначення, або принаймні наявність розуміння семантики поняття в цьому контексті. Ось, наприклад, визначення з психологічного Термінологічного словника: «**Інтерес** (*interest*) – емоційно забарвлене ставлення до навколишнього світу, спрямованість людини на певний об'єкт чи певну діяльність, викликану позитивним, зацікавленим ставленням до чогось, когось» [3]. Йдеться про емоційну спрямованість, що характерна саме для психологічної науки. Зовсім інше читаємо в «Політичній енциклопедії»: «**ІНТЕРЕСИ ПОЛІТИЧНІ** (від лат. *interest* – має значення, важливо) – одна з найважливіших форм соціальних інтересів, у якій конкретизуються політ. проблеми суб'єктів відносно сфери *політики*, у першу чергу – *політичної влади*, орг.-управлінської системи держави, госп. і культ.-духовної сфер, системи прав. Регуляторів (конституція, закони, підзаконні управлінські акти) взаємодії політ. суб'єктів та інституцій [4, с. 285]. У цьому визначенні інтерес подається як конкретизацію проблеми суб'єкта. Третє визначення, на якому гадаємо можна вже й зупинитися: інтерес – «*вираження залежності задоволення потреб людей від соціальних умов буття*» [5, с. 28]. В цьому випадку «інтерес» сам є вираженням відношення. Це можна розуміти і як соціальну можливість задоволення потреб. Тобто при наявності однакових потреб, припустимо двох індивідів, навіть їх тотожності, інтерес може бути прямо протилежним. Тобто він не тільки не є тотожним «потребі», але може виступати навіть її протилежністю. Найбільш яскраво це проявляється тоді, коли один індивід явно намагається задовольнити свої потреби за рахунок іншого. В усіх інших випадках, він це намагається зробити неявно, приховано. Це може бути реалізовано за допомогою насильницьких засобів, але не обов'язково. Буває, що той, кого використовують для задоволення власних потреб, має від цього певний зиск, і тоді він добровільно погоджується на використання його сил та енергії для задоволення потреб іншого. Тут є можливим і ще один сценарій – той, хто задовольняє потреби за рахунок іншого, може просто переконати останнього, що такий акт відбувається для задоволення його, використовування інтересів. Якщо експлікувати останню тезу на масу та масову свідомість, то ми будемо мати справу із звичайною пропагандою.

Завдання індивіда в такому випадку створити, або сприяти створенню таких соціальних умов, в межах яких його соціальні потреби будуть задовольнятися найбільшою мірою. Побіжно зауважимо, що для більшості людей це відбувається саме під час виборів, процесу, до якого, на жаль, у звичайних умовах, українські виборці, тобто пересічні громадяни, ставляться байдуже, коли панує несвідомий абсентеїзм.

Різницю інтересів можна вивести з однієї з двох найістотніших потреб – потребі у владі, хоча люди у своєму прагненні до влади дуже різні, і їхнє прагнення також відрізнятися одне від одного [6, с. 5-7]. Хоча, звичайно суб'єктами створення певних соціальних умов задоволення потреб є ті, хто користується:

- а) пасивним виборчим правом;

б) ресурсами (владними, економічними, військовими).

Всі інші можуть лише сприяти створенню тих чи інших умов, які все одно визначаються суб'єктами їхнього створення. Тобто ті, хто має певні ресурси намагаються повніше задовольняти свої потреби за рахунок інших. Більше влади у того, хто може принизити, розчавити підвладного, схопивши його, й в той самий час не дати схопити себе. Перетравлюючи своїх підлеглих, ресурсний суб'єкт, або суб'єкт влади намагається видати це за їх годування [7, с. 220-229]. Яким чином це можна зробити? І що цьому сприяє?

Перший момент. Треба показати, що певна соціально-політична організація найповніше сприяє масовому задоволенню потреб. Таким чином, життя людей покращується. Тут впливає друга, важлива для нашого аналізу категорія – категорія цінності. С. Буреніна, посилаючись на О. Яценка (щоправда, маємо певний сумнів у точності посилання, хоча ідея сама по собі передана правильно) вказує на таке визначення цінності: «...онтологічне відношення якостей речей до потреб людей» [8, с. 17]. Це онтологічне визначення себе виправдовує. Дійсно, ставлення людей до якостей речей змінюється залежно від їхніх потреб. Для голодної людини найвищою цінністю може стати будь-який шматок їжі, тоді як для ситої черства корка хліба вже не буде цінністю. Далі можна продовжувати за пірамідою А. Маслоу. Тобто цінність залежить від наявного буття людини. І, якщо людину тримати голодною, то обіцянка досита нагодувати її хлібом буде мати важливе значення. Відсутність гарячої води в Києві – викликає зовсім іншу реакцію, ніж її відсутність в регіоні, де її майже ніколи й не буває. А тому й обіцянка налагодити постійне гаряче водопостачання буде мати різну оцінку, як «моменту усвідомлення цінності». Якщо ресурсний суб'єкт нічого запропонувати не може, то, припустимо, він на певний час перекриває це постачання, а потім буде обіцяти його відновити, і ставити це собі у великий здобуток. Таким чином, інтерес суб'єкта створення соціальних умов задовольняється за рахунок інших, без особливої напруги щодо створення самих цих умов. Що для цього потрібно в умовах транзиту?

1. Прийняти нові об'єктивні цінності, й організувати власне життя відповідно до них.
2. Законсервувати у свідомості маси людей цінності попередньої соціальної організації.

В сучасних українських реаліях це можуть бути такі цінності, як «колективізм», «солідарність», «соціальна справедливість» тощо. В цьому випадку забезпечення задоволення потреб досягається маніпулюванням масовою свідомістю, коли між звдекларованими цінностями і реальним суспільним буттям виникає розлом або невідповідність, яка певний час не може бути сприйнятою тією ж масовою свідомістю.

Є й інша сторона цього процесу. Вона полягає у байдужому ставленні до власного буття як певної абстракції. Реальне ставлення та його рефлексія стосуються окремих елементів буття, що відбилося на формулюванні різних соціологічних анкет, і тільки, наприклад, факторний аналіз, дозволяє зробити узагальнюючі висновки стосовно ставлення людини до власного життя, або для його оцінки в цьому контексті.

Свого часу Н. Смелзер визначив цінності як «загальноприйнятні переконання відносно цілей, до яких людина має прагнути» [9, с. 26]. При цьому він зауважив, що вони не тільки самі потребують обґрунтування, але й у свою чергу самі можуть бути обґрунтуванням [9, с. 26]. Що це означає, достатньо зрозуміло – певні цінності, незалежно до їх відповідності наявному буттю можуть обґрунтовувати примарні інтереси, які не відповідають життю людини. Понад те, на задоволення так званих базисних потреб – біологічних, психічних або соціальних – впливають культурні цінності і норми, які нічого спільного не мають з цими потребами [9, с. 26]. Це означає, що можливим є формування під впливом пропаганди певних примарних цінностей, таке спрямування думок і дій людини, що вона сама буде шкодити своїм базовим потребам. Тут ніхто не говорить, що вони не будуть задовольнятися. Йдеться винятково про певну міру, кількість їхнього задоволення. За Н. Смелзером, – це, насамперед, їжа, секс, тепло, що в принципі нагадує й перший історичний акт за К. Марксом.

Врешті-реші ми приходимо до необхідності розвитку політичної свідомості, яка полягає:

- 1) в усвідомленні власних інтересів;
- 2) в усвідомленні інтересів інших, насамперед, це інтереси ресурсних суб'єктів;

ЛЮДИНА У НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ

3) в усвідомленні відповідності інтересів певних ресурсних суб'єктів власним інтересам (саме тут ховається відповідь на поширене запитання «За кого мені голосувати?»);

4) в усвідомленні причин власних переконань щодо цілей, до яких слід прагнути у своєму житті.

Те, що було віддаленим від людини, наближається до неї, і вона може зосередитись на таких нюансах власного життя, на які досі просто не звертала уваги. Розвинена політична свідомість наближає до нас те, що є далеким, слугуючи своєрідним телескопом, який спрямований на власне життя, фокусуючи нашу свідомість на деяких його важливих аспектах, на які раніше людина просто не звертала уваги.

Отже, проблема визначена – це суперечність інтересів ресурсних суб'єктів й об'єктивних суспільних цінностей. В такому випадку вже очевидна хибність визначення патріотизму як любові до держави. Усвідомлення подібної суперечності дозволяє нам, слідом за Арістотелем, поставити запитання: «А навіщо нам держава?» [10]. Сама постановка подібного питання підвищує людську самооцінку.

Визначення проблеми допомагає й у визначенні мети, для подолання усвідомленої раніше суперечності. У нас це розвиток політичної свідомості. Проте, визначаючи мету, не можна забувати й про засоби. Всі ми знаємо, що у випадку, коли засоби не відповідають меті, вони спотворюють саму мету, можна сказати так: результати діяльності не відповідають її меті. Один з таких засобів, ми мимохідь зачепили – це пропаганда, яка власне слугує для задоволення інтересів ресурсних суб'єктів. Інша – політологічна просвіта, яка є важливим інструментом розвитку політичної свідомості на масовому рівні.

Література

1. Осічнюк Ю. В. «Із приватної розмови...»
2. Гегель Г. В. Ф. Суб'єктивна логика или учение о понятии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики – М.: Мысль, 1972. – Т. 3. – С. 146.
3. Термінологічний словник. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://posibnyku.vntu.edu.ua/psihologiya/slov.htm>. – Назва з екрана.
4. Михальченко М. І. Інтереси політичні // Політична енциклопедія. – К.: Парламентське видавництво, 2012. – С. 295.
5. Осічнюк Е. В. Идеал и деятельность. – К.: Вища школа, 1981.
6. Рассел Б. Власть. Новый социальный анализ. – К.: «Стэп-К», 1996.
7. Канетти Э. Масса и власть. – М.: Ad Marginem, 1997.
8. Буренина С. Ю. Работающие дети и новые факторы социализации. – Псков, 2006.
9. Смелзер Н. Социология. – М.: Феникс, 1998. .
10. Арістотель. Політика. / Переклад з давньогр. та передм. О. Кислюка. – К.: Основи, 2000. – С. 33–35.

Валерія Корабльова (Київ, Україна)

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І КІНЕЦЬ «КІНЦЯ ІСТОРІЇ»: ІДЕОЛОГІЧНІ МЕТАМОРФОЗИ ХХІ СТ.

На сьогодні глобалізація є найбільш значущим соціальним процесом, який визначає конфігурацію суспільних відносин у різних сферах. Термін походить від латинського слова *globus* – земна куля – та в найзагальнішому вигляді позначає злиття локальних спільнот у глобальну єдність – «світове співтовариство». Як формулює це Кенічі Омая, основною ідеєю глобалізації є «світ без кордонів». Вітчизняний дослідник Ф. Кирилюк позначає її як «зростання «субтериторіальних» відносин між людьми» [1, с. 503]. Існує дві гегемонні інтерпретації сутності процесу глобалізації: цивілізаційна та геополітична.

Перше визначення фіксує зближення різних країн і культур внаслідок розвитку сучасних технологій, фіксуючи в якості наріжних ознак феномена відкритість культурно-інформаційних каналів, широкий доступ до всіляких ресурсів, об'єднаність земної кулі

інформаційною мережею Інтернет, розвиток комунікаційних систем (зокрема, транспортних) тощо. Якщо в традиційній культурі для передавання інформації потрібно було тижнями скакати на коні, тепер одним натискуванням клавіші «мишки» інформація потрапляє в будь-яке місце на світовій мапі. Віртуальні гроші уможливили миттєві електронні платежі. Авіаперельоти зробили фізичне переміщення у просторі істотно швидшим за інші види транспортних перевезень. Світові війни стали можливими лише в ХХ столітті, тепер жоден конфлікт не може бути локальним. Планета ніби стала меншою, її масштаб виявився зворотно пропорційним технологічній могутності людини.

Друге визначення фіксує неоднорідність процесу глобалізації, наголошуючи на тому, що вона має свій центр і вектор дії, де-факто забезпечуючи світове лідерство США. Прибічники цього підходу зазначають, що внаслідок тісніших зв'язків між культурами відбувається не просто культурна дифузія (змішування культур), а нав'язування конкретної культури. У межах такого підходу глобалізація визначається як процес уніфікації світової культури через експансію одного типу культури (євроатлантичної). І в цьому контексті доречно витлумачити глобалізацію як ідеологічне продовження модернізації новими засобами. Відбувається асиметрична гомогенізація світу, ґрунтована на ідеологічних засадах лібералізму (поширення ідеологеми прав людини й практик політкоректності) та ринкового фундаменталізму (створення єдиного глобального ринку на тлі поширення грошей як універсального критерію успішності). Зазначений ідеологічний пакет часто позначають як «глобалізм», маркуючи таким чином ідеологію корпоративного транснаціонального капіталу й американської національної ідеї.

Дві виокремлені візії глобалізації мають не взаємовиключний, а радше комплементарний характер, фокусуючи увагу на різних аспектах поточних явищ. Наріжною підвалиною глобалізації як цивілізаційного процесу є ідеологема соціокультурної мобільності як промоція соціального типу (нео)номада – кочівника, який є принципово локально й символічно не вкоріненим, постаючи носієм гібридних ідентичностей і динамічних життєвих практик. Його соціальне середовище витлумачується як плинна сучасність (З. Бауман), яка скасовує соціальну значущість географічного простору. Як зазначає Л. Горбунова: «Ті, хто може собі це дозволити, живуть винятково в часі. Ті, хто не може, існують у просторі. Для перших простір не має значення. При цьому другі щосили борються за те, щоб зробити його значимим» [2, с. 51-52]. Лейтмотив соціальних зрушень звучить таким чином: нині бути стабільним, вкоріненим, локалізованим – значить бути архаїчним, відсталим, застрягнути на попередньому щаблі розвитку людства. Жак Атталі у праці «На порозі нового тисячоліття» детально розписує новий, номадичний, спосіб життя людства у ХХІ ст., роблячи акцент на техніко-технологічному забезпеченні «кочівництва» [3].

Втім, не погодимось із З. Бауманом, що внаслідок означених процесів «лишився тільки час». Навпаки, стискання часу, пришвидшення соціокультурної динаміки на тлі розсинхронізації різних моделей темпоральності [див.: 4] руйнує сталі темпоральні ідентичності та великі спільноти, ґрунтовані на часових ознаках (приміром, покоління). Натомість, значущість простору як наріжної координати людського буття тільки зростає, про що свідчить і поширення розмаїтих топологічних розвідок у соціогуманітарному знанні. При цьому географічний, фізичний простір заміщується символічними ландшафтами – у душі зазначеної тенденції зростання ступеню віртуалізованості суспільства.

Ідеологічною засадою геополітичної інтерпретації глобалізації є маркетинг, або ринковий фундаменталізм, який проголошує гроші основною цінністю, що призводить до тотальної комодифікації, поширення конsumerистських практик, заземлення й знедуховлення культури. Видається, що глобалізація репрезентує не стільки перемогу американського способу життя (національної ідеї), ліберальної доктрини тощо. Насамперед, глобалізація – це тріумф капіталізму. Як зазначає Д. Іванов, критикуючи усталений марксистський підхід, капіталізм є (транс)формацією, яка «поглинає й інституціоналізує, перетворюючи на норму та рутину будь-які звільнювальні рухи та радикальні альтернативи» [5].

ЛЮДИНА У НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ

Не варто сприймати капіталізм як ригідну структуру, що з необхідністю передбачає усталений набір ідей і цінностей ліберального штибу. Як свідчить сучасна практика, капіталізм здатен адсорбувати й таким чином нейтралізувати ідеологічні альтернативи, репрезентуючи кентавричні структури на кшталт колективного (Г. Мінс), народного капіталізму (Л. Келсо), турбокапіталізму (Е. Люттвак), сурогат-капіталізму (Й. Куніо) тощо [див.: 6]. Включення у світовий ринок країн із не-західними цінностями (насамперед, азійського регіону) на тлі збереження їхньої культурної автентичності не тільки не заважає їм стати повноправними гравцями, а навпаки, надає особливих конкурентних переваг. Так, нині активно обговорюються привабливість авторитарних режимів у ситуації світової фінансової кризи: динамізм й оперативне реагування – на противагу інерційній і повільній бюрократичній машині демократій, вимушеній узгоджувати множинні інтереси, а також злагодженість колективних дій, зумовлена впливом пропаганди та систем примусу. При цьому в зоні ідеологічного затемнення перебуває наріжна ідеологема грошей і ринку, які безумовно акцептуються, незважаючи на їхню гетерогенність автентичним східним цінностям. Саме маркетинг приводить до катастрофічних наслідків – екологічних катаклізмів, знецінювання людського життя, дискредитації ідей Прогресу та Просвіти. Разом із тим, різні форми протесту проти глобального капіталу, часто марковані загальним позначником «антиглобалізм», швидко засвоюються, вбудовуються в саму логіку поточних процесів, інституціоналізуються й комодифікуються. Часто-густо протести постають не спробою зламати чинну систему, а радше претензією на краще місце в ній.

Варто окремо відзначити наявну тенденцію заперечення принципової новації у сучасних глобалізаційних процесах. Так, І. Валлерстайн наголошує, що етапи відкритості й закритості суспільств змінювали одна одну в історії людства. Періоди відносної автаркії чергувалися із періодами культурної дифузії (приміром, доба еллінізму в античні часи, пізнього Середньовіччя тощо), тож історична безпрецедентність глобалізації є надто перебільшеною. Втім, видається, специфіка сучасних процесів пов'язана не лише з відкритістю національних кордонів (у соціальному, культурному й політичному сенсах), а у створенні нових стабільних структур метанаціонального масштабу. Уперше в історії інтенсивність та реципрокність взаємодій у планетарному вимірі є такою, що можна вести мову про новий масштаб соціальності, що, відповідно, зумовлює необхідність випрацювання релевантних теоретичних моделей [7].

Модерна соціальна теорія осягала соціальність переважно у масштабах національної держави. Пізньомодерна (або постмодерна) теорія розмиває ці межі, зсуваючи фокус розгляду в обидва боки: з одного боку, формується комунітаризм як соціальна теорія спільнот та номадологія, центрована розглядом індивідуалізованої людини, приреченої на свободу, індивіда як вільного радикала, не вбудованого у систему. Тематичне наповнення тут складають процеси фрагментації, індивідуалізації суспільства: «У контексті розуміння сучасності як епохи глобального переходу стають зрозумілими процеси руйнування стійких порядків і структур, обривання «коріння», атомізації та індивідуалізації суспільства, хаотизації процесів і спонтанних флуктуацій, самоорганізації нових локальних порядків, що характеризуються нестійкістю, і новими проривами нелінійної турбулентності й «розтікання» невизначеності по ризоматичним мережам» [2, с. 46-47]. Соціологія, демонструючи теоретико-методологічну інерційність, часто-густо реїфікує класовий поділ суспільства. Між тим, видається, що саме спільнота / соціальна група за сучасних умов є найбільш евристичною одиницею соціального аналізу. Триадиційній структурі премодерн – модерн – постмодерн відповідають базові соціальні одиниці стан – клас – спільнота.

З іншого боку, формується глобалістика, яка намагається осмислити планету як соціальну реальність нового типу – не механічну множину, умоглядну кумулятивну сукупність, а нову цілісність, яка (від)творюється завдяки новим технологіям, що «стискають», а часто й спростовують географічний простір, нівелюючи сприйняття відстані як межі, кордону, бар'єра безпосередньої взаємодії. З точки зору соціальної теорії, найбільш істотним є те, що соціальні

процеси, властиві суспільству, нині вийшли за межі національних держав. Відбувається стратифікація на метанаціональному рівні: виокремлюються країни/регіони – «еліти», «середній клас» і маргінали, а також ізгої, виключені із взаємодії. Відбувається нова символізація глобального соціального простору: геттоїзація макрорегіонів, перенесення виробництва в інші країни і т. ін., що свідчить про взаємне накладання двох тенденцій – ігнорування державних кордонів при прийнятті рішень і поширення суспільних закономірностей, які працювали в межах національної держави, на світові масштаби.

Література:

1. Кирилюк Ф. М. Філософія політичної ідеології / Ф. М. Кирилюк. – К.: Центр учбової літератури, 2009. – 520 с..
2. Горбунова Л. Номадизм як спосіб мислення та освітня стратегія. Стаття I //Л. Горбунова // Філософія освіти. –2008. –1-2 (7). – С. 51-52.
3. Аттали Ж. На порозі нового тисячелеття / Жак Аттали. – М.: «Международные отношения», 1993. – 67 с.
4. Корабльова В. М. Покоління в полі культури: множинність репрезентацій : [Монографія] / В.М. Корабльова. – Х.: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2009. – 180 с.
5. Глэм-капіталізм : Інтерв'ю с Дмитрием Ивановым [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.apn.ru/publications/article21195.htm>.
6. Топос, № 2-3, 2015. Тема номера: Неолиберальная рациональность: социальные и антропологические импликации маркетинга / Ред. вып. В. Кораблева.
7. Beck U. The Metamorphosis of the World: How Climate Change is Transforming Our Concept of the World. Polity Press, 2017. – 240 p.

Людмила Котлова, Сергій Котловий (Житомир, Україна)

ЧЕСНІСТЬ ЯК МОРАЛЬНА КАТЕГОРІЯ

Перед психолого-педагогічною наукою стоять завдання визначення оптимальних умов для особистісного розвитку дитини, що росте, в тому числі психологічних механізмів свідомого прийняття дитиною моральних норм, перетворення їх в ефективний регулятор її поведінки, відносин з іншими людьми.

Особливе значення в контексті особистісного розвитку набуває така моральна якість як правдивість. Актуальність його вивчення пов'язана зі значними змінами суспільної свідомості українців в сучасних соціально-економічних умовах. В нашій країні тривалий час існував розрив між державною ідеологією і психологією людей, що виразилося в «подвійності» морального розвитку членів суспільства. Фактично існували дві системи моралі – «мораль для інших», що відображає рівень ідеологічних вимог і санкцій громадських інститутів, – і «мораль для себе», що формується на основі життєвого досвіду і існує у формі особистісних механізмів регуляції соціальної поведінки.

Атмосфера «роздвоєності» моральних норм впливала на розвиток особистості, формуючи в певній мірі уявлення про брехливість як норму життя. Сьогоднішні зміни в політичному житті, в соціально-економічному розвитку «зняли» протиставлення офіційної і життєвої моралі. Суспільна свідомість стала характеризуватися більшою відкритістю, а практично знецінена в минулому моральна норма «правдивість» отримала можливості розвитку. При цьому правдивість як якість особистості знайшло сприятливе соціальне підґрунтя для свого становлення у зростаючого покоління.

Сутність правдивості, її структура, види та форми, фактори, що впливають на формування правдивості, розкриваються в філософській літературі, де розглядається співвідношення правдивості і таких етичних категорій як «добро», «справедливість», «відповідальність», «совість», «чесність». При цьому виявляється специфічність етичної категорії «правда», її відмінність від гносеологічних категорій «істина», «оман». Визначається соціальна обумовленість правдивості, особливості її функціонування в системі моралі (Н.Белова, Д.

Дубровський, С. Єфімов, Н.Кулматов, В.Печенев тощо) [2]. У вітчизняній і зарубіжній психології правдивість розглядається як моральне якість особистості (Л.Кольберг, М.Мей, Ж.Піаже, Х.Хартшорн, Л.Запорожець, Н.Максімова, В.Мухіна, В.Обухов, та ін.) [1; 3; 5; 6]. У дослідженнях Д. Шимановського (1975), Д. Дубровського (1989, 1990, 1994) в якості основної ознаки правдивості виділяється відповідність висловлюваного знання не фактам дійсності, а думкам, в яких ця дійсність відображена [2; 6].

Д. Дубровський вважає, що будь-який зміст, який розглядається суб'єктом як правда, у всіх нетривіальних випадках є неповним, що вимагає доповнень знаннями, з чого випливає, що повна правда – це ідеал, до якого спрямована індивідуальна і суспільна свідомість. Таким чином виходить, що переважаючим у феномені правдивості є морально-комунікативний аспект. Іншими словами, говорити про правдивість або брехливість суб'єкта можна, оцінивши співвідношення обсягу знань, наявних у суб'єкта, і знань, що містяться в повідомленні [1]. Іншим важливим моментом, який відзначається Д. Дубровським, є факт присутності в «правді» певного знання і його оцінки. Правда – це знання, що несе позитивний або негативний ціннісний заряд. З цієї точки зору будь-яке оціночне судження можна розглядати як «правдиве», якщо воно відповідає справжнім думкам людини [1]. З точки зору комунікативного підходу до правдивості визначальним фактором, що робить правдиве, напівправдиве повідомлення і навіть повне замовчування правди власне «правдою» або «брехнею», є мотив, що спонукає суб'єкта до даної поведінки.

Д.С.Шимановський (1975) визначає правдивість в рамках моральної діяльності. Свідома моральна діяльність, в яку включена правдивість особистості, передбачає наявність морального вибору особистістю певної лінії поведінки та усвідомлення відповідальності за наслідки свого вибору. Завдяки цій рисі правдивість можна відрізнити від зовні схожих, але по суті – інших якостей особистості, а саме – щирості, простоти, відвертості. Велике значення має те, коли, кому, за яких обставин і чому висловлюється правда [6].

Правдивість взаємопов'язана з провідними етичними категоріями. Сама правдивість виступає як один із проявів чесності, в той час як чесність є компонент добра, вираження загального морально-позитивного блага. Добро виступає як моральна сутність і безпосередній моральний критерій правдивості. Справедливість – форма добра, найбільш тісно пов'язана з правдивістю.

У психологічній літературі теоретичні аспекти проблеми правдивості розробляються В.Знаковим (1991, 1993) в руслі психології розуміння. На його думку, в ситуаціях міжособистісного спілкування можна говорити про існування принаймні трьох типів розуміння правди суб'єктом – інструментальної, моральної і рефлексивної. Суть інструментальної правди полягає в тому, що суб'єкт, відкрито визнаючи факт скоєння будь-кого вчинку, керується утилітарними (іноді навіть корисливими) цілями або слідує моральному імперативу, написаному моральному судженню «Люди завжди повинні говорити правду». В основі розуміння правди як інструменту, засоби реалізації поведінки в комунікативній ситуації лежить егоцентрична ціннісно-сміслова позиція суб'єкта. Висловлюючи партнерам по спілкуванню те, що вважає правдою, суб'єкт прагне або досягти цілком певної мети, або висловити таким способом свої моральні принципи. Разом з тим можлива реакція на його висловлювання людини, чий вчинок надається гласності, а також мотиви і конкретні обставини скоєння вчинку суб'єкту байдужі: він орієнтований тільки на себе. Незважаючи на участь в діалозі з партнером по спілкуванню, його позиція монологічна [3].

Моральна правда характеризується наступними особливостями. По-перше, необхідність висловлювання правди відповідає свідомій моральній позиції суб'єкта і його мотиваційній моральності. По-друге, психологічним фундаментом моральної позиції виступає уявлення людини про справедливість. Моральна правда заснована на припущеннях про те, як справедливо поводитись по відношенню до людей, а як ні. Для висловлювання такої правди головними є міркування, пов'язані з усвідомленням характеру впливу повідомлення на співрозмовника.

На думку В. Знакова, проблема моральної правди при розгляді її з урахуванням застосовуваних суб'єктом принципів справедливості в ситуаціях спілкування фактично перетворюється в проблему міжособистісного розуміння. Партнери по спілкуванню тільки в тому випадку зрозуміють вислів про чийсь вчинок саме як моральну правду, якщо, по-перше кожен з них вважає психологічною підставою сказаного один і той же принцип справедливості, і, по-друге, якщо партнери згодні, що застосування цього принципу до обговорюваного вчинку є цілком допустимим і морально виправданим. В іншому випадку відбувається розбіжність моральних оцінок, що іноді призводить до повного взаємного нерозуміння [4].

Третій тип правди – рефлексивна правда – проявляється у висловлюваннях людей з розвинутою здатністю до особистісної та комунікативної рефлексії. У ситуаціях спілкування такі суб'єкти схильні ставити під сумнів адекватність своєї моральної позиції, критично оцінювати якості власної особистості. Вони роблять це головним чином для того, щоб відповісти на питання: чи мають вони моральне право сказати партнеру правду про його недоліки. Для особистості з розвинутою рефлексією морального плану характерні такі риси: тотожність моральних вимог, що пред'являються до себе та інших; прагнення співвіднести зовнішні вимоги до внутрішніх можливостей, суб'єктивними засобами, наявними в розпорядженні особистості і необхідними для виконання необхідного. Прихильники рефлексивної правди замислюються і над формою її вираження: вони приділяють серйозну увагу моральним аргументам, що допомагають людині адекватно сприйняти правду, уникнути конфронтації з нею. Рефлексивна правда – діалогічне психічне утворення, пов'язане з високим розвитком моральної самосвідомості, в першу чергу – з усвідомленням відповідальності за висловлювання правди про поведінку іншої людини, з розвинутою совістю, що дозволяє людині самостійно формулювати моральні обов'язки, вимагати від себе їх виконання і виробляти моральну самооцінку своїх вчинків [4].

Аналіз наукової літератури, присвяченій правдивості, показав, що при визначенні сутності даної якості дослідники виділяють як визначальна когнітивну, мотиваційну сторону феномена. У ряді робіт правдивість розглянута як цілісна особистісна характеристика завдяки тому, що вона аналізується в контексті міжособистісних відносин. З нашої точки зору, правдивість, що розглядається як особлива морально-психологічна якість особистості, включає в свою структуру когнітивний, мотиваційний та поведінковий компоненти.

Література

1. Дубровский Д. И. Полуправда: ее природа и социальные функции /Д.И. Дубровский // Философские науки. – 1990. – № 11. – С.20-28.
2. Дубровский Д. И. Обман. Философско-психологический анализ / Д.И. Дубровский. – М. – 1994. – 119 с.
3. Знаков В. В. Типы понимания правды о негативных явлениях 1960-1980 гг. /В.В.Знаков // Психологический журнал. – 1991. – Т. 12.– №3.– С. 15-29.
4. Знаков В. В. Понимание субъектом правды о моральном проступке другого человека: нормативная этика и психология нравственного сознания /В.В.Знаков // Психологический журнал. – 1993. – Т.14. –№1. – С.32-43.
5. Мухина В. С. К проблеме социального развития ребенка/В.С. Мухина // Психологический журнал. –1980. – № 5. – С.43-53.
6. Шимановский Д. С. Честность как моральный принцип и качество личности. / Д.С. Шимановский. – М.–1975. – 64 с.

Раїса Кузьменко (Київ, Україна)

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ОСНОВА СПІВРОБІТНИЦТВА В МАЙБУТНЬОМУ ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

Зі вступом людства в нове тисячоліття ще інтенсивніше відбувається процес глобалізації, що приводить до прискорення міграційних процесів, наслідком яких є взаємодія різних сфер людського життя: політичної, економічної, культурної, духовної. Глобальна

ЛЮДИНА У НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ

міграція, виступаючи важливим чинником розвитку сучасного світу, вносить істотні зміни в життя соціумів. Адже, мігранти- це вихідці з конкретного соціокультурного середовища, вони є носіями певних світоглядно-цивілізаційних цінностей і, вступаючи в взаємодію з іншими культурами, виникає необхідність в спілкуванні, обміні інформацією, поглядами, ідеями. Відбувається посилення міжнаціональних та міжособистісних зв'язків, в результаті чого виникає необхідність в комунікації та взаєморозумінні.

Процес глобалізації створює гостру потребу в толерантності як цінності, адже, саме толерантність передбачає позитивне сприйняття Іншого та визнання його відмінностей. «Толерантність – це передовсім визнання того, що всі ми як особистості, як представники різних соціальних груп, носії певної культури, відрізняємося один від одного. Вже самі ці відмінності є самодостатньою цінністю і потребують захисту. Діяти разом, залишаючись різними, – цю засадничу мету можна реалізувати за допомогою толерантності» [1, с.203]. Українська дослідниця О. Ференц наводить три способи визнання: 1) через боротьбу (яка виникає внаслідок різних форм усунення, бо певні індивіди і групи меншин зазнають дискримінації); 2) через комунікацію (у відкритому суспільному обговоренні для досягнення порозуміння і згоди); 3) через обмін дарами (реалізуючи свої здібності на підставі взаємообміну ними з іншими) [2, с.51]. Толерантність передбачає визнання, що ґрунтується на комунікації, збереження особистості, орієнтує відносини людей на дотримання рівноправності та поваги до Іншого та націлена на співробітництво в майбутньому. Дуже вдало, на нашу думку, це представлено в самому визначенні толерантності, яке дають українські вчені філософи Н. Хамітов та С. Крилова у словнику етики та естетики, вказуючи, що толерантність є « здатність людини вступати з іншою людиною в плідну комунікацію на основі поваги до її своєрідності та свободи» [3, с. 201].

Вивченню толерантності у сучасному глобальному світі присвячені роботи вчених М. Мчедлова і В. Шаліна. Проблеми взаємодії мігрантів на основі толерантності досліджуються в роботах таких науковців як: В. Белозеров, Г. Денисова, І. Левченко, С. Рязанцева, М. Савви. В дослідженні зв'язку феномена толерантності та феномена любові в процесі комунікації виявився значущим гуманістичний психоаналіз Е.Фромма. Використання цього підходу дало можливість усвідомити, що в мовах сучасного глобалізованого світу прагнення до взаєморозуміння та любові стає засобом збереження цілісності та гідності особистості.

Російський вчений В. Шалін пише:«В умовах багатополярного світу, а саме – глобалізації господарської діяльності, створення нових видів соціалізації, національної та етнічної дивергенції ... толерантність виявляється як інтенція загальнолюдських інтересів і потреб» [4]. Дослідник вказує, що толерантність стає умовою для підтримки миру та злагоди між людьми. Толерантне ставлення до Іншого є запорукою успішного спілкування, що веде до майбутнього співробітництва.

Глобалізація приводить до посилення настроїв індивідуалізму. В таких умовах особливо важливою цінністю стає толерантність, яка передбачає право Іншого на його існування як особистості. Толерантність спрямована на пошук плідної комунікації, консенсусу між різними сторонами чи партнерами, що набуває особливого значення в процесі глобалізації. Толерантність – це не тільки повага або визнання рівності інших, але й відмова від домінування, нав'язування своїх інтересів. Толерантність має на увазі відповідальність за долю комунікації, яка в подальшому веде до співтворчості та співробітництва. Отже, толерантність є найважливішою цінністю сучасного світу, це основа майбутнього співробітництва в глобалізованому світі.

Література

1. Майборода О., Чілачава Р., Пилипенко Т. Сприяння поширенню толерантності у поліетнічному суспільстві. / О. Майборода, Р. Чілачава, Т. Пилипенко та ін. – К. : Фонд «Європа XXI», 2002. – 312 с.

2. Ференц О. Визнання Іншого у глобалізованому світі : політичний та культурний аспекти / Оксана Ференц // Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі : Всеукраїнська науково-

теоретична конференція з міжнародною участю, 23 листопада 2015 року: [матеріали доповідей та виступів] / редкол. П. Ю. Саух [та ін.]. – Житомир : Видавець О. О. Євенок, 2015. – С. 49-52

3. Хамитов Н. Этика и Эстетика. Словарь ключевых терминов / Н. Хамитов, С. Крылова, С. Минева. – К.: КНТ, 2009. – 329с.

4. Шалин В.В. Толерантность (культурная норма и политическая необходимость) [Электронный ресурс] / В.В. Шалин. – Ростов н/Дону. 2000. – Режим доступа:<http://en.bookfi.org/book/525972>

Софія Кукуре (Рига, Латвія)

ЛЮДИНА В НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ: ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ВІДУНАСА

Проблема нестабільності як предмет наукового пізнання привертає увагу вчених різних спеціальностей – фізиків, економістів, соціологів, політологів. Дискусії викликає зміст самого поняття, яке на рівні побутового сприйняття має достатньо чіткій негативний відтінок. Разом з тим, в кожній з наукових дисциплін поняття стабільності / нестабільності уточнюється в залежності від предмету самої науки. В науково-методологічному сенсі термін «стабільність» означає здатність системи функціонувати, не змінюючи своєї структури в часі, а нестабільність визначається як відсутність стабільності.

Поняття нестабільності корелює з поняттям детермінізму, згідно з яким все, що відбувається в світі, заздалегідь визначено Богом, природою, людською волею або суспільством, і в тому сенсі стабільно. І. Пригожин – один з перших дослідників нестабільності як філософської категорії, – наголошує, що У сучасному природознавстві «ідея нестабільності не тільки в певному сенсі теоретично потіснила детермінізм, вона, окрім того, дозволила включити в поле зору наук про природу людську діяльність, даючи, таким чином, можливість більш повного включення людини в природу. Відповідно, нестабільність, непередбачуваність і, врешті-решт, час як сутнісна перемінна, почали відігравати важливу роль у подоланні тієї роз'єднаності, яка завжди існувала між соціальними дослідженнями та науками про природу» [3, с. 47]. Однак в науках про суспільство незмінність соціальних порядків, систем та структур не є синонімом соціальної стабільності. Соціальна стабільність означає якісну визначеність та цілісність структур, процесів та відношень і, водночас, вчасне здійснення соціальних змін, які є необхідною умовою стабільності. Нестабільність, таким чином, виникає через відсутність або незавершеність соціальних змін, які призводять до порушення функціонування системи в цілому. Критичною точкою розбалансування соціальної системи однієї чи кількох країн стає війна. ХХ століття, протягом якого людство пережило дві світові війни, вважається найбільш динамічним в історії людської цивілізації. Разом з тим, це століття характеризується не тільки динамікою змін, які в соціальному сенсі можуть складати основу сталості системи в цілому, а саме нестабільності, тобто неможливості функціонування системи в незмінному вигляді.

Спроби дати характеристику ХХ століттю, як особливий епосі людської історії, належать історикам, політологам, соціологам. Художнє осмислення соціально-політичних процесів репрезентує мистецтво у властивих йому емоційно-образних формах. Для філософів, які досліджують категорію нестабільності, ХХ століття – вельми благодатний матеріал, оскільки нестабільність є чи не провідною ознакою його економіки, політики, культури, мистецтва.

До загальновідомих філософських концепцій ХХ століття слід залучити також філософські праці литовського філософа Відунаса (1868–1953). Філософія Відунаса (Вілює Староста) формувалася не як академічна система знань, а як «теоретична модель життя, практичне застосування якої дозволило би розв'язати нагальні проблеми не тільки литовського народу, а й всіх усього людства, кожної людини», – пише дослідник творчості Відунаса В. Багдонавічюс [1, с.14]. На думку Відунаса, практичне застосування його концепції мало врятувати литовський народ від зникнення, надати йому поштовх до розвитку творчих сил, орієнтувати на гуманізм. Окрім філософських есе, перу Відунаса

ЛЮДИНА У НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ

належить трагедія «Світова пожежа» (1928), яка є найбільш монументальним твором філософа, дія якого відбувається в самий розпал першої світової війни. Не вживаючи слова «нестабільність», автор вибудовує основну ідею трагедії саме на відчутті відсутності стабільності. Показово, що дійовими особами філософської трагедії є, за визначенням автора, «різні створіння»: сили природи, люди, військові, матері жертв війни, давня казкова істота, дівчина з майбутнього. Трагедія-алегорія дає широкий простір для осмислення провідних філософських категорій, які подаються саме з позицій усталеності чи неусталеності життєвих цінностей і самого життя. Поруч з алегоричними персонажами, діють реальні люди. Своєрідність філософських праць Відунаса полягає в тому, що вони написані не в формі наукових викладів, а як художні твори. Це, однак, не перешкоджає вченому порушувати питання детермінізму, індетермінізму, стабільності, нестабільності тощо. Такі особливості викладу власних філософських концепцій обумовлені їх практичною спрямованістю. Вчений ставив собі за мету зберегти свій народ від знищення, а культуру від поглинання. Саме тому він дбав не про визнання науковою спільнотою, а про засвоєння його ідей якомога ширшим колом співвітчизників. Нестабільність, на думку філософа, виникає зокрема в результаті конфлікту духовної сили, яка розуміється як стабільність, тобто здатність функціонувати в незмінності протягом тривалого часу (або вічно) і цьогочасними змінами, які знімають саму можливість існування в системі хоча б окремих стабільних елементів.

Проблема стабільності/нестабільності розглядається Відунасом також в оціночному аспекті. Нестабільність суспільства може бути викликана бажанням досягти ідеалу чи, навпаки, вчинити руйнування заради досягнення відчуття всеосяжної влади. Війну Відунас оцінює як вселенську катастрофу, а нестабільність нею породжену, як нещастя для його народу.

В своїх етнографічних працях Відунас, аналізуючи особливості менталітету балтійських народів, висловлює припущення, що він почав формуватись ще у дохристиянську давнину. Оскільки язичницький світогляд був тою первинною, найдавнішою духовною основою, що збереглась у генетичній пам'яті народу, вона продовжувала проявляти себе навіть в ХХ столітті. Це стосується внутрішнього стану душі людини, її ставлення до самої себе та оточуючого світу. Це ставлення знаходить вияв у рисах ментальності. Приклади таких виявів подає Відунас. Він пише, що балтійським народам властиве прагнення до краси та гармонії життя, намагання уникати конфліктів та протиріч у стосунках з оточуючим світом. Цілком ймовірно, що ці властивості пов'язані з давнім язичницьким світоглядом, одним із головних принципів якого був пошук гармонії зі світом, уникання дисбалансу. Для язичника оточуючий світ (як природа, так і люди навколо) є частиною одного цілого. Відунас пише про це так: «Найбільша об'єднуюча сила для народу – це не стільки мова і культура, а його релігія. Саме це ми спостерігаємо у давні часи, коли панувала балтійська віра, оскільки такі ідентифікаційні принципи як «свій-чужий» визначалися саме релігійним чинником. Більше того, релігія як частина світогляду – духовної основи народу – розглядалася як певна система знань, яку можна було передавати з покоління в покоління. Вона вважалася символом духу нації, її витокami та основною сутністю, без якої не мислилась національна культура» [2, с. 244].

Саме пошук глибинних значень у символах, увага до навколишнього світу, аналіз його явищ, споглядальність, пошук гармонії із оточуючими були головними у давньобалтійському світогляді. Вірогідно, саме ця схильність до аналітичності, усвідомлення закономірностей явищ життя та їх значення стало причиною, чому основним принципом давньої віри було заперечення догм, тобто істин, які потрібно було сприймати без аналізу, просто беззастережно вірити, не намагаючись осягнути розумом чи самостійно дати оцінку, погоджуватись чи не погоджуватись. Язичницький світогляд наголошував на тому, що саме усвідомлення та відчуття, сприйняття серцем усього, що є навколо, може дати можливість набутти мудрості, яка вважалась ні чим іншим як глибоким розумінням явищ життя, вмінням давати їм оцінку не на основі усталених догм, а на основі власного духовного досвіду та переживання.

Для давньобалтійської віри не була характерна ідея насадження, тим паче,

наси́льницьким методом своїх основоположних принципів та основ світобачення. Оскільки цінностями вважались свобода вибору людини та право вибирати, яким чином сприймати світ та що вважати святим для себе, представники давньої віри виключали можливість ведення війн. Однак захист інтересів своєї землі вважався необхідним та обов'язковим.

Такий підхід до досягнення сучасних для Відунаса подій Першої світової війни спричинив особливості викладу філософських ідей, в яких провідною є ідея взаємодії стабільності/нестабільності, подана крізь призму менталітету литовців, в основі якого лежить давньобалтійський релігійний світогляд.

Література

1. Багдонавичюс В. Видунас – литовский гуманист, мыслитель, писатель / В. Багдонавичюс // Видунас. Я верю в святое таинство.– Вильнюс, 1994. – С.5 – 23.
2. Видунас. Я верю в святое таинство. – Вильнюс, 1994. – 468 с.
3. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С.46 – 52.

Ігор Олексин (Київ, Україна)

ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИЙ ВИМІР ЦІННІСНИХ ЗАСАД СПОРТИВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Динаміка подальшого розвитку соціальних, економічних, політичних, духовних процесів сучасного глобалізованого суспільства, не може не актуалізувати проблематику сутності людини, її ціннісно-моральних орієнтацій та установок, осмислення ціленаправленої та смислоутворюючої діяльності людей, поза якою не можливе подолання всіх протиріч та перешкод на шляху виживання усього людства.

Саме останні десятиліття минулого століття слід вважати початком розгортання глобалізаційних процесів, що пов'язані, насамперед, з досягненнями технологічної революції, якісними змінами в галузі інформатики та зв'язку, посиленням міжнародного співробітництва, насамперед бурхливим розвитком Інтернету, що обумовило врешті-решт, новий тип символічного існування людини, культури, суспільства. [1, с. 268]. Повсюдний розвиток інформаційних та комунікаційних технологій спричинив серйозний вплив на процес розвитку сучасної аксіологічної парадигми, оскільки кардинальні техногенні зміни, викликали появу так званої нової людини, яка вже перебуває переважно у віртуальному світі, що «побудований інформаційними маніпуляторами з гарантованою культурною гегемонією потрібних замовникам цінностей» [2, с. 13-14]. І це можливо внаслідок маніпуляційного впливу на свідомість людини інформаційних технологій та систем, шляхом деформації культурних підвалів на яких базується здатність свідомості критично сприймати інформацію, зокрема спортивну.

Питання всебічного аналізу спорту як соціокультурного феномена, котрому притаманний значний потенціал в аспекті його гуманістичних цінностей та ідеалів, його місця в соціокультурному світі, є предметом гострих дискусій і серйозних обговорень серед філософів, соціологів, культурологів, педагогів, фахівців зі спорту та фізичної культури.

Ось чому, спортивну діяльність слід розглядати як невіддільну від ціннісного, ідейного – навіть ідеального – аспекту осмислення спорту як феномена культури та життя особистості, що є не стільки психофізіологічною активністю, скільки діяльністю, цілераціональною, цілеспрямованою та в значній мірі ціннісно-раціональною. Не секрет, що однією з визначальних рис особистості є її цілеспрямована діяльність, зокрема спортивна, в процесі якої здійснюється опанування не лише нових явищ та сутності предметів об'єктивного світу, а й утворення певних ідеальних моделей та спонукань до їх практичної реалізації.

Тому, досліджуючи питання глобалізаційного виміру спортивної діяльності, необхідно звернути увагу на те, що відомий дослідник спорту Бернард Сьюйтс наголошував, що всі види спорту можна поділити на такі дві групи, як атлетичні уявлення (гімнастика, стрибки у воду, фрістайл), так і атлетичні ігри (футбол, баскетбол, бейсбол). Причому, Бернард Сьюйтс

визначає атлетичні уявлення як «практики, котрі орієнтуються на ідеали виконання, а не правила, що обмежують можливі засоби» [3, с. 152]. І саме відсутність таких правил, пояснює вчений, «чому вони не є іграми і чому вони потребують не рефері, що гарантує дотримання правил, а суддів, котрі оцінюють артистичність виконання і ступінь відповідності ідеалу» [3, с. 152].

Разом з тим, атлетичні уявлення, що притаманні гімнастиці, стрибкам у воду та фрістайлу як спортивним практикам, орієнтованим саме на ідеали виконання та потребують суддів, котрі визначають як артистичність виконання, так і ступінь відповідності ідеалу, для досягнення успіху мають ще, спираючись на фантазію та усвідомлення реального стану речей втілюватися у відповідні спортивні дії, що є демонстрацією спортсменами сили, краси, витримки та волі до перемоги.

Ось чому, сьогодні в умовах зростаючої комерціалізації спорту, набирає обертів негативна тенденція, котра полягає в тому, «що кінцевий результат спорту, – як слушно зазначає В.Є. Білогур, – і спортивної діяльності і процес його набуття, втрачають зв'язок з розвитком сутнісних сил людини. Це відбувається у результаті того, що порушується гармонія між гуманістичною сутністю спорту і тими способами і засобами, які покладені в основу досягнення спортивних результатів і приводять до втрати людиновимірності спорту як соціальної практики» [4, с. 116], та неминує виступає деструктивним фактором функціонування спортивної діяльності в форматі відданості ідеалам олімпізму та гуманізму.

У контексті нашого аналізу вкрай важливою є думка Л. Шеремет, про те, що «спорт, як синтез мистецтва і думки, мистецтва рухів і філософії, є те, що служить благу людей або що у своїй сутності гуманістичне. Без гуманізму і духовності немає істинного спорту» [5, с. 181]. Зазначена обставина обумовлює необхідність подальшого розгляду суспільних цінностей спорту саме у якості гуманістичних цінностей під кутом зору його потужного соціального змісту.

Разом з тим, в сучасних соціально-філософських дослідженнях сутності спорту, має місце точка зору, згідно якої взагалі заперечується його соціальна значущість. Яскравим виразником цієї позиції є відомий німецький соціолог спорту Г. Люшен, який розглядає спортивне змагання як конфліктну систему, наголошуючи, що певні спортивні події можуть спонукати виникнення конфліктних ситуацій та прояви насильства. «Спорт, – зазначає Г. Люшен, – може бути джерелом насильства... та одночасно несе в собі негативний заряд» [6, с. 139-140]. Не ставлячи перед собою завдання детального аналізу зазначеної наукової позиції Г. Люшена, зазначимо, що дійсно спорт, за певних обставин може нести в собі орієнтації на насилля та конфлікт, що виникають під впливом об'єктивних і суб'єктивних факторів, розгляд яких виходить за межі нашої публікації. При цьому, слід пам'ятати, що дух боротьби, почуття змагальності є незмінними атрибутами спортивної діяльності, що визначається ціннісними орієнтаціями спортсмена і яка може відбуватися в форматі їх дотримання, або нехтування. Ось чому, досліджуючи сутність глобалізаційного виміру ціннісних засад спортивної діяльності, слід наголосити, що в наш час перспективи гуманізації спорту пов'язані з подальшим поглибленням досліджень наріжної олімпійської ідеї холізму як ідеалу цілісного, всебічного, гармонійного розвитку особистості на засадах справедливості, чесності та толерантності. Причому, зазначені цінності мають бути керівництвом для дій не лише спортсменів, а й суддів, тренерів та вболівальників

У контексті нашого аналізу привертає увагу те, що сьогодні, в умовах шаленого майнового розшарування та різкого зростання масштабів бідності широких верств сучасного українського суспільства, насамперед бідності працюючих, що не є притаманним благополучним європейським країнам, ми є свідками того, як професійні спортсмени, на відміну від фахових лікарів, вчителів, інженерів, мають змогу кардинально зміцнювати своє матеріальне становище, отримуючи фантастичні гонорари, що значно перевищують річні бюджетні витрати на фізичну культуру і спорт середньостатистичної області України. У цьому плані привертає увагу оприлюднений британськими ЗМІ сумарний гонорар по 18–20 мільйонів доларів, які отримали Володимир Кличко і британець Єнтоні Джошуа за бій за

титул чемпіона світу з боксу, якій відбувся 29 квітня 2017 року [7].

Масштаб гонорару спортсмена з світовим іменем саме на тлі зuboжілого існування більшості сучасних українців стане більш наочним та зрозумілим, якщо ми порівняємо витрати держави, скажімо Рівненської області на фізичну культуру і спорт у минулому, 2016 році, що складала 29 889, 6 тис. грн., із загального фонду обласного бюджету та 1902, 2 тис. грн. із спеціального фонду бюджету. [8]. І якщо зазначені суми державних витрат на фізичну культуру і спорт у 2016 році у Рівненській області перевести по існуючому курсу у долари, то на превеликий жаль, виходить цифра ледь більша мільйона доларів, що майже у 18-20 разів менша зазначеного вище гонорару. Подібна ситуація аж ніяк не сприяє повсюдній, дієвій самореалізації широкого загалу пересічних спортсменів, ефективному залученню молоді до фізичної культури та спорту та в певній мірі нівелює втілення ідеалів гуманізму та олімпізму в практику спортивної діяльності сучасного трансформаційного українського суспільства.

Література

1. Козловець М. А. Національна ідентичність в Україні в умовах глобалізації : монографія / М. А. Козловець, Н. М. Ковтун. – К.: ПАРАПАН, 2010. – 348 с.
2. Бутенко А. П. Глобализация сущность и современные проблемы / А.П. Бутенко // Социально-гуманитарные знания. – 2002. – № 3. – С. 13-18.
3. Морган Уильям. Философия спорта. Исторический и концептуальный обзор и оценка ее будущего / Уильям Морган // Логос. – 2006. – № 3(54). – С. 147 – 159.
4. Білогур В. Є. Теоретико-методологічна рефлексія спорту як ареалу людиновимірності спортивної діяльності та можливості її гуманізації як соціальної практики» / В.Є. Білогур // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2016. – № 66. – С. 112 – 122.
5. Шеремет Л. Спортивна діяльність як структурна складова духовного життя суспільства / Л.А. Шеремет // Практична філософія. – 2015. – № 2 (56). – С. 177 – 184.]
6. Люшен Г. Спорт и культура / Г. Люшен // Спорт, духовные ценности, культура. – М., 1997. – Вып. 2. – С. 135 – 140.
7. Кличко – Джошуа : сколько получают боксеры за бой. Стали известны детали гонораров Владимира Кличко и Энтони Джошуа. – Режим доступа: korrespondent.net/sport/boks/3845619-klychko-dzhoshua-skolko-poluchat-boksery-za-boi.utm_medium=referralutm_source=lentainform@utm_campaign
8. Рішення Рівненської обласної ради Сьомого скликання (десята сесія) від 17 березня 2017 року. Про звіт щодо виконання обласного бюджету за 2016 рік – Режим доступу: oblrada.rv.ua/documents/rishennya/7_skli-kannya.php?SECTION_id=1718@ELEMENT_ID=14367

Мирон Олексюк (Львів, Україна)

ПОВЕРНЕННЯ ІДЕЙ РЕТРИБУТИВІЗМУ У СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОМУ ТРАКТУВАННІ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ТА ПОКАРАННЯ

Особливі умови функціонування сучасної цивілізації, що характеризуються зростанням насильства та порушенням основ світового порядку, актуалізували питання встановлення відповідальності особи та суспільства, а також визначення дій, спрямованих на реалізацію справедливості з метою встановлення цієї відповідальності. Саме тому підвищилась значимість філософсько-правового обґрунтування покарання як правового засобу примусу та запобігання злочинам, а аналіз теоретичних підходів до питання про суть та місце покарання дає можливість виявити та оцінити ті загальні тенденції у вирішенні важливих питань сучасності, які стосуються встановлення відповідальності за правопорушення. Варто відзначити, що у поглядах на питання такого покарання можливі два підходи – консеквенціальний (від англійського «consequence» – наслідок, результат) та ретрибутивістський (від англійського «retribution» – відплата, кара, розплата).

Зміни, що сталися у міжнародних відносинах у ХХІ ст., коли світове співтовариство зустрівось з фактами посилення транснаціональної злочинності, частішим використанням нею насильницьких методів, в тому числі ведення військових дій, що призводять до загибелі значної кількості людей, спричинили трансформацію поглядів на покарання, що виразилась

у поступовому поверненні до ретрибутивістської ідеології, в основі якої є ідея «відплати», суттю якої є неминучість понесення злочинцями страждань пропорційно до серйозності вчинених ними злочинів.

Відзначимо, що у зарубіжній філософсько-правовій думці ХХ – ХХІ ст. ідеї ретрибутивізму підтримуються доволі активно. В першу чергу тут слід згадати відомого французького філософа права другої половини ХХ ст. П.Р ікера, який ніколи не відкидав тези про те, що думка про мстивість покарання має право на своє існування, а правосуддя у своїй найпоміркованішій та найлегітимнішій формі виступає способом відповідати злом на зло. «Покарання, за самою своєю суттю, здійснює перший розкол у етиці любові, – зазначав він, – воно нехтує прощення, воно чинить опір злу, воно інститує стосунки, не оперті на взаємність; одне слово, короткій дорозі, «безпосередності» любові воно протиставляє довгу дорогу «опосередкування», примусового виховання людського роду» [1, с. 255]. Таким чином цей філософ-мораліст намагався відстоювати особисту концепцію протистояння злу, яка відповідала тогочасному стану європейської ментальності, яка намагалась згладжувати конфлікти та містити послаблюючі тези, віддаючи перевагу моральним засобам встановлення відповідальності за скоєне.

Один із ведучих представників філософсько-правової кримінологічної думки британський вчений Е. Дафф в свою чергу зумів здійснити всебічний аналіз основних принципів ретрибутивної теорії покарання, застосовуючи ідеї «заслуги» (desert). Він звертав увагу на потребу фіксації у розглядуваній теорії зв'язків між злочином у минулому та поточним покаранням. Такі причинно-наслідкові стосунки правових реалій зводились до виявлення взаємовідносин «вини» та «страждання», особливе значення у яких сааме відіграє теза про «заслугу» як таку, що поєднує почуття вини та страждання, а державу уповноважує на практиці накладати на винних у злочинах заслужене ними страждання [2, с. 21].

Е.Дафф зазначає, що вражаючою особливістю розвитку кримінальної теорії останніх трьох десятиліть ХХ ст. стало відновлення позитивного ретрибутивізму – ідеї, відповідно до якої покарання правопорушників виправдовуються як заслужена відповідь на здійснене правопорушення. Він також формулює два основні питання, вирішення яких стоїть перед ретрибутивістським підходом до покарання. По-перше, це питання визначення суті виправдальних взаємовідносин між злочином та покаранням у рамках домінування ідеї «заслуги», яке полягає у визначенні того, чому винна у правопорушенні особа «заслужує страждати» і що здійснюється для реалізації такої заслуги. По-друге, якщо винні заслуговують страждати, чому держава повинна реалізовувати ці страждання за допомогою системи кримінального покарання. Відповідь на ці питання, на його думку полягає у тому, що правопорушення реалізує несправедливу перевагу злочину над законом і таким чином покарання спрямоване на усунення цієї несправедливості. Кримінальне право ж допомагає всім громадянам шляхом захисту від чітко визначених видів шкоди, але ця допомога залежить від сприйняття громадянами значення особистого обмеження, що пов'язане із необхідністю підкорятись законам, – до такого висновку доходить Е. Дафф [3].

Один із дослідників зазначеної проблеми американський філософ права Марк де Джіроламі відзначає поліваріантність як теорії покарання загалом, так і проявів властивої для неї концепції «заслуги». З одного боку, це свідчить про широкий спектр питань, що вирішуються в межах формулювання цих концептуальних положень та дають змогу відобразити численні прояви емпіричної правової практики. Але з другого боку, зазначає вчений, ми стаємо свідками відсутності вироблення єдиного більш-менш цілісного бачення проблеми у межах взаємовідносин та взаємозв'язку таких понять, як «злочин» та «заслужене покарання». «Теорія покарання стає запаморочливо заплутаною, – пише він. – Маса софістичних відмінностей переважає у дискусіях навколо призначення покарання. На стороні «заслуги» у своєрідному гротеску знаходяться етичний ретрибутивізм, комунікативно-спокутний ретрибутивізм, теорії захисту жертви, етика доброчесності, ретрибутивізм помсти, ресторативізм і реституціонізм» [4, с. 707].

Характеристику ретрибутивістської концепції покарання дає у своїй роботі і Д. Бунін. Він звертає увагу на те, що подібні погляди очевидно звернені у минуле, оскільки стверджують, що здійснення агресивних дій у минулому достатньо для реального виправдання покарання, незважаючи на те, до яких наслідків воно призведе у майбутньому. Таким чином, ми можемо бачити, що ця концепція аргіогі вважається такою, що відкидає консеквенціональну ідею як нездатну виявити сутність каральної практики у суспільстві. Він зазначає наявність двох аспектів ретрибутивістської концепції покарання. Перший зумовлюється специфічною оцінкою особливих проявів та змін і звернений у напрямку встановлення більш загальних принципів ретрибутивної юстиції. Другий же розпочинається від загальніших принципів, таких як принцип прав або справедливості і виводить із цього специфічний принцип караючого правосуддя. «Найбільш цілеспрямованою версією ретрибутивістського підходу до вирішення проблеми покарання є та, що базується на концепції заслуги (desert): покарання особи за порушення закону морально дозволено тому, що така особа заслуговує бути покараною, – говорить Д. Бунін. – Базована на ідеї заслуги вимога, що твердить про моральну дозволеність державі карати осіб за порушення закону може бути найкраще зрозумілим як аргумент у специфічних випадках» [5, с.86].

Оцінюючи особливості, принципи та методи ретрибутивістської теорії покарання у межах визначення т. зв. «широкої» вини та метафорично трактуючи цю теорію як своєрідну «мрію», американський філософ права професор Д. Гусак також відстоює право на існування у теорії покарання ідеї «заслуги» (desert). «Я розумію ретрибутивізм як загальну назву найширшої традиції чи групи теорій, які розглядають заслугу як центральну ідею, що повинна бути проаналізована та зафіксована у спробах виправдати покарання і кримінальне праве, яке дозволяє здійснювати його, – заявляє він. – Філософ права не може бути визнаний ретрибутивістом, якщо він ігнорує роль заслуги в цілому чи присуджує їй лише другорядну роль у своєму логічному обґрунтуванні кримінального права та каральних санкцій» [6, с.450].

Варто також звернути увагу на працю американського філософа права Анджело Корлетта «Відповідальність та покарання», в якій він трактує ретрибутивізм як таку теорію покарання, що відстоює необхідність жорстокого ставлення держави до злочинця, використовуючи інституціонально затвержені зобов'язальні процесуальні дії. На його думку, винуватий злочинець заслуговує покарання відповідно до ступеня відповідальності за вчинене у пропорційному відношенні до міри завданої його неправомірними вчинками або бездіяльністю шкоди [7, с. 71].

Отже, аналіз основних теорій покарання переконливо засвідчує, що у підходах до каральної практики у сучасному світі помітна тенденція домінування ретрибутивізму, котра зумовлена особливим станом сучасного суспільства.

Література

1. Пікер П. Історія та істина /Пер. з фр. В. Й. Шовкуна. – К.: Видавн.дім «KM Academia». Університетське вид-во «Пульсари», 2001. – 396 с.
2. Duff, R.A. Punishment, Communication, and Community. New York: Oxford University Press. 2001. – 245 p.
3. Duff, Antony. Legal Punishment/The Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/legal-punishment,2008>.
4. DeGirolami M. Against Theories of Punishment: The Thought of Sir James Fitzjames Stephens // Ohio State Journal of Criminal Law. – 2012. – Vol. 9. – No. 2. – P. 699–748.
5. Boonin, D. The Problem of Punishment New York: Cambridge University Press. – 2008. – 299 p.
6. Husak, D. "Broad" Culpability and the Retributivist Dream. /Ohio State Journal of Criminal Law. – 2012. – Vol 9.2. – p.449-485.
7. Duff, R.A. Punishment, Communication, and Community. New York: Oxford University Press. 2001. – 245 p.
8. Duff, Antony. Legal Punishment/The Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/legal-punishment,2008>.
9. Corlett, Angelo. Responsibility and punishment. Third edition. – Springer, 2006. – 253 p.

Дмитро Панасюк, Єлизавета Чмут (Житомир, Україна)

ФІЛОСОФСЬКИЙ ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ ПРОБЛЕМИ ПРОРОЦТВ

У сучасному світі досить актуальною є проблема розвитку багатогранної особистості, яка вмiє не тільки використовувати знання, вміння та навички здобуті в процесі навчання на практиці, а й здатна аналізувати та систематизувати накопичений теоретико – практичний матеріал. В постмодерній філософії науки постає проблема поєднання сучасного наукового знання з віруваннями людей, зокрема, у можливість передбачення власного чи чийогось майбутнього? У науці давно відомо, що деякі закони, правила та рівняння дозволяють передбачити як фізичні, так і хімічні властивості окремих речовин або процесів, які відбуваються між ними. Так, наприклад, періодичний закон Д.І. Менделєєва дозволяє передбачити хімічні властивості як елементів, так і утворених ними простих і складних речовин; правило В.В. Марковнікова – передбачає напрямок приєднання гiдрогенгалогенiдiв до ненасичених вуглеводнiв, а рiвняння Гiббса – можливість проходження тих чи інших хімічних процесів тощо. Але чи в діяльності видатних вчених траплялися випадки тих чи інших пророцтв і чи вплинули вони на подальше життя науковців?

Метою нашої роботи є проаналізувати всі факти цікавих «пророцтв» із життя відомих вчених, яким свого часу довелося зіткнутися з тим чи іншим проявом пророцтва, а також з'ясувати чи вплинуло воно на становлення особистості науковця в подальшому.

Наведемо випадки в історії хімічної науки, коли **пророцтво висловлене іншими людьми здійснилося в майбутньому для відомих вчених**. Ось історія, яка сталася із творцем Теорії хімічної будови органічних сполук – О.М. Бутлеровим в дитинстві. З дитинства він захоплювався музикою і добре грав на роялі. Ще будучи вихованцем пансіону почав цікавитися хімією: разом з друзями намагався виготовити то порох, то «бенгальські вогні». Одного разу ще у 1837 році, коли один з дослідів привів до сильного вибуху, вихователь суворо покарав його. Три дні поспіль Сашу виводили і ставили в кут на весь час поки інші обідали. На шию йому вішали чорну дошку, на якій було крейдою написано «Великий хімік». Ці слова виявилися пророчими...[1]

Відома історія періоду Кримської війни. 21 – річний молодий вчитель Дмитро Іванович Менделєєв прийшов до одного знаменитого лікаря – хірурга, винахідника гіпсової пов'язки та геніального новатора в медичній практиці і сказав: «Мені поставили діагноз сухоти та чахотка і сказали, що скоро я помру.». Лікар уважно його розгледів і сказав: «Тримайте – но листа від вашого лікаря Здекауєра. Збережіть його і коли – небудь йому його й поверніть. Ви переживете нас обох! Я думаю, що Ви проживете довге життя і станете великою людиною!». Цим великим лікарем – пророком був Микола Іванович Пирогов![2]

Є й випадки із життя вчених, які пішли проти передбачення їх долі іншими людьми. Будучи ще студентом у 1878 році, Макс Планк – майбутній лауреат Нобелівської премії в галузі теоретичної фізики (1918), якось прийшов до свого вчителя, відомого фізика і математика Філіпа фон Жоллі, і сказав йому, що хоче займатися теоретичною фізикою, на що вчитель Планка відповів: «в цій області науки уже практично все відкрито, а те, що залишилося – додати деякі не дуже важливі пробіли. Чи потрібно займатися цією безперспективною справою, в якій Ви, друже, наврядче щось досягнете?». Добре, що ця розмова не вплинула на молодого Макса, адже, як відомо, М. Планк вніс в теоретичну фізику, як мінімум, одну з найважливіших фізичних величин сучасної науки – сталу Планка ($h = 6,62 \cdot 10^{-34}$ Дж·с).[3]

Шведський фізхімік С.А. Арреніус – творець Теорії електролітичної дисоціації, за яку отримав Нобелівську премію з хімії (1903), ще будучи аспірантом в 1884 році прийшов до свого наукового керівника на ті часи відомого вченого, професора П.Т. Клеве і розповів йому про свою теорію. «Ви маєте нову теорію? – іронічно з насмішкою відповів Арреніусу Клеве, – як цікаво! Ваша теорія чергова ересь, яка не заслуговує моєї уваги. Тож, прощайте!»

Проте, за іронією долі резолюцію для присудження премії своєму нездібному учневі Арреніусу писав секретар Шведської академії наук, той самий професор Клеве.[4]

Відомий випадок в історії науки **самонавіювання майбутнього успіху**. Ось як це сталося. Якось до відомого художника Б.М. Кустодієва прийшли двоє молодих, веселих та самовпевнених вчених і кажуть: «Ви знаменитих людей малюєте. Ми поки що не знамениті, проте, станемо такими. Напишіть, будь ласка, наш портрет». Художник врешті – решт погодився. Вчені згодом за цей портрет принесли Кустодієву «гонорар» – півня та мішок пшона, яких вони отримали від мельника за ремонт його млина. Як виявилось в майбутньому цими вченими-оптимістами були: М.М. Семенов – лауреат Нобелівської премії з хімії (1956) та П.Л. Капіца – лауреат Нобелівської премії з фізики (1978).[3]

Ось один із багатьох випадків **абсолютного скептицизму**. Відомому німецькому хіміку Юстіусу Лібіху запропонували зробити доповідь про спиритизм, передбачення майбутнього тощо і розповісти про сили та явища, що пов'язані з ними. «По – перше, – відповів вчений, – тут не може бути розмови про сили, скоріше мова йде про чийсь слабкість. По – друге, тут немає ніяких таємничих явищ. По – третє, наука не має з тим нічого спільного. Цю справу скоріше з'ясує пан Зальбрїх – директор психікарні.»[4]

Підводячи підсумки вище сказаного потрібно пам'ятати, що не залежно від того можливі пророцтва чи ні, особистість майбутнього науковця та його відкриття залежать від колосальної праці як над собою, так і над наукою, якою ви займаєтесь. Як стверджує давня мудрість «На Бога надійся, проте й сам не барись!» достатньо вдало підтверджує вище сказані слова. І пам'ятайте, що науковцем може стати кожен!

Література

1. Цікаві факти з життя відомих хіміків. [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://prilrmk.ucoz.ru/publ/cikavi_fakti_z_zhittja_vidomikh_khimikov/1-1-0-9.
2. МЕНДЕЛЕЕВ Дмитрий Иванович (1834-1907). [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://funeral-spb.narod.ru/necropols/literat/tombs/mendeleev/mendeleev.html>.
3. Макс Планк. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://calendate.com.ua/person/1484>.
4. Сванте Аррениус и электролитическая диссоциация. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.psciences.net/main/sciences/chemistry/articles/sarrenius.html>
5. Юрий Лебедев. «Мы пока не знамениты...» // Наука и жизнь. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.nkj.ru/archive/articles/20030/>
6. Юрій Ластухін. Хіміки сміються: [Текст]: Видавництво Львів “Центр Європи”. – 2002. – 199 с.

Богдан Приймак (Львів, Україна)

КОНЦЕПЦІЇ ЗМІНИ ЦІННОСТЕЙ В СУЧАСНИХ УМОВАХ

Осмислення причин та витоків зміни цінностей приводить до перегляду цього поняття і на що орієнтується сучасна людина в сучасних глобалізаційних процесах неминуче приводить до необхідності перегляду поняття цінностей

За визначенням енциклопедичної літератури цінність вважається значимістю певної кількості об'єктів, що має певну матеріальну або духовну вартість те, що індивід цінить у навколишньому середовищі, яке оточує його [1, с. 237].

Існує думка, що ведучі індустріальні суспільства у сьогоденні змінюють свої соціально-політичні траєкторії у двох кардинальних відношеннях: інституціональна структура та система цінностей. Рух до матеріальних пріоритетів спричинив зменшення значення обов'язків перед громадою та прийняття соціальної мобільності. Економічне зростання стало привірюється до прогресу [2].

У кожного часу свої неврози і кожному часу потрібна своя психотерапія, стверджує В. Франкл [3, с. 165]. І кожна історична епоха має свою осьову проблему, що виражає головне протиріччя і основні тенденції цієї епохи. У першій половині ХХІ ст. на тлі процесів глобалізації і становлення постіндустріального суспільства, головною проблемою

ЛЮДИНА У НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ

стає взаємодія цивілізацій з їх системи цінностей. До яких наслідків для усього людства може привести здійснення геополітичних, культурних і економічних проектів – ось деякі з основних питань, від рішення яких залежить майбутнє усього людства та його доля.

Тому не випадково, що проблеми глобалізації і взаємодії цивілізацій, запобігання їх зіткненню і врегулюванню конфліктів притягують особливу увагу учених і громадськості.

На сьогоднішньому етапі розвитку людства тенденції культурної універсалізації мають особливу актуальність, що спонукає до пошуків теоретичних стратегій і практичних рішень, що абсолютизує відмінності і унеможлиблює мирне вирішення конфліктів. З цього питання відома, наприклад, думка С. Гантінгтона, який вважає, що в майбутньому зростатимуть конфліктність і зіткнення, і не може бути й мови про єдине людство [4]

Проблема плюралізму цінностей і культурного різноманіття обумовлена конкретними процесами, що протікають сьогодні у світі під впливом глобалізації, але науковці теорії зіткнення цивілізацій, окрім відмінності в традиціях, присутності релігійного чинника та ін., особливу увагу звертають і на ту обставину, що «характерною особливістю глобалізації на нинішньому її етапі є яскраво виражена соціальна асиметричність. Можливості глобалізації сьогодні звернені до еліт, які вже встигли ними скористатися. Що саме здатна глобалізація дати народам, досі залишається таємницею майбутнього. Сьогодні глобалізація породжує численні спокуси для еліт, дійсно перетворюючи їх свідомість і поведінку» [5, с. 57].

Звичайно, необхідно врахувати і ту важливу обставину, що наростаюча загроза зіткнення цивілізацій самогубна для людства, що не має для самозбереження і розвитку іншого виходу, окрім вироблення певної стратегії і механізмів діалогу, співпраці і партнерства цивілізацій і держав. Головним із завдань, що вирішуються в цьому ракурсі, є завдання формування необхідних світоглядних позицій, сприяючих на взаєморозуміння.

В умовах глобалізації, у процесі становлення світової інформаційної цивілізації загострюється проблема взаємодії суспільств з різними культурно-філософськими стандартами що не лише ініціює пошук універсальних цінностей, але і проблеми традиційні для певних суспільств способи підтримки і обґрунтування цих цінностей, зокрема – толерантності. У такій ситуації зрозуміло, що при усій унікальності і відмінностей між окремими цивілізаціями, при усьому їх культурному, етнічному, соціальному плюралізмі теза про єдність світової цивілізації вже не здається неправдивою концепцією.

Як відомо, більшість науковців вважають, що кожна цивілізація заснована на якійсь початковій духовній передумові, великій ідеї, сакральній цінності або первинному символі, навколо яких в ході розвитку формуються складні духовні системи.

Проте принципово нові риси в розвиток світової економіки і людства в цілому, що проявилось в процесах глобалізації, які стали визначати долю людства. Під їх дією в останні десятиліття ХХ ст. загальнопланетарна картина почала принципово мінятися. На перше місце стали виходити усе більш інтенсивні процеси інтеграції – спершу на цивілізаційному, а потім і на глобальному рівнях.

Слід зазначити, що процес взаємодії цивілізацій далеко не новий, хоча тисячоліття тому локальні культури і цивілізації виникали і розвивалися, здавалося б, ізольовано, численні нитки культурних, торговельно-економічних зв'язків між ними століття за століттям міцніли і множилися, охоплюючи усю населену частину земної кулі. Це дає основу говорити про історичний процес розвитку людства в цілому і зміні світових цивілізацій.

Процеси глобалізації, як відзначалося вище, заявили про себе в різних сферах і в різних формах. Це – демографічно-екологічні чинники, глобалізація техносфери, економічна глобалізація, геополітична глобалізація і соціокультурна глобалізація. Не вимагає особливого доказу та обставина, що найбільш складними і суперечливими є тенденції глобалізації в соціокультурній сфері – в галузі науки, культури, освіти, етики, ідеології.

Процеси глобалізації в усіх своїх суперечливих проявах – безперечний факт сучасного світу. Вони утворюють неминучий, об'єктивно і суб'єктивно обумовлений чинник становлення постіндустріального суспільства, світової цивілізації ХХІ ст.

В той же час слід врахувати і ту обставину, що глобалізація розвивається на тлі іншого, не менш значимого загальнопланетарного процесу диференціації локальних цивілізацій, формування четвертого їх покоління (на цьому, як відомо, особливо загострює увагу С. Гантінгтон). Отже, глобалізація як універсальна культура, є закономірним процесом, підготовленим усім ходом історії людства. Процеси глобалізації дали новий імпульс динаміці і діалогу сучасних цивілізацій.

Особливу роль релігії у формуванні цивілізаційної ідентичності підкреслювали М. Данилевський, А. Тойнбі, О. Шпенглер і С. Гантінгтон, які стверджують, що цивілізації є типами людських співтовариств, що викликають певні асоціації в області релігії, архітектури, живопису, основ, звичаїв, – словом в культурі. Але слід зазначити, що, якщо у С. Гантінгтона цивілізація – це культура, що дійшла до природних меж свого поширення («культурна спільність найвищого рангу», «найширший рівень культурної ідентичності людей»), то в А. Тойнбі під цивілізацією розуміється блок історичного матеріалу, до якого звертається той, хто намагається вивчити історію власної країни, «якщо ви йдете від Греції і Сербії, намагаючись зрозуміти їх історію, ви приходите до Православного християнства, або Візантійського світу. Якщо розпочинаєте з Марокко або Афганістану... неминуче прийдемо до Ісламського світу» [6, с. 134].

Таким чином, А. Тойнбі відводив релігії основну роль у формуванні цивілізацій, відповідно виділяв п'ять цивілізацій третього покоління: західно-християнську, православно-християнську, індуїстську і далекосхідну [6, с.33].

Релігія, безумовно, грає найважливішу роль у формуванні і збагаченні спадкового ядра-генотипу тієї або іншої цивілізації, у визначенні системи загальнолюдських цінностей. В той же час слід врахувати ту обставину, що локальні перші цивілізації виникли за два-три тисячоліття до того часу, коли сформувалися світові релігії, і тоді, тобто в процесі виникнення цивілізацій, релігії не могли зіграти провідну роль. Треба врахувати і те, що існують цивілізації багато конфесіональні, в яких немає переваги тієї або іншої релігії (наприклад Африка).

Відомо, що сталися значні зміни в кількісному співвідношенні невіруючих і прибічників різних релігій. Тут важливо відмітити і те, що, при усій динамічності змін в релігійній сфері, доля локальних цивілізацій в населенні світу змінилася у меншій мірі. Також процеси між цивілізаційних міграцій, що прискорилися, ведуть до змішання мов і конфесій у багатьох країнах, що становлять ядро тієї або іншої цивілізації

Близьким за змістом до терміну «цивілізація» являється термін «культура». Але, попри те, що ці терміни є дуже близькими за змістом і значенням, ми повинні врахувати, що культура виявляє тенденцію до деякого відособлення від цивілізації. В цьому випадку мається на увазі та обставина, що під культурою розуміють передусім форму і долю духовності, в якій виражаються вищі досягнення цивілізації.

Культура як процес реалізації духовних цінностей, як підвалини прояву сутнісних сил людини, відбиває також становлення, самоствердження суб'єкта культури – людину. Культура як система духовних цінностей виражає гуманізацію людини. Саме система цінностей, що визначають поведінку людини в суспільстві, в сім'ї, в країні, у світі, її менталітет і тип поведінки – є ядром соціокультурного ладу. Система цінностей, що лежить в основі менталітету і мотивації, визначає приналежність до тієї або іншої цивілізації, спонукає до дій на захист своєї системи цінностей.

Відомо, що за системою цінностей культурологи розділяють цивілізації Сходу і Заходу, а також змішані цивілізації типу євразійської, східноєвропейської або латиноамериканської. «Система цінностей визначається переважаючими в цьому етносі етичними, ідеологічними, релігійними пріоритетами і перевагами; вона передається з покоління в покоління за допомогою сімейного виховання і шкільної освіти, літератури і мистецтва, засобів масової інформації. Система цінностей визначає відносини людей в сім'ї, в побуті, на виробництві, в соціально-політичній сфері діяльності, в області науково-технічної творчості, а також взаємодія між етносами, націями, державами, цивілізаціями» [7, с. 303-331]. Необхідно

ЛЮДИНА У НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ

підкреслити, що система цінностей як ядро соціокультурного ладу не лише визначає відмінності між цивілізаціями і відповідно, культурами, але і є загальною основою діалогу, спілкування і взаємодії між ними. Система загальнолюдських цінностей, як стержень культури, гарантує єдність людства. Завдяки загальнолюдським цінностям культура є феноменом діалогічним: культура – це діалог з минулим, з іншими епохами, з іншими людьми.

Враховуючи безмежні можливості сучасного індустріально-інформаційного суспільства, зближує країни, створює усі необхідні передумови для забезпечення стійкого функціонування інформаційних мереж, інтеграції країн у світову ринкову систему.

З іншого боку, ми бачимо небезпечну тенденцію до розмивання моральних засад і втрат цивілізаційних цінностей. Крайнє спрямування до гедонізму, пріоритет чуттєвих насолод, послаблення відповідальності за продовження роду стає одним з чинників тенденції до систематичного зменшення чисельності населення. Особливо слід зазначити також, що молоде покоління багатьох країн заражене споживчою психологією; духовні і громадянські, тобто вищі цінності відходять у них на другий план.

Такий стан, головним чином, викликаний тим, що етична свідомість відстає від темпів прогресу науки і техніки, тобто «формування загальнолюдської системи цінностей на основі діалогу, взаєморозуміння і співпраці цивілізацій відстає від процесу глобалізації, що розвивається по неоліберальній моделі, з нав'язуванням всьому світу системи цінностей. Це викликає природну реакцію інших цивілізацій, які відстоюють свою історичну і соціокультурну самобутність, свою систему цінностей. Від того, яка буде дана відповідь на виклики сучасної глобалізації, багато в чому залежить майбутнє людства [12].

Наша епоха – епоха небачених нововведень техніки і технологій, зрозуміло, повинна вирішувати соціально-економічні, науково-технічні проблеми, бо без цього людство не може існувати, тому справедлива думка, що людство зможе вижити, лише відродившись духовно. Саме система духовних, загальнолюдських цінностей, як ядро соціокультурного устрою, визначає вигляд цивілізацій, відповідно і є основою діалогу між ними.

Виходячи з цього, на противагу сучасним модним концепціям «зіткнення цивілізацій», потрібно об'єднаними зусиллями вчених різних країн в розробці теорії загальнолюдських, цивілізаційних і етнонаціональних цінностей, концепції руху на цій основі до діалогу, співпраці і рівноправного партнерства цивілізацій.

Врегулювання глобальної кризи етики соціокультурного ладу вимагає, щоб увага учених, представників культури, релігійних діячів була сконцентрована на виявленні і поширенні загальнолюдської системи цінностей, культури світу і населення як основи і позитивного результату між цивілізаційного діалогу. Цьому повинні служити і сприяти також засоби масової інформації, інтернет.

Дуже важливо наповнити сферу освіти і виховання молоді новою системою цінностей, ідеями діалогу і співпраці цивілізацій, культури світу і населення. Оскільки релігія є дуже значним елементом духовної культури, доцільно «розширити контакти і взаємодію представників різних конфесій, світових релігій у виробленні і поширенні серед віруючих ідей діалогу між цивілізаціями, культури світу, толерантності, населення, утверджувати загальнолюдські системи цінностей».

Загальновідомо, що процеси глобалізації чинять суперечливу дію на соціокультурну динаміку локальних цивілізацій. Це проявляється, з одного боку, в тому, що формується глобальний соціокультурний простір, посилюється взаємозалежність країн і цивілізацій в цій сфері, їх взаємне проникнення і переплетення, особливо у зв'язку з процесами міграції, що посилилися. А з іншого боку, розвивається процес цивілізаційної і культурної самосвідомості, розуміння самобутності, своєрідності культур, протистояння релігії.

У таких умовах має дуже важливе значення та обставина, що кожна культура є вираженням духу, потреб, своєрідності тієї або іншої нації, тому вона унікальна, самобутня. А багатство світової цивілізації відповідно до світової культури визначається тим, що вона є скарбом загальнолюдських цінностей, єдністю окремих, своєрідних, унікальних і самобутніх

культур. Діалог цивілізацій і культур, співіснування різних загальнолюдських цінностей і збереження усього багатства світової культури має бути найвищою метою людства.

Література

1. Словник української мови: в 11 томах. – Том 11. – К., 1980.
2. Инглхарт Р. Меняющиеся ценности и изменяющиеся общества (<http://xim-i.narod.ru/postmodern.htm>)
3. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1996. – 368 с.
4. Гантінгтон Семюел П. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку / Переклад з англійської Наталії Климчук. – Львів: Кальварія, 2006. – 474 с.
5. Панарин А. С. Искушение глобализмом. – М.: Русский национальный фонд, 2000. – 320 с.
6. Тойнби А. Постыжение истории. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
7. Яковец Ю. В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. – М., 2003. – 441 с.

Володимир Сабадуха (Івано-Франківськ, Україна)

ДЕКАДАНС ФІЛОСОФІЇ: ПРИЧИНИ Й НАСЛІДКИ

Незважаючи на те, що філософія – одна з найдавніших форм суспільної свідомості, необхідно визнати, що вона на сьогодні втратила духовний вплив на буття. Дослідити наявні в історії культури погляди на місце та роль філософії і філософа в суспільстві – завдання складне й навіть зухвале, але криза знеособленого буття вимагає переосмислювати погляди філософів на своє призначення в суспільстві. Отже, метою статті є дослідження причини деградації філософії й пошук шляхів виходу з духовної кризи.

Витоки деградації європейської філософії пов'язані зі стратою 21 січня 1793 року французького короля Людовіка XVI. Філософи, проголосивши верховенство Розуму, не дотрималися власних принципів: вони мали віддати короля під суд, утім стали на шлях його страти. Уважаємо, що філософським змістом цієї події було знищення принципу духовної ієрархії, що привело до нового «абсолюту» – «кожна людина – особистість». Відбулася кривава зміна принципів буття, здійснена під «проводом» філософів. Людство знищило принцип духовної ієрархії заради свободи, рівності й братерства, але отримало ще більшу нерівність, дві світові війни, психологічну, моральну деградацію і як результат антрополого-глобальну катастрофу.

Першим про кризу філософії й людини заговорив Ф. Ніцше. Коли в Європі поширювався демократичний погляд на ідею особистості («кожна людина – особистість»), філософ відстоював ієрархічний підхід до розуміння духовної сутності людини. Філософ доводив, що відбулося здрібніння людини [1, с. 194], а людська спільнота перетворилася на юрбу, бо зникли аристократи духу. Філософа непокоїть факт духовної деградації, тому він ставить для себе мету з'ясувати «яку саме людину слід *плекати*, який людський тип має найвищу вартість, найгідніший життя і майбутнього» [2, с. 332]. Навіть на початку ХХІ ст. ніхто із філософів не наважився сформулювати таку мету.

У людині Ніцше водночас бачив творця і створіння. На основі принципу ієрархії він виділив три рівні духовного розвитку людини: юрба й аристократи духу, а між ними помістив найнебезпечніший тип, який назвав паразитом. «Найогиднішу тварюку, що траплялася мені серед людей, я назвав паразитом. Вона прагнула не любити, та все ж із любові жити» [3, с. 192–193]. Філософ охарактеризував цей тип людини через поняття «функція», які зводять свою життєдіяльність до виконання тих чи тих функцій [4, с. 155]. Уособленням особистості у філософа виступає об'єктивна, шляхетна, висока, аристократична людина, яка відчуває себе змістом [4, с. 155].

Філософ у Ніцше є совістю свого часу: він має викривати лицемірство, лінь, недолугість тих, хто наважився бути провідником суспільства. Ніцше вважав, що філософи перестали відчувати себе любомудрами, деградували, тому стверджував, що бути справжнім філософом надзвичайно важко, бо це вимагає відповідати ідеалам свого часу. «*Достеменні*

філософи – це повелителі й законодавці, що кажуть «Має бути отак!» [4, с. 107]. Вони мусять дати відповідь на запитання «Куди треба рухатись?» і обґрунтувати цей шлях, визначити способи досягнення мети. Мета філософів – влада, але не політична, а духовна. Ніцше розумів, що це надзвичайно високі вимоги до філософів, а тому ставить питання: «Чи є сьогодні такі філософи? Чи були вже такі філософи? Чи будуть такі філософи?» [4, с. 108]. Розуміючи, що сучасні йому філософи не володіють цими якостями, він з іронією зауважував: «Чи *можлива* сьогодні ... велич» філософа? [4, с. 109]. Попри це Ніцше називає філософа «велетнем відповідальності» [4, с. 58], який має «визначити *ієрархію вартостей*» [1, с. 222]. (Визнати ієрархію вартостей – це означало повернути у філософську й суспільну свідомість майже знищену концепцію рівнів духовного розвитку, яку відстоював ще у знеособлені радянські часи філософ із Луганська Олександр Феногенович Гречаний (1934–2002)). Треба чесно визнати, що мало хто із філософів здатний своїм способом життя відповідати цим вимогам.

Проголосивши духовну рівність під час Великої французької революції, посередня людина зманіпулювала свідомістю народних мас. Заперечення принципу духовної ієрархії призвело до ще більшої нерівності, знищення першоначал буття і стало вирішальною причиною неадеквату. Відповідальність за здібніння й водночас за відродження людини Ніцше покладає на філософів, які мають навчити людину дивитися на себе як на продукт власної діяльності. На жаль, цей час ще не прийшов і не з'явилося нової генерації філософів, отже нікому скеровувати пересічну людину до особистісного буття.

А. Швейцер почав говорити й писати про занепад і духовну деградацію людства на початку ХХ сторіччя. Мислитель чітко визначив світоглядні причини такої небезпечної тенденції: «Узаємодія між матеріальним і духовним набула рокового характеру» [5, с. 44] Швейцер був другим після Ніцше, хто сказав, що в деградації людства й культури винна філософія: її покинув творчий дух і вона перетворилася на філософію без мислення. Творче безсилля філософії породило апатію до публічного філософствування. Швейцер намагається дійти до розуміння «кінцевих» причин кризи. Він стверджує, що певна частина інтелектуалів втратила здатність мислити. Тому перед філософією постало завдання повернути в суспільну свідомість ідею, що відродження культури є нагальною проблемою, а її стрижнем є відродження світогляду і для цього є лише один шлях: «Кожному з нас необхідно знову зосередити увагу на власній сутності...» [5, с. 78]. Філософ доходить висновку, що відродження європейського життя може початися лише з відродження світогляду. Шукаючи вихід із кризового стану, філософ переосмислює історію філософії й висновує, що історія філософії – це не історія філософських систем, а історія боротьби світоглядів. Мислитель стверджує, що світогляд починається з ношани до життя. «У концепції благоговіння перед життям міститься елементарне уявлення про відповідальність, яке ми мусимо засвоїти як природну норму; у ній діють сили, що змушують нас переглянути й ошляхетнити наші індивідуальні, соціальні й політичні погляди» [5, с. 89]. На основі запропонованого розуміння світогляду філософ переосмислює ідеали людського буття і доводить, що його метою має бути вдосконалення людини й соціально-політичних умов її життя. «Покликання кожної людської істоти полягає в тому, щоб виробити власний світогляд, який мислить, стати справжньою людиною» [5, с. 75]. Осмислюючи роздуми Швейцера, зазначимо, що ці пропозиції щодо взаємовідносин між матеріальним та ідеальним складниками людського буття й роллю та значенням світогляду виявилися непотрібні тому, що пересічна людина індустріального суспільства прагнула матеріального комфорту й не замислювалась, що вона знищує природні підстави буття майбутніх поколінь. Отже, пріоритет матеріального має бути замінено на пріоритет духовного.

Е. Гуссерль у «Картезіанських роздумах» пише про декаданс філософії. Замість живої філософії ми «маємо виробництво філософської продукції, що зростає до нескінченності <...>, маємо лише видимість теорій та критики...» [6, с. 169]. Соціально-політична, моральна й світоглядна ситуація початку 20-х р. ХХ ст. змусила Гуссерля зробити висновок, що

європейське суспільство хворе, а філософія виявилася безсилою впливати на свідомість людини, а тому людина й суспільство потребують етичного й політичного оновлення. Так, філософ писав, що Перша світова війна продемонструвала «невимовну і не лише моральну й релігійну, але також і філософську злиденність людства» [7, с. 110]. Цю внутрішню порожнечу людини М. Гайдеггер у кінці 20-х р. XX ст. охарактеризує через поняття «ніщо».

М. Бердяєв був серед тих, хто активно виступав за пріоритетну роль філософії і залишив критичні роздуми про наукову філософію: «„Наукова“ філософія є запереченням філософії, запереченням її первородності» [8, с. 34]. Філософ наголошував на тому, що філософія має орієнтуватися не на об'єкт, а на людину, допомагати їй відшукати та сформулювати смисл життя: «Справжня філософія, яка насправді щось відкриває, це не та, яка досліджує об'єкти, а та, яка ставить питання смислу життя й особистої долі» [8, с. 41].

Кризу знеособленої парадигми буття людини й суспільства досить точно висловив французький філософ Ж. Липовецький. За його висновками філософські науки працюють на «розпад я», орієнтуючи людину на гедоністичну втіху, формують культ тілесних насолод [9, с. 210]. Людина стала жити за гаслами: «все, все – і зараз», замість «через труднощі – до зірок». Постмодерна епоха породила новий тип особистості – нарциса, який «гойдається на хвилях простору і часу, без фіксації і без орієнтирів, оболонку, якою можна легко маніпулювати...» [9, с. 212]. Осмислюючи цю думку, зазначимо, що це не новий тип особистості, а новий тип залежної й посередньої людини, своєрідний гібрид. Французький філософ Ж. Рюс, коментуючи роздуми Липовецького, говорить: «Це – ніщо, невиразна сукупність, позбавлена орієнтирів, така собі «бульбашка». *Остання людина*, яку провів Ніцше!» [10, с. 210]. Гадаємо, французькі філософи дійшли до розуміння жахливої сутності постмодерної людини – ніщо, бульбашка. Постає запитання: «Що є смислом життя Ніщо-бульбашки»? На це запитання Ж. Рюс відповідає: «Гедонізм, емпіричне щастя: ці лейтмотиви домінують» [10, с. 212]. На задоволення потреб цього типу людини працює масова культура, яка відкидає все, що змушує замислюватися. Масова культура і масова людина не можуть дивитися в обличчя реальності, а тому ідея щастя як задоволення тут і зараз досягла свого апогею.

В умовах Радянського Союзу філософію було зорієнтовано на виховання слухняного «олов'яного солдата», залежної людини. Російсько-грузинський філософ М. Мамардашвілі на початку перебудови запропонував змінити парадигму розвитку філософії. Він доводив, що вона має стати особливою формою «осмислення світу і себе в ньому; акті, який дає нам певне узагальнене, універсальне знання, вільне від повсякденної «гонитви за тим, що відбувається» [11, с. 29]. Мамардашвілі вимагав від інтелігенції, філософів зокрема, точності мислення й уважав це її моральним та інтелектуальним обов'язком.

Утрата філософією конструктивної ролі в суспільному житті пов'язана з тим, що вона проігнорувала принцип духовної ієрархії людини, не дослідила прихованої ідеї світового духу – чотирьох рівнів духовного розвитку людини. Людина в процесі свого розвитку за певних умов здатна пройти чотири рівні духовного становлення: залежна людина, посередня, особистість і геній. На першому й другому рівнях людина залишається в межах свого *ego* і не здатна спонукатися потребами іншого [12]. Філософи втратили систему понять, що дозволяла адекватно розуміти тенденції розвитку суспільного буття, опинилися на його узбіччі.

Утрата філософією провідної ідеї світового духу мала для самої філософії суттєві негативні наслідки. У постмодерну філософію прийшла посередня людина, у якій відсутнє чітке понятійне мислення, і почався процес вульгаризації та хаотизації, що призвело до анархії філософських поглядів, а філософія стала сама для себе проблемою. В умовах постмодерну філософ не усвідомлює свого первородного призначення й не бере на себе відповідальності за буття. Утеча філософів від суспільних проблем призвела до того, що вони автоматично принизили себе до рівня посередньої людини. Отже, постмодерна філософія – це результат втечі філософів від відповідальності за буття.

Особистісне буття – це Голгофа філософа. Звичайно, нести хрест особистісного буття здатен не кожний. Філософи втратили здатність любити Істину, іти за неї на ешафот. Вони

перетворилися на заробітчани. Метафізична теорія особистості [12,13] має викликати до життя нову генерацію філософів, які сприятимуть появі громадян особистісного рівня. Розбудова особистісної форми буття людини – це шанс реабілітуватися філософам за те, що вони відійшли від витоків платонівського погляду на роль філософа в суспільстві. Якщо філософи зможуть очолити рух до особистісної парадигми буття людини, то наважаться піти цим шляхом й *інші*. Пріоритетне становище філософа в суспільстві – це метафізична основа суспільного буття в умовах глобальних змін, а в українських умовах є філософським і світоглядним підґрунтям розбудови громадянського суспільства й входження в європейське співтовариство.

Процес переосмислення призначення філософії, місця та ролі філософа на пострадянському просторі відбувається дуже повільно. Звичайно, постає нова проблема, за яких умов філософ зможе повернутися до свого метафізичного призначення: виконувати роль духовного провідника. Уважаємо, що це може відбутися лише тоді, коли філософи проаналізують і доведуть до суспільної свідомості загальну причину людських негараздів: панування в світі людини посереднього рівня розвитку. Змінюються культури, ідуть у небуття держави – усе тече, утім, «вічним» залишається панівне становище в суспільстві людини посереднього рівня розвитку. Духовне відродження людської спільноти, і української зокрема, залежить від переосмислення філософами свого призначення. Філософ має виконувати в суспільстві функції діагноста, законодавця, вихователя, методолога [13].

Під впливом деградації філософії світ перетворився на симулякр. Симулякр панує в Україні: симуляція демократії, проведення реформ, економічного зростання, поліпшення добробуту громадян, симуляція у сфері науки. Посередня людина перетворює життя на симулякр, утім найстрашній симулякр у сфері філософії та її викладанні. Ми говоримо, що філософія – це мудрість, а під впливом мудрості викладаємо симулякри. Філософ у незалежній Україні виявився відчуженим від суспільних проблем, але певній частині філософів і політичній еліті це вигідно.

В умовах кризи знеособленого буття українські філософи мають взяти на себе відповідальність за розв'язання таких теоретичних проблем: по-перше, обґрунтувати й довести, що боротьба знеособленого начала з особистісним є провідною тенденцією в розвитку як буття, так і світового духу; по-друге, на її основі сформулювати українську державну ідеологію й донести її до свідомості політичної еліти. Події, що склалися після Революції Гідності – це реальний шанс філософам реабілітуватися й очолити рух української нації до особистісного буття. Подолання конфлікту знеособлене / особистісне потребує відродження ролі і значення філософа й філософії.

Аналізуючи взаємозв'язок філософії і політики, дослідники висновують, що постмодернізм був винаходом самих філософів, які злякалися неадекватного використання політиками філософських понять. Продуктивними і своєчасними є роздуми С. Дацюка про взаємовідносини філософів і політиків. Він виділяє в єдиному процесі соціальної взаємодії три складники: мислення – комунікація – діяльність. Рівень мислення – це індивідуальна мислєдіяльність «чистого» філософа, який формує систему понять. На етапі дискурсу відбувається перехід від індивідуального мислення до колективного, тобто філософський текст стає предметом колективної мислєдіяльності. Цей етап потребує філософів-інтерпретаторів, які доносять думку до учасників дискурсу. У цьому процесі філософ-інтерпретатор виконує функцію модератора: його завдання організувати адекватне сприйняття філософської думки учасниками дискурсу. В осмисленні філософського тексту мають брати участь історики, психологи, науковці, митці й політики як повноправні учасники колективної мислєдіяльності-дискурсу. Результати дискурсу мають бути сформульовані у формі ідеологічних установок. Після цього приходиться час політика й ЗМІ. Вони через ідеологеми доноситимуть до народних мас філософські ідеї і мобілізуватимуть маси на соціальну активність.

Аналізуючи соціальну дійсність, С. Дацюк висновує: по-перше, як в європейському, так і в українському суспільстві немає справжньої філософії; по-друге, відсутній тандем

«чистий»-філософ – філософ-інтерпретатор, бо філософи перетворилися в інтерпретаторів минулих досягнень; по-третє, відсутній зв'язок філософ-інтерпретатор – політик; по-четверте, політики присутні виключно в сфері соціальної взаємодії і займаються популізмом, від чого дійсність перетворюється на хаос [14].

На жаль, постмодерні філософи не змогли встояти перед спокусами знеособленої парадигми буття. Вони капітулювали перед відповідальністю, яка лежала на філософії з початку її зародження. Причина – вичерпалося особистісне начало суспільства, як результат зникла відповідальність за буття. Філософи отримають шанс на відродження лише тоді, коли поєднають своє особисте життя з долею світу. «Лише поєднавши себе із цілим світом, лише передбачаючи долю цілого світу, лише передчуваючи ризики й небезпеки світових тенденцій, філософ виявляється філософом. Лише в спробі такого чуттєвого злиття – особистої долі філософа й долі світу – справжня філософія є можливою» [14, с. 32]. Філософи мають зрозуміти те, що давно усвідомила релігія. Філософ творить соціум не лише поняттями, які через ідеологічні установки впливають на суспільне життя, але й своїм способом життя. На жаль, цієї взаємозалежності між Словом і суспільним життям філософія, на відміну від християнської релігії, не зрозуміла.

Уважаємо, що комунікативна практична філософія цілісно обґрунтувала пріоритетне положення філософа в суспільстві. Філософу має належати метафізична влада, яка принципово відрізняється від політичної. Якщо остання має бути демократичною, то метафізична – аристократичною, бо здатність до свідомого оперування ідеями, категоріями й поняттями не є загальною. Ця відмінність ґрунтується на принциповій відмінності сфер діяльності: об'єктом метафізичної влади є ідеї і поняття, на основі яких свідомо прийматимуть соціально-політичні рішення, а об'єктом соціальної і політичної влади є суспільні відносини, які стосуються всіх суб'єктів соціального простору.

Література

1. Ніцше Ф. Генеалогія моралі / Ф. Ніцше // Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. – Львів: Літипис, 2002. – С. 185–319.
2. Ніцше Ф. Жадання влади / Ф. Ніцше // Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади. – К. : Основи, 1993. – С. 330–414.
3. Ніцше Ф. Так казав Заратустра / Ф. Ніцше // Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади. – К. : Основи, 1993. – С. 8–326.
4. Ніцше Ф. По той бік добра і зла / Ф. Ніцше // Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. – Львів: Літопис, 2002. – С. 7–184.
5. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть первая / А. Швейцер // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М. : Прогресс, 1992. – С. 44–79.
6. Гусерль Е. Картезианські роздуми / Е. Гусерль // Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. – К. : Основи, 1998. – С. 168–169.
7. Бандуровский К. В. Предисловие к публикации / К. В. Бандуровский // Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопросы философии. – 1997. – №4. – С. 109–111.
8. Бердяев Н. А. Дух и реальность / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ; Х.: Фолио, 2003. – 679 с.
9. Липовецький Ж. Ера порожнечі / Ж. Липовецький // Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. – К. : Основи, 1998. – С. 210–212.
10. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей / Ж. Рюс. – К. : Основи, 1998. – 669 с.
11. Мамардашвили М. Как я понимаю философию... / М. Мамардашвили – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
12. Гречаний О. Ф. Філософія здібностей у контексті пріоритету духовного над матеріальним : монографія / О. Ф. Гречаний, В. О. Сабадуха. – Луганськ : Вид-во СНУ ім. Володимира Даля, 2015. – 211 с.
13. Сабадуха В. Я-концепція філософа, або Протест проти постмодерної безвідповідальності філософії перед світом / В. Сабадуха // Практична філософія. – 2010. – №1. – С. 100–110.
14. Дацюк С. Момент истины / С. Дацюк. – К. : Ника-Центр, 2013. – 280 с.

Марина Сабадуха (Івано-Франківськ, Україна)

**ПРІОРИТЕТ ДУХОВНОГО НАД МАТЕРІАЛЬНИМ
ЯК УМОВА СПРАВЕДЛИВОГО І БЕЗПЕЧНОГО СПІЛЬНОСВІТУ**

Філософи, аналізуючи проблеми глобалізації, характеризують внутрішній світ людини ХХ – ХХІ століття як розгубленість, хаос, невизначеність, страх, відсутність вкоріненості в буття. Узагальнюючи цей стан людини ХХ століття, відомий психолог В. Франкл зазначив, що її свідомість знаходиться в «екзистенційному вакуумі». Уважаємо, що однією з причин, яка породжує екзистенційні проблеми та хаос в умовах глобалізації, є те, що, з одного боку, людина як на рівні індивідуального життя, так і на суспільному не дотримується ідеї справедливості, а, з іншого, – філософи не запропонували шляхи її розв'язання. У гонитві за матеріальною вигодою та добробутом, розвинені держави часто нехтують справедливістю, а тому виникає потреба з'ясування принципів глобальної справедливості, які були б орієнтовані на збереження «спільносвіту» (К.-О. Апель). Дослідники глобалізації У. Бек, Ж. Бодрійяр, І. Валлерстайн, Р. Дарендорф, С. Леш, Дж. Сорос, М. Фезерстоун та ін. пов'язують несправедливість із надмірним споживанням розвинутих країн. Уважаємо, що посередня людина, яка породила суспільство споживання, не здатна подолати хаос і створити безпечні умови життєдіяльності. На наш погляд, у цих висновках є певний сенс. Глобальний світ як ніколи потребує справедливості, стабільності, безпеки, утім, політична еліта не здатна її забезпечити. Глобалізація наочно продемонструвала внутрішню недосконалість посередньої людини, з якої складається світова еліта.

Проблему справедливості та безпечного існування людини в умовах глобалізації досліджували такі відомі філософи як К.-О. Апель, М. Дилон, Ч. Джонс, Ю. Габармас, О. Гьофе, Д. Міллер, Т. Погге, Дж. Ролз, Дж. Сорос, а також українські А. Єрмоленко, Д. Кірюхін, Л. Ситніченко, М. Тур, В. Шаповал та ін. Утім, у цих працях не проаналізовано взаємозв'язок справедливості із людськими якостями. Отже, мета статті: сформулювати філософсько-методологічні засади розуміння справедливості й безпеки в умовах глобалізації.

Для розв'язання проблеми справедливості й безпеки принциповими є погляди Платона на взаємозв'язок справедливості з людськими якостями. Філософ розумів справедливість як засадничу умову суспільного буття, як благо та головну чесноту людини і доводив, що вона має розв'язуватися в контексті належного. Філософ пов'язував справедливість із людськими якостями, уважав, що соціальна та професійна діяльність людини мають відповідати її здібностям.

У середині ХХ століття в дискурсі щодо справедливості й безпеки беруть активну участь представники найрізноманітніших філософських напрямів: феноменологічного, герменевтично-прагматичного, комунікативного, комунітариського, постмодерністського тощо. Зусилля вчених спрямовані на пошук нових принципів справедливості й безпеки. Філософи досліджують проблему справедливості в таких напрямках: релігійному, екзистенційному, етичному, соціально-політичному. У контексті релігійної проблематики справедливість розглядають як головну чесноту, пов'язують з істиною та належним (Ж. Батай, Е. Жильсон). Екзистенціалісти звернули увагу на зв'язок справедливості зі свободою, людською гідністю та особистістю (А. Камю, Г. Марсель). Представники етичного напрямку трактували справедливість в контексті моралі, любові, міжособистісних стосунків (А. Глюксман, Е. Левінас). Соціальна філософія пов'язала справедливість з рівністю, справедливим розподілом та повагою до людської особи (А. Бадью, П. Рікер). Осмислюючи трагічні наслідки комуністичної ідеї для Європи, сучасний французький філософ А. Бадью вперше в європейській соціально-філософській думці сформулював імператив діяльності політиків: предметом їхніх зусиль має бути не прагнення влади, а реалізація ідеї справедливості [1, с. 249]. Позитивом релігійного та етичного напрямів є те, що справедливість пов'язують з певним типом людини – особистістю, для якої мораль є підґрунтям суспільного буття. Узагальнюючи погляди різних мислителів ХХ століття на

проблему справедливості, зауважимо, що вона залишилася нерозв'язаною. Сучасні дослідники зазначають, що життя потребує з'ясування й формулювання законів справедливості, проте погоджуються, що без участі Церкви це не можна реалізувати (А. Глюксман). Загальним недоліком проаналізованих підходів є те, що вони не враховують зв'язок справедливості й безпеки з людськими якістьми.

Паралельно з дослідженнями європейських філософів ідея справедливості стає предметом уваги християнської Церкви, зокрема II Ватиканського собору (1962 – 1965). Роздуми над проблемою справедливості в матеріалах Собору сягають глобальних масштабів. II Ватиканський собор сформулював ідею, що людська спільнота має створити певний орган вселенської Церкви, який би спонукав християн до дотримання соціальної справедливості. Церква піднімає ідею справедливості до загального етичного зобов'язання: кожний – відповідно до власних можливостей і потреб інших – має докладати зусилля до творення спільного блага, яке б слугувало реалізації ідеї справедливості. Людина має стати *суб'єктом справедливості*, активно впроваджувати її в життя і захищати в усіх сферах суспільства. У людини має бути не лише обов'язок щодо реалізації справедливості, а й любов до неї. II Ватиканський собор сформулював умови реалізації ідеї справедливості щодо суспільного життя: подолання економічної нерівності, дискримінації, справедливий розподіл матеріальних благ, якісну освіту для всіх верств суспільства [2, с. 582–583]. Отже, Церква бере на себе зобов'язання, які не завжди здатна реалізувати влада, а саме виступає за співучасть власників та найманих працівників у процесі управління виробництвом, а також у суспільно-політичному житті.

Соціально-економічні, політичні, духовні диспропорції суспільного життя XX століття спонукали американського філософа Дж. Ролза до написання фундаментальної праці «Проблема справедливості» (1971), у якій він сформулював два принципи справедливості. Перший – кожна людина повинна мати рівні права порівняно зі свободами інших людей. Другий – соціальна та економічна нерівність має бути організована так, щоб, по-перше, найменш забезпечений прошарок населення був захищений за рахунок заможних, а, по-друге, суспільство має надавати рівні можливості для розвитку усім своїм громадянам [3, с. 102]. Теорія справедливості Дж. Ролза виявилася, з одного боку, більш цілісною, ніж попередні, тому що філософ об'єднав соціально-економічні, політичні, правові, морально-етичні аспекти проблемив єдине ціле, що є ознакою комплексного підходу до її розуміння, а, з іншого, – життєздатною, бо була покладена політичним менеджментом низки країн Заходу Америки в основу ідеї соціальної держави та ліберальної демократії. Якщо принципи справедливості працюють в межах американського суспільства, то перед Дж. Ролзом постала проблема, а чи можна їх поширити на взаємовідносини між державами? Намагаючись дати відповідь на це питання, він продовжив дослідження проблеми справедливості в праці «Права народів» (1999), де сформулював вісім принципів міжнародної політики в контексті ідеї справедливості. Сам філософ визнав найбільш значущими перший та четвертий принципи, зокрема пошана свободи та незалежності інших людей і дотримання вимог невтручання у внутрішні справи іншої держави.

За найвище досягнення людської думки щодо справедливості більшість філософів визнають принципи справедливості Дж. Ролза. Незважаючи на ґрунтовність дослідження, на наш погляд, праця має суттєвий недолік: ідея справедливості аналізується поза межами людських здібностей, а саме поза увагою залишилася проблема, що була теоретично розв'язана ще Платоном, – суб'єктом справедливості здатна бути людина із золотими здібностями – особистість. Уважаємо, що цей недолік притаманний й іншим теоріям, які, досліджуючи проблему справедливості, не враховують рівень духовного розвитку людини.

Проблеми справедливості й безпеки виявилися настільки багатогранними, що не вкладаються в соціально-політичне, правове, морально-етичне, релігійне трактування. Для їх філософського розуміння важливо усвідомити, з якої позиції вони досліджуються. Наголос на соціально-економічних аспектах є одностороннім і, як правило, веде до порушення принципів справедливості. Розв'язання проблеми справедливості, безумовно, має

враховувати соціально-економічні аспекти життєдіяльності людини, але воно обмежене. Справедливість з моральної точки зору має ґрунтуватися на людській совісті. Незважаючи на зусилля філософів, вони не змогли запропонувати загально визнаного підходу до трактування справедливості. Іншим недоліком щодо трактування справедливості є те, що вчені не звернули увагу на органічний взаємозв'язок трьох понять: ієрархія, рівність та справедливість. Гадаємо, що при таких недоліках щодо розуміння ідеї справедливості вона не могла в принципі бути розв'язана, проте, справедливість залишається універсальною цінністю людського буття, є трансцендентним поняттям, утім, в яке кожна епоха вкладає свій зміст. Уважаємо, що методологічним підґрунтям розв'язання проблеми справедливості може бути концепція чотирьох рівнів духовного розвитку людини [4].

Розширення й ускладнення економічних, соціально-політичних зв'язків в умовах глобалізації призвело до нових проблем, серед яких опинилася і проблема справедливості, яка раніше мала локальний характер, стосувалася лише взаємовідносин між класами і верствами в середині тієї чи тієї держави. Дослідники глобалізації спочатку вважали її позитивним явищем: вона приведе до економічного зростання, поширення демократії, миру, сприятиме єдності держав [5, с. 641]. Сьогодні очевидно, що вчені не врахували того факту, що будь-яке явище має як позитивні, так і негативні сторони. Із часом виявилися приховані антагоністичні протиріччя, зокрема «глобалізація привела до роздвоєння світу» [5, с. 641], з'явилися проблеми, яких раніше не було: всесвітня торгівля людьми, наркотиками, глобальний тероризм, віддалення від демократії, глобальні екологічні проблеми, загострилося питання безпечної життєдіяльності. Сучасні дослідники стверджують, що глобалізацію не можна розглядати як звичайну лінійну схему, що цей процес несе в собі як розвиток, так і руйнацію, а його осмислення примушує до рефлексії світового масштабу. Так, відомий німецький соціолог сучасності Р. Дарендорф дійшов висновку, що людство дуже пізно побачило руйнівний характер глобалізації: «Ми переживаємо розпад права та порядку як у своїй країні, так і в усьому світі», назвавши цей стан «світ без опори» [6, с. 27]. Частина держав усвідомила загрози глобалізації і почався протилежний процес – глокалізація, тобто національне відокремлення. Відбувається активне осмислення та пошук виходу із глобальної кризи. Р. Дарендорф доходить висновку: потрібно здійснювати пошук нового соціально-політичного устрою [6], більш безпечного спільноsvіту. Погоджуючись із цим твердженням, зазначимо, що, якщо не з'ясовані причини негативних сторін глобалізації, то не можна говорити про механізми виходу зі стану антрополого-глобальної катастрофи.

Відомий дослідник глобалізації, американський фінансист Дж. Сорос також підкреслює її як позитивні, так і негативні сторони. Позитивом вважає свободу те, що вона формує «глобальне відкрите суспільство» [7, с. 21], тобто великі групи людей отримують більші можливості для розвитку, проте «соціальним питанням не приділяється належної уваги» [7, с. 21]. Про негативне пише, що, по-перше, велика кількість людей, особливо в нерозвинутих країнах, постраждала від глобалізації, не діставши соціального захисту; по-друге, глобалізація спричинила нераціональний перерозподіл ресурсів, що приносить шкоду довкіллю, вступає в конфлікт з іншими соціальними цінностями [7, с. 19–20]. У цих роздумах слід відмітити, що проблема справедливості виходить за межі окремих держав і стає нагальною в контексті міжнародних відносин.

Щодо соціальної справедливості, то Дж. Сорос вважає, що в умовах глобалізації вона відсутня, бо призвела до диспропорційного економічного розвитку та несправедливості у взаємовідносинах між націями та народами [7, с. 20–21]. Дж. Сорос виступає за відкрите суспільство, проте доходить висновку, що воно не сприяє вирішенню соціальних питань, а тому пропонує чотири кроки для подолання цих недоліків. Утім, із його чотирьох пропозицій лише одна стосується вдосконалення суспільного життя, а решта – усунення фінансових диспропорцій. Проте, вважаємо, що фінансовими й соціально-політичними заходами несправедливість у взаємовідносинах між державами не розв'язати – потрібні певні світоглядні зміни.

Серед дослідників глобалізації з'явилась ідея, що для подолання несправедливості потрібно здійснити переосмислення чинних філософських парадигм. Так, сучасний ірландський філософ М. Дилон, намагаючись розв'язати питання безпеки в глобалізованому світі, звертається до метафізики і доходить фундаментального висновку: «Сучасний порядок безпосередньо залежить від чинної філософської традиції» [8, с. 235]. Негативи глобалізації й зростання рівня небезпеки філософ пов'язує із кризою західної думки й уважає, що людство дійшло певної межі, бо «традиційні філософські й теоретичні ресурси неадекватні для подолання проблеми» [8, с. 243], а тому зазначає, що між метафізикою та безпекою є внутрішній зв'язок: метафізика має стати підґрунтям сучасного глобалізованого світу, оскільки буття «метафізично зумовлене» [8, с. 243]. Ця думка актуальна й смілива, бо в ній зафіксовано повернення європейської й світової філософії до метафізики, як *philosophia prima*, яка визначає засади буття. Філософ висунув п'ять тез для досягнення безпеки в умовах глобалізації, одну із них пов'язує із любов'ю [8, с. 242–243]. Звернення М. Дилона до любові як механізму досягнення безпеки говорить про те, що він схиляється до етичного напрямку в трактуванні справедливості. На наш погляд, із проаналізованих підходів до глобалізації лише один М. Дилон дійшов висновку, що глобалізація та зростання рівня небезпеки світі є результатом втрати метафізичного підґрунтя, із чим слід погодитися.

На основі концепції чотирьох рівнів духовного розвитку стверджуємо, що дослідники глобалізації не з'ясували антропологічну причину її негативних наслідків та зростання небезпеки у світі – вона є результатом діяльності панівного типу людини, а саме посередньої. Цей тип дбає про свою економічну, політичну, світоглядну вигоду і не замислюється над наслідками. Людство живе в умовах знеособленої парадигми, в якій панує пріоритет матеріального над духовним, що реалізується посередньою людиною. Отже, слід визнати, що панівне становище посередньої людини у світі є причиною несправедливості, глобальних проблем та зростання рівня небезпеки. На цей фундаментальний зв'язок до цього часу ніхто із філософів не звернув належної уваги.

Сучасні філософи, досліджуючи проблеми безпеки в умовах глобалізації, на жаль, «забули» висновки Платона щодо взаємозв'язку справедливості з внутрішніми якостями людини. Розв'язання глобальних проблем ми пов'язуємо зі зміною світоглядних пріоритетів людини: пріоритет матеріального має бути змінений на пріоритет духовного. Зазначені роздуми можуть бути реалізовані лише за рахунок пріоритетного становища особистості в суспільному бутті [4]. На жаль, ці висновки ще не стали предметом роздумів ані філософів, ані політиків. Філософи шукають формальний закон справедливості, не враховуючи людських якостей. Дж. Ролз підійшов до розуміння значущості людських якостей у реалізації ідеї справедливості, утім, традиційно мислив у межах концепту: «Кожна людина – особистість».

Наявність глобальних проблем і зростання рівня небезпеки в глобальному світі доводять, що в людській спільноті відсутні суб'єкти діяльності, які діють в інтересах збереження життя. Уважаємо, що проблема справедливого й безпечного спільножиття може бути реалізована людиною, яка здатна спонукатися й діяти в інтересах цілого.

Зазначені проблеми виявили також те, що у пересічній людини не спрацьовують механізми самозбереження, вона покладається на еліту, утім як в останньої теж відсутні механізми самозбереження. Ідея справедливості й безпечного життя буде втілена, коли етика передуватиме соціально-політичним і правовим засадам буття, стане першою філософією, а особистість (духовна, досконала людина) – суб'єктом справедливості.

Література:

1. Бадью А. Про зв'язок філософії та політики / А. Бадью // Бадью А. Століття ; пер. з фр. А. Репа. – Львів : Кальварія, 2014. – С. 245–279.
2. Документи Другого Ватиканського Собору: конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – 753 с.
3. Ролз Дж. Теорія справедливості / Дж. Ролз. – Пер. з англ. О. Мокровольський. – К. : Основи, 2001. – 822 с.
4. Сабадуха В. Пріоритет духовного над матеріальним / В. Сабадуха // Практична філософія. – 2014. – № 3 (53). – С. 153–160.

5. Куглер Р. Национальная безопасность в условиях глобализации хаотического мира: действия США и Европы // Геополитика: Антология. – М. : Академический проект, 2006. – С. 639–676.
6. Дарендорф Р. У пошуках нового устрою: Лекції на тему політики свободи у ХХІ ст. / Р. Дарендорф. – Пер. з нім. А. Орган. – К. : Києво-Могилянська академія, 2006. – 109 с.
7. Сорос Дж. Джордж Сорос про глобалізацію / Дж. Сорос. – Пер. з англ. А. Фролін. – К. : Основи, 2002. – 173 с.
8. Дилон М. Безпека, філософія та політика / М. Дилон // Глобальні модерності / За ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона; Пер. з англ. Т. Цимбала. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 221–248.

Олексій Сабадуха (Житомир, Україна)

ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ПСИХОАНАЛІТИЧНОЇ ТЕОРІЇ З. ФРОЙДА З ПОЗИЦІЇ КОНЦЕПЦІЇ ЧОТИРЬОХ РІВНІВ ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ

Психоаналітична теорія та психоаналіз, як метод психотерапії, на сьогодні користуються великим попитом та інтересом. Незважаючи на широке визнання психоаналітичної теорії, її зміст залишається до кінця не з'ясований, тому психоаналіз виявляється часто малоефективним у психологічній практиці. Кількість людей, що страждають психологічними та психічними порушеннями, збільшується, що говорить про низьку ефективність сучасної психології й зокрема психоаналітичної теорії. На наш погляд, це обумовлене тим, що сутність людини філософи й психологи трактують досить однобічно. Психоаналітична теорія, зокрема, розглядає людину як таку, що керована несвідомими та витісненими потягами, позбавлена прагнення до розвитку власних здібностей і духовного зростання. Уважаємо, що неможливо допомогти людині, якщо розглядати її як несвідому та нерозумну істоту, не спонукаючи її до духовного розвитку. Концепція чотирьох рівнів духовного розвитку людини, навпаки, передбачає можливість інтелектуально-психологічного зростання людини, її переходу на вищі ступені духовного розвитку [1; 2].

Дослідженням філософських підвалин психоаналітичної теорії З. Фрейда займалися європейські вчені М. Анрі, Л. Шерток, українські – Ю. Кузнецов і російські С. Франк, Б. Вишеславцевта ін. Незважаючи на всю глибину наукового аналізу зазначених авторів, поза їхньою увагою залишилося питання щодо визначення – який соціально-психологічний тип людини був центром теорії Фрейда. Відтак аналіз його теорії без урахування рівнів духовного розвитку людини масабстрактний характер. Отже, метою статті є філософський аналіз підвалин психоаналітичної теорії з позиції концепції чотирьох рівнів духовного розвитку людини, що передбачає розв'язання таких завдань: по-перше, дати філософську характеристику соціально-психологічним типам людини з позиції концепції чотирьох рівнів духовного розвитку; по-друге, виявити, який тип людини лежить в основі психоаналітичної теорії; по-третє, визначити позитивні та негативні наслідки впливу психоаналітичної теорії на психологічний і психічний стан розвитку людства; по-четверте, сформулювати засадничий принцип психотерапії та визначити базові умови профілактики психологічного здоров'я.

У сучасному людинознавстві панує абстрактний підхід до аналізу внутрішнього світу людини, бо дослідники не враховують рівні її духовного розвитку. Подолати зазначені недоліки здатна концепція чотирьох рівнів духовного розвитку людини. Згідно концепції, усі люди об'єктивно різняться за рівнем свого духовного розвитку, що дозволило виокремити чотири соціально-психологічних типи людини.

Перший тип – залежна людина, яка спонукається у своїй життєдіяльності переважно природними й матеріальними потребами. Така людина живе за принципом задоволення. Її мислення має одновимірний характер, вона здатна оперувати однією змінною величиною. Залежна людина може засвоювати просту інформацію й виконувати окремі, найпростіші операції. Варто зазначити, що А. Адлер такий соціально-психологічний тип назвав «людиною, що уникає» розв'язання проблем [цит. за 3, с. 173], а Е. Фромм – «рецептивним»

[4, с. 66]. Діяльність людини залежного рівня духовного розвитку має консервативний характер: вона з острахом сприймає все нове, а тому намагається повернутися до звичних, комфортних умов життя. Шукаючи психологічний комфорт, такі люди часто обирають найпростіші форми поведінки, занурюються думками в спогади про минуле. У такого типу людини слабка воля, вона не здатна керувати власними потребами, а тому опиняється залежною від них. Залежна людина позбавлена будь-яких намагань щодо розвитку власних здібностей, бо живе за принципом задоволення. Моральні норми обмежуються колом своїх рідних, у той час як до інших та суспільства простежуємо байдужу позицію. Отже, свідомість такого типу людини знаходиться в інертному стані.

Другий соціально-психологічний тип – посередня людина, у якої спонуванням до діяльності виступає (економічна, політична, правова, психологічна, моральна, світоглядна) вигода, тобто живе за принципом реальності. Мислення такої людини носить двовимірний характер, вона здатна засвоювати та впорядковувати інформацію в певну систему, спроможна виконувати кілька суміжних операцій. Такий соціально-психологічний тип Адлер назвав «людиною, що бере», та «людиною, що керує» [цит. за 3, с. 173], а Фромм – «експлуаторським» та «ринковим» [4, с. 67, 73]. Цей тип людини має достатньо високий рівень соціальної активності, уміло й швидко пристосовується до нових обставин, може протистояти негативному ставленню оточуючих, але орієнтований на досягнення власної вигоди та привілейованого становища. Від результатів власної діяльності відчужується й відповідальності не несе. Посередня людина спроможна орієнтуватися в ринкових відносинах, але вона проявляє егоїстичну позицію й досягає вигоди переважно за рахунок інших. Принцип задоволення природних потреб також є важливою складовою свідомості репродуктивної людини, утім завдяки силі волі вона спроможна керувати своїми потребами, або відкладати їх «на потім».

Третій соціально-психологічний тип людини – особистість, яка спонукається у свої життєдіяльності інтересом суспільства. Життєвим принципом є обов'язок. Мислення особистості – тривимірне, вона здатна цілісно засвоювати знання, творчо підходити до розв'язання суспільних проблем в межах чинної науково-технологічної, світоглядної парадигми. Підкреслимо, що Адлер такий соціально-психологічний тип людини назвав «соціально-корисним типом» [цит. за 3, с. 173], а Фромм – «продуктивним» [4, с. 91]. Свідомість особистості сповнена конструктивними ідеями, цілями й спрямована на розв'язання суспільно-значущих проблем. Пошук ефективного шляху вирішення проблем спонукає її до наполегливої роботи над власними здібностями. Активний стан свідомості та сила волі особистості дозволяють здійснювати в житті свідомий вибір, керувати своїми бажаннями та потребами й не бути рабом свого несвідомого. Про такі якості особистості В. Франкл зазначив: «Наші інстинкти <...> лише «формують запит» на поведінку, тоді як наше «Я» приймає рішення, що врешті-решт робити з цим запитом. Саме наше «Я» здатне вирішувати й здійснювати вільний вибір <...> І так відбувається завжди – незалежно від того, куди нас «тягне» сума несвідомих побудників – Воно» [5, с. 110]. Отже, особистість – це свідомою людиною, яка здійснює процес самотрансценденції – виходить за межі власного «Я», її активність спрямована на творче вирішення суспільних проблем в межах спорідненої праці та чинної парадигми.

Четвертий соціально-психологічний тип – геній. Його інтелектуально-психологічні характеристики збігаються з ознаками особистості, суттєва різниця полягає в тому, що геній вирішує суспільно-значущі проблеми на основі нової парадигми, тоді як особистість діє в межах чинної. Геній, як і особистість, також здатний діяти на основі свідомого вибору, опановувати несвідоме, а відтак витіснені потяги й бажання контролюються розумом. Творчість генія – свідомою відповідь викликам часу, перед якими стоїть людство; урешті-решт його творчість – це усвідомлені дії щодо вирішення тих проблем, що створили залежний та посередній типи людини в результаті своєї безвідповідальної діяльності.

Для того, щоб зрозуміти, який соціально-психологічний тип людини лежить в основі психоаналітичної теорії, варто проаналізувати погляди її автора на сутність людини. З позиції Фрейда, людська психіка містить у собі два несвідомі потяги – потяг до смерті і потяг до

життя. Перший виявляється у тому, що індивід проявляє регресію і прагне відтворити свої попередні, комфортні умови життя. Другий – це прагнення самозбереження та розмноження. За Фройдом, принцип задоволення, яким керується людина у своїй життєдіяльності, знаходиться в межах потягу до смерті (бажання повернутися в минулі, комфортні умови), тоді як потяг до життя приносить із собою напругу, необхідність боротися, щоб жити. [6, с. 424]. Відтак, за Фройдом, людина – це переважно консервативна істота, яка намагається уникати змін, прагне зберігати сталий стан речей, або й взагалі повернутися в минулі, більш комфортні умови існування. Наведені роздуми психолога корелюються з характеристикою залежної людини.

Фройд підкреслював, що найважливіше для людини – це реалізувати принцип задоволення, а потреба в самовдосконаленні власних здібностей – взагалі їй не притаманна. «Багатьом з нас було б важко відмовитися від віри в те, що в самій людині наявне прагнення до вдосконалення, яке призвело його на сучасну висоту його духовного розвитку<...>. Але я особисто не вірю в існування такого внутрішнього прагнення і не бачу ніякого смислу берегти цю приємну ілюзію» [6, с. 408]. Отож, за Фройдом, людина не прагне вдосконалення – ані для себе, ані для оточуючого світу, а бажає лише задоволення інстинктивних потреб та фізичного комфорту, причому звичним, консервативним шляхом. Намагання людини йти шляхом внутрішнього розвитку Фройд пояснює тим, що коли індивід не може задовольнити свої потреби звичним шляхом, то шукає нові шляхи. «Витіснений потяг ніколи не перестає прагнути повного задоволення, яке полягає в повторі пережитого вперше задоволення <...> Шлях назад до повного задоволення, як правило, перекритий перешкодами, які підтримують витіснення, і, отже, не залишається нічого іншого, як йти вперед, іншим, ще вільним шляхом розвитку...» [6, с. 408]. Таке твердження відповідає життєвій позиції залежної людини, яка лише вимушено може відмовитися від консервативних форм поведінки і стати на шлях пошуку нових методів задоволення своїх потреб.

Принцип задоволення, що діє у межах несвідомого, виявляється настільки сильним, що йому вимушено підкоряється свідомість, тобто людина йде за своїми інстинктивними бажаннями, потягами, потребами й виступає їхнім рабом. Так, психолог писав: «Стосовно Воно Я подібне вершнику, який повинен приборкати сильнішого від себе коня<...> Як вершнику, якщо він не хоче розлучитися з конем, часто залишається лише вести його туди, куди йому хочеться, так і Я перетворює волю Воно на дію, ніби це було його власною волею» [6, с. 432]. Підкреслимо, що така характеристика життєдіяльності цілком властива залежній людині, у той час як особистість здатна бути «господарем» своїх дій, спроможна свідомо контролювати свою поведінку, діяльність та робити свідомий вибір.

Із позиції Фройда, діяльність людини зумовлена минулим досвідом, особливо тим, що вона пережила у дитинстві. На думку вченого, причину своїх невдач слід шукати не у власних хибних установках, а в минулому. Підтвердження позиції психолога знаходимо у поведінці залежної людини. У своїй діяльності вона виявляється не здатною брати на себе відповідальність за вирішення власних проблем, а перекладає відповідальність на своє «важке» дитинство, недоліки виховання тощо.

На думку Фройда, вищі моральні та духовні якості людини виявляються лише у ставленні до своїх батьків. На питання, що є найвищим показником моралі в людській поведінці, науковець відповідав, що вищі, моральні цінності проявляються лише у ставленні до своїх батьків [6, с. 439]. Такий підхід психолога знову корелюється з характеристикою внутрішнього світу залежної людини. Так, її потреби у спілкуванні обмежені переважно колом своїх близьких, до яких вона може проявляти етичні та моральні принципи. Утім, у взаємодії з іншими вона може порушувати моральні принципи, адже превалюють егоцентричні мотиви. Отже, філософський аналіз наукових поглядів Фройда дозволяє зробити висновок, що учений, досліджуючи сутність психічного життя, писав про залежну людину. Відтак, висновуємо, що під владою несвідомого знаходяться не всі люди, а лише певна їх частина – ті, хто спонукаються безпосередніми потребами, у кого інертна свідомість, слабка воля, а тому, вони є залежними від своїх інстинктивних потреб та пережитків минулого.

Вагомим досягненням Фройда є те, що він першим звернув увагу на несвідому частину людської психіки. Відкриття цього феномену є, беззаперечною, заслугою вченого. На основі практичного досвіду Фройд змушений був зробити висновок, що змінив напрям розвитку психологічної науки. У психології запанувала думка, що детермінанти людської поведінки не усвідомлюються, а відтак, людина є залежною від власного несвідомого.

Здійснивши наукове відкриття, Фройд водночас зробив, на наш погляд, фатальну помилку, що спричинила виникнення нових психологічних, психічних та соціальних проблем. Помилка полягала в тому, що відкривши феномен несвідомого, психолог не вказав, який саме соціально-психологічний тип людини діє під впливом несвідомого, а відтак він усіх людей принизив до рівня залежної людини, що спричинило негативні наслідки. По-перше, сучасна людина виявляється не здатною брати на себе відповідальність за подолання проблем свого життя, а намагається шукати причину своїх невдач у минулому. По-друге, у суспільну свідомість вкорінилося твердження, що людина – це несвідома істота, що вигідне піар-технологам. Посередній людині, яка панує у сучасному світі, набагато легше маніпулювати несвідомою масою, аніж свідомими й вільними у своєму виборі особистостями. По-третє, домінування світоглядної позиції про те, що людина перш за все спонукувана несвідомими інстинктивними потягами, призвело до тотального розповсюдження чуттєвої культури.

З огляду на тенденцію зростання психологічних проблем, нагальною постає потреба перегляду засадничих принципів психотерапії та профілактики психічного здоров'я. Підкреслимо, що сучасна психотерапія переважно продовжує традицію, започатковану психоаналітичною теорією: життєдіяльність людини розглядається як результат несвідомих психічних процесів, тобто визнається безсилля людської свідомості перед несвідомим. Твердження, що людина – це несвідома істота, яка є залежною від інстинктивних потягів та свого минулого, робить її ще більш слабшою й унеможлиблює духовне зростання. Уважаємо, що сучасна психологія ігнорує духовне й орієнтована на аналіз інстинктивних, несвідомих потреб людини. За таких умов, психологічна наука сама себе знецінює, обмежує, що передбачав ще В. Франкл: «Якщо колись давно існувала психологія без душі, то тепер існує психологія без духу. Але саме психотерапії доводиться особливо стерегтися цього, бо вона позбудеться своєї найважливішої зброї у боротьбі за душевне здоров'я та одужання пацієнта. Якщо ігнорувати духовне <...> тоді можна втратити найцінніший засіб, доступний терапевту» [7, с. 211].

Філософія здоров'я має, навпаки, переорієнтувати увагу людини з несвідомого на свідоме й довести, що вона потенційно має усі можливості до духовного зростання, здатна жити свідомо й робити осмислений вибір. На такій переорієнтації психології наголошував ще В. Франкл, утім, ці роздуми залишилися не почутими. «Фройд одного разу сказав, що людство знало, що у нього є дух, а він, Фройд, повинен був показати цьому людству, що воно має ще інстинкти. Я ж думаю: останніми десятиліттями людству достатньо багато доводили, що в нього є інстинкти. Сьогодні, здається, прийшов час нагадати людині про те, що в неї є ще й дух. І психотерапія, особливо перед обличчям колективного неврозу, першою має про це згадати» [7, с. 212].

Уважаємо, щоб людина впевнено стала на шлях свого психологічного оздоровлення, їй потрібно розглядати як таку, що має значний потенціал до духовного зростання. У людині потрібно бачити потенційну здатність до свідомого й осмисленого життя, і лише за таких умов ми даємо їй шанс піднятися до особистісного рівня духовного розвитку. На наше переконання, це має стати засадничим принципом психотерапії для вирішення психологічних проблем людини. Варто зазначити, що цей принцип не є новим, на ньому ще у 1972 році наголошував В. Франкл, утім сучасними психологами він проігнорований. Так, лікар-психіатр попереджав: «Якщо розглядати людину такою, як вона є, ми робимо ще гірше. Але якщо ми її переоцінюємо, даємо їй завищену оцінку, то ми сприяємо тому, щоб вона була тим, ким вона насправді може бути. Тому нам доводиться бути ідеалістами, але в результаті ми виявляємося справжніми реалістами. <... > Це найбільш відповідна максима для будь-якої психотерапевтичної діяльності» [8].

Отже, філософський аналіз підвалин психоаналітичної теорії з позиції концепції чотирьох рівнів духовного розвитку людини дозволяє зробити такий висновок. По-перше, життєдіяльність має несвідомий характер не у всіх людей, а переважно в залежній людини. По-друге, твердження психоаналітичної теорії про те, що людина – це перш за все біологічна істота, яка спонукувана інстинктивними несвідомими потягами, унеможлиблює процес її духовного зростання. Відтак, філософи та психологи мають взяти на себе відповідальність за формування в суспільстві пріоритету духовного над матеріальним, за переорієнтацію уваги з несвідомого на свідоме й довести, що людина потенційно має можливості до свідомого розвитку власних здібностей, духовного зростання до особистісного рівня. Засадничим принципом психотерапії має стати твердження, що кожна людина має потенційні здатності до свідомого й осмисленого життя, і лише за таких умов ми даємо їй шанс піднятися до особистісного рівня духовного розвитку.

Література

1. Гречаний О.Ф. Філософія здібностей у контексті пріоритету духовного над матеріальним : монографія / О. Ф. Гречаний, В.О. Сабадуха. – Луганськ : Вид-во СНУ ім. Володимира Даля, 2015. – 211 с.
2. Сабадуха В. Українська національна ідея та концепція особистісного буття: монографія / В. Сабадуха. – Івано-Франківськ: Фоліант, 2-е вид, виправлене, 176 с.
3. Хьелл Л. Теорії личности // Л. Хьелл, Д. Зиглер. – СПб: Изд-во Питер, 1999. – 608 с.
4. Фромм Э. Человек для себя / Э. Фромм. – Минск : Коллегиум, 1992. – 253 с.
5. Франкл В. Человек в поисках смысла : сб. : пер. с англ. и нем. / под общ.ред. Л. Я. Гозмана, Д. А. Леонтьева. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
6. Фрейд З. Психология бессознательного / З. Фрейд. – М.: Просвещение, 1990. – 448 с.
7. Франкл В. Теория и терапия неврозов. Введение в логотерапию и экзистенциальный анализ / В. Франкл. – Луганск: Биг-Пресс, 2012. – 224 с.
8. Франкл В. [Електронний ресурс] / В. Франкл. – Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=VEsQPMbqXHw>. – Назва з екрана. – Дата звернення: 20.09.2017.

Ганна Сіромська (Львів, Україна)

«РОЗПЕРЕЗАННЯ В ДУМАННІ»: СПІВВІДНОШЕННЯ ВІРИ І РОЗУМУ У ТРАКТУВАННІ о. ГАВРИЛА КОСТЕЛЬНИКА

Питання співвідношення релігії і науки (віри і розуму) у модерному світі належить до когорти дискусійних, час від часу викликаючи філософські розмірковування над здавалося б вічною світоглядною дихотомією. Серед мислителів, які намагались запропонувати власне вирішення проблеми, і тим самим «примирити» науку та релігію, був Гаврііл Костельник (1886–1948) – неординарний і контроверсійний філософ, богослов, церковно-громадський діяч, дійсний член Наукового товариства імені Шевченка у Львові (з 1923 р.).

На думку Г. Костельника, «від теології сучасну науку різнять ціль і метода: вона хоче пізнати тільки природний світ, а її метода експериментально-математична» [1, с. 51]. Зважаючи на це, філософ займався пошуком універсального чинника, з допомогою якого можна було б подолати створений картезіанською доктриною розрив між *res cogitans* і *res extensa*. Саме тому він звертається до науки (головно, фізики), нерідко послуговуючись її термінами. Він не трактував науку саму по собі злом, навіть більше – її розвиток для людства вважав корисним. Як стверджує Г. Костельник, зло полягає у перетворенні «ладу в нелад», тобто «коли нисше ество займає владу визшого». Іншими словами, зло полягає у зневірі в одвічних незмінних принципах та в порушенні природної ієрархії. «Людське життя – це не тільки пізнання, але й ділання. Треба людині насамперед у пізнанню шукати доброго: в тому безмежному лісі різних моделів еств шукати найбільшого добра – Бога. І треба людині в ділання змагатися, щоби творити те, що висше, ліпше, щоби так зближатися до найвисшого добра – до Бога» [2, с. 348].

Порушення співвідношення / ієрархії, коли наука стає на місце релігії, безумовно, видавалося для богослова явищем всуціль негативним. Не виступаючи, на перший погляд, противником науки, Г. Костельник критикує науковців за те, що вони обмежуються поверхневими феноменами [2, с. 202]. Як згадували його колишні студенти, зокрема – син відомого українського історика Івана Крип'якевича, – на лекціях Костельник наголошував їм, що протиріч між наукою і релігією немає; протиріччя є лише в тих людей, які далекі від релігії, і водночас не мають достатніх наукових пізнань [2, с. 300]. З цього випливала і загроза атеїзму, щодо цього Г. Костельник зазначав: «При механічній праці нашу свідомість заповняють зображення, до яких ми привикли, а думками не можемо сягати глибше в будову світа, бо мусимо зважати на свою працю. Відповідно до того змісту свідомости витворюється в нас безбарвне, загальне почування звичайности, безтаїнственности. Ми того почування не відрізняємо, однак воно діє на цілий хід наших внутрішніх переживань, і на його канві всяка думка про щось, що має надзвичайний характер (хоч би це було тільки таке, як визволення з тюрми, або поворот з далекого світу якоїсь дорогої нам особи) виходить блідо, неживо, нереально, наче якась казка, або сон. Ось у тому почутті безтаїнственности вся сила атеїзму, справжнє його джерело» [3, с. 109].

Роздумуючи над причинами занепаду релігійного світогляду у модерну добу, Г. Костельник вдається до вибіркової критики природничих наук [1, с. 50]. «Дух» сучасної йому науки богослов позначає поняттям «фізикалізму», який він вбачає у науковій ідеології, тобто в намаганні поставити розум вище релігії. А за теорією одвічних принципів, переконує Костельник, матерія не може домінувати над духом. «Фізика сама собою ні в чому не повинна. Але людський дух не міг задержати своєї рівноваги, ошоломлений величчю та славою фізики. І з частини, тобто з фізики, зробив цілість, тобто релігію – весь свій світогляд». В іншому випадку, але в тому ж діалозі «Зависть Богів», Костельник із сарказмом писав: «А ви, фізики, саме тому, що ви фізики, навіть коли віруєте в Бога, то не віруєте в Нього» [1, с. 168].

На переконання Г. Костельника, людство здатне глибоко пізнати лише найнижчі рівні буття, а саме матеріальний світ. Духовний світ, і, відповідно, фундаментальні духовні істини та принципи, залишаються для людства непізнаваними. Очевидно, що сприйняття лише матеріальних «нижчих» світів веде до домінування у суспільстві найелементарніших («убогих») потреб – потреб лише на матеріальному рівні. Відтак, задоволення матеріальних потреб, що стає метою людського життя, відриває людину від Бога. Тому Г. Костельник виділив два головних рушії сучасного йому часу: занепад релігії та розвиток природничих наук [1, с. 50]. За таких умов у світі порушується гармонія і природна ієрархія, а тому виникає хаос, який сьогодні окремі сучасні філософи схильні називати *глобальною кризою*. На їхню думку, всі глобальні проблеми сьогодення є наслідком порушення природної ієрархії, наслідком поширення фізикалізму. Філософ зазначає: «А стежок до Бога в об'єктивному світі ви тому не находите, бо не признаєте доцільності у світі» [1, с. 170].

Г. Костельник вважав, що однією з найбільших проблем людства є «розперезання в думанні». «Ніколи людство не було таке духовно розбите, таке затомізоване, як у наших часах. Майже кожен інтелігент має свою віру, свою метафізику, свою соціологію, свою політику. І лютує щоденно, безупинна війна всіх проти всіх. Модерне людство, яке в своєму засліпленні уроїло собі, ніби релігійні війни вже перевелися, в дійсності, саме веде найжахливішу, вікову, релігійну війну, що загрожує безупинною революцією. Будинок людства на вершках науки і культури розсідається, розсипується – наче парламент, у якому немає більшості, здатної до проводу» [3, с. 9]. Іншими словами, – проблемою сучасної науки є її «розпорошення». Як наслідок, наукова логіка неспроможна повністю проаналізувати матерії, а тому повноцінний процес пізнання можливий лише за «співпраці» науки і релігії. Звичайно, дуальність між наукою і релігією неможлива без вирішення релігійних проблем, які, на думку Гавриїла Костельника зводяться до проблем суто «церковних» та ієрархічних.

Надмірна увага до науки – небезпечна. Мислитель відзначав: «Чим довше й усильніше займається людство наукою, тим більше тратить смак у розумі, розумовий смак – себто

розумові інтуїції, святі, ніжні й ясновидючі, які нам природа сама з себе дає. І стає людський розум невразливий на висші правди буття, а зате осягає рутину в низших правдах» [4, с. 21]. Водночас Г. Костельник, очевидно оперуючи науковими аргументами, доводить потребу докорінних реформ не лише в науці, але й у церкві (як у православної, так і в католицькій). В умовах панування сцієнтизму наука витісняла із людських серць віру в Бога, що згубно впливає на розвиток людства. Наука вплинула на поширення атеїзму, а всі «релігійні фальші» постали на тлі відносин між наукою і релігією. Не заперечуючи, втім, роль науки, Г. Костельник прийшов до висновку, що повинна існувати ієрархічність, що приведе до гармонії, котру зруйнувала «фізикалістична наука».

Отже, Г. Костельник прийшов до власного вирішення дилеми “*fides et ratio*”, яке, втім, має багато спільного із думками ряду інших європейських філософів того часу (наприклад, з ідеями Анрі Бергсона). Його світоглядна концепція була повною протилежністю до фізикалістичного «духу» модерної науки, ставлячи віру вище розуму, але не відкидаючи цілковито його важливості.

Література

1. Костельник Г. *Ultra posse*. Вибрані твори / Упорядкування та передмова о. Олега Гірника. Серія “Ucrainica: ad fontes”. Книга III. – Ужгород: Гражда, 2008. – 397 с.
2. Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини: Збірник наукових праць. – Львів–Ужгород: Гражда, 2007. – 536 с.
3. Костельник Г. *Логіка*. – Львів: [б.в.], 1943. – 518 с.
4. Костельник Г. *Світ, як вічна школа*. – Львів: [б.в.], 1931. – 59 с.

Спиця Наталя (Запоріжжя, Україна)

НОВИЙ РІВЕНЬ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ НАУКОВЦЯ В УМОВАХ ВИНИКНЕННЯ ТЕХНІЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ

Відповідно до методології складного пізнання Едгара Морена, суспільство і весь оточуючий світ знаходяться у рекурсивній петлі, коли причина впливає на наслідки, а наслідки на причину. Тому система гомеостазу суспільства ґрунтується на багатьох зворотних зв'язках. Світ змінюється і впливає на нас та все, що нас оточує. Але ж і ми, змінюючись, впливаємо на світ. Тому так важливо розуміти як саме ми повинні змінюватись, щоб взяти хоча б частину відповідальності на себе за те, як ми будемо жити в найближчому майбутньому. Як будуть жити наступні покоління. У сучасному світі ми можемо спостерігати за розгортанням неймовірних процесів, про які не можливо було навіть помислити до того, як у життя людини увійшов комп'ютер. Наприклад, виникнення техноязичництва, яке на думку Марка Дері є «злиттям неоязичництва з філософією нью-ейджа з її цифровою технікою та неформальною комп'ютерною культурою» [1, с.71].

Психологічний контекст цього феномену У сучасному світі на думку спеціалістів полягає у прагненні людини підійти до екзистенціальних меж, що зафіксовані філософією постмодерністів. Мова йде про стан сучасної науки, яка майже повністю викреслила з життя людини сакральний зміст божественного. Натомість, людина все ще бажає вірити в бога у цинічному світі високих технологій і меншовартості людських чеснот. Адже, від часів винайдення наукового методу пізнання світу і особливо протягом останнього століття людство системно знищувало релігійний світогляд. Важко давати цьому якийсь етичне забарвлення і стверджувати чи є це правильним, чи ні, якщо ми говоримо про процеси об'єктивної реальності світу, що знаходиться під впливом науково-технічного прогресу. Але на даний момент маємо ситуацію, коли багато людей, що відчували недостачу божественного у своєму житті стали на шлях втілення віри у наукові знання. Цікавим є факт, який можна спостерігати навіть у сфері медицини.

Студенти перших курсів медичних факультетів сповнені категоричності у ставленні до надприродного. Велика їх кількість войовничо ставиться до своїх одногрупників, які іноді висловлюють думку щодо існування бога. Матеріалістична позиція є прекрасним підґрунтям для формування критичної раціональності майбутнього науковця. Але, коли вчорашні студенти медичного університету вирішують після отримання певного практичного досвіду в лікарнях обрати шлях науки і досліджувати окремі аспекти медицини через здобуття рівня доктора філософії, вони все більше починають цікавитись проблемами віри в бога. Ця зацікавленість обумовлена зустріччю в своєму професійному житті із людськими стражданнями та смертю, необхідністю пояснити для себе речі, які у студентському житті здавалися неймовірно далекими і несправжніми. Можливо, цинізм юності поступається толерантності зрілого осмислення світу.

Щодо сучасного стану речей у питанні відношення людини до релігії та бога, то як пише П. Слотердаjk «кожне включене в суспільство та підпорядковане йому життя живе смутним передчуттям, що воно не в змозі використати всі свої енергії, весь час, свою волю та свої бажання до того, як проб'є смертний час. Життя утворює залишки – величезне, пекуче Ще-Ні, яке потребує більшого часу і більшого майбутнього, ніж відпущено індивіду» [2, с.420]. Тому, прагнення до надприродного, яке б гарантувало цей додатковий час і можливість нікуди не зникло, а лише зазнало трансформацій.

Часи суцільного інформаційного простору, який зв'язує мільйони людей кожної миті, дають нові можливості впровадити біблейську істину, коли Бог стверджує, що він знаходиться там де двоє чи троє зібрані в ім'я його. Техноязичництво створює всі можливості для активного поширення віри певними засобами: електронна музика, комп'ютерні ігри, машини, що стимулюють мозкову діяльність та спрямовані на досягнення містичного стану душі й тіла, навіть романи («Нейромант», «Мона Ліза овердрайв» Уільяма Гібсона).

«Тенденція до сприйняття комп'ютерного спілкування в духовному та просторовому сенсі відроджує мрію Тейяра де Шардена про примирення метафізики та математики в науці» [1, с.80].

Сучасна наука зробила світ надто детермінованим, але в той самий час кардинально важким для розуміння й тому чужим, майже ворожим для людини. Технологія, комп'ютери здаються нам неосяжними та таємничими сутностями, які найближчим часом або вже зараз наділені свідомістю і мають свободу вибору у своєму мисленні. Вони оточують нас з усіх боків, а за рахунок проникнення технологій у тіло людини починають домінувати й над своїм власником.

На тлі всього вищезазначеного можна констатувати виникнення зовсім нового явища – технічної теології. Комп'ютери та технології пов'язані з ними стають богами, а люди, що створюють комп'ютери та програми – священнослужителями, які впроваджують культ. Через це ті хто впроваджують технології в медицину, ті хто вживлюють інноваційні механізми в людську плоть також автоматично зараховуються в касту жерців, причетних до бога. Адже саме через них бог і стверджує, впроваджує свою силу.

На думку спадає вислів Тертулліана «вірую, бо абсурдно», який отримує нове забарвлення – світ, доведений до абсурду, сповнений симулякрами та симуляціями стає плідним ґрунтом для пророщення паростків нового виду релігії або язичництва (або симбіозу першого й другого). Комп'ютер руйнує обмеження між світом реальності та віртуальністю. Він надає можливості змінювати реальність як забажають служителі культу, що ближче схоже на магію аніж на релігію. Тому термін «техноязичництво» іноді може здаватися більш доцільним.

Якщо технічна теологія та техноязичництво розвивається і набирає у свої ряди служителів та прихильників, то лікар в найближчому майбутньому може також отримати новий статус, який насправді був у нього в давні часи – це статус жерця, священнослужителя. За умови впровадження нових технологій сучасний лікар може змінювати реальність, а отже він творить нову реальність, на що були здатні лише маги і шамани. Лікар, який має знання і силу подовжити життя, зробити його повноцінним для людини, що втратила кінцівки, замінити життєво важливий орган, має неймовірні

можливості у репродуктивній сфері – це істота, яка створює і реалізує божественний задум, тобто, майже бог, або хтось дуже близький до нього.

Петер Слотердайк впевнений, що функція віри полягає у народженні «девіталізованих тіл» [2 с. 420], адже в таких тіл неможливо забрати знання про те, що саме в них і знаходяться джерела життєвої сили та неймовірної насолоди. З одного боку віртуальний світ створює такі девіталізовані тіла і сучасні геймери вже користуються можливістю реалізувати себе *тут і зараз* та не відчувати пекельні муки з приводу вищезгаданого слотердайківського «Ще-Ні». З іншого боку – сучасна медицина також наздоганяє віртуальну реальність і надає позбутися багатьох «Ще-Ні» цього життя: пролонгувати молодість, отримати вроду, стимулювати пам'ять та когнітивні функції, тощо.

Технічна теологія та техноязичництво – здобутки сучасного рівня науки, які будуть нарощувати свій потенціал разом із розвитком нових технологій. Це означає, що наука може стати парадоксальною причиною активного впровадження магії і віри в бога – речей, які від часів Просвітництва не могли співіснувати поряд із наукою та раціональністю. Спеціалісти, що володіють технологіями, в тому числі й лікарі автоматично підпадатимуть під категорію священників і можуть отримати владу над людьми набагато більшу ніж коли не будь. Слотердайк вказує, що релігія може бути в залежності від обставин інструментом влади і ядром протистояння їй «інструментом девіталізації та вченням про ревіталізацію» [2, с.421]. Скоріше за все, дихотомія, що виникає в результаті злиття науки та релігії, комп'ютерних технологій, віртуального світу та медицини призведе до нових проблем, більшість з яких буде пов'язана з осмисленням ступеня відповідальності спеціалістами – носіями знань та технологій. Тому, готуватися до цієї відповідальності варто вже зараз на рівні університетської освіти, формуючи чітке розуміння у молодих науковців про те чим вони володіють в якості знань і що саме може трапитись, якщо необережно з цим поводитись не тільки у матеріальному світі, а й на рівні духовного життя людства глобалізованого світу.

Література

1. Дери М. Скорость убегания: Киберкультура на рубеже веков / Марк Дери; пер. с англ. Т. Парфеновой. – Екатеринбург: Ультра. Культура; М.: АСТ МОСКВА, 2008. – 478 с.
2. Слотердайк П. Критика циничного разума / Петер Слотердайк; пер. с нем. А. Перцева; испр. изд-е. – Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009. – 800 с.

Володимир Студінський (Київ, Україна)

ГЕННОМОДИФІКОВАНІСТЬ ОРГАНІЗМУ НАЦІЇ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ПРОСТОРУ

Історичним продуктом світового цивілізаційного простору є формування, розвиток, перетворення та інші динамічні процеси в такому соціально-структурному організмі як нація. У широкому розумінні нація є історичною спільнотою людей, що складається в процесі формування певних характерних її ознак. Наприклад, вітчизняні вчені Ф.Горовський, О.Карунов та Ю.Римаренко вважають, що нація це етносоціальна, не завжди кровноспоріднена, спільність людей зі сформованою усталеною самосвідомістю своєї ідентичності. Зокрема, як спільність історичної долі, національної психології та характеру, прихильність національним матеріальним чи духовним цінностям національній символіці, націоєкологічні почуття тощо. Також, головним чином на етапі формування територіально мовною та економічною єдністю, яка в подальшому під впливом інтеграційних та міграційних процесів виявляє себе неоднозначно, нерідко втрачаючи свою визначальність, хоча при цьому вона залишається базовим в природній структурі нації [1, с.23].

Виходячи з цього, постає питання процесу модифікації нації в історичному динамічному просторі. В принципі, нація є живим організмом, хоча і соціальним за своєю природною конструкцією і тому підданий як зовнішнім, так і внутрішнім впливам: процесам

зародження, розвитку, старіння, модифікації, відродження та іншим. У свою чергу нація, як будь-який живий організм переживає свого роду природний відбір чи мутагенез. Тут ми зразу обумовимося, що будь-яка нація має свій генетичний код розвитку, свій ДНК. І визначають цей код нації (ДНК нації) як внутрішні інституціональні взаємодії та функціонування націопростору, так і загально цивілізаційне призначення самої нації у світовому просторі і часі.

У широкому розумінні мутагенез є процес виникнення або штучного отримання успадкованих ознак у геномах організмів, які проявляються через зміни у фенотипах. Мутагенез є наслідком пошкодження у молекулах ДНК пошкоджень хромосом або порушень процесів поділу клітин. Біологи вважають мутагенез одним із головних чинників еволюції. У процесі мутації організму (мутагенезу) відбувається різка послідовна зміна самого організму (об'єкту), що змінює його морфологію та/або фізіологічно-поведінкові ознаки. Це пов'язано зі зміною кількості та структури хромосом зі зміною структури окремого гену або цілої групи генів. Найважливішими характеристиками мутагенезу є частота виникнення мутацій та їхня специфічність, тобто можливість повторного одержання однакових мутацій внаслідок дії одного і того самого чинника. Як правило, хімічні і фізичні мутагенні чинники навіть за високої частоти характеризуються низькою специфічністю. Штучний мутагенез залежить від дози і концентрації чинника (мутагена), тривалості його дії, наявності систем репарації пошкоджень у генетичному матеріалі (ДНК), а також відповідності мутацій конкретним умовам середовища (адаптивні мутації). Мутагенез може проявлятися відразу після дії чинника або із затримкою у часі, яка може тривати навіть кілька поколінь [2, с.321].

Модифікація організму (об'єкту) характеризується появою у нього нових ознак, властивостей при збереженості сутності. В даному випадку мова може йти про збереження зовнішніх ознак і видозміні внутрішніх, чи навпаки – зовнішніх. Генетична модифікація відрізняється від природного і штучного мутагенезу саме направленою зміною генотипу. При цьому генетичний матеріал переноситься з одного організму в інший, використовуючи технологію рекомбінованих ДНК. Таким чином, формуються відповідні транс гени, які й впливають безпосередньо на структуру ДНК іншого організму. Щось подібне відбувається і в системі організму нації, коли змінюється код власне нації (її своєрідного ДНК) як на загальносуспільному, так і особистісному рівнях та перетворення цього національного організму в інший вид.

Свого часу видатний філософ ХХ століття Микола Бердяєв зазначив, що зв'язок між індивідом (людиною), як головним носієм соціального коду, і цивілізаційним простором пролягає через такий соціальний феномен як нація. Зокрема, він зазначав: «Національність є індивідуальне буття, поза яким неможливе існування людства, вона закладена в самих глибинах життя, і національність є цінністю, що твориться в історії. Існування людства у формах національного буття його частин зовсім не означає безпосереднього зоологічного і нижчого стану взаємної ворожнечі та знищення, яке зникає в міру зростання гуманності і єдності. За національністю знаходиться вічна онтологічна основа і вічна цінна мета. Національність є буттєва індивідуальність, один із ієрархічних ступенів, другий ступінь, інше коло, ніж індивідуальність людини або індивідуальність людства, як котроїсь збірної особистості... Власне людство є конкретна індивідуальність вищого ієрархічного ступеня, збірна особистість, а не абстракція, не механічна сума... Людина входить в людство через національну індивідуальність, як національна людина, а не опосередкована людина... Національна людина – більше, а не менше, ніж просто людина, в ній є родові риси людини взагалі і є риси індивідуально-національні» [3, с.93-95]. Таким чином, нація як соціальний феномен є одним із визначальних конструктивів власне індивіда (особистості), так і одним із складових елементів загально цивілізаційного людського простору в усьому його розмаїтті. У системі такого розмаїття і відбувається природний вплив (мутагенез) на формування генного коду нації, як правило, даний процес має позитивні і корисні зміни чи доповнення ДНК нації.

Виокремлення людських спільнот за етнічною ознакою є досить специфічним. Насамперед етнос (етнічна група, народність, нація) володіє цілим рядом специфічних особливостей, які

роблять її певною мірою такою, що не зводиться до інших соціальних об'єднань, як то професійних чи кланових. Саме в національності виявляється історична індивідуальність спільності, якій обов'язково притаманні спільність території, спільність економічного життя, а також результати цього спільного буття, що забезпечує збереження єдності, спільної мови та культури. Виникнення і розвиток етнічної спільності, тобто спільності, що відрізняється від інших спільнот своїм особливим набором культурно-історичних, економічних та ідеологічних складових, безпосередньо пов'язано із необхідністю вести боротьбу проти якої-небудь іншої спільності. Взаємна боротьба економічно замкнених людських спільнот в ході історії була і причиною їх етнічного обособлення. Іншою стороною питання стає історична доля, внутрішні процеси розвитку, тобто відносна самостійність ролі факту історико-економічного відокремлення та його наслідків.

Розвинена національна самосвідомість є цілісною рефлексією (поведінковою установкою) нації на власну життєдіяльність, усвідомлення та ціннісне сприйняття й переживання нею своєї історії, об'єктивне сприймання сучасної економічної та політичної ситуації, бачення перспективи розвитку. *Національна самосвідомість* є інтегральним показником історичного, духовного та економічного розвитку нації, феноменом, що включає в себе інформативний комплекс притаманних даному народу суспільних реалій, вірування, прагнення, світоглядні орієнтири та інші складові елементи. Основною функцією національної свідомості є стимулювання активності суб'єктів національного життя в руслі певних політичних, духовних та економічних орієнтирів. Безперечно, що національна самосвідомість виступає однією з визначальних рушійних сил самореалізації нації в цілому та індивіда зокрема.

У процесах історико-економічного розвитку етносу (народу, нації) і формування національної самосвідомості особливе місце відводиться ідеологічному інституту. Етнічна ідеологія є сукупністю концептуальних теоретичних принципів, на основі яких під певним кутом зору розкривається історія, тлумачаться особливості розвитку нації, формується етнічна поведінка у різних сферах життєдіяльності, в тому числі й економічній, обґрунтовуються нагальні питання та визначаються напрямки перспективного розвитку. Саме етнічна ідеологія є одним із засобів приведення етносу в рухомий стан, особливо в найбільш критичні моменти історичного розвитку нації.

Етнічна самосвідомість, як і інші форми суспільної свідомості, не є абстрактною чи якимсь аморфним субстратом, вона існує, маючи опору у зовнішніх символах, матеріальних і духовних чинниках розвитку, а також виражається в різних знакових системах. Цей феномен тісно пов'язаний і розвивається на основі *етнічної (національної) моралі* – сукупності традиційно-закріплених духовних цінностей, норм, правил, вимог, історично вироблених певним етносом і призначених регулювати його поведінку.

Чимале значення для формування ментальних утворень етносу (нації) мають природні фактори. У першу чергу це відноситься до факторів, що пов'язані з його господарсько-культурними (економічними) особливостями. Належність етносу до певного економічного типу безпосередньо впливає на його чисельність і демографічний склад. Психічні особливості етносу в той чи інший історичний період в певних природних умовах також забезпечують «природне» регулювання балансу життєвої стійкості і розвитку етносу.

Кожний етнос, як і кожний індивід проходить свій неповторний шлях становлення і розвитку, досягаючи певної вершини, займаючи своє оригінальне місце у розмаїтті різних націй та народностей. У процесі історичного розвитку він виробляє своє неповторне світовідчуття і у відповідності з ним свій менталітет, формує свій своєрідний код = ДНК – нації. Ця своєрідність етносу забезпечується системою традицій, що проявляються через звичаї, ритуали і обряди, які, як правило, виступають відображаються у вигляді усталених моральних звичок, спонукань, переваг та поведінкових установок. Закріплення етнічних звичок відбувається за умови, якщо моральні спонукання, переростаючи у переваги, стають у стереотипами, тобто такими, що є прийнятними в певному етнічному середовищі нормами

поведінки, свого роду стандартами чи загальноприйнятими установками, або до певної міри її зразками. *Етнічні стереотипи* є акумуляцією соціального та економічного досвіду, що закріплені поколіннями шляхом постійного використання їх основних ідей, які проявляються за допомогою своєрідної мови – системи знаків (правил поведінки, ритуалів, жестів, міміки, словесних формул тощо). Етнічні стереотипи є багатограними, вони проникають в усі сфери життєдіяльності, зокрема у спілкування, виховання, освіту, господарську діяльність, поведінку. Оскільки кожна із цих сфер має етнічну визначеність, то й стереотипи проявляються через етнічну знаковість. Вони відіграють роль етнічного визначника і міжетнічного розмежувальника.

Будь-який етнос не може жити ізольовано від навколишнього простору. Протягом історичного розвитку етнос постійно взаємодіє з іншими етносами. Поступове але цілеспрямоване входження України у світове співтовариство робить її суспільство більш відкритим і доступним до зовнішніх впливів на всі сфери життєдіяльності. Цьому зокрема сприяє розвиток інформаційних технологій та розширення інформаційного поля засобом розбудови мереж. Утвердження інформаційно-технічної парадигми сприяє розвитку нових суспільних, зокрема етнічних відносин, оскільки відбувається процес активного взаємного обміну інформацією, культурними та побутовими традиціями, поведінковими установками. Інформаційні комплекси глобалізованого суспільства забезпечують операційну діяльність в реальному масштабі часу незалежно від положення об'єкту (суб'єкту) у просторі (географічному чи етнічному). Подібні зміни у світовому господарстві перетворюють проблему переходу будь-якого етносу до нових етнічних взаємних стосунків та впливів. Український етнос проходить новий етап свого розвитку. Сформувавшись у закритому просторі, що в принципі є закономірним для всіх сучасних етносів, українство вчиться жити у відкритих просторових системах, зберігаючи при цьому свою унікальність та визначеність [3, с.198-220]. У свою чергу, мутагенез нації може відбуватися і здійснюється безпосередньо через індивіда, через носія тої чи іншої національності, її невідемних елементів: мови, традицій, культури, поведінки, освіти тощо. Вплив на зміну коду (ДНК) нації може здійснюватися через зміну самого індивіда, його сприйняття навколишнього світу, а особливо втрати своїх оригінальних національних структурних елементів. Ось тут і відбувається певна генномодифікована мутація засобом вилучення суто національних елементів з одного етносу і вживлення в нього інших елементів (генів), які характерні для іншої нації. Окрім цього може відбуватися вживлення і таких транс генів, які не мають чіткої етнічної ознаки, але у процесі розвитку непогано приживаються у соціальному організмі нації, практично змінюючи її природну сутність і цивілізаційне призначення.

Таке бачення проблеми мутації національного організму у процесі історичної динаміки доволі яскраво проглядається на тлі російсько-української війни, що розпочалася у 2014 році. Зокрема, одним із таких трансгенів є теорія єдності українського та російського народів. І як підтвердження створюється ілюзія, що ця єдність проявляється на мовному рівні, оскільки українська мова є не чим іншим як «наречіем» російської. Хоча це далеко не так, оскільки лінгвістичні дослідження протилежне. Щодо спільних рис із іншими слов'янськими мовами, то українська мова із білоруською має 29 спільних рис, з нижньолужицькою – 27, з верхньолужицькою – 29, з болгарською – 21, із сербською – 20, із македонською – 20, із хорватською – 21, із словенською – 18, із словацькою – 23, із чеською – 23, із польською – 22, із полабською – 19 та з російською лише 11 спільних рис. І це при тому, що російська мова протягом кількох століть активно насаджувалася в систему української мови.

Інший трансген, що має соціально-психологічне підґрунтя, оскільки стверджується, що український та російський етноси мають схожий менталітет та національний характер. Ця догма не витримує критики лише тому, що у процесі історичного розвитку, насамперед XIV-XVII ст., Україна як державно-соціальна система розвивалася в умовах феодальній демократій Великого князівства Литовського та Речі Посполитої, де широко застосовувалося виборне право. Щодо національного характеру, то українці є типовими представниками інтровертів (ментальність притаманна європейцям), тоді як росіяни належать до екстравертів

(менталітет більш близький до психотипу азійських народів). У той же час історія формування російської державності відбувалося в умовах чіткої централізації і концентрації влади в руках однієї або кількох осіб, функціонування тоталітарної системи державного устрою та повної відсутності демократичних свобод.

Особливе місце набуває вивчення такого транс гену як «Малоросія». Тобто українська нація є малою частиною «великоросів» у всіх його компонентах, комбінаціях чи формах, зокрема історичних. Таким «елементом» є спільність, так званого, спільного коріння – Київська Русь. Останнє підтвердження такої генної модифікації є встановлення пам'ятника київському князю Володимирі як святителю російського православ'я, а також присвоєння (а по суті викрадення) історичного образу київської княжни Анни Ярославівни – королеви Франції, і перетворення її у символ «російського цивілізаційного простору», що історично «поєднаний» із західною цивілізацією. Така деформація ДНК нації сприяє певному усвідомленню мешканцями Російської Федерації приналежності до світової цивілізації з претензіями на свою першість у цьому просторі. Такий мутагенез у росіян відбувається цілеспрямовано вже кілька століть. Тому цілком логічним стало формування такого транс гена як «руській мір», що масштабно вживлюється у ДНК націй не лише пострадянського чи постімперського простору – українців, білорусів, поляків, фінів, молдаван, грузинів, вірмен, казахів та інших націй, але й практично всіх націй Європи та широкого проникнення в національно-етнічні формування Північної Америки та Австралії. Створюється відповідний генномодифікований організм в системі будь-якого етносу як «рускоязычное население», що має право на особливий статус в організмі інших народів. Даний транс ген фактично мав свого попередника, який після розвалу СРСР, дещо мутував і втратив свою дієвість, але підтримується на підсвідомому психічному рівні – так званий єдиний радянський народ. Тому в сучасних транс генних соціальних технологіях активно підтримується механізм його вживлення під гаслом – «Всі ми родом із СРСР». Також одним із специфічних синтезованих транс генів, який активно вживлювався у код різних націй був – комунізм – ідеологія «ідеального» суспільства. По суті через комуністичну ідеологію впроваджувалася система жорстокого тоталітаризму із розмиттям чітких національних домінант та національних пріоритетів. Процес транс генного модифікування нації засобом комуністичної ідеології потребує особливого ретельного і цілеспрямованого вивчення як загалом, так і в окремих націях.

З цього приводу слушно є думка С.Плохія: «Модерна російська нація свиросла з російського імперського проекту й збереглася безліч його ознак, зокрема розмитість межі між великоросами і неросійськими підданцями імперії. Модерна українська ідентичність розвинулася з українського/малоросійського проекту Гетьманщини., який витіснив за своє межі росіян і білорусів, а натомість охопив не тільки колишню підпольську Правобережну Україну, а під австрійські Галичину, Буковину, згодом іще й Закарпаття, легітимізувавши створення однієї нації з історично, культурно та релігійно різних регіонів... Наявні національні ідентичності як їхні далекі та безпосередні попередниці, зазнають впливу конкретних історичних обставин, а отже, постійно змінюються. Проте тепер можна впевнено говорити, що в усіх трьох східнослов'янських посткомуністичних державах розвиваються окремі національні ідентичності, які підтримують їхнє подальше існування» [5, с. 396]. Парадоксальність ситуації у домінуванні «російського» гена в ДНК нації східнослов'янських народів грає деструктивну модифікаційну роль у самому коді російського імперського етносу, оскільки з виходом українства з цього коду призводить до знищення самого ДНК російської нації. Такий перебіг суттєво впливає на сучасний цивілізаційний простір.

Література:

1. Етнонаціональний розвиток України: терміни визначення, персоналії / Відп. Ред. Ю.І.Римаренко, І.Ф.Курас. – К., 1993.-800 с.
2. Малюта С. С. Мутагенез // Екологічна енциклопедія: У 3-х т. / А.В. Толстоухов (гол. ред.). – К.: ТОВ "Центр екологічної освіти та інформації", 2007. – Т. 2. – С. 321.
3. Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологи войны и национальности. – М.: МГУ, 1990. – 256 с.

4. Студінський В.А. Економічна поведінка в трансформаційній економіці. Курс лекцій. – К.: Фенікс, 2010. – 264 с.

5. Плохій С. Походження слов'янських націй. Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусі. – К.: Критика, 2015. – 430 с.

Станіслав Сухачов (Житомир, Україна)

СТАВЛЕННЯ ДО ПРАЦІ ЯК ФОРМА БУТТЄВОСТІ ЛЮДИНИ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ

Ставлення до праці виступає надійною основою формування ставлення особистості до навколишньої дійсності та, в першу чергу, до суспільства, колективу, сім'ї, до споживання матеріальних і духовних благ.

Іншими словами, з ставлення до праці складаються ціннісні орієнтації та моральні установки особистості. Без позитивного, усвідомленого, зацікавленого ставлення до праці не можна вести мову про особистість у власному смислі цього слова, умовах її всебічного та гармонійного розвитку. Ось чому, досліджуючи питання сутності ставлення до праці як форми буттєвості людини глобалізованого світу, слід звернути увагу на думку відомого французького філософа минулого століття С. Вейля про те, що сама потреба в праці є однією з визначальних умов укоріненості людини в бутті. [1, с. 126, 148]

Причому, ставлення до праці як форма буттєвості людини – це не дана раз і назавжди, незмінна її характеристика, оскільки воно динамічне в тому плані, що людина впродовж всього свого, принаймні трудового, життя формує це ставлення. Саме в процесі трудової діяльності, яка обмежена рамками трудового життя людини, у неї формується оцінка ролі праці, складається конкретне позитивне чи негативне до неї ставлення.

Окрім того, поза діяльністю цієї фундаментальної філософської категорії, яка дає ключ до розуміння сутності людини як суб'єкта історії, практично неможливий аналіз сутності праці, трудових відносин, в основі соціального механізму яких лежить якраз досліджуване ставлення до праці. У цьому плані слід сказати, що в соціально-філософській літературі нерідко спостерігається ототожнення таких категорій, як "діяльність", "труд", "практика", що не зовсім, на наш погляд, коректно.

Відомий дослідник сутності місця та ролі праці, діяльності у розвитку людського суспільства Л. Буева не без підстав в цьому зв'язку зауважує, що поняття "діяльність" і "труд" не тотожні та їх відмінність дуже важлива як для проведення логічних операцій, так і для вирішення методологічних проблем [2, с. 63]. Говорячи про відмінність у смислових навантаженнях, які несуть у собі поняття "діяльність" і "праця", слід відзначити, що діяльність виступає в якості більш ширшого визначення праці, а остання є одним із видів діяльності, що детермінує значною мірою інші її види.

Поряд із тим, слід особливо підкреслити, що сутність таких понять, як "праця", "діяльність" не може бути цілком осмислена поза аналізом значимості потреби в конкретному виді діяльності та в особливості потреби у праці, яка виступає також важливим простором випробування людського буття.

Відомо, що не тільки потреби дають нам уявлення про діяльність, але й, навпаки, діяльність – про потреби, основоположною серед яких виступає потреба у праці, що виражається конкретним ставленням до неї, що проявляється в процесі виробничої та духовної діяльності, поза якою не може бути зрозуміла сутність таких інших видів людської діяльності, як соціально-політична, духовна.

Слід сказати, що більшість вчених розуміють категорію діяльності, що має предметний характер, як спосіб буття соціальної дійсності, завдяки якій людина перетворює природу [3]. Крім того, категорія діяльності стосовно до праці стає в якості родового поняття та відображає не тільки обмін речовин між людиною і природою, але й вбирає в себе соціальні

ЛЮДИНА У НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ

взаємодії, невід'ємні від такого матеріального субстрата, як продукт праці, передбачає матеріальні перетворення речовин, даних природою, яке здійснюється саме в процесі праці та виражається конкретним ставленням до неї.

Іншими словами, в трудовій діяльності, яка не мислиться поза ставлення до праці, відбувається соціалізація особистості, що здійснюється багато в чому під дією вимог соціального механізму функціонування трудових відносин.

Отже, змінити ставлення до праці як форми буттєвості людини, можливо тільки разом із реальною зміною системи суспільного виробництва разом із перетворенням відносин власності та обміну діяльністю, що виступає вкрай важливою соціальною проблемою глобалізованого світу.

Як бачимо, ставлення до праці, яке є цілком соціальною проблемою і не виступає як щось статичне, як і саме життя особистості, змінюється саме під дією системи суспільного виробництва, поряд зі змінами відносин власності, що, власне, сьогодні яскраво виявляє себе в умовах інформаційного суспільства, котре вимагає від працівника постійно оновлювати, удосконалювати свої трудові навички на основі здійснення освіти впродовж життя.

Причому вирішальною умовою у формуванні та розвитку ставлення до праці виступає соціально-економічний зміст праці, що визначається виробничими відносинами, в основі яких лежить власність. Більше того, не стільки технічні і навіть не психологічні, скільки соціальні характеристики праці визначають інтерес особистості до неї, її ставлення. Слід значити, що не будь-яка праця, а тільки позбавлена рис одноманітності, рутинності, низької кваліфікації, обтяжливого, часто отупляючого тягара, ліпить, творить людину як особистість.

У даному випадку праця виконує таку важливу функцію, як людинотворчу, на основі якої відбувається процес самоствердження, самовираження особистості. "Праця, – не без підстав пишуть у цьому зв'язку В. Андрущенко та М. Михальченко, – що позбавлена людинотворчої функції перетворюється на силу, яка незалежно від суб'єктивних прагнень людини повертається проти неї, протистоїть її власній життєдіяльності, знеособлює природну і соціальну індивідуальність особистості"[4, с.223].

Людинотворча функція праці має й такі свої показники, як позитивне, хазяйське, небайдуже, пошукове ставлення до неї, потреба в останній, трудова активність. При цьому слід зазначити, що трудової активності нема і бути не може поза ставленням до праці, яке є суб'єктивно-особистісним боком трудової активності. Причому, оскільки праця може бути як праця взагалі, так і конкретна праця, ставлення до неї відповідно складається зі ставлення до праці взагалі і ставлення до конкретної праці. Більше того, на ставлення до праці впливає матеріалізована, уречевлена праця у вигляді техніки, технологічного устаткування, які вимагають від робітника постійного підвищення своєї кваліфікації, професійно-освітнього та культурного рівня.

Ця тенденція сьогодні в умовах структурної перебудови економіки, становлення ринкових відносин, важливою рисою яких є конкуренція не лише товарів, а й робітників, які на практиці доводять значимість своїх професійно-кваліфікаційних показників, знаходить своє яскраве проявлення. Поряд із цим слід відрізнити ставлення до праці як у об'єктивному смислі цього слова, так і в суб'єктивному.

Перше знаходить свій прояв у трудовій дисципліні, у тих чи інших показниках, регуляторах праці, ініціативі. Інше проявляє себе в мотивах праці, її задоволеності, в усвідомленні особистістю необхідності ефективно, чесно, з повною віддачею своїх сил працювати. При цьому, досліджуючи сутність ставлення до праці як форми буттєвості людини глобалізованого світу, потрібно підкреслити, що існує низка таких видів ставлення до праці, як практично-утилітарне, політичне, естетичне, пізнавальне, моральне, психофізіологічне, аналіз яких виходить за рамки цієї публікації.

Характеристика сутності ставлення до праці як форми буттєвості людини буде неповною, якщо не зазначити, що задоволеність саме соціальним та функціональним змістом

праці значною мірою визначає ставлення до неї, що сприяє більш чіткому уявленню про специфіку трудових відносин глобалізованого світу.

Ось чому саме соціальна направленість ринкових реформ в умовах становлення й розвитку громадянського суспільства, в якому творча, висококваліфікована праця особистості належним чином морально і матеріально стимулюється, багато в чому сприяє формуванню принципово нового соціального механізму функціонування трудових відносин, в основі яких лежить відповідальне, небайдуже, хазяйське, ринкове ставлення до праці.

Разом із тим не слід забувати, що саме ставлення безпосередньо виступає у ролі внутрішнього регулятора соціальної діяльності та поведінки особистості, що визначається значною мірою задоволенням чи навпаки, особистістю соціальним та функціональним змістом праці.

Зрозуміло, що поза аналізом ціннісних орієнтацій особистості взагалі і в сфері праці зокрема ми не можемо зрозуміти природу такого соціального, соціально-психологічного явища, як ставлення до праці, як форми буттєвості людини глобалізованого світу. Важливим показником ціннісних орієнтацій людини, її моральних, релігійних принципів, поглядів, переконань на дійсність, яка її оточує виступає ставлення до праці. Ціннісні орієнтації можна визначити як внутрішні потреби особистості та її усвідомлений інтерес до певних соціальних питань. При цьому слід також зазначити й роль соціальної установки, яку можна розглядати в вигляді суб'єктивної готовності особистості на здійснення тих чи інших функцій, що визначають зрештою прийняття як на політичному, так і на виробничому рівні рішень, нормативних документів із соціальних питань.

Отже, ставлення до праці слід розглядати як ставлення особистості до суспільного характеру своєї діяльності, так і ставлення до себе в процесі трудової діяльності. Саме завдяки професійній діяльності відбувається реалізація ставлення особистості до праці. Крім того, у ставленні робітника до продукту праці в рівні його соціальної, трудової активності, а також у характері спілкування в процесі виробництва і знаходить вираження конкретне ставлення до праці.

При цьому, якщо сам процес праці належним чином матеріально і морально стимулюється у робітника, як правило, формується позитивне ставлення до неї, бажання того, щоб продукт праці мав не тільки споживну, але й естетичну цінність. Іншими словами, в даному випадку виникає серйозна соціально-економічна проблема інвестування трудової діяльності, яка є сьогодні досить актуальною в умовах запуску ринкових механізмів та падіння авторитету чесної, професійної праці, вкрай низького її матеріального стимулювання. "При цьому не можна не згадати про існування інвестування в саму працю, – зазначає відомий французький соціолог П'єр Бурдьє, – що приводить до того, що праця стає здатною приносити специфічний прибуток, що не зводиться до грошового прибутку: цей "інтерес" до праці, який частково створює "інтерес" факту працювати, і який є почасти наслідком ілюзії ... сприяє тому, що праця, не дивлячись на експлуатацію, стає прийнятною для працівника" [5, с. 289].

У зазначеному твердженні, яке аргументує вчений зі світовим іменем, чітко поставлене питання про вкрай низьку ефективність праці, яка відповідним чином не стимулюється матеріально, і творчість, можливу в самому процесі праці, яка служить самовираженню особистості, оскільки творча праця передбачає, як творчий характер, так і творче ставлення до неї. Більше того, творчість, яка проявляється в праці, виступає вищою формою свідомого, особистісного ставлення до неї. Саме творча природа праці і полягає в тому, що у ній міститься в тісній єдності репродуктивний і продуктивний зміст, що є проявом випробування людського буття.

Разом з тим, очевидно, не має підстав ототожнювати такі різновиди творчості, що мають місце у виробничій діяльності, як творчість, обумовлену змістом і характером праці, так і творчість, детерміновану творчим ставленням до праці. Причому, тільки на основі творчості, яка визначається змістом і характером праці можливе, як відомо, особистісне, зацікавлене, хазяйське ставлення до неї, яке виступає в якості надійної основи

функціонування соціального механізму трудових відносин в умовах становлення й розвитку ринку, утвердження різноманітних форм власності.

Література:

1. Вейль С. Укорінення. Лист до клірика / С. Вейль. – К.: Д.Л., 1998. – 298 с.
2. Буева Л. П. Человек: деятельность и общение / Л.П. Буева. – М.: Мысль, 1978. – 216 с.
3. Батищев Г. Общественно-историческая деятельная сущность человека / Г. Батищев // Вопросы философии. – 1967. – № 3. – С. 22; Ковтун Н. М. Воля як основа соціальної активності: теоретико-методологічний аналіз: монографія. – Ж.: Вид-во Євенок О. О., 2014. – С. 113, 114; Маргулис А. Категория деятельности человека / А. Маргулис // Философские науки. – 1975. – № 2. – С. 42.
4. Андрущенко В. П., Михальченко М. І. Сучасна соціальна філософія. / В. П. Андрущенко, М. І. Михальченко. – К.: Генеза, 1993. – Т. 2. – 317 с.
5. Бурдые П. Социология политики / П. Бурдые. – М.: Socio-Logos, 1993. – 336 с.

Олена Титар (м. Харків, Україна)

НОВИЙ ГУМАНІЗМ ЯК ДОЛАННЯ ФРАГМЕНТАРНОСТІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

Одним з найвідоміших дослідників постмодерної ідентичності, змін у людському бутті під впливом глобалізації є відомий канадський філософ Ч. Тайлор.

Ідентичність пов'язується ним з традиційними етичними категоріями, в тому числі з категорією «блага».

Людська ідентичність з'являється та розвивається діалогічно. Тут Ч. Тайлор продовжує філософію діалогу (М. Бубер, Біблер) та комунікативні ідеї Л. Вітгенштайна, К. Ясперса та Ю. Габермаса. Трохи по-іншому філософію діалогу продовжує М. Бердяєв, він також вважає, що ідентичність засновується на етичних категоріях. М. Бердяєв пише про онтологічну реальність спілкування, такої комунікації, що заснована не на повідомленні та символіці дискусії, а на спілкуванні – «Спілкування (комуніон)...для «я» можливо лише з «ми», з іншим «я», але не з суспільством-об'єктом, не з «Es». Спілкування «я» та «ти» утворює «ми» не з «Es». Спілкування двох відбувається у третьому, але третє не «ми», а «Es». Природа з законами, суспільство, держава, родина, соціальний клас постійно виявляються для особистості таким «Es», воно. Спілкування і єднання пізнавальне та емоційне можливе лише в порядку існування. Лише з існуючим. Воно завжди є проривом і просвітленням іншого світу у наш світ » [2, с. 308], спілкування передбачає, на думку М. Бердяєва, і відкриття метафізичної сторони світу, зустріч з Божественним – «взаємопроникнення «я» і «ти» відбувається у Богові» [2, с. 309]. Таким чином комунітаризм, християнство та персоналізм говорить про різні види спілкування: спілкування носить не об'єктно-суб'єктний, не інтерсуб'єктивний характер, а міжособистісний, де особистістю може бути інша людина, інша культура чи Бог. Відкритий характер такого діалогу спрямований не на раціональну процедуру, а на емоційність та відповідальність.

Наприклад, Ч. Тайлор продовжує теорію «мовних ігор» Л. Вітгенштайна [3], говорячи про необхідність комунікації як основу ідентичності і в той же час обмеженість комунікації тим чи іншим мовним світом, що задають межі інтерпретації.

Категорія «блага» пов'язується Ч. Тайлором із будованням своєї Самості, із самовизначенням, що є основою будь-якої ідентичності. Тож самість ґрунтується на тій чи іншій, свідомій чи ні, концепції блага, тим самим вона вибудовується на тій чи іншій етичній основі: «ми є самостями лише в тому, що певні речі мають для нас значення.

Те, що я являє собою самість – моя ідентичність – істотно зумовлюється тим, у який спосіб речі є для мене значущими; моя ідентичність виробляється лише через певну мову інтерпретацій, що я її засвоїв як спосіб ефективного висловлення цих питань» [4, с. 53]. Вплив комунітаризму та ідей Л. Вітгенштайна на Ч. Тайлора полягає у тому, що мова як

система правил задає не тільки систему інтерпретації та систему переважних цінностей, але й загальний горизонт ідентичностей, загальний горизонт спільного блага для соціокультурної групи, в цьому горизонті кожний індивід тільки і може вільно висловлювати свою ідентичність, оскільки ідентичність, на думку Ч. Тайлора як комунітариста, завжди мовно опосередкована: «мова є трансцендентним горизонтом» ідентичності [7, с. 11].

Діалогічна природа комунікації формує ідентичність як знання природи власного «Я», що готове дати відповідь на виклики Іншого, тим самим формується не тільки моя ідентичність, але й моє місце у світі, межі моїх цінностей, аспекти розуміння категорій «добра», «зла», «блага», «відповідальності», формується онтологічність буття окремої ідентичності і суспільства як сукупності ідентичностей – «артикулюючи свою самотність, я визначаючи себе. Я реалізую потенціал, який є суто моїм» [4, с. 86].

Парадоксально, але стати індивідуальністю та особистістю можливо лише подолавши себе, відкривши до діалогу з іншим, коли людина замикається у собі, то вона стає об'єктом маніпуляції масової культури, підпадає під «відчуження», про яке так докладно розмірковує марксистсько-постфрейдистська філософія, втрачає замість і ідентичність, нарешті людяність, про це має нагадати одна з головних праць Ч. Тайлора «Етика автентичності» – «Головна риса людського життя, про яку я хочу нагадати, це його докорінно діалогічний характер. Ми стаємо повноправними людьми, здатними зрозуміти себе, отже, визначити свою ідентичність, коли оволодіваємо мовами людського спілкування» [5, с. 47].

Ідентичність дозволяє розкритись автентичності.

Тобто, концепція ідентичності Ч. Тайлора засновується на тому, що ідентичність – онтологічна категорія людського існування, для вироблення і підтримання ідентичності необхідна орієнтація на благо та відкритість комунікації, діалогу, що створює людську автентичність, стає необхідним «джерелом себе» [6].

Третім «джерелом себе», параметром ідентичності, Ч. Тайлор вважає відповідальність – «Але бути здатним відповідати за себе – означає знати, де ти перебуваєш, що хочеш відповісти. Ось чому ми природно схилиємось до обговорення нашої базової орієнтації в термінах того, хто ми... Як тільки цієї орієнтації досягнуто, вона визначає, з якої позиції ми відповідаємо, а отже визначає нашу ідентичність» [4, с. 47].

Тобто, відповідати, значить відповідати з певної позиції, тим самим підтверджуючи цю позицію, мати на увазі певну концепцію блага і захищати її в діалозі життя. Таким чином, ми можемо дійти висновку, що в концепції ідентичності Ч. Тайлора є вирішальною тріада «благо-діалог(комунікація) – відповідальність», підтверджена ідентичність, що несе відповідальність за себе, зберігає автентичність, безвідповідальна людина губить поступово як автентичність, так і ідентичність.

Ця глобалізована ідентичність змінює режими пам'яті та забуття, забуття більш необхідне, ніж увічнення. Це палімпсестна ідентичність, що намагається зі старих фрагментів збудувати нову цілісність. «Замість того, щоб конструювати власну ідентичність послідовно, як відбувається при побудові дому, – без поспіху вибудовуючи стелі, підлоги, кімнати, коридори, – людина намагається через ряд «нових починів» експериментувати з формами, що миттєво збираються і хутко розбираються, наносячи один шар фарби на інший; насправді, це нагадує палімпсест древності – текст, написаний на пергаменті поверх іншого. Це той різновид індивідуальності, котрий влаштовує світ, де мистецтво забуття є не менш, коли не більш цінністю, аніж мистецтво згадування, де забування більшою мірою, ніж навчання, є умовою постійного підтримування себе у необхідній формі, де люди і речі то появляються в полі зору нерухомо закріпленої камери уваги, то полишають його, а сама пам'ять подібна до відеоплівки, котра завжди може бути очищена і наповнена новими образами» [1].

Такій новій мінливій ідентичності, що поширюється під час глобалізаційних процесів, повинна відповідати нова етика – етика Іншого. Оскільки тільки етика, заснована на любові та повазі зможе сприйняти всю хаотичність, неупорядкованість та мінливість глобалізованого світу, тільки така етика може досягнути мінливості і відсутності гарантій: «Любити, як і бути моральним, значить бути і залишатися у стані вічної невизначеності.

Любляча людина, як і та особистість, що має мораль, дрейфує між терпимістю, котра частіше за все сідає на міліну байдужості, і власницьким пориванням, котре надто легко і швидко розбивається о скелі примусу; при цьому і люблячий, і моральний суб'єкти не мають інших вод для плавання» [1]. Етика Іншого необхідно повинна бути заснована на новому гуманізмі, на унікальності та цінності кожної людини, тож «індивідуалістичне суспільство» як спосіб окреслити проблеми глобалізованого суспільства, так і спосіб їх вирішити, коли таку етику можливо і необхідно побудувати.

Людське буття у глобалізованому світі необхідно повинне спиратись на поновлення гуманістичних ідеалів, відчуття дому та безпеки, але також нова етика заснована на принципах свободи, демократичності та поваги до кожної індивідуальності.

Література

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. – М. : Логос, 2002. – 181 с
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – Серия «Мыслители XX века». – М. : Республика, 1994. – 480 с.
3. Вітгенштейн Л. Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження / Л. Вітгенштейн ; пер. з нім. – К. : Основи, 1995. – 311 с.
4. Тайлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання» / Ч. Тайлор ; пер. з англ. – К. : Альтерпрес, 2004. – 172 с
5. Taylor Ch. The Ethics of Authenticity/ Ch. Taylor. – Cambridge MA : Harvard University Press, 1991. – 118 p.
6. Taylor Ch. The sources of the self: The making of the modern identity / Ch. Taylor. – Cambridge, Massachusetts and London, England, 1989. – 680 p.
7. Taylor Ch. The validity of Transcendental Arguments / Ch. Taylor // Taylor Ch. Philosophical Arguments / Ch. Taylor. – Cambridge (Mass) : Harvard University Press, 1995. – P. 20-33.

Михайло Требін (Харків, Україна)

**АНТИТЕРОРИЗМ ЯК ІДЕОЛОГЕМА БЕЗПЕЧНОГО МАЙБУТНЬОГО
ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ**

Сьогодні відбувається становлення єдиної світової системи у всіх сферах людського життя – політиці, економіці, культурі тощо, який часто позначають терміном глобалізація. Ідеї глобалізації сучасні дослідники пов'язують із ретроспективою в декілька тисячоліть (М. Елліан, Ю. Яковець та ін.), знаходять їх у теоріях І. Канта, А. Сміта («ідеальна економічна система»). Проте наукове використання терміну «глобалізація» розпочалося з 1960-х рр., але академічно значущим воно стало в середині 1980-х рр. Появу самого терміну пов'язують зазвичай з ім'ям англійського соціолога Р. Робертсона, який у 1983 р. використовував поняття «глобальність (англ. Globality)» в назві однієї зі своїх статей. У 1985 р. він дав тлумачення поняття «глобалізації», а в 1992 р. виклав основи своєї концепції у книзі «Глобалізація: соціальна теорія і глобальна культура» [1].

Глобалізація У сучасному світі інкорпорована у формування смислів на трьох рівнях: ідеології, уявного й онтології. Як підкреслюють Манфред Б. Стегер і Пол Джеймс: «1. Ідеології – структуровані нормативним чином кластери ідей і переконань, у тому числі, ті чи інші репрезентації владних відносин. Ці ідеологічні мапи допомагають людям орієнтуватися у складному політичному всесвіті і містять домагання на ексклюзивне володіння суспільною істиною. 2. Уявне – це структуровані уявлення про соціальне буття. Ці глибоко вкорінені уявлення на передрефлексивному рівні озброюють нас параметрами, всередині яких люди сприймають своє соціальне існування, виражене, наприклад, у таких концепціях, як «глобальне», «національне» або «порядок речей у наш час». 3. Онтології – це найзагальніший рівень формування смислів. Це структуровані уявлення про світ, в якому ми живемо, основні умови соціального існування, такі, як, наприклад, лінійний час, територіальний простір і індивідуалізоване втілення» [2, р. 23]. Якщо підходити системно, то

глобалізація, подобається нам чи ні, підсилює роль транснаціональних взаємодій у світі, розширює масштаби комунікацій, роблячи нашу цивілізаційну частину життя більш зручною. Це провокує багатьох авторів, спираючись на об'єктивний характер даного процесу, робити висновок, що вона є лише позитивним явищем. Але нове, що виникає, не обов'язково завжди є позитивним, як здається на рівні буденної свідомості, яка заспокоює себе тим, що все погане залишилося позаду.

У будь-якому розвитку завжди присутні протилежні сторони, тенденції, боротьба між якими забезпечує хід і механізми протікання розвитку і його реальну спрямованість. Якщо однією стороною глобалізації виступають інтеграційні процеси, то зворотною стороною – навпаки, процеси дезінтеграції. У цьому сенсі феномен тероризму є реалізацією дезінтеграційного потенціалу деформованого глобалізацією розвитку культури на сучасному етапі, її перехід від стадії системи локальних національних культур до стадії, коли культура стає частиною глобального комунікаційного простору. На сучасному етапі тероризм – це лише одна з відповідей (хоча така, що, безумовно, не подобається нам) на безповоротну глобалізацію. Тому це часто й ускладнює боротьбу з ним на рівні ідеологічної контрпропаганди, тому що гасла й ідеологічні установки тероризму часто використовують і інтерпретують близькі кожній людині релігійні, етичні, історичні та інші компоненти культури, які сьогодні дійсно піддаються розгрому і деформації, аж до загрози ідентичності людини по відношенню до власної культури. Таким чином, процес глобалізації, провідною тенденцією якого є інтеграція світової спільноти в єдине ціле, включив, якщо можна так мовити, механізми опору традиційних локальних культур проти досить серйозної ймовірності національної, індивідуальної та інших типів культурної дезінтеграції, розкладу і навіть зникнення.

Тероризм – це, на жаль, дуже поширене У сучасному світі явище, яке має тривалу історію [3-10]. У сучасній науковій літературі існує понад ста визначень тероризму [11, с. 235]. Хоча на рівні ООН й на сьогодні не досягнуто жодної домовленості про визначення цього поняття [12, р. 120-132]. Американські дослідники тероризму підкреслюють, що це явище легше описати, ніж дати йому чітке, однозначне тлумачення. Саме так підходить американський дослідник Брайан Дженкінс до трактування даного поняття. «Тероризм, – підкреслює він, – визначається залежно від характеру акції, а не від особистості виконавця чи суті справи, за яку він бореться. Усі терористичні акції сполучені з застосуванням насильства або погрозою насильства, що часто супроводжується висуванням конкретних вимог. Насильство спрямовується в основному проти цивільних об'єктів, його мотиви мають політичний характер. Акції проводяться так, щоб залучити максимум суспільної уваги. Виконавці, як правило, є членами організованих груп чи на відміну від інших злочинців беруть на себе відповідальність за вчинені акції. І нарешті, сама акція покликана зробити вплив, що виходить за рамки заподіяння безпосереднього фізичного збитку» [13, р. 2-3]. Ричард Фолкенрес у своєму визначенні тероризму підкреслює ще й релігійний аспект. Для нього тероризм – це «мотивоване насильство з певними політичними, соціальними чи релігійними цілями за допомогою залякування широких верств населення» [14, р. 150].

В. Ємельянов у своїй монографії «Тероризм – як явище і як склад злочину» дає визначення тероризму, яке підкреслює політико-правовий аспект явища: «Тероризм – це привселюдно вчинені загально небезпечні дії чи погрози такими, спрямовані на залякування населення чи соціальних груп, з метою прямого чи опосередкованого впливу на прийняття будь-якого рішення або відмовлення від нього в інтересах терористів» [15, с. 28]. З точки зору Д. Ольшанського, тероризм являє собою найжорстокіші насильницькі дії, спрямовані на формування емоційного стану страху (в першу чергу, у мирного населення) для досягнення своїх цілей [16, с. 56]. На думку фахівців, серед визначень прийнятним виглядає також наступне: «Тероризм – це застосування недержавного насильства чи погрози насильства з метою викликати паніку в суспільстві, послабити і навіть скинути уряд і викликати політичні зміни, він спрямований на дестабілізацію державних режимів, порушення у населення стурбованості через свою беззахисність перед загрозою насильства, зміну в результаті цього державної влади в країні, на здійснення інших політичних, релігійних чи етнічних

сподівань» [17, с. 7]. Хоча і ця дефініція тероризму не є досконалою. З нашої точки зору, під тероризмом слід розуміти соціальне явище, яке засноване на використанні або загрозі використання насилля у вигляді терористичного акту з метою наростання атмосфери страху та безвиході у суспільстві в ім'я досягнення цілей суб'єктів терористичної діяльності [18, с. 691]. Тероризму притаманні масштабність, демонстративність, різноманіття використовуваних засобів під час проведення терористичних актів і висока ступінь суспільної небезпеки [19, с. 142-179]. І тому тероризм сьогодні стає однією з небезпечних загроз існуванню цивілізації.

Для людини, що стала на шлях терору, притаманні яскраво виражена деструктивна аксіосфера, авторитаризм, почуття винятковості, орієнтація на домінування групового етосу, «театральність» [20]. Деструктивна аксіосфера ґрунтується антиномічному баченні світу і суспільства («ми – вони»), що проявляється в крайній нетерпимості до всякого роду інакомислення, коливань та сумнівів. Для більшості терористів характерна тенденція до екстеріоризації, до пошуку джерел своїх особистих проблем зовні. Вони проєктують низько оцінювані частини свого Я на істеблїшмент, який сприймається як джерело загрози, об'єкт ненависті. Ще Луї Огюст Бланкі включив до тексту клятви тих, хто вступає до змовницької організації наступні слова: «Клянуся у вічній ненависті до всіх королів, аристократів, до всіх гнобителів людства» [21, с. 121].

Важливим мотивом звернення до тероризму є сильна потреба в зміцненні особистісної ідентичності, що досягається приналежністю до групи терористів. Тут відбувається переплетення ідеї ідентичності з ідеєю служіння високої мети, що надає особливого значення ідентичності. Відомий терорист ХХІ ст. Усама бен Ладен неодноразово заявляв: «Я не боюся смерті. Я з'явився, щоб померти. Деякі з моїх прихильників пішли за мною, щоб померти в ім'я ісламу» [19, с. 122]. Оскільки приналежність до групи виступає як одна з вищих цінностей, групові норми ідеалізуються, а неповноцінна самосвідомість і слабке Я лише сприяють експансії групової свідомості. Суспільство інферналізується. Активно заперечуються загальнолюдські цінності, в першу чергу право інших людей на життя. Насильство, агресивність стають самодостатніми цінностями. Привабливість насильства, агресивності полягає в тому, що вони дозволяють орієнтованим на діяльність, імпульсивним, душевно дисгармонійним людям здійснити на практиці, в короткі терміни власні уявлення про добро і справедливість, покарати тих, хто заважає їм втілитися в життя.

Світ не може прийняти і схвалити цінності терористів. Вони є контрпродуктивними і руйнівними для людської цивілізації. Досвід ХХІ ст. свідчить про те, що тероризм все більше і більше негативно впливає на життя людей у всіх куточках нашої маленької планети. Тому людство повинно виробити ідеологему антитероризму, яка б сприяла боротьбі з чумою ХХІ століття і дозволила б йому подолати цю хворобу.

Так як в основі тероризму лежить бажання створити атмосферу страху та безвиході у суспільстві, то в основі ідеологеми антитероризму повинна бути покладена ідея захисту права людини на життя, свободу і перемога над страхом. Суспільство не може протистояти тероризму, якщо воно роз'єднане і занурено в бурі соціальних конфліктів. Ефективні методи збройного протистояння тероризму і превентивні заходи щодо попередження терористичних дій повинні доповнюватися розробкою системи ідеологічних заходів, спрямованих на створення в суспільстві такого морального клімату, в якому загальна пильність повинна поєднуватися з безстрашністю. Терорист, що підриває школи і дитячі сади, виводить себе за рамки, в яких мислиться людська істота, на кшталт тигра, який вирвався з клітки. Співіснування з терористом неможливо, як і неможливі будь-які переговори з ним і поступки терористам. Технологія безстрашності – нетривіальний елемент практичної філософії, перш за все, прикладної етики. Тут варто було б згадати і про духовні вправи стоїків, які лягли в основу кодексу військової честі, і засновані на релігії уявлення про те, що гідність людського життя не вимірюється тільки лише її земними рамками. Але слід також пам'ятати, що життя – це дар Божий і світ прекрасний як задум Творця.

Важливою складовою ідеологеми антитероризму повинна стати дегероїзація особистості терориста, розвінчування вдаваних міфів і симулякрів, які декларують терористи. Недопустима романтизація терориста як героя, який страждає за певні ідеї. Герой, як і взагалі героїчне, явище культурне, він знаходиться всередині культури, а тероризм це явище принципово антикультурне, тому що він заснований на знищенні будь-якої цінності, будь-якого порядку, навіть помилкового і збоченого. Навіть у війни є свій етичний кодекс, є принципи ставлення до полонених, до поранених, які сформульовані в міжнародному законодавстві, є відповідні інститути – Червоного Хреста і Червоного Півмісяця, які покликані пом'якшити в міру можливості жахи війни і її наслідки. У тероризму немає правил і немає милосердя. Романтизація терориста, як людини «без роду і без племені», який вирішив піти на крайні заходи заради високих цілей, являє собою вкрай небезпечний феномен, який потрібно знищити. Перетворення людини в терориста можна порівняти з біблійним гріхопадінням. Моральна сутність людини відчуває свого роду священний жах перед тим, на що зазіхає терорист – святість людського життя, материнства, дитинства, батьківщини, національної та релігійної традиції, у тому числі і тієї, до якої він сам належить за народженням. «Якщо Бога немає, то все дозволено», – говорив Ф. Достоевський. Протистояти тероризму може лише згуртоване суспільство, яке об'єднано загальнолюдськими цінностями, ідеями гуманізму і справедливості.

Взаємодія сучасних етносів зі своїми мовами, культурами, ментальністю, традиціями, звичаями, не завжди відзначається толерантністю. «Інший» не належить до нашої расової, етнічної, релігійної, культурної, соціальної, професійної, поселенської, вікової груп, не поділяє наші погляди, є прибічником іншої ідеології. Але він мешкає поруч із нами. І це є реальністю, яку треба враховувати. Слід нагадати думку Михайла Бахтіна про існування абсолютної естетичної потреби людини в Іншому, який (і тільки який) може створити її зовні закінчену особистість; цієї особистості не буде, якщо Інший її не створить [22, с. 37]. М. Бахтін стверджував, що, тільки вступаючи у спів-буття (діалог) з унікальністю Іншого, особистість знаходить власну унікальність, створюючи новий світ, нову культуру. На думку філософа, мислити «про» людину не уявляється можливим. Можна мислити лише «до» людини, звертаючись до неї, творити не діалог «голосів», а діалог особистісних позицій. М. Бахтін пише: «Персоналізація в жодному разі не є суб'єктивізацією. Межа тут не Я, але Я у взаємовідносинах з іншими особистостями, тобто Я й Інший, Я і Ти» [22, с. 343]. Найпоширенішими моделями взаємодії соціальних суб'єктів, Я й Іншого були асиміляція та мультикультуралізм, але вони зазнали суворої критики з боку теоретиків і практиків. На наш погляд, наріжним каменем ідеологеми антитероризму повинна стати ідея і практика транскультурації.

Транскультурація – своєрідний «акт примирення» двох значних дискурсів модерну й постмодерну, який стає процесом створення нової універсальності – «плюриверсальності», яка передбачає полілог рівноправних локальних культур, кожна з яких усвідомлює свою обмеженість і потребу в Іншому як умову для повноцінного буття та розвитку. Транскультурація не є відмовлянням від власної культурної ідентичності, від нашого культурного «тіла» (власне, як перебування в культурі не відмінняє фізичного тіла) – вона декларує свободу від напередзаданих культурних ролей та ідентичностей, обґрунтовує можливість для людини знаходити та «привласнювати» інші культурні смисли, від цього збагачуючись та збагачуючи інших. І ця свобода не скасовує символів та звичок, даних нам від народження та набутих у процесі виховання, вона лише сповнює буття новим смислом, відкриває простір для варіювання елементів різних культур у власній картині світу, вживання в бажані культурні контексти [23]. Таким чином, ідеологема антитероризму – це обґрунтування і виправдання культури в світі та особливого місця Людини в ньому, любов і терпимість до ближнього і дальнього, віра в загальнолюдські цінності.

Література

1. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture / Roland Robertson. – L.: Sage, 1992. – x, 211 p.

2. Steger M. B. Levels of Subjective Globalization: Ideologies, Imaginaries, Ontologies / Manfred B. Steger, Paul James // Perspectives on Global Development and Technology. – 2013. – Vol. 12, Dystopia and Global Rebellion. – Issue 1-2. – P. 17-40.
3. Требин М. П. Терроризм – болезнь современного общества / М. П. Требин // Журналіст. – 1999. – № 11. – С. 18-24.
4. Guelke A. Terrorism and Global Disorder: Political Violence in the Contemporary World / Adrian Guelke. – L.; N. Y.: I. B. Tauris, 2006. – xi, 284 p.
5. Neumann P.R. Der Terror ist unter uns : Dschihadismus und Radikalisierung in Europa / Peter R. Neumann. – Berlin : Ullstein, 2016. – 297 s.
6. Political Terrorism: a New Guide to Actors, Authors, Concepts, Data Bases, Theories, & Literature / Alex P. Schmid and Albert J. Jongman with the collaboration of Michael Stohl ... [et al.]; foreword by Irving Louis Horowitz. – New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2005. – xx, 700 p.
7. The Faces of Terrorism : Multidisciplinary Perspectives / edited by David Canter. – Chichester, UK; Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2009. – xiv, 300 p.
8. The Routledge Handbook of Terrorism Research / edited by Alex P. Schmid. – N. Y.: Routledge, 2011. – xviii, 718 p.
9. The SAGE Encyclopedia of Terrorism / edited by Gus Martin. – Second Edition. – Thousand Oaks, Calif.: SAGE Reference, 2011. – xxv, 689 p.
10. White J. R. Terrorism and Homeland Security / Jonathan R. White; Grand Valley State University. – Belmont, CA: Wadsworth Cengage Learning, 2014. – xxvi, 501 p.
11. Сидоров Б. В. Терроризм и террористическая деятельность: вопросы соотношения, системный анализ и проблема совершенствования уголовно-правового и криминологического противодействия / Б. В. Сидоров // Вестник экономики, права и социологии. – 2015. – №4. – С. 234–243.
12. Cassese A. International Criminal Law / Antonio Cassese. – Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2003. – lvi, 472 p.
13. Jenkins B. The Study of Terrorism: Definitional Problem / Brian Michael Jenkins. – Santa Monica, Calif.: Rand Corp., 1980. – 10 p.
14. Falkenrath R. A. Problems of Preparedness: U.S. Readiness for a Domestic Terrorist Attack / R. A. Falkenrath // International Security. – 2001. – Vol.25, No.4. – P.140- 152.
15. Емельянов В. П. Терроризм – как явление и как состав преступления / В. П. Емельянов. – Харьков: Право, 1999. – 269 с.
16. Ольшанский Д. В. Психология терроризма / Д. В. Ольшанский. – СПб. : Питер, 2002. – 288 с.
17. Крайнев А. Терроризм – глобальная проблема современности / А. Крайнев // Зарубежное военное обозрение. – 1997. – №6. – С. 5-8.
18. Політологічний енциклопедичний словник / уклад.: [Л. М. Герасіна, В. Л. Погрібна, І. О. Поліщук та ін.]; за ред. М. П. Требіна. – Х.: Право, 2015. – 816 с.
19. Требин М. П. Терроризм в XXI веке / М. П. Требин. – Мн.: Харвест, 2003. – 816 с.
20. Требін М. П. Тероризм як деструктивний модус буття / М. П. Требін // Сучасність. – 2003. – № 2. – С. 77-89.
21. Бланки Л. О. Избранные произведения / Луи Огюст Бланки; Пер. с фр. и коммент. Ф. Б. Шуваевой; Вступ. статья В. П. Волгина. – М.: Изд-во АН СССР, 1952. – 395 с.
22. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
23. Требін М. П. Транскультурація як шлях до єдності через розмаїття сучасного суспільства / М. П. Требін, Т. О. Чернишова // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. Випуск 20/ Міністерство освіти і науки України; Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна. – Харків: Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, 2014. – С.15-20.

Світлана Крилова, Назір Хамітов, (Київ, Україна)

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК МЕТААНТРОПОЛОГІЯ ТА ПОСТАНТРОПОЛОГІЯ: СТРАТЕГІЇ РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ ТА ЛЮДСТВА

Україна сьогодні здійснює важливий цивілізаційний вибір. Це не просто вибір геополітичного вектору або регіону, це вибір *способу життя* та *цінностей*. Але що може бути головною цінністю українського суспільства? Безперечно, це людина, її розвиток і самореалізація. Більше того, *гідний* розвиток і *гідна* самореалізація. Цілком можна погодитись з академіком В.П. Андрущенком, який наголошує, що в центрі будь-якого знання та будь-якого діяльності знаходиться людина як неповторна та унікальна особистість. В педагогічному процесі – це особистість учня та особистість педагога, які у відкритому суспільстві вступають у співтворчий діалог. Тому ми повинні зробити рішучий поворот від соціоцентризму тоталітарної та посттоталітарної доби до **людино-центризму**, більше того, **гумано-центризму**. Лише на цій світоглядно-ціннісній основі ми увійдемо у світ європейського життя і європейських цінностей.

Все це актуалізує таку філософську дисципліну як філософська антропологія, що за своїм глибинним покликанням є *філософією розвитку людини*. Проте мова йде передусім не про соціальний або біологічний чи економічний розвиток. Йдеться про розвиток *глибинний*, екзистенціальний, досліджуючи який філософська антропологія стає *мета-антропологією* – філософією буттєвих перспектив людини та людства, філософією трансцендування. При цьому проблема перспектив людини і людства, яка осмислюється в екзистенціальній площині, дає можливість зрозуміти продуктивність і політичного, і соціального, і тілесного розвитку людини.

Тілесний розвиток людини був виділений окремо невипадково. Адже останнім часом в межах проекту трансгуманізму і постантропології, як його теоретичної основи, активно обговорюється питання трансформацій тілесності людини за допомогою біотехнологій, нанотехнологій та генної інженерії. Мова йде про тілесне *підсилення людини* і, навіть, про продовження її життя за межі біологічно допустимого для виду *Хомо сапієнс*. Ставлячи саме цю проблему, філософська антропологія стає постантропологією. Постантропологи бачать вищу цінність людського життя в оновленій тілесності людини, яка, з їх точки зору, в ідеалі може бути *безсмертною*. Ця нова тілесність і, відповідно, нова якість життя, є вищою метою вже не постіндустріальної, а *пост-людської* цивілізації.

Проте філософська антропологія як постантропологія, що стоїть на суто матеріалістичних засадах, втрачає бачення перспектив еволюції людства. Адже еволюція людського – це еволюція не лише економіки, політики й тілесності, а й духовна і душевна еволюція. Без усвідомлення цього розвиток людини може спотворюватися. Це добре показав Ф.Фукуяма в роботі «Наше постлюдське майбутнє» [2], де окреслюються можливі екзистенціальні кризи постлюдини.

Натомість філософська антропологія як метаантропологія, яка укорінена в ідеях пізнього М. Шелера [7] щодо виходу за межі метафізики предмету у метафізику *акту*, ставить передусім питання трансцендування – духовної і душевної еволюції людини і людства. При цьому філософська антропологія як мета-антропологія не відкидає необхідність і можливість тілесних трансформацій майбутньої людини, а лише робить наголос на пріоритеті духовних і душевних цінностей і векторів людини.

В результаті в цьому проекті філософської антропології як філософії розвитку людини та людства актуалізуються такі духовні та душевні архетипи, як Геній, Герой, Святий. Ці архетипи виражають буття особистостей вже не буденної людини, нехай і з *розвинутою тілесністю*, а особистостей граничного буття, які здійснюють духовний і душевний вчинок заради людства. Можливість поєднання якостей героїзму, геніальності і святості в християнській культурі подається через образ Боголюдини, який у проекті метаантропології знаменує метаграничний вимір людського буття і постає тим вищим моральним орієнтиром,

який не дає нам замкнутися на споживанні. Навіть якщо це вже споживання *технологій трансформації власної тілесності*.

Особливо слід звернути увагу на концепт цілісної краси, що поєднує красу світогляду, красу вчинків і красу відносин, як надзвичайно важливого критерію продуктивного розвитку людини та людства. Розвиток краси світогляду – це розвиток критичності, самостійності, творчості, системності та цілісності внутрішнього світу людини, який веде до краси вчинків. Обираючи між добром та злом, людина обирає добро, як би це не було важко. В результаті вибору добра, людина приходиться до краси вчинків та відносин, відносин відкритих, діалогічних та шляхетних. Саме таку красу мав на увазі Ф.Достоевський, коли писав про красу, «яка врятує світ».

Саме така краса дає можливість людині не тільки зрозуміти, але й пережити й обрати свій варіант безсмертя. Адже безсмертя виступає дуже важливою цінністю, яка дозволяє формувати сенсожиттєві орієнтири – безсмертя в дітях, в творах культури, у вчинках, у змінній оновленій тілесності або у існуванні за межами емпіричного світу. Саме безсмертя через оновлену тілесність – потаємний нерв постантропології, неважливо, ми говоримо про безсмертя через зміну біологічного тіла або через запис інформації про неповторну свідомість та самосвідомість і її досвіду у надпотужному комп'ютері з можливістю передачі цього у штучну тілесність. Проте чи не є тілесне безсмертя, замкнене на собі, ілюзією і в онтологічному, і в екзистенціальному, і в моральному вимірах? Так, адже можливий «Великий Вибух» у Всесвіті має шанс знищити «безсмертну» *модифіковану тілесність* постлюдини, а її егоцентризм та нарцисизм, помножені на безкінечне повернення буденного та, навіть граничного буття, стають безкінечним екзистенціальним та моральним пеклом.

Матеріалістична парадигма постантропології повинна бути розгорнута до персоналістичної, яка становить основу проекту метаантропології, і в межах якої розвиток людини стає цілісним. Так само цілісним стає проект безсмертя, який включає різні його парадигми та способи переживання, той проект, що значною мірою світоглядно *зумовлює цілісність* розвитку. В цьому випадку проект постантропології з'єднується з проектом метаантропології, стає його важливою *внутрішньою* складовою.

У реальному потоці життя хтось обирає родове безсмертя, хтось культурологічне, а хтось тілесне або безсмертя самосвідомості. Воля до цілісного варіанту безсмертя є посправжньому продуктивною, адже робить цілісною і розвиток свідомості, який синтетично об'єднує всі попередні вияви безсмертя, бо «у межах персоналістичної парадигми суперечність інших парадигм безсмертя особистості може бути розв'язана не антагоністично або еkleктично, а синтетично та поліфонічно» [1, с. 24].

Відчуття вічності свого існування робить людину відповідальною за свої думки та дії і перетворює її життя в усвідомлений та гідний розвиток, який не тільки не заперечує розвиток Іншого, а дозволяє вступити з ним у співтворчість.

Література

1. Крилова С. Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? – К.: Сатсанга, 1999. – 199 с.
2. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз). – Ніжин, 2011. – 344 с.
3. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. – М., 2004. – 406 с.
4. Хамитов Н., Крылова С. Этика: путь к красоте отношений. 3-е издание, дополненное и переработанное. – К.: КНТ, 2017. – 279 с.
5. Хамитов Н. Философия: Буття. Людина. Світ: від метафізики до метаантропології. Курс лекцій. 3-є видання, виправлене і доповнене. – Київ: КНТ, 2015. – 268 с.
6. Хамитов Н., Крылова С., Минева С. и др. Философская антропология: словарь. 4-е издание, дополненное и переработанное. – К.: КНТ, 2017. – 472 с.
7. Шелер М. Философское мировоззрение // Избранные произведения. – М., 1994. – С.3-20.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТИРІВ СУЧАСНОЇ МОЛОДІ В УКРАЇНІ

З проголошенням незалежності України та початком формування нового етапу української державності перед нашим суспільством постало питання власної самотності та ідентичності. Загальні процеси демократизації суспільних відносин породили якісно нову систему цінностей особистості, а також забезпечили підняття морально-етичних складників, що дало змогу об'єднати українську громаду в єдиний та непорушний моноліт. В межах нової соціально-економічної та правової парадигми розвитку суспільства в основі закладається першочергові потреби та інтереси людини. Ці потреби і формують основи творчої активності як і окремого індивіда так і всього населення країни. Завданням будь-якого політичного режиму в середині країни, виступає створення єдиного вектору ціннісних орієнтирів для широкого загалу з метою монополізації суспільної свідомості. Основним завданням державних органів повинно стояти розвиток культурних цінностей сучасної молоді, створення ефективних підходів, щодо розвитку науки, освіти, що дасть змогу для всебічного розвитку особистості.

Суспільство в якому досягається баланс між необхідним і бажаним є ціннісно-вмотивованим, таким в якому нівелюється основне джерело розбіжностей між окремою особою та суспільством в цілому. Від так в державах, котрі стали на шлях демократичних, правових, соціально-економічних перетворень відбувається тенденція, щодо розвитку ціннісних орієнтирів. Дана проблематика призводить до осмислення цінностей людського буття та створення окремої ієрархії цінностей.

З цього приводу проф. В. С. Бліхар наголошує, що : « Ієрархія цінностей впливає передусім на модель поведінки особистості, як і її життєвий вибір. Трансформуючись у ціннісну орієнтацію, ієрархія цінностей виражається найважливішими структурними елементами свідомості особистості крізь призму переживань, утверджених досвідом. Останні відокремлюють значиме від важливого у межах несуттєвого для життєдіяльності людини. Саме тому ієрархія цінностей може трактуватись як специфічна траєкторія свідомості, в рамках якої формується особистість, урівноважується поведінка та стабілізується напрям потреб, інтересів і т.д. У такому ракурсі ієрархія цінностей стає одним із найважливіших факторів обумовлення мотивації вчинків особистості» [1, с. 198]. Така позиція набуває актуальності в різні часи, оскільки стає об'єктом дослідження філософії, релігієзнавства, етики, політології, соціології, психології тим самим активізує наукове та практичне підґрунтя щодо осмислення даної проблематики.

На думку М. Гартмана: «ієрархія за своїм становищем в «ціннісному просторі» розташовуватись у вимірі між полюсами цінності і не цінності. У ній є точка відліку з якою співвідноситься і цінне, і нецінне, і високе, і низьке, точка індиферентності. Це нульова точка в аксіологічній системі координат. Через цю точку проходить площину, яка відокремлює цінності і від не цінності залежно від їх якостей та матерій. Дана площина індиферентності єдина всім матеріально відмінних ціннісних шкал, тобто для шкал, на яких розташовується кожна окрема цінність і відповідна їй не цінність [8, с.541].

В основі сучасного періоду ціннісних трансформаційних процесів пов'язують із набуттям досвіду демократичних перетворень часів незалежності. Від так зростає попит на деякі пережитки минулого радянського періоду до них можна віднести : стабільність, порядок, справедливість, рівність. В даний спосіб починають формуватися засади нової державної політики, нової філософії суспільних змін, за яких переважна більшість громадян матиме змогу включитися в ринкові відносини, а відтак вибудувувати новий порядок на прийнятних для окремої людини умовах особистої зацікавленості в досягненні індивідуальних і суспільних успіхів [6, с. 128].

Потрібно наголосити, що проблема цінностей і ціннісних орієнтацій в сучасних умовах побудови демократичної держави є однією н найбільш вагомим та суспільно значимим в розвитку громадянського суспільства. В останньому ставка робиться не тільки на захист прав, свобод, честі та гідності людини, але й на охороні найменш захищених, а саме дітей. Основний акцент у розвитку будь-якого суспільства, держави, інститутів повинен зосереджуватись на імплементації міжнародних норм та стандартів, що дасть змогу в

ЛЮДИНА У НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ

повному обов'язку захистити інститут сім'ї, надати необхідні права та свободи дитині, а відтак оновити генофонд нації, утвердити свою національну ідентичність на міжнародній арені.

Зробивши аналіз ціннісних орієнтацій стає зрозумілим, що саме молодь є тою квітесенцією, що ніби п'ятий елемент, згідно давньоримської філософії, котрий виступає об'єднуючою сполукою та рушійною силою суспільного прогресу. Сучасна молодь завжди прагне пізнати більше, зрозуміти сенс життя, котрий тісно пов'язаний із етапами соціальної зрілості, виховного процесу, власної ідентичності та самовизначенням.

Формування системи цінностей в молодого покоління залежить від державного устрою, релігії, морально засадничих норм, загального рівня розвитку культури, науки та світоглядних орієнтирів. Значення цінностей не можливо переоцінити, оскільки вони закладають основу в суспільному та державному житті людей.

На думку В. Шапара, «цінність – поняття, яке використовується у філософії, психології і соціології для позначення об'єктів, явищ, їхніх властивостей, а також абстрактних ідей, що втілюють у собі суспільні ідеали й виступають завдяки цьому еталоном належного» [2, с. 597]. Щоб зрозуміти значення поняття «Цінність» потрібно зрозуміти, що є істинним, а що хибним. Кожна людина, сама для себе визначає пріоритет в якому формує, що є цінним, а що ні. Цінності можуть виступати в якості властивості конкретного предмета або явища попри це вони не можуть бути набуті в якості природної даності для людини, а тому формуються та набувають нового значення в процесі соціальної зрілості, усвідомленням того, що є добро, а що зло.

«Цінність для особистості має значення виключно в особистісно-суспільному значенні. В такому контексті виокремлюється кількісна характеристика оцінювання, виражена як своєрідні лінгвістичні зміни у смислових ознаках тієї чи іншої цінності. Відношення “людина – світ”, “людина – людина” у рамках ціннісного вибору слід розглядати як основу формування ціннісної орієнтації особистості, відтак, відбувається стабілізація ієрархії цінностей відповідно з досвідом (наприклад, у дорослому віці ієрархія цінностей набагато стійкіша, ніж у підлітковому). Крім того, кожна людина має особисте розуміння ієрархії цінностей, крізь яку простежує взаємозв'язок між індивідуальним і суспільним елементами» [1, с. 201].

Потрібно сказати, що зміни, котрі відбуваються в суспільно-політичному, правовому, економічному житті суспільства ведуть за собою зміну у системі цінностей не тільки молодого покоління, але й генерації старшого покоління. Тому процес формування нової ціннісної системи буде на пряму зв'язаний із сприйняттям поглядів різних суспільних груп в незалежності від віку, рангу, статусу та виражати думку різних поколінь.

Вдале «співіснування» усіх суттєвих ознак дасть можливість формуванню єдиної системи цінностей так і політичної соціалізації. Для старшого покоління цей процес набуде зворотного впливу – ре соціалізації (переосмислення усіх існуючих політичних цінностей, адаптації до нових умов) для молоді це процес накопичення нових знань та досвіду в соціальній та політичній площинах. Т. Парсонс [3] наголошує, що прихід кожного нового покоління можна порівняти з нашестям варварів, і лише процес соціалізації може забезпечити засвоєння норм співжиття цими пришельцями.

З метою формування в молоді ціннісних орієнтирів необхідні відповідні умови як соціального так і правового характеру. В першу чергу держава повинна забезпечити якісний освітній процес в дошкільних закладах так і у вишах. Створити гармонійних зв'язок між усіма соціальними верствами населення так і державними органами управління, а для цього потрібно бажання двох сторін.

Для формування ціннісних орієнтирів у молоді необхідна політична воля громади, прагнення української влади до змін. Як показала практика останніх десятиліть український народ завжди прагне свободи в її різних проявах. Відстоює своє право на неї інколи ціною власного життя, високий патріотизм, дух та моральні устої українського народу є непероршними показують, що цінність української нації в її єдності та цілісності.

Потрібно наголосити на тому, що ціннісні орієнтації виступають невід'ємною складовою структури особистості та відображає її мотиваційно-спонукальний, когнітивний, емоційно-психологічний, оцінювальний та інші компоненти. Роль ціннісних орієнтацій полягає в тому, що вони повідомляють спрямованість професійної діяльності, надають їй цінності, котрі містять зміст та дають можливість посісти певну позицію, регулюють

поведінку, формують способи самоактуалізації.

Для молоді ціннісні орієнтації закладають майбутні життєві плани та є проекцією духовного життя суспільства, формуються під впливом суспільних чинників, котрі обумовлені системою виховного процесу та навчання.

Сьогодні, цінності так як і інші утворення людської цивілізації служать в якості особистісних орієнтирів(переконання, установки) та розглядаються як результат відбиття у свідомості людини суспільних відносин і соціально-економічних умов життя. До прикладу Баришников В. П. наголошує, що : «Постановка проблеми ціннісного освоєння дійсності в сукупності чи в деякому співвідношенні із раціональним – розуміє розгляд ціннісного відношення до світу. Звичайно під цим розуміються відносини на основі деяких цінностей, зв'язок між предметом і суб'єктом діяльності з точки зору значення предмета, це може бути відношення внутрішньої ціннісної сфери, відношення до самого світу цінностей і нарешті оціночне відношення » [7, с.56].

Однією із найбільш вагомих причин у нинішній політичній кризі є в першу чергу втрата власної самобутності та орієнтирів буття цивілізації. Все це призвело до руйнації ілюзій стабільності, благополуччя, миру. Ті стереотипи, котрі сформувались та догми суспільного, релігійного, правового значення втратили свій вплив, повна зневіра та занепад цінностей. Ф. Ніцше, разом з тим втрачається і дорога [4, с. 217]. Ті глобальні проблеми, котрі нависли сьогодні є кризою майбутнього – нового покоління. Потрібно задуматись над тими політичними процесами, котрі відбуваються сьогодні та шукати світоглядні орієнтири, смислові засади подолання кризи. Як зазначає Є. Бистрицький, ті «смислові речі, які вбудовані в саме практичне життя, в повсякденне життя, в економічне життя, в політичне життя, в стосунки між людьми на рівні повсякденного буття. Тобто, це буттєво-смислові засади» [5, с.17]. Щоб подолати кризу необхідно змінити зміст, установок світу, необхідно перебудувати суспільні очікування.

Нині, проблема ціннісних орієнтирів для молоді заслуговує окремої уваги, оскільки їх руйнація та нівелювання призведе до втрати людяності та духовності. Для того, щоб це попередити необхідно, щоб «цінності всіх речей були відновленими» [4, с. 69]. Для українського суспільства та нації така теза набуває особливого актуального змісту, особливо в умовах всесвітньої глобалізації.

Політична криза, що нависла сьогодні в Україні є відображенням кризи в системі державної влади та політичної ідеології. Від так рівень політичної напруги в середині країні набуває нового соціального рівня, котрий може призвести до неминучих наслідків. Сьогодні є глибоке переконання в тому, що проблема влади виявляється в її некомпетентності та низькому рівні патріотизму, котрий призводить до занепаду українського суспільства, як в соціальній, політичній, правовій площинах. А це в свою чергу призводить до занепаду ціннісного відношення українського суспільства до своєї держави. Такі фактори як соціальна нерівність населення, поділ на класи, зріст імміграції, безробіття, низькі соціальні стандарти призводять до занепаду української нації, що в майбутньому може призвести до втрати державності, а від так власної національної ідентичності.

Література

1. Бліхар В.С. Ієрархія цінностей як життєво–значима засада формування особистості // Військово-науковий вісник. – 2010. – С. 198–207.
2. Шапар В.Б. Психологічний тлумачний словник. – Х.: Прапор, 2004. – 640 с.
3. Парсонс Т. О структуресоціальногодействія. – М.: Академический Проект, 2002. – 878 с.
4. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Избранные произведения. Книга первак. – М., 1990. – 446 с.
5. Бистрицький Є. Велика криза та її наслідки. Круглий стіл часопису «Філософська думка» // Філософська думка. – 2009. – № 2. – С.14-20.
6. Башкирова Е., Федоров Ю. Лабиринты посттоталитарного сознания // Proet Contra. – 1999. – Т. 4. – № 2.
7. Барышков В. П.Аксиология личностного бытия. М.: Логос. 2005. – 187 с.
8. Гартман Н. Этика / М. Гартман; перекл. А. Б. Глаголева. – СПб.: В. Даль, 2002. – 708 с.

Mykola Slyusar (Zhytomyr, Ukraine)

"CLIP THINKING" AS A SOCIAL PHENOMENON OF THE PRESENT

"Clip thinking" is a characteristic of "Tablet Consciousness". This concept came into the scientific circle only in the last decade, although the M. McLean works were the theoretical foundations that showed a tendency to change perceptions of information under the influence of technology development. E. Toffler proposed concept of "clipping", in the work "The Third Wave" he described the "clip-culture" as a sign of the modern world. "Clip-culture", which in his opinion, is a consequence of mass media demonstration and demassivisation of consciousness, which is affected, firstly, by the level of obtaining and exchanging information (not on a mass level, but on a group basis); secondly, by the deunification of opinions and positions on various phenomena of social being; thirdly, by the loss of consensus; fourthly, by the domination of the contradictory fragments of the figurative series ("clips") on the personal level, which has not any meaning; fifthly, by the focus on the permanent receipt of information. E. Toffler notes that "we are increasingly sprawled by short modular outbreaks of information – advertising, teams, theories, news stamps, some truncated, clipped bits that do not fit into our former mental cells" [1, p. 277-278]. The specificity of such thinking is determined from the very concept of "clip", which is understood first of all by a certain video, laid down in music, which contains the corresponding sequence of frames, often unrelated, separated in the time and space dimensions, which form a fragmentary rarefied image [2, p. 16-17]. The clip can also be interpreted as a consistent, but unconnected set of theses out of context.

K. Frumkin identified five factors that led to the emergence and consolidation of a new consciousness type – a "clip thinking" carrier: accelerating the pace of life and increasing the volume of information flow; the growing demand for more relevant information and the rate of its receipt; increasing the diversity of information; increasing the number of cases that the individual deals with at the same time; the growth of democracy and dialogue at different levels of the social system [3]. Of course, these factors are not exhaustive. In our opinion, apart from psychological, technological and political factors, where is a need to highlight cultural, educational, economic and social issues. The processes of in-depth differentiation of society, the division of labor, the orientation of production and educational activities to the preparation and involvement of an efficient narrow-profile specialist capable of bringing material benefits at once, ignore the humanitarian component. The specialist should be trained in the shortest time, therefore the formation of a coherent picture of the world loses its relevance.

Interestingly, the concept of "clipping" also states the "death" of the linear text. Huge massifs of information aimed at the modern person, who is its object-consumer, require from it the development of adequate forms of self-defense. Fragmentary perception of information prevents the assimilation of all the arrays of information that, after decoding it, becomes unnecessary. Therefore, there is no need for full text reading, but only a superficial search for symbols, characters, codewords that allow you to focus on text-relevant snippets for the reader. It explains the appearance of works such as "Nietzsche's philosophy in 30 minutes", short transcriptions of artistic and even scientific works, clear structuring with the corresponding stamps of scientific articles with annotations. The main requirement for the text content is laconicity, and to the presentation form – the dynamism, saturation of graphic images. The "tablet consciousness" carrier, which is characterized by a "clip of thinking" immediately finds the necessary information, if it is necessary, and has a significant number of alternative sources, it means, during searching, he receives a significant set of sites that offer answers to the questions posed. The task of the user in the most urgent time (a few seconds) to realize whether he can get the desired answer. With a negative evaluation, he immediately goes to other options. Of course, the content of the proposed information is not evaluated, only signs, symbols, codes that allow "to recognize" the content of the text.

D. Gorchach defines "Clip thinking" as "a psychic phenomenon characterized by a fragmentary model of information perception, where the process of representing objects occurs without in-depth sequential differentiation and combination, superficially and logically, with a rapid, non-systematic switching" [2, p. 18]. We can add that the signs of a person with "clip thinking" are quick reaction to external irritants, multifunctionality (the ability to perform several tasks simultaneously), the need for dynamism (it manifests itself in the rapid changes of the themes, the constant changing of various types of work) and the instant reaction of the environment on the action (expectations of "likes" in social networks, impulsiveness of decisions), pragmatism (orientation to the proposed patterns of consumption, which can save time). In their totality, these features identify the individual with "clip thinking" as a subject and at the same time the object of "rational" symbolic violence. Such an individual in his activity seeks to get immediate estimates from "friends", it means, from individuals who follow his actions through social networks. These assessments are expressed in the form of symbols, and for the improvement of these symbols, the individual is capable of any unexpected actions to fill a certain fragment of life with symbolic images that may conflict with both social moral guidelines and his philosophical attitudes. Consequently, violence appears under these conditions as a self-stroke, which harms the individual himself for the sake of fragmentary experience of a sense of recognition. It is created the situation of following the "rational" patterns of behavior produced through cultural channels, while minimizing the time of actions comprehension, assessing their adequacy in accordance with existing conditions. In these models, there is practically no interpretative component, because the individual does not discover them, produces his own attitude to them, and uses ready-made ones depending on the situation. Illusion of rational choice is created. Essentially, it is about manipulating the consciousness of the "clip thinking" carriers in which the integral picture of the world is replaced by operational information, and therefore confirms the direct dependence of their reaction on the form of information. Although, as it is noted, the clip is characterized by the presentation of images and abstracts without explanation, and therefore creates an idea of the possibility of interpretation by the recipient itself, which denies the possibility of implementing it force-manipulative practices. However, this is not the case, because the format of information presentation in the clips form causes the human brain to make a fundamental mistake of thinking – to consider the presented events, images, and ideas related to each other, if they have a temporary intimacy, but not factual [4, p. 411]. Essentially, each frame of the clip is instantly grasped and assimilated, with information provided at a high speed, it is easy to point in the subconscious, instantly breaking the barrier of conscious perception, it means, clips (in all their hypostases) actualize irrational, nonreflexive assimilation of information [5, p. 170-171]. Consequently, the nature of the rationality of violence to the "clip thinking" carrier changes, which is carried out not so much on the basis of belief, but through the illusion of making a rational decision.

References

1. Тоффлер Э. Шок будущего / Элвин Тоффлер; [пер. с англ.]. – М.: "Издательство АСТ", 2002. – 557 с.
2. Горлач Д. Кліпове мислення як фактор впливу на організацію мережних видань / Дмитро Горлач // Український інформаційний простір. – 2016. – Число 4. – С. 15 – 19.
3. Фрумкин К. Г. "Клиповое мышление и судьба линейного текста" / Фрумкин К. Г.: электронный режим доступа: http://nounivers.narod.ru/ofirs/kf_clip.htm.
4. Удовицька Т. А. "Кліпове мислення" молоді: особливості прояву в процесі навчання (до постановки проблеми) / Т. А. Удовицька // Вища освіта України: теорет. та наук.-метод. часопис. Дод. 1. Вип. 31. Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського простору / Ін-т вищої освіти НАПН України. – 2013. – Том VIII (50). – С. 407 – 416.
5. Докука С. В. Клиповое мышление как феномен информационного общества / С. В. Докука // Общественные науки и современность. – 2013. – № 2. – С. 169 – 176.

Людмила Андрушко (Львів, Україна)

ЗНАЧЕННЯ МИТНОЇ ЕКСПЕРТИЗИ ІКОН XVI-XVII СТ. В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ

Успадкування культурних цінностей будь-якою державою, є неоціненним подарунком для її духовної скарбниці. Саме тому охорона культурних цінностей є предметом великої уваги з боку міжнародного співтовариства. На початку XXI ст. через систему міжнародних норм і принципів, через законодавство окремих держав здійснюється реалізація культурних прав людини, закріплених у Хартії прав людини, які зводяться до одного – зберегти на Землі культурну спадщину людства.

Кожний наступний період успадковує від попередніх поколінь певний рівень культури. Активно освоюючи його, використовується все найкраще, що було створене розумом і практичним досвідом майстрів минулого, що пройшло випробування часом.

Експертиза ікон є важливою ланкою в системі обліку та контролю за збереженням пам'яток національної культури, їх переміщенням через митний кордон України, а також у сфері регулювання правовідносин розпорядництва, пов'язаних з ними майновими комплексами усіх форм власності [1; 2]. Експертна діяльність активно сприяє науковому вивченню культурних цінностей – артефактів національної історії, матеріальних носіїв ідеалів народу, а також специфічного товару на світовому ринку [3].

Питання експертизи ікон є неоднозначним і дуже складним. Найбільшою проблемою є недостатня кількість літератури, а необхідний матеріал зосереджений лише в окремих публікаціях. Окремі питання дослідження культурних цінностей висвітлено як у мистецтвознавчій, так і в спеціалізованій митній літературі [4, с. 288]. Проте, недостатньо або лише мистецтвознавчих знань, або митних. Для повного дослідження необхідна їх сукупність. Важливими є публікації А.Дусика [5; 6], А.Карпенко [7]. Велику увагу правовому регулюванню статусу експерта та спеціаліста в митній справі приділяє Є. Додін [9; 10; 11].

За допомогою мистецтвознавчих знань можна визначити: приблизний час малювання ікони; художню школу, до якої належав іконописець; техніку малювання ікони; іконографію ікони. Проте, не кожна ікона є культурною цінністю. Зрозуміло, що всі давні ікони або ті, що були знайдені під час археологічних розкопок є культурними цінностями і становлять культурне надбання народу. До культурних цінностей належать сучасні художні полотна, які намальовані видатними художниками чи діячами.

Порядок переміщення через державний кордон України ікон, які є культурними цінностями, регулюється митним законодавством України [13-16].

Спроби визначити особливості української ікони припадають на XX ст. і пов'язані з іменем відомого вченого І. Свенціцького, який увійшов в історію вітчизняного мистецтвознавства, як перший дослідник українського іконопису [17]. Про демократичний характер українського іконопису пише у своїх роботах П. Білецький [18].

Питання про роль мистецтва у суспільному житті народу, відбиття духу епохи, її прогресивних, демократичних явищ у пам'ятках мистецтва, відводиться належне місце у працях Л. Міляєвої та Г. Логвина [17], В. Овсійчука [19].

Що стосується митної літератури, то питання культурних цінностей та їх переміщення через державний кордон України охоплюють лише окремі закони, постанови та інші нормативні акти.

Закон України «Про вивезення, ввезення та повернення культурних цінностей» від 12.09.1999 р. №1068-ХІУ регулює порядок вивезення, ввезення та повернення культурних цінностей в Україну і спрямований на охорону культурної спадщини та розвиток міжнародного співробітництва України у сфері культури [3]. У законі дано визначення основних понять, вказано які предмети належать до культурних цінностей і вивезення яких відповідно до законодавства України не допускається; які необхідно подати документи для

отримання дозволу на вивезення культурних цінностей; описано порядок тимчасового вивезення культурних цінностей за межі України. Вищезгаданий закон також визначає повноваження Державної служби контролю за переміщенням культурних цінностей через державний кордон України, її основні завдання.

Інструкція «Про порядок оформлення права на вивезення, тимчасове вивезення культурних цінностей та контролю за їх переміщенням через державний кордон України», затверджена Наказом Міністерства культури і мистецтв України від 22.04.2002 р. № 258, визначає порядок оформлення права на вивезення, тимчасове вивезення культурних цінностей та контролю за їх переміщенням через державний кордон України фізичними та юридичними особами [13].

Постанова Кабінету Міністрів України «Про затвердження порядку проведення державної експертизи культурних цінностей та розмірів плати за її проведення» від 26.08.2003 р. №1343 регулює питання проведення державної експертизи культурних цінностей, заявлених до вивезення, тимчасового вивезення та повернутих в Україну після тимчасового вивезення, а також розміри плати за їх проведення.

У Постанові подано визначення основних термінів, види експертиз, які проводяться стосовно культурних цінностей, описано порядок проведення державної експертизи культурних цінностей, а також визначено розміри плати за проведення експертизи культурних цінностей.

Для комплексного дослідження ікони і подання обґрунтованого експертного висновку за результатами дослідження, необхідно володіти достатніми знаннями як у мистецтвознавстві, так і у митному законодавстві України.

«Експертиза – вивчення, перевірка, аналітичне дослідження, кількісна чи якісна оцінка висококваліфікованим фахівцем, установою, організацією певного предмета, які вимагають спеціальних знань у відповідній сфері суспільної діяльності і результати яких оформляються у вигляді експертного висновку» (п. 1.3 Інструкції «Про порядок оформлення права на вивезення, тимчасове вивезення культурних цінностей та контролю за їх переміщенням через державний кордон України») [12, с. 37-39].

Проведення державної експертизи культурних цінностей, заявлених до вивезення (тимчасового вивезення), та під час повернення після тимчасового вивезення згідно із Законом України «Про вивезення, ввезення та повернення культурних цінностей» забезпечує Державна служба контролю за переміщенням культурних цінностей через державний кордон України при Міністерстві культури і туризму України (розд. II, ст. 8). Саме Державна служба контролю за переміщенням культурних цінностей визначає висококваліфікованих фахівців, яким доручає й дозволяє проведення державної експертизи різних видів культурних цінностей; тільки висновки експертів, визначених Державною службою контролю за переміщенням культурних цінностей, мають законну силу і є підставою для видачі Свідоцтва на право вивезення (тимчасового вивезення) культурних цінностей з території України [20, с. 49-54].

Експертиза ікон XVI-XVII ст. проводиться у двох напрямках: візуальному; технічному. Давні ікони малювалися темперою, тобто фарбовим розчином, зв'язуючою речовиною якого була емульсія з води та яєчного жовтка. З XVI ст. твори іконопису виконуються олійними фарбами. Ікони, написані темперою володіють великою стійкістю кольорів, довго зберігаються. На давність ікони вказує фарбовий шар, який переважно завжди є пошкодженим. Ікони XVI ст. Переважно намальовані на дерев'яних дошках таких порід дерев як дуб, бук, липа, вишня, груша та інших. Кожна ікона обрамлена ризами, які закріплені цвяхами. Ризи виготовлялися з металу, тканин та дерева. Ризи вкривалися левкасом або позолотою та закривали переважно німби та поля ікони. Із зворотнього боку ікони стягувалися спеціальними міцними клинками – дубовими або металевими шпугами.

Проведення експертизи – складна справа, бо процес ідентифікації творів мистецтва, на жаль, поки що не піддається чітко зафіксованому формальному опису, а часто має евристичний характер і залежить від професійного рівня та професійної інтуїції експерта. Хоча загальні правила оцінювання пам'яток культури передбачають виконання експертами таких видів

робіт: ідентифікація; атрибуція; визначення прогнозованої вартості пам'ятки [10, 3-9].

Ускладнюється робота експерта ще й тим фактом, що сучасна техніка дозволяє відтворити будь-які технології виготовлення культурних цінностей, фальсифікувати їх вік, підробити підписи тощо. Це робить складним проведення дослідження й вимагає проведення комплексної експертизи, що поєднує: мистецтвознавчий аналіз; архівно-документальну експертизу, маркування; широкий спектр лабораторних досліджень матеріальної структури пам'яток культури з використанням мікроскопів, спектрального аналізу, різноманітних хімічних реактивів, рентгенівського випромінювання тощо [20].

Часто результати техніко-технологічних досліджень стають визначальними, тому що саме вони дають можливість зробити висновки на підставі об'єктивних даних. Ступінь достовірності результатів експертизи не буде максимальним, якщо, наприклад, до типів кракелюру, виявлення кольорових пігментів та в'язива у живописному творі не буде додано аналіз індивідуального почерку автора, стилістичних особливостей саме його манери. Тому лише комплексне, системне дослідження культурної цінності дозволяє експерту здійснити атрибуцію пам'яток культури, визначити їх оціночну вартість і зробити висновок про можливість вивезення (тимчасового вивезення) цих культурних цінностей за межі України.

Сьогодні багато в чому експертизу та атрибуцію творів мистецтва можна вважати скоріше мистецтвом, аніж наукою, рівень достовірності оцінки висококваліфікованих експертів, призначених здійснювати державну експертизу, дуже високий [6, 40-43].

Митник не є фахівцем у питаннях мистецтвознавства і тому не може здійснити атрибуцію, провести комплексну експертизу культурних цінностей та визначити їх вартість: це справа спеціалістів. Але саме митник на кордоні повинен проконтролювати законність перевезення культурних цінностей, ідентифікувати подані до контролю об'єкти з тими, що дозволені до вивезення у Свідоцтві на право вивезення (тимчасового вивезення) культурних цінностей з території України. Отже, він повинен мати уявлення про більш-менш досконалі методики атрибуції та експертизи культурних цінностей і, за можливістю, використовувати їх або деякі елементи цих методик у своїй роботі.

Метою митної експертизи у частині експертизи культурних цінностей є ідентифікація поданих до контролю культурних цінностей із цінностями, що дозволені до вивезення відповідними документами [10, 3].

Мистецтвознавча експертиза проводиться з метою визначення історичної, художньої – культурної, наукової значущості витворів мистецтва і предметів антикваріату і відповідає на питання:

– чи є досліджуваний об'єкт предметом мистецтва або культури, чи є він предметом антикваріату;

– яка його історична, художньо – культурна, наукова значущість.

Методи, які використовуються під час проведення товарних експертиз, за способом і джерелами отримання інформації поділяються на: органолептичні, вимірювальні, реєстраційні, розрахункові, експертні, соціологічні.

Органолептичний метод ґрунтується на використанні інформації, яку отримують в результаті сенсорного аналізу відчуттів, сприйнятих органами чуття – зору, слуху, нюху, дотику і смаку. Застосовується в цьому випадку з метою ідентифікації товарів.

Отже, митна експертиза – це спеціальне науково-практичне дослідження, яке проводиться експертом з метою вирішення комплексу загальних завдань фіскального, контрольного, економічного, правоохоронного, статистичного і захисного характеру. Види експертиз, що проводяться митними лабораторіями: ідентифікаційна, хімічна, технологічна, сертифікаційна, матеріалознавча, товарознавчавартісна, оціночна, екологічна, мінералогічна (гемологічна), криміналістична, мистецтвознавча.

Саме тому митна експертиза – це попередня експертиза яка відрізняється від комплексної експертизи, проведеної фахівцем-мистецтвознавцем і вимагає особливих методик, які, безумовно, враховують наукові методи дослідження пам'яток культури, але не

відтворюють і не можуть відтворювати повною мірою комплексної експертизи фахівців.

Література

1. Закон України «Про охорону культурної спадщини» від 08.06.2000.
2. Закон України «Про судову експертизу» від 25.02.1994 р. № 4038-ХІІ.
3. Закон України «Про вивезення, ввезення та повернення культурних цінностей» від 12.09.1999 № 1068-ХІУ.
4. Митний кодекс України від 11.07.2002р. № 9-VI // Відомості Верховної ради України. №3 8-39 – 2002. (27.09.2002). – Ст. 288.
5. Дусик А. В. Правовий статус експерта у провадженнях по справах про порушення митних правил / А. В. Дусик // Митна справа. – № 1. – 2002. – С. 27–35.
6. Дусик А. В. Повноваження митного органу при призначенні експертизи при здійсненні провадження у справах про порушення митних правил / А. В. Дусик // Митна справа. – № 4. – 2005. – С.40–43.
7. Карпенко А. Л. Роль експерта в производствe по делам о нарушении таможенных правил / А. Л. Карпенко // Митна справа. – № 1. 2005. – С.21–23.
8. Лук'яненко В. Використання спеціальних знань за новим Митним кодексом України / В.Лукашенко // Вісник АПНУ. – №3. – 2004. – С.30–47.
9. Додін Є. В. Місце митних лабораторій у системі митної служби України / Є.В. Додін // Митна справа. – № 6. –2004. – С. 3–14.
10. Додін Є. В. Особливості проведення експертизи з деяких видів митних справ / Є.В.Додін // Митна справа. – № 3. –2004. – С. 3–9.
11. Додін Є. В. Правове регулювання статусу експерта та спеціаліста в митній справі / Є. В. Додін // Митна справа. – № 2. –2004. – С.3–13.
12. Тодошак О. Спеціаліст та експерт у провадженні по справах про порушення митних правил / О. Тодошак // Митна справа. – № 2. – 2001. – С.37-39.
13. Наказ «Про затвердження інструкції про порядок оформлення права на вивезення / тимчасове вивезення культурних цінностей та контролю за їх переміщенням через державний кордон України» від 22.04.2002 р. № 258.
14. Наказ ДМСУ «Про затвердження Порядку списання митними лабораторіями проб і зразків товарів після проведення досліджень (аналізу, експертизи)» від 10.12.2003р.
15. Наказ ДМСУ «Про затвердження нормативів відбору проб і зразків товарів для проведення: досліджень (аналізу, експертизи) митними лабораторіями » від 23.12.2002 р. № 719.
16. Наказ ДМСУ «Про посилення контролю за вивезенням окремих видів готової продукції, виготовленої з давальницької сировини» від 27.01.2004 р № 53.
17. Логвин Г., Мілляєва Л., Свенціцька В. Український середньовічний живопис. –К.: Мистецтво, 1976. – 337 с.
18. Білецький П. Українське мистецтво другої половини ХУІІ – ХУІІІ ст. / П. Білецький. – К.: Мистецтво, 1981. – 210 с.
19. Овсійчук В. Українське малярство Х – ХУІІІ ст. Проблеми кольору. / В. Овсійчук. – Львів: Каменяр, 1996. – 480 с.
20. Степанюк С. А. Управлінські послуги у галузі митної справи / С. А. Степанюк // Митний брокер. –№1.– 2003. – С. 49–54.

Юрій Бондар (Київ, Україна)

СВОБОДА СЛОВА ЯК ПСИХОТЕХНОЛОГІЯ ВПЛИВУ В КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ: ІСТОРИЧНИЙ АСПЕКТ

Свобода слова – наріжний складник і ознака демократичного суспільства. Розуміння його рамок – одна з головних тем суспільного дискурсу Нового і Новітнього часів. На наш погляд, такий дискурс часто має усвідомлено керований характер, метою і завданням якого є «провокування» суспільно-політичних трансформацій. Висновок про «технологічність» концепту свободи слова як засобу когнітивного впливу дає змогу зробити також історичний екскурс. Наголошуючи на важливості забезпечення інформаційних прав і свобод людини та суспільства, дослідники вказують на закономірність: можливість вільного публікування ідей

індивідом сприяє розвитку всього суспільства, свідчить про його відкритість і, зрештою, спонукає суспільний прогрес. Як класичний приклад наводять при цьому агоністичність (від гр. *агон* – боротися, змагатися) давньогрецького суспільства, коли кожен мав можливість виступити перед громадянами, звернутися до громади з будь-якого питання, і саме це, на думку дослідників, було головним чинником феномену «грецького дива» – унікального в історії людності періоду розвитку мистецтв, літератури, суспільних інститутів. На противагу наводять також ілюстрацію закритих суспільств, коли обмеження свободи слова, його монополізація в руках влади призводила до руйнівних процесів – утвердження тоталітарних режимів, репресій і, врешті-решт, людських і державних трагедій.

Чутливість слова, насамперед книжного, до утисків неодноразово ставала приводом до різних суспільних збурень, що було використано освіченими лідерами думок задля суспільно-політичних трансформацій, а також і здобуття та здійснення влади. Неодноразово концепт свободи слова ставав і засобом глоболізації – стороннього впливу на ту чи іншу країну з метою зміни «неправильного» політичного режиму, фактично засобом маніпулювання свідомістю [3].

Важливим у сенсі нашого розгляду є відомий полемічний трактат англійського поета і публікатора, політичного діяча *Джона Мільтона* «Ареопагітика: Звернення до англійського парламенту про свободу друку», опублікований 23 листопада 1644 року в розпал громадянської війни в Англії і спрямований проти введення так званої попередньої цензури публікацій [7]. Близький до поглядів так само англійського політика, державного діяча та літератора, одного із фундаторів емпіризму *Френсіса Бекона*, він виступає за найширшу свободу слова, проти будь-яких обмежень, що можуть привести, на його думку, до реставрації тиранії, монополізації права на істину й думки.

Захищаючи вільне слово, Мільтон робить, втім, і застереження, що книги та ідеї, закладені в них, «живучі й плодовиті, мов зловісні зуби дракона, і що, розсіяні повсюдно, вони можуть повстати у вигляді озброєних людей». Тому не заперечує він і того, що церкві й державі важливо стежити за «поведінкою книг», так само як і за поведінкою людей, і, коли необхідно, затримувати їх, ув'язнювати в темниці і суворо судити як злочинців [7, с. 7].

Розмірковуючи й далі про книги, автор «Ареопагітики» говорить, що вони, як їжа, бувають різної якості. Здорова їжа для хворого шлунку мало чим відрізняється від нездорової; так само і найкращі книги для розбещеного розуму можуть стати приводом для зла. Звісно, погані харчі навряд чи можуть бути добрими для найздоровішого шлунку, однак погані книжки, навпаки, для обережного, розсудливого читача у багатьох випадках можуть слугувати приводом для спростувань, застережень, пояснень і встановлення істини [7, с. 16].

Ставлення до слова Мільтон прямо пов'язує зі станом суспільства, стверджуючи, що жоден успішний народ і жодна упорядкована держава, якщо вони цінували книги, не ставали на шлях заборон [7, с. 21]. Адже якщо заздалегідь боятися простого нецензурованого памфлету, то невдовзі можна почати боятися кожного зібрання, а потім бачити збіговисько і в кожному християнському зібранні. Мільтон заперечує цензуру, яка, на його погляд, – безглузда і шкідлива. Вона принижує людську гідність, перешкоджає розвитку знань і, врешті-решт, нагадує садівника, який бореться з птахами, замикаючи ворота свого саду [2, с. 4].

Тема свободи слова й друку стала за поданням реформаторів однією з наріжних і у суспільному дискурсі Франції XVIII століття. Цікаво, що серед найпомітніших спікерів теми був міністр – голова цензурного комітету *Малерб*, який, вочевидь, розумів необхідність зменшення суспільної напруги за допомогою лібералізації видавництва. Пропонуючи послаблення, освічений чиновник виходив з того, що критика недоліків урядування є також і шляхом до усунення зловживань, а вільний обмін думками дає уряду змогу захистити свої принципи і пояснити суспільству дії. 1759 року Малерб підготував, на прохання дофіна, доповідь, де, зокрема, йшлося: «Пора звільнити письменників від приставлених до їхніх думок інспекторів. Заборонити друкувати омани – означає зупинити прогрес істини, адже нові істини завжди якийсь час вважають помилковими і їх, як такі, відкидають представники

влади... На кожного філософа і літератора потрібно дивитися як на адвоката, якого потрібно вислухати, навіть якщо він пропонує те, що видається помилковим... суддею може бути лише суспільство, і судження його, врешті-решт, буде правильним, якщо воно достатньо освічене...». Приблизно 1778 року Малерб пише нову «Доповідь про свободу друку», де розвиває висловлені раніше думки: «Громадське обговорення – найправильніший і, можливо, єдиний засіб встановити істину. Тому завжди, коли уряд щиро прагне до розповсюдження істини, він може вибрати лише один шлях: всім дозволити вільне обговорення, тобто встановити те, що називається свободою друку» [8, с. 175 – 177].

Апологетом свободи слова був і досить-таки поміркований *Оноре-Габріель Мірабо*, який, за оцінкою російського дослідника початку ХХ століття М. Мировича, «пробив шлях політичній пресі» [8, с. 181]. 1775 року у Лондоні Мірабо видав брошуру «Про деспотизм», де засудив політику заборон, яка, на його думку, шкідлива, оскільки вселяє недовіру до намірів уряду, робить помилки міністрів, котрі не бояться ані критики, ані скарг, ані суворого суду громадської думки, неминучими. Ще через три роки Мірабо друкує також брошуру «Про свободу преси», де закликає французькі Генеральні штати ухвалити закон, який би «освятив свободу друку, непорушну і безмежну» [8, с. 177].

14 липня 1789 року парижани повалили Бастилію – фортецю-в'язницю і символ абсолютизму, що й було початком Французької революції. Виступи бунтарів охопили всю країну, місцеві органи не змогли протистояти повсталим. 26 серпня 1789 року Установчі збори прийняли Декларацію прав громадянина і людини, яка проголошувала принципи народного суверенітету, недоторканність приватної власності, рівність громадян перед законом, право на опір пригнобленню і безпеку, а також свободу слова, друку і совісті, право кожного «вільно висловлюватися, писати і друкувати, відповідаючи за зловживання цією свободою у випадках, передбачених законом» [9]. Згодом Декларація увійшла до першої французької Конституції, ставши її преамбулою.

Французький король, звісно, не міг толерувати змінам, які відбирали у нього «законні» права, намагався протистояти реформаторам. Зрештою це призвело до розстрілу парижан, які хотіли передати монарху під час урочистостей на Марсових полях вимогу про його добровільне зречення. Конфліктом скористалися опоненти, які розгорнули по всій Франції кампанію антивладної пропаганди, важливим складником якої була і «вільна» друківана продукція. У численних виданнях Людовіка XVI Бурбона зображували як злочинця, висміювали його у карикатурах, поширювали про королівську сім'ю непристойні анекдоти.

Революційні зміни у Франції були викликом для всієї абсолютистської Європи. Об'єднавшись у воєнний союз, проти Франції виступили Австрія та Пруссія, що, безперечно, загрожувало намірам французьких реформаторів. На чолі спротиву агресорам, фактично перебравши владу, стали яacobінці Жан-Поль Марат, Максиміліан Робесп'єр та Жорж-Жак Дантон. Про розуміння ними свободи слова й видавництва свідчить відома промова *Робесп'єра* «Про свободу друку», виголошена ним 11 травня 1791 року в Яcobінському клубі, а потім повторена в Національних зборах (Конвенті) 22 серпня того самого року [11].

Вже у пролозі виступу (який був поширений згодом брошурою) автор зазначає, певно, засадниче: «Після здатності думати здатність повідомляти свої думки собі подібним є найдивовижнішою здатністю, що відрізняє людину від тварини. Ця властивість свідчить водночас і про належність людини до суспільного стану і є зв'язком, душею, необхідною умовою власне існування суспільства, єдиним засобом удосконалення його...»

Чи повідомляє людина свої думки усно, письмово, а чи за допомогою того щасливого мистецтва, яке так широко розсунуло його розумовий обрій і забезпечує кожному можливість вступати у спілкування з усім людським родом (під «щасливим мистецтвом» автор, вочевидь, має на увазі друкарство. – *Ю. Б.*) – право людини залишається незмінним, і свобода друку не може бути відокремлена від свободи слова; і та, і інша так само священні, як священна природа; свобода друку так само необхідна, як необхідне саме суспільство» [11, с. 3].

Порівнюючи свободу друку з батоном для деспотизму, Робесп'єр посилається на приклад демократії Сполучених Штатів Америки, де законом встановлено, що кожен може

вільно і без обмежень повідомляти свої думки словесно, письмово чи друковано². Проголошуючи тезу про безумовну і безмежну свободу друку, якобінець припускає водночас, втім, і можливість обмежень друкованого слова у випадку порушення, скажімо, карних законів [11, с. 5]. Робесп'єр наголошує на необхідності визнання суспільством плюралізму думок. Повторюючи певним чином Мірабо, він стверджує:

«Геніальна людина, що відкриває великі істини людям, це той, хто випереджає думки свого часу: смілива новизна його концепції завжди лякає слабкість і нецтво; забобони завжди поєднують з бажанням змалювати її ненависними і смішними рисами. Тому, власне, завжди великим людям дістається невдячність сучасників і запізніла повага потомків; саме тому марновірство кинуло в кайдани Галілея і вигнало з вітчизни Декарта» [11, с. 10 – 11].

Вільна преса, говорить Робесп'єр, – страж свободи, і в її свободі має бути зацікавлене суспільство. Вільне слово страшить тих, хто сповідує власні, а не суспільні, інтереси. Революціонер застерігає від можливого спротиву системи, яка намагатиметься обмежити свободу друку і, на жаль, матиме багато прихильників. Сам він готовий демонструвати відданість виголошеним принципам, навіть якщо й потерпає від цього:

«Нехай всі співгромадяни звинуватять мене і покарають як зрадника вітчизни, якщо я коли-небудь викрию перед ними будь-який пасквіль, включно з тими, де, покриваючи моє ім'я наймерзеннішими вигадками, вороги революції вкажуть на мене як на одну із своїх жертв, яку потрібно розчавити! Що зроблять нам ці жалюгідні твори? Французький народ або схвалить наші зусилля, спрямовані на забезпечення його свободи, або осудить їх. У першому випадку нападки наших ворогів будуть лише смішні; в другому – ми матимемо можливість полегшити свою провину переконанням, що французи були гідними свободи, а що стосується мене, то я охоче підкорюся цій долі» [11, с. 25 – 26].

Звертаючись до Національних зборів, Максиміліан Робесп'єр запропонував ухвалити декрет про свободу друку, де зазначити, що:

1. Кожен має право публікувати свої думки у будь-який спосіб; свобода друку не може бути зв'язана чи обмежена будь-яким чином.

2. Кожен, хто зазіхає на це право, повинен розглядатись як ворог свободи і має бути підданий з усією суворістю покаранням, визначеним Національними зборами.

3. Приватні особи, якщо їх оббрешуть, мають можливість вимагати відшкодування збитків, яких їм завдала брехня, у спосіб, визначений Національними зборами [11, с. 28 – 29].

...У липні 1794 року Максиміліан Робесп'єр був заарештований і страчений разом з прихильниками без суду. Він, як і обіцяв, підкорився долі...

Особливий аспект теми також свобода рідного слова. Утиски національної мови, які сприймаються етносом як посягання на його існування, так само неодноразово було каталізатором громадського спротиву, заворушень, чинником національно-визвольних змагань.

Громадянські права, право на свободу, освіту, мову визначали, зокрема, характер української політичної думки Козацької доби XIV–XVII ст. Яскраві представники «братської течії» в українській політичній думці Герасим Смотрицький, Юрій Роготинець, Іов Борецький, Стефан та Лаврентій Зизанії, Петро Могила розглядали боротьбу за культурницько-освітні, втім числі мовні, права як форму спротиву Брестській унії, польському політичному режиму, який обмежував права українців.

Один з останніх тогочасних збройних виступів за збереження Української державності стався на початку XVIII ст. під проводом Івана Мазепи. У його концепції державотворення головним була суверенність «вільного народу», можливість втім числі вільно апелювати до гетьмана, що фактично декларувало свободу звернень громадян до влади, свободу слова. Дух і принципи держави І. Мазепи лягли в основу пізніших «Пакту та Конституції прав і вольностей Війська Запорозького», відомих як «Конституція Пилипа Орлика». Ідеї громадянських прав і

² Про «американський» слід у Великій французькій революції пише у книзі «Давній порядок і революція» також і Алексіс де Токвіль.

свобод, права на свободу українського слова розвивали представники українського просвітництва Феофан Прокопович, Стефан Яворський, Петро Лодій, Яків Козельський, Григорій Сковорода, Тарас Шевченко. Основоположними були ці ідеї у діяльності Кирило-Мефодіївського братства. У програмних документах «Книзі буття українського народу», «Статуті» товариства обґрунтовувалась мета знищення царського режиму і створення за провідної ролі України конфедерації слов'янських народів, кожен з яких мав «складати особливу річ посполиту» (республіку) на засадах християнства, рівності й суверенності народів, забезпечення демократичних прав і свобод громадян, в тім числі свободи віри, думки й слова, а також розвитку національних мов і культур. Пропонуючи ідею федеративного устрою, члени товариства прагнули насамперед того, як уточнив вже в пізніші 60-ті роки Микола Костомаров, щоб Україна змогла відродити «вмираючу під батогом московським і багнетом Санкт-Петербурзьким народність і відтворити самобутню літературу» [4, с. 370 – 371; 5, с. 37]. У Західній Україні подібні погляди активно пропагували також Михайло Драгоманов та Іван Франко[1].

І лише усвідомивши небезпеку придушування свободи слова і друку та значною мірою завдяки тиску переважно позацензурної преси й видавництва царська влада пішла на поступки, результатом чого став маніфест від 17 жовтня 1905 року, який декларував непорушність основ громадянських свобод, в тім числі й слова. Зовсім небагато часу залишалось до нових потрясінь, під ударами яких російський царизм упав, відродившись у нових умовах під личиною вже іншої – радянської – імперії.

Комуністичний режим продовжив царську політику утисків свободи слова. Показовими у цьому сенсі є слова лідера комуністів Володимира Леніна, який, висловлюючись про свободу слова, казав, що та, як і будь-яка рівність, «доки не знищені класи... є самообманом або обманом робітників, а також усіх трудящих і тих, кого експлуатує капітал, ...захистом інтересів буржуазії» [10, с. 42]. У листі до Гаврила М'ясникова (ініціатора розстрілу великого князя Михайла Олександровича) від 5 серпня 1921 року він досить-таки своєрідно пояснює «заслуги» більшовиків у боротьбі за свободу слова: «Гасло свободи друку стало всесвітньо великим наприкінці середніх віків і аж до XIX ст. Чому? Тому, що воно виражало прогресивну буржуазію, тобто її боротьбу проти попів і королів, феодалів-поміщиків. Немає жодної країни в світі, яка б так багато зробила і робить для звільнення мас від впливу попів і поміщиків як РРФСР. Це завдання свободи друку ми виконували і виконали найкраще у світі.» Ленін стверджує, що дозволити свободу друку – це означає озброїти ворогів, і полегшити їхню справу, адже багатша «міжнародна буржуазія» неминуче скупить сотні і тисячі письменників, які вестимуть антикомуністичну пропаганду. Дозволити таке – це самогубство, а оскільки комуністи не самогубці, то робити цього, каже Ленін, вони не будуть [10, с. 43 – 44].

Не менш категоричним щодо свободи слова був і наступник Леніна Йосип Сталін. Відповідаючи на запитання членів закордонної робітничої делегації, чому в СРСР немає свободи преси, він був відвертим: «У нас немає свободи друку для буржуазії. У нас нема свободи друку для меншовиків і есерів, які представляють у нас інтереси розбитої і скинутої буржуазії. Але що тут дивного? Ми ніколи не брали на себе зобов'язань дати свободу друку всім класам, ошчасливити всі класи. Беручи владу в жовтні 1917 р., більшовики казали, що ця влада є владою одного класу, владою пролетаріату, яка буде подавляти буржуазію в інтересах трудящих мас міста і села, які представляють більшість населення в СРСР. Як можна після цього вимагати від пролетарської диктатури свободи друку для буржуазії?!» [10, с. 52 – 53].

Свобода слова, а точніше боротьба за неї, стала однією з ключових інформаційних технологій боротьби з комуністичними режимами. Можливо, вперше ефективність такої технології, як і результати її, засвідчили чехословацькі події 1968 року, коли саме гасло свободи слова, незалежності ЗМІ від влади, стало ключовим в ідеологічному протистоянні. Паралельно з декларуванням свободи опозиціонери за зовнішньої підтримки створювали і власну мережу медій, технічних засобів поширення інформації (відразу після застосування до опозиції сили в різних регіонах країни скоординовано вийшли в ефір

десятки автономних радіостанцій, почали виходити на своєму устаткуванні «Літературні листи», «Репортер», «Політика», «Студент», інші газети). Як констатувала згодом англійська «Дейлі телеграф», «чеське повстання готували повільно і довго, але вийшовши на поверхню, воно виявилось добре підготовленим». Не зумівши протистояти опозиції інформаційно, влада відновила свій статус-кво лише за допомогою військ Варшавського договору. Однак і після придушення заворушень інформаційне протистояння тривало. Своєрідним його втіленням і підсумком стала штаб-квартира американського радіо «Свобода» – «Вільна Європа», яка тепер розміщується у центрі Праги – демонстративно в будівлі колишнього чехословацького парламенту. Орендна плата за приміщення для американців – три долари на рік: так розпорядився экс-президент Чехії і непоступливий опонент колишньому комуністичному режиму Вацлав Гавел [3, с. 25 – 26].

Свобода слова стала наріжною трансформаційною технологією і радянської так званої перебудови, коли завдяки доступу до раніш заборонених джерел інформації багато людей по-новому подивилися на комуністичний режим, обравши затим шлях побудови нових незалежних держав. Свобода слова не завжди, втім, є будівничою. Часто нею прикривають наміри власне суспільної дезорганізації. До таких прикладів можна віднести навмисне, на думку деякого з дослідників, провокування «релігійного» конфлікту 2006 року, який спричинив загострення протистояння між ісламістами і християнськими країнами, що мало у подальшому трагічні наслідки [6]. Поштовхом-провокацією, що дала старт вже наступним подіям, була публікація карикатурних зображень пророка Мухаммеда в загалом тоді малопомітній данській газеті «Jyllands-Nosten». Згодом образливі для мусульман карикатури «на підтвердження права на свободу слова» почали друкувати та публікувати також інші видання. Розгортання конфлікту привело до масових демонстрацій, акцій протесту, погромів представництв європейців у мусульманському віті. Нагнітаючи конфлікт, мас-медіа наперебій заговорили вже про міжкультурний і навіть цивілізаційний антагонізм, який може призвести до воєнного зіткнення. Свобода слова, варто погодитися, меч двосічний, тож вільним можна бути, напевно, лише у власних обмеженнях.

Література

1. Бондар Ю. В. Свобода слова: мовний фактор у контексті націотворення / Ю. В. Бондар // Наукові праці МАУП. – 2011. – № 3. – С. 16 – 21.
2. Бондар Ю. В. Свобода слова: українська мірка / Юрій Бондар. – Київ : МАУП, 2004. – 144 с. – (Б-ка журн. «Персонал»).
3. Бондар Ю. Поле битви – інформаційний простір / Юрій Бондар. – Київ: МАУП, 2006. – 144 с.
4. Грушевський М. С. Твори: У 50 т. / редкол. : Г. Папакін, І. Гирич та ін./ М. С. Грушевський. – Львів : Світ, 2002. – Т. 22 : Нариси історії українського народу [упор. І. Гирич, В. Кавунник]. – 2015. – 568 с. – (Серія «Монографічні історичні праці»).
5. Іванова Л.Г. Суспільно-політичний рух 60-х рр. XIX ст. в Україні: до проблеми становлення ідеології / Л. Г. Іванова, Р. П. Іванченко. – Київ : МІЛП, 2000. – 352 с.
6. Месть за пророка Что такое Charlie Hebdo и почему в редакции газеты устроили бойню; [Электронный ресурс] // Медуза. – 2015. – 7 янв. – Режим доступа: <https://meduza.io/feature/2015/01/07/mest-za-proroka>
7. Мильтон. Ареопагитика: Речь о свободе печати, обращенная к английскому парламенту (1640 / Мильтон. – Казань : Тип. Д. М. Грань, 1905. – 45 с.
8. Мирович Н. Положение печати во время французской революции / Н. Мирович // Русская мысль. – 1902. – Кн. IV. – С. 171 – 182.
9. Новомбергский Н. Освобождение печати во Франции, Германии, Англии и России: лекции, читанные в Русской Высшей Школе общественных наук в Париже / Н. Новомбергский. – Санкт-Петербург : Типо-Литография Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1906. – 302 с.
10. О пролетарской печати: Сборник (статьи, речи, постановления) [состав. М. Драгунов, И. Портянкин, А. Пряжков]. – Москва : Партиздат, 1932. – 156 с.
11. Речь М. Робеспьера о свободе печати; [пер. с фр. Н. К. Матвеева]. – Москва : Изд. М. В. Саблина, 1906. – 29 с.

Ольга Гончаренко (Хмельницький, Україна)

ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНІ ІДЕЇ ЯКИМА ЯРЕМИ ТА ОСВІТА СЬОГОДНІ

Яким Ярема (1884-1964) – відома постать культурного життя України першої половини ХХ століття. Він був професійним філософом та психологом, авторитетним дослідником української етнопсихології та психології творчості, талановитим педагогом, організатором і громадським діячем³. Цікаво, чи актуальні філософсько-педагогічні ідеї Яреми у просторі сучасної освіти? Спроба відповісти на зазначене питання є метою цієї статті.

Гостро відчуваючи кризові тенденції у тогочасній освіті, спричинені появою в історії ХХ століття масового суспільства, Ярема змушений був констатувати про звуження її мети до легітимації знання, а школи – до фабрики свідоцтв, «що дають вступ до урядів» [1, с. 113]. За спостереженнями вченого, прищеплювання тогочасній молоді хибного уявлення про мету навчання та формування на цій підставі хибних освітніх цінностей та ідеалів призвело до того, що зі шкіл почали виходити конформісти, для яких користь і цінність є тотожними поняттями, а задоволення матеріальних і нематеріальних потреб – споживанням знання. Усупереч цьому Ярема наполягав, що мета навчання полягає у задоволенні потягу людини до знання. Разом з тим він наголошував, що будь-яке навчання може бути корисним лише за умови розвитку в учня психічних здібностей як справжньої окраси освіченої людини. Тому завдання школи науковець пов'язував не лише з набуттям учнем знання, але й з розвитком у нього таких психічних функцій, як логічне мислення, аналіз і синтез, абстрагування, почуття краси і добра, сила волі. «Хто розвине у школі таку здатність, – писав Ярема, – той зможе легко продовжити у житті своє навчання у різних галузях знання й буде вміти швидко долати будь-які перешкоди у практичному житті» [1, с. 113-114]. Вчений був противником механічного вбивання навчального матеріалу у пам'ять учнів та їх механічного опитування, так як це суперечить природному розвитку психіки людини. Тому великого значення він надавав індуктивному методу навчання, оскільки лише так психіка учня стає діяльною і сама присвоює собі те, що в готовій формі може подати їй дедукція.

Ярема викривав ще одну негативну тенденцію школи ХХ століття, а саме: підпорядкування масовим суспільством мети виховання у школі національному вихованню. Повертаючись до мети освіти довоєнної школи, він наголошував на тому, що вона, попри підпорядкування інтересам династії, все ж відстоювала загальнолюдські цінності: «Школа не нав'язувала молоді того чи іншого світогляду. Основна загальна освіта, яку отримувала молодь у школі, мала стати для неї основою її вільного ідеологічного визначення у роки духовної зрілості» [2, с. 191]. Натомість, шкільна політика масового суспільства, зливається, на думку Яреми, з державною політикою, а проблема школи трансформується у державну проблему: *бути чи не бути?* Наслідки входження школи у фазу глибокої державно-національної диференціації науковець описував наступним чином: «На місце одного світу спільної людської історії та культури приходять різні малі світи окремих державних націй із своїми культурами та історіями неоднакової цінності, звідки ведуть тільки де-не-де якісь слабкі нитки зв'язку з рештою світу. Кожний із цих малих нових світів має ставити себе в осередок історичного космосу, залюбки відмежовуючи своє *я* від усього *не-я*» [2, с. 198]. Таке поспішне відгородження у повоєнний час окремими державами-націями *свого* культурного світу від *чужого* світу Ярема вважав їхнім *поверненням до самих себе, задивлянням у самих себе*. Він слушно зауважував, що жодна нація у світі не створила свого культурного світу зосібна, так як кожна нація завжди живить власну культурну творчість сторонніми впливами і стимулами, тому нація не здатна замінити собою у меті освіти

³ Біографічні та бібліографічні дані Якима Яреми див: Автобіографія Якима Яреми. Рукопис, машинопис / Архів Якима Яреми. Науковий архів Наукової бібліотеки Національного університету «Києво-Могилянська академія», Фонд 12, Опис 1, Од. Збер. 118, 1947–1956 р.р., док. 20, арк. 20; Ярема С. Яким Ярема / С.Ярема [ред.] Ювілейна книга української гімназії в Тернополі: 1898-1998: До сторіччя заснування. – Тернопіль, Львів, 1998. – С. 460-468.

спільну скарбницю загальнолюдських цінностей як надбання багатьох національних культур. Вчений заперечував загальновизнаний погляд суспільства, що виховання – це виключно справа школи. На його переконання, школа здатна реалізувати мету лише виховуючого навчання. Ярема пропонував школі намагатись сприяти формуванню характеру людини, адже «про індивідуальність тільки тоді скажемо, коли в неї є характер» [4, с. 150]. Основою будь-якого виховання – товариського, суспільно-громадського, національного чи державного – вчений визначав моральне виховання [9, арк. 7]. Він розрізняв три етапи морального розвитку людини. На першому етапі дитина некритично сприймає від дорослих етичні норми та правила поведінки. На другому етапі підліток вчиться розрізняти добрі і злі вчинки на основі оцінювання їх зі сторони дорослих. На третьому етапі молода людина розпочинає формування власного критичного морального світогляду. Третій етап є віддзеркаленням характеру індивідуальності [9, арк. 11-12]. Саме на освіту і виховання український науковець покладав турботу про становлення автономної моральної свідомості людини [9, арк. 12].

Одним із етичних обов'язків людини Ярема визначав правдивість. Про це свідчить доповідь вченого «Виховування до правдомовності» (б/д). Виховання до правдивості є, за Яремою, вихованням загалом тобто вихованням повноцінної людини з моральної точки зору. Тому умови формування у дітей прагнення до життєвої правди мають збігатися із умовами виховання загалом: «Вчителі повинні добре ставитися до учнів, з'єднуючи їхні серця. Треба, щоб вчителі щиро ставилися до учнів. Треба пробудити в учнів повну довіру і щоб не було жодних примусів-насилств» [8, арк. 16].

У психологічних основах педагогіки Ярема бачив можливість зміни механічного навчання у школі на інтелектуальну співпрацю її суб'єктів. Вчений був переконаний у тому, що знання психічного життя людини дозволить учителю бути не сліпим знаряддям навчального плану, а самостійним «керманичем» у пошуках засобів і методів присвоєння учнями навчального матеріалу й одночасного розвитку їхніх розумових здібностей. Основою педагогічної психології науковець визначав загальну теоретичну психологію, зокрема педопсихологію як науку про душевне життя та його розвиток у дитини [3, с. 1]. На думку Яреми, психологія з одного боку допомагає створити вчителю образ учня не як психологічного об'єкта, а як психологічної індивідуальності та відмінності, а з іншого боку – допомагає йому пізнати самого себе, критично проаналізувати свою дидактичну працю й самоактуалізувати себе у просторі освіти. У цьому контексті важливим завданням школи науковець вважав інтенсивне вивчення природних задатків молоді на підставах досягнень індивідуальної і диференційованої психології, психотехніки і психографії, тому що це запорука індивідуалізації і диференціації у навчанні і в подальшому – самореалізації особистості. При цьому вчений усвідомлював проблему граничних меж індивідуального розвитку кожної особистості. Він застерігав педагогів від підтягування учня у школі до загального рівня чи пробудження у нього перебільшених амбіцій стосовно можливостей власних вроджених задатків. Нагальність вияву дитячої індивідуальності у школі Ярема пов'язував також із потребою критичного визначення молоддю свого майбутнього. Вирішальним у виборі професії вчений вважав вільний прояв дитини в інтелектуальній і фізичній праці. Саме це може допомогти педагогам пізнати психофізичні особливості учнів та скласти їм певні рекомендації стосовно майбутнього вибору професії. Проте вчений був прихильником психологічного діагностування на підставах лише наукової психології [4, с. 121].

Завершуючи огляд філософсько-педагогічних ідей Яреми, можна дійти висновку, що вони концентруються довкола проблем мети освіти та психологічного обґрунтування педагогіки. Вчений не підтримував перетворення масовим суспільством школи із освітнього закладу на заклад прагматичного задоволення матеріальних потреб людини. Він критично поставився до однобічного – інструментального – розуміння масовим суспільством мети освіти, його нівелювання власного обов'язку виховувати молодь і, найгірше, деморалізування молоді шляхом нав'язування їй власного погляду на освіту. Ярема був

прихильником освіти, зорієнтованої на задоволення інтелектуальних і моральних потреб окремої особистості та забезпечення її індивідуальної автономії. Тому він поривав із відтворюючою освітою та її хибним ідеалом обслуговування державно-національної ідеології. Становлення повноцінної людини у вимірі освіти Ярема пропонував забезпечувати завдяки досягненням практично зорієнтованої науки – педагогічної психології, мета якої – пізнання природи людини в усіх її виявах.

Здійснений аналіз філософсько-педагогічних ідей Яреми доводить, що вчений намагався сприяти переходу системи освіти від стандартизації до індивідуалізації. Проте слід визнати, що проблема виходу системи освіти за межі своїх усталених параметрів функціонування й досі не вирішена. Так, Наталія Савчук, сучасна українська дослідниця у царині філософії освіти, пов'язує кризу освіти як і Ярема майже сто років тому із кризою індустріальної цивілізації, мислення якої, подібно ідеологізованому, не знає рефлексії, оскільки керується зовнішніми по відношенню до людини цілями. Сучасна освіта нагадує вченій «духовне виробництво», у якому реалізовано ідеї формуючого, керованого навчання, де дитина – лише матеріал, а вчитель – «оператор», що контролює технологію навчально-виховного процесу. «Така освіта, – стверджує дослідниця, – не може бути гарантом, а поготів утілювачем, не тільки (і не стільки) прав дитини, а і якості соціального становлення особистості, яке відповідає запитам сучасності» [6, с. 78]. Натомість, метою освіти Савчук визначає врахування прагнень особистості до свободи, набуття незалежності, побудови власної системи смислів пізнання, а також творення необхідних умов для її саморозвитку, самоактуалізації, самореалізації [6, с. 79].

На негаразди сучасної шкільної освіти вказує і Кен Робінсон, відомий британський педагог. У ситуації масових «шкіл-фабрик» Робінсон закликає освітян повернутися до тієї першооснови, на яку свого часу звернув увагу ще Аристотель. Йдеться саме про невгамовну жагу людини до пізнання. Через це освіта, на думку педагога, потребує лише особистісного підходу. Це означає, що вчителі повинні враховувати вроджені здібності учнів і вчити їх по-різному. Навчальна програма повинна бути гнучка, щоб учні мали змогу займатися тим, що їм цікаво і до чого вони схильні. Учням слід дати змогу вивчити свої інтереси та здібності і тільки тоді вони зможуть реалізувати себе у житті [5, с. 98]. У розумінні Робінсона мета освіти полягає у наданні дітям можливості зрозуміння довколишнього світу і власних талантів для того, щоб вони вирости щасливими людьми й активними, гуманними громадянами [5, с. 23]. В зазначеному контексті доречно буде згадати також німецького філософа Петера Слотердайка, який засуджує практику «вирівнювання» в освіті, пропонуючи натомість демонстрацію відмінностей у ній. Порівняння німецький філософ вважає «моральною пекельною машиною, яка спустошує людське життя» [7, с. 93]. На його думку марафон життя треба пробігти «саме з тією швидкістю, яка для мене тепер є можливою і правильною» [7, с. 93].

Як бачимо, сучасні філософи і педагоги подолання світової кризи в освіті пов'язують саме із особистісно зорієтованим навчанням. Тому підкреслена увага Яреми до особистісного становлення людини у просторі освіти засвідчує свою актуальність у контексті сьогодення. Філософсько-педагогічні ідеї українського вченого конституують у дискурсі сучасної освіти розуміння того, що лише індивідуалізоване навчання є передумовою суспільного поступу. З огляду Яреми, це означає культивування культурної ідентичності в освіті, проте у вимірі не «національного питання», а на тлі світової культури. Разом з тим обґрунтування науковцем необхідності у педагогічній царині психологічної рефлексії особливо у її описовому варіанті як одному із джерел гуманістичної психології зумовлює звернення уваги сучасних освітян на узгодження своїх педагогічних зусиль із реальною природою людини.

Отже, філософсько-педагогічні погляди Яреми зосереджені на тій проблематиці, яка опинилася сьогодні у центрі уваги сучасної філософсько-педагогічної думки, що постала перед необхідністю визначення шляхів подолання світової кризи в освіті. Але чи буде засвоєний і розвинений досвід Яреми? Це залежить не стільки від того, як глибоко буде його

осягнуто, скільки від того, чи вистачить нам бажання і рішучості бути солідарними із цим вченим у визначенні підходів до становлення самобутньої особистості у плінній сучасності.

Література

1. Ярема Я. На педагогічні теми / Яким Ярема [упор. і ред. Ярема С.]. – Львів, 2003. – С. 109–117. (перша публікація: Наша школа. – 1912. – Кн. 6. – С. 12–18.)
2. Ярема Я. Нова фаза у розвитку європейської школи / Яким Ярема [упор. і ред. Ярема С.]. – Львів, 2003. – С. 190–200. (перша публікація: Українська школа. – 1934. – Річн. 19. – С. 3–11.)
3. Ярема Я. Педагогічна психологія. – Прага: Вид-во «Сіяч», 1928. – 396 с.
4. Ярема Я. Психографія у школі / Яким Ярема [упор. і ред. Ярема С.]. – Львів, 2003. – С. 118–152. (перша публікація: Прага: Заходом шкільної друкарняної робітні Укр. реформованої реальної гімназії при Укр. Пед. Ін-ті ім. М. Драгоманова в Празі, 1925. – 42 с.)
5. Робінсон К., Ароніка Л. Школа майбутнього. Революція у вашій школі, що назавжди змінить освіту [перекл. Г. Лелів]. – Львів: Літопис, 2016. – 258 с.
6. Савчук Н. Ціннісно-смысловий простір освіти у вимірі внутрішнього стану індивіду / Філософські абрисы сучасної освіти [ред. Предборська І.]. – Суми, 2006. – С. 60–82.
7. Слотердайк П. Ти мусиш змінити своє життя [перекл. М. Култаєва] // Філософія освіти. – 2014. – № 1 (14). – С. 76–95.

Архівні матеріали

8. Ярема Я. Доповідь «Виховування до правдомовності». Рукопис / Архів Якіма Яреми. Науковий архів Наукової бібліотеки Національного університету «Києво-Могилянська академія», Фонд 12, Опис 1, Од. Збер. 49, б/д, док. 1, арк. 30.
9. Ярема Я. Доповідь «Ступні морального розвитку». Рукопис / Архів Якіма Яреми. Науковий архів Наукової бібліотеки Національного університету «Києво-Могилянська академія», Фонд 12, Опис 1, Од. Збер. 48, 1937 р., док. 1, арк. 19

Ольга Истомина (Иркутск, Россия)

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

В современных условиях социально-политической и экономической нестабильности, усиленной военными конфликтами, политический дискурс демонстрирует существенные трансформации. В свете международных тенденций нарастания социального напряжения актуализируются проблемы политического дискурса, значительно повышается необходимость исследований его форм и функций в современном мировом пространстве. Требуется глубокое осмысление и переосмысление опыта социально-политических стратегий.

Политический дискурс одновременно отражает субъект-объектные содержание и связи с социальной реальностью. Дискурс всегда является отражением коммуникативного события, учитывает специфику и условия коммуникативной ситуации и особенности речевого взаимодействия, а также социально-психологический характер участников дискурсивного акта. Во-первых, по справедливому замечанию Фердинанда де Соссюра: «Язык никогда, наперекор видимости, не существует вне социального факта, ибо он есть семиологический феномен. Его социальная природа – одно из его внутренних свойств; полное его определение ставит нас перед лицом двух неразрывно связанных явлений» [10, с. 340-345]. Дискурс фиксирует социальное событие.

Во-вторых, следует учитывать, что дискурсивный опыт, в том числе политический, является маркером социокультурного наследия акторов. Этот опыт обусловлен культурными традициями, историей, знаниевыми приобретениями, психологическими характеристиками, метастереотипами акторов. Выбор сформированных стереотипов коммуникативного поведения зависит от свойств коммуникативной ситуации. Все личностные свойства и характеристики социального окружения коммуникантов, время и место, условия речевого события существенно расширяют плоскость дискурсивных практик. Совокупность данных факторов редуцирует содержание сообщений на рецептивном и

когнитивном уровнях. Эту редукцию, по сути, принимая во внимание терминологию Т.А. Ван Дейка, осуществляют закрепленные в сознании ментальные модели. Они же задают определенные фреймы и, по сути, определяют коммуникативное поведение.

В-третьих, дискурс, особенно политический, является инструментом социального конструирования реальности. Главным политическим оружием, несомненно, являются информационные ресурсы, которые востребованы в силу своих потенций внедрения в сознание человека. Основной задачей информационного фронта в политическом дискурсе является идеологическая обработка и пропаганда. В случае недостижения главной цели, преследуются задачи зарождения сомнения и недоверия к другим источникам. Поскольку степень недоверия к традиционным источникам информации на текущий момент высока, популярность набирают Интернет-издания и социальные сети. Доступность социальных медиа всем слоям населения, возможность обмена мыслями и участия в формировании общественного мнения придает данным ресурсам большую энергию и увеличивает вероятность повторного обращения. В сети намеренно создается образ человека-информатора «как-ты-и-я», доверие к которому выше, нежели к сообщению диктора в телевизионном новостном ролике. Данным качеством спекулятивно пользуются «инфекционные агенты», которые наполняют информационную среду фейковыми публикациями, желая вызвать растерянность и недоверие к любому источнику информации, т.к. растерянный человек более подвержен идеологической обработке. Использование фейка в социальных медиа в период политического кризиса – проявление орудийной функции дискурса. Кроме номинативной, эмотивной, коммуникативной функций, язык обладает значительной способностью влиять на сознание, формировать образы коммуникантов, приписывать им необходимые для конкретного речевого события характеристики. В ситуации конфликта «воюют» не только военные, но и информационные системы, т.к. произошло увеличение роли информационных коммуникаций в жизни общества. Действия «инфекционных агентов» направлены не только на создание и распространение фейка, но и на манипулирование сознанием адресата [подробнее см.: 2].

Принимая во внимание объективную данность взаимообусловленности политико-дискурсивного опыта и социальной действительности, нельзя не согласиться с Н. Фэркло и Р. Водак, что «дискурс и социокультурная реальность обуславливают друг друга: дискурс формирует общество и культуру так же, как и сам формируется ими; их взаимосвязь диалектична. Это означает, что каждый факт применения языка делает свой небольшой взнос в процесс воспроизводства или трансформации общества и культуры, включая властные отношения» [цит. по: 8, с. 44].

Очевидно, политический имидж превращается в «товар», который в большей степени складывается с помощью текста, транслируемого медиа» [6, с. 5]. Современный политический дискурс в условиях довлениа особенностей постмодернистских типов рациональности и уровня социально-политической напряженности порождает новые формы и обуславливает распространение таких процессов, как: активность инвективной деривации; распространение различных видов сетевой агрессии (пранкерство, троллинг, буллинг, астротурфинг, флейминг); спекулятивные акции «инфекционных агентов», наполняющих информационную среду фейковыми публикациями и способствующими развитию руморологии; хеппислепингв отношении политических оппонентов и т.д. Учитывая, что «власти всегда свойственна пристрастность, т.к. политическая сфера практически во всех случаях предполагает субъективный интерес закулисных сил» [6], перечисленные явления обретают тенденциозный характер. Рассмотрим наиболее типичные из них.

Использование фейка в социальных медиа в период политического кризиса – проявление орудийной функции политического дискурса. Чаще современный политический дискурс использует фейк в сочетании с *инвективной лексикой*. Инвектива – неперемный атрибут любого языка, но ее распространение – признак социального неблагополучия или социальной катастрофы, поскольку активизация фольклора негативной коннотации характерна для военной или близкой к ней ситуации. Под инвективой понимается (от лат.

investio – нападки, выпади, брань) «вербальна атака або речева агресія, преднамеренне причинення шкоди об'єкту взаємодії з допомогою різних форм речевого поведіння, чаще на основі пейоративної лексики або етнофолізмів. Інвектива – це вид психологічної атаки, виражений вербальними засобами. Язык фіксує специфічні риси моровосприяття, розуміння і аналізу ментальних образів, відображає передшествуючий і нрстоючий соціальний досвід» [3, с. 201].

Активність інвективної деривації в умовах конфронтації і ескалації конфлікту є неізбежною: язык з більшою силою виконує емотивну, оціночну і захисну функції по принципу диспозиції «своє-чужої», де «своє» – правильне, хороше, а «чужоє» – неверне, непонятне, а значить, заведомо похоне. Данна залежність об'яснює сутність соціальної маркірованості речі. Відражаючи колективні оцінки дійсності, лексеми і їх значення входять в словарний запас языка і включаються в языкову картину мiра, формують стратегії комунікативного поведіння. Слідовательно, розповсюдження інвективних неологізмів, ротація данної лексики в повсякденному дискурсі і в СМІ влечуть за собою звичкання до їх використанню, що крайне отрицательно впливає на типи взаємодій. Негативні наслідки даних процесів сказуються не тільки на характері речевої комунікації, но і на властивостях міжкультурного взаємодія етносів і націй. Солганік Г.Я. приводить приклад: «Різноманітні лексическі потіки – від знижених до високих, від функціонально-стилевих до нелітературних – трансформуються в язык СМІ, сливаючись в єдиний стилістический континуум і розлічаючись тільки степенню експресивності, оціночності» [9, с. 23]. Слідуеть відзначити, що інвектива в силу свого призначення «орудийної» функції абсолютно позбавлена об'єктивності: в ній діє правило «чим сильніше емоція, тим більше поразюча сила, що закладає серйозні загрози в систему не тільки найближчих контактів, но і віддалених перспектив відношень [подробнее см.: 3].

Складність рішення данної проблеми заключається в тому, що простий забор на інвективну лексику або на введення фейків в інформаційне поле неможливо. Поняття цензури протирічить самій ідеї інтернет-інформирования, поэтому нельзя не согласиться с мнением И. Крюкова, что единственным эффективным способом выхода из сложившейся ситуации является «разрешить плюрализм высказываний и самовыражения. Гражданин, который знает позицию и правительства своей страны, и противников властей, который читает статьи с различными точками зрения, который получает информацию из разных источников, – становится достаточно осведомленным и опытным, чтобы находить правду и сопротивляться пропаганде своими силами. Пропаганда находит благодатную почву, прежде всего, в невежестве» [5].

Не менше типовим властивістю сучасного політичного дискурсу є розповсюдження мережевої агресії. Її форми різноманітні (пранкерство, троллінг, булінг, астротурфінг, флеймінг), но зв'язані одним обов'язковим умовою – використанню телекомунікаційних систем.

В самостійний вид сучасної політичної журналістики віділився *пранк* (від англ. *prank* – *виходка, шалість, шутка*) – телефонний розыгрыш. В політичному дискурсі пранк активно використовується для формування суцільного мненія, для «уточнення» політичної кар'єри опонента, а також для отримання конфіденціальної інформації. Пранкерство не преследується законом во всем мире, т.к. не влечет ні уголовной, ні адміністративної відповідальності [7].

Мережева агресія часто виливається в *троллінг* (форму соціальної провокації або издевательства), *булінг* (психологісеский терор), астротурфінг (виконання ролі квакера через привлечення сучасного програмного забезпечення або оплачених користувачів, які будуть формувати суцільне мненія на основі вказаних позицій); *флеймінг* (оскорбительні, вульгарні і непристойні коментарії або повідомлення, їх ціль – викликати негативні реакції у об'єкта преследования).

Сетевая агрессия как форма современного политического оппонирования способна не только менять расстановку сил на политической арене, определять характер динамики политической коммуникации, но и обуславливать манипуляции общественным сознанием.

Важно отметить, что текущее состояние российского официального политического дискурса характеризуется склонностью политической элиты (власти) к однородности контента, что, в первую очередь, отражается на тематике и содержании телевизионных передач федеральных каналов. Оппозиционные силы получают «трибуну» в интернет-изданиях, значительную часть реципиентов которых по объективным причинам представляет молодежь.

Думается, такая маргинализация оппозиционного политического дискурса является угрожающей для обеспечения социальной стабильности. Политический дискурс в условиях социальной напряженности и открытых, в том числе военных, конфликтов должен сохранить максимально возможную положительную коннотацию и ориентировать на конструктивные формы взаимодействий.

Литература

1. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структурации. – М., 2005. – С. 223.
2. Истомина О.Б. Дискурс социальных медиа // Инновационные технологии в науке и образовании: материалы V межд. науч.-практ. конф., 27 марта 2016 г. – Чебоксары: ЦНС «Интерактив плюс», 2016. – №1 (5). – С.24-27.
3. Истомина О.Б. Инвектива как способ социально-психологического маркирования дискурса // Европейский журнал социальных наук. – 2015. – №3. – С. 200-207.
4. Истомина О.Б. Руморология как фактор современной лигводинамики // Подготовка кадров для силовых структур: современные направления и образовательные технологии: материалы XXI Всероссийской науч.-метод. конф., 2-3 марта 2016 г. – Иркутск: Изд-во ВСИ МВД РФ, 2016. – С. 424-427.
5. Крючков И. Силы лживого реагирования – война пропагандистов // Мир и политика: Режим доступа: <http://mir-politika.ru/18660-feykovye-voyny-vladimir-pozner-ne-polzetsya-facebook.html>
6. Левшенко Ю.И. Политический дискурс: аналитический обзор теоретико-методологических подходов // Режим доступа: www.gramota.net/materials/3/2012/7-2/25.html (дата обрац.: 10.04.2017).
7. Режим доступа: <http://chtooznachaet.ru/prankery.html> (дата обрац.: 23.03.2017).
8. Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ. – Екатеринбург: Дискурс-Пи, 2006. – 177 с.
9. Солганик Г.Я. Язык СМИ на современном этапе // Мир русского слова. – 2010. – № 2. – С. 21-24.
10. Соссюр де Ф. Курс общей лингвистики (извлечения) // Звегинцев В. А. История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. – М.: Просвещение, 1964. – Ч. 1. – 466 с.

Віктор Кириченко (Житомир, Україна)

ОСОБИСТІТЬ У СУЧАСНОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРИ: ГЛОБАЛІЗАЦІЙНІ ВИКЛИКИ ХХІ СТ.

Поява інформаційного суспільства є логічним продовженням тривалої історії еволюції людської популяції. Історія суспільного розвитку – це історія людського бажання перетворити цей світ за «своїм образом та подобою», адаптувати його під себе – а це означає глибинно дослідити та описати. Неминучість суспільної трансформації під впливом постійного катастрофічного збільшення інформації передбачали Е. Беламі («Погляд назад» (1888), «Майбутній вік» (1891)), Ф. Бекон («Нова Атлантида» (вид. 1978)), М. Вебер («Господарство і суспільство» (вид. 1998)), Ю. Габермас («Теорія комунікативної дії» (вид. 1993)), В. Вернадський («Філософські думки натураліста» (вид. 1988), «Декілька слів про ноосферу» (1944)), О. Шпенглер («Захід Європи» (вид. 1998)) [1–8]. Концептуальні уявлення про соціально-психологічні закономірності організації інформаційного суспільства закладені в роботах Д. Белла («Соціальні рамки інформаційного суспільства» (1986)), З. Бжезінського («Велика шахівниця» (1998)), У. Ліпмана («Громадська думка» (2004)), Е. Тофлера («Шок майбутнього» (2002), «Третя хвиля» (2004) [див.: 9–13]; починає підніматися проблема еволюційної нездатності людини сприймати і обробляти інформацію, кількість якої з кожним

роком збільшується в рази. Досліджуючи окремі аспекти інформаційних відносин, вони передбачали появу суспільства, центральним елементом якого є інформаційні зв'язки, за допомогою яких відбуваються взаємовідносини між усіма його учасниками.

Еволюція людства, як і інших живих організмів, пов'язана з розвитком здатності сприймати, акумулювати і відтворювати інформацію. Це дозволяє людині зберігати адаптивні властивості, необхідні, в першу чергу, для виживання в цьому світі, а вже в подальшому для його перетворення. Зникнення цієї здатності або неспроможність оперувати величезними масивами інформації може бути причиною зникнення людства (І. Шкловський «Всесвіт, життя, розум» (1987)) [14]. У роботі «Філософські основи інформації» Л. Яроцького та Л. Левченко (2007) здійснюється теоретико-методологічна концептуалізація ідеї інформаційної першопричинності будь-якого соціального, культурного, економічного, біологічного, фізико-хімічного явища [15]. Піднімається проблема «верховенства інформації», яка дає можливість у кризь призму еkleктичного узагальнення природничих та гуманітарних наук, дати відповідь на питання: чому людству як біологічному та соціальному виду життєво необхідно зберігати, реагувати (декодувати) та виробляти інформацію?

Формування картини світу сучасної особистості відбувається в умовах тотальної інформатизації, яка спричинена загальними тенденціями світової спільноти до загальносвітової інтеграції. Глобалізація – це процес загальносвітового об'єднання з метою спільного вирішення нагальних проблем, об'єднання на основі спільних інтересів, створення середовища, комфортного для життєдіяльності людей, які підтримують спільні норми та цінності. Збільшення території співіснування та формування спільної культури, яка містить елементи більшості з тих, які становили її основу, неминуче призводить до збільшення частки інформації та знань, які необхідно засвоїти у процесі соціалізації пересічної людини. На сучасному етапі суспільного розвитку пересічна людина переживає глобалістичний шок, який пов'язаний з постійним змінами кордонів соціокультурної ідентифікації (У. Бек «Що таке глобалізація»; вид. 2001) [16]. Для того, що б зрозуміти «хто ми» пересічній людині потрібно окреслити коло тих, хто відноситься до декого «вони», а оскільки у інформаційному суспільстві соціальні ідентифікатори є не стійкими елементами, вона постійно «моніторить ситуацію», для того, щоб її світосприйняття було у контексті загально групового схвалення та прийняття [17]. У процесі групового консолідування-диференціювання відбувається дифузне розчинення ідентичності, а отже неможливою є чітка світоглядна позиція людини у глобальному світі: не маючи можливості відповісти на питання «Хто я?» та «Хто ми?».

Починаючи з початку ХХ століття починається підніматися проблема суспільних змін під впливом глобалізації, зокрема основна частина досліджень та теоретичних узагальнень стосується проблеми психологічної готовності до життєдіяльності в інформаційному світі. Появою інформаційного суспільства є початок виразного домінування так званого четвертого сектору економіки після промисловості, сільського господарства та сфери послуг (Д. Белл, В. Іноземцев) [9; 19; 20]. Причому у частковому співвідношенні домінуючою порівняно з капіталом і працею є інформація, як основа будь-якої життєдіяльності цього суспільства. Комунікація стає основою життєдіяльності будь-якого суспільства, вона перетворюється з опосередковуючої та обслуговуючої у провідну активність цивілізованого суспільства. У зв'язку з цим постає питання спроможності сучасної людини (у деяких випадках – еволюційної здатності) здійснювати багаторівневу комунікацію, оперуючи велетенськими масивами інформації. Зростаючі темпи змін змушують нас стикатися великою кількістю ситуацій, в яких особистий досвід не може бути використаний. З цієї причини виникає необхідність формування нової форми суспільного устрою: інформаційного суспільства, де центральним елементом є знання, акумульовані колективним суб'єктом соціальних відносин в процесі культурного філогенезу. В ході соціалізації відбувається поступове включення людини в соціальне інформаційне середовище, де вона черпає знання, які не є частиною її безпосереднього досвіду, а належать декому «ми». Таким чином, основним

джерелом формування картини світу У сучасному інформаційному середовищі є знання, які не пов'язані з особистим досвідом суб'єкта. Однією з характерних рис інформаційного суспільства є домінуюче панування досвіду «ми» над досвідом «я». Картина світу звичайної людини базується на стереотипах соціального сприйняття, які відносяться до досвіду «ми». Особистий досвід повинен відповідати груповому, інакше він не входить в систему картини світу людини або «видозмінюється» таким чином, щоб йому відповідати. Як і в будь-якій соціальній системі, в інформаційному суспільстві існує міжгрупова поляризація. Групове співтовариство, яке виконує функцію противаги («ворога», «конкурента», «інакомислячих», «противника», «опонента»), є носієм анти-досвіду, який не інтегрується в картину світу, але все-таки є його частиною як еталон того, що не повинно в ньому бути [17].

Картина світу особистості формується на основі тієї інформації, яку вона отримує з зовнішнього середовища у процесі соціалізації та налагодження взаємовідносин з іншими суб'єктами. За рахунок включення особистості у повноцінну систему міжособистісної комунікації, до якої ми відносимо як обмін інформацією на міжособистісному рівні у процесі спілкування та долучення до інформаційних джерел, які формувалися не одним поколінням, відбувається поступове формування цілісної картини світу, складність якої залежить від того наскільки глибоко вона інтегрована у систему суспільної комунікації. Рівень суспільної інтегрованості залежить від кількох факторів: по-перше, від загального культурного потенціалу соціального середовища та рівня його технологічного розвитку; по-друге, від складності завдань, які розв'язує суб'єкт соціальних відносин у процесі життєдіяльності та необхідність використовувати й продукувати інформацію різного рівня складності (таким чином ми може виокремити певний тип інформаційно залежних осіб у силу їх професійної або іншої соціально корисної діяльності) і, по-третє, від мотиваційного потенціалу особистості та рівня пізнавального інтересу, який можна деякою мірою окреслити як природне бажання індивіда отримувати інформацію про навколишнє середовище та розуміти закони його функціонування.

Література

1. Беллами Е. Будущий век: [пер. с англ. Л. Гей] / Эдуард Беллами. – СПб.: Издательство А. С. Суворина, 1891. – 334 с.
2. Бекон Ф. Новая Атлантида // Сочинения в двух томах. – Т.2. М.: «Мысль» (Философское наследие), 1978. – С.485-518.
3. Вебер М. Социология. Загальноісторичні аналізи. Політика / М. Вебер. – К: «Основи», 1998. – 534 с.
4. Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність / Юрген Габермас // Умови громадянства: зб. ст. / [під редакцією Варта ван Стінбергена]. – К., 2005. – С. 49-70.
5. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление / Владимир Иванович Вернадский / [отв. ред. А.Л. Яншин]. – М.: Наука, 1991 – 437 с.
6. Вернадский В. И. Несколько слов о ноосфере / Владимир Иванович Вернадский // Успехи современной биологии. – 1944. – № 18 (2). – С.113-120
7. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста / Владимир Иванович Вернадский: [Сборник: К 125-летию со дня рождения]. – М.: Наука, 1988. – 519 с.
8. Шпенглер О. Закат Европы / Освальд Шпенглер – М.: «Мысль», 1998 – 667 с.
9. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Даниель Белл. – М.: «Academia», 2004. – 944 с.
10. Бжежинський З. Великая шахматная доска / Збигнев Бжежинский. – М.: Междунар. отношения, 1998 –128 с.
11. Липпман У. Общественное мнение / Уолтер Липпман / [пер. с англ. Т.В. Барчуновой]. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004 – 384 с.
12. Тоффлер Э. Шок будущего / Элвин Тоффлер / [Пер. с англ.] – М.: «Издательство АСТ», 2002. – 557 с.
13. Тоффлер Э. Третья волна / Элвин Тоффлер – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 2004. – 783 с.
14. Шкловский И. С. Вселенная, жизнь, разум / Иосиф Самуилович Шкловский / [под ред. Н. С. Кардашева и В. И. Мороза]. – 6-е изд., доп. – М.: Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1987. – 320 с.

15. Левченко Л. Л. Філософські основи інформації / Левченко Людмила Леонідівна, Яроцький Леонід Васильович. – Житомир : «Полісся», 2007. – 176 с.
16. Бек У. Что такое глобализация? / Ульрих Бек. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
17. Кириченко В. В. Психологические особенности формирование картины мира в современном информационном обществе // GESJ: Education Science and Psychology. – 2017 – №2(44). – С. 7-13
18. Иноземцев В. Л. За пределами экономического общества: постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире. – М.: Academia, 1998. – 640 с.
19. Иноземцев В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы: учеб. пособие для студентов вузов / В.Л. Иноземцев – М.: Логос, 2000 – 304 с.

Микола Кириченко (Київ, Україна)

РЕАЛІЗАЦІЯ БУТТЄВОСТІ ЛЮДИНИ В МІНЛИВОМУ ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНО-СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ: ОНТОЛОГІЧНІ, АКСІОЛОГІЧНІ, ТЕХНОЛОГІЧНІ ВИМІРИ

Актуальність дослідження буттєвості культури в мінливому інформаційно-комунікативному просторі набуває великого значення, оскільки людина сьогодні формується в штучно створеному віртуальному середовищі, яке формує її розірваний і нецілісний образ. Людина, яка втрачає своє «Я», людяність й адекватність, тотожність самій собі, втрачає і свою природу, соціум, переміщуючись в зовсім інший світ – світ віртуальної реальності [1, с. 123-127].

Онтологічні виміри.

Буттєвість людини в мінливому інформаційно-комунікативному просторі розкриває кореляцію з усіма процесами, що тяжіють до реалізації людини в культурі. Суб'єктність індивіда зорієнтована до екзистентності-присутності суб'єкта в бутті культури, користуючись мовою М. Гайдеггера. Віртуальність є розвитком інформаційного суспільства, в основі якої матриці, іміджі, парадигми-моделі екзистенції, яка локалізується у просторі гіперреальності. Буття людини у віртуальній реальності характеризується віртуальним споживанням, завдяки якому відбувається самоідентифікація і самореалізація людини в інформаційному просторі. Онтологічна і буттєва (антропосоціогенез) реальність людини відірвані від об'єктивної реальності і знаходяться у владі симулякрів. Симулякр – це стереотип, стереопарадигма, примітивна матриця, як одне з понять реалізації буттєвості культури людини в мінливому інформаційно-комунікативному просторі, образ віртуально-іраціональної реальності, яка лише відображає деякі правдоподібні риси оригіналу. Симулякр – це іраціоналістично-трансцендентний об'єкт-модель дослідження дійсності, яку можна трактувати як нульову матрицю чи артефакт, який імітує деструктивну реальність через посередництво феноменів симуляції. Симулякр стирає диференціацію між достовірним і іраціональним і репродукує сурогатне, вторинне знання у констеляції з кодами-знаками віртуальної реальності. Симулякр вироблює сурогатний континуум, у якому знаходиться особистість, і формує сурогатну буттєвість та культуру. Симулякр призначений для масової культури, а його естетика є носієм культури деградації особистості, примітивізму.

Людина, реалізуючись в мінливому інформаційно-комунікативному просторі, покликана використати феномени-явища соціокультурної екзистенції. В мінливому інформаційно-комунікативному просторі буття людини виражається в контексті таких категорій, як віртуальна реальність чи ірреальність в умовах віртуально-онлайнового світу. Одне з перших питань, як виникає на шляху філософського осмислення інформаційно-комунікативного простору, є питання багатоманітності форм і способів інформаційного існування. Кожна людина – незалежно від статусу, віку, здоров'я, статі – розпочинає гру з нульового рівня на одноковому для всіх ігровому полі згідно одних і тих же правил. Деякі вчені назвали цей феномен «мережевою демократією» «кібержиття», в основі якого людина

повинна виявляти свої комунікативні здібності технологічних навичок know-how. Кіберпростір – це унікальний темпоральний простір, в якому діє «синхронна комунікація», і при умові продовження інтеракцій інтрисуб'єктивний час розтягується, в основі якого «зона вільної рефлексії». З часом Інтернет набирає могутності як інструмент пошуку, фільтрації і контактності між окремими людьми та групами, і буде ще ефективнішим [2, с.174-179]. Це світ соціальних мереж і рольових он-лайн ігор – простір з величезною кількістю населення. Віртуальний персонаж – це одна з можливостей самореалізації особистості, тому що віртуальний простір розглядається як «спілкування душ». Віртуальна особистість не має матеріального тіла і складається виключно із знаків та дій, яка протидіє «матеріальному світу».

Онтологічні засади дослідження індивіду у віртуальному соціумі свідчать, що, якщо життя індивіда як суб'єкта автономно-екзистенціального буття не заповнене смислами-цінностями, то воно не є дійсним. Онтологічні засади буттєвості індивіда свідчать, що людина для того, щоб бути-існувати, повинна формувати смисли своєї діяльності у сукупності всіх процесів онтології, культури, соціуму. Тому людина повинна повернутися до самої себе, свого буття, своєї культури, бути собою, задуматися над смислами і сенсами свого життя. Існуючи у віртуальному просторі, людина сама надає собі смисл, заповнює своє життя можливостями вибору, сприяє своєму самовдосконаленню.

Аксіологічні виміри.

Аксіологічні виміри інформаційно-комунікативного простору – це цінності, сформовані індивідом, що есплікуються як феномени смислової індексації, максими соціокультурного розвитку цивілізації, що формують людину як «інформаційно-соціокультурну особистість». Цінності можна ототожнювати з об'єктами існуючої реальності, пов'язувати з оціночно-модальними імперативами, що задовольняють потреби індивіда. Їх можна пояснювати як матриці суперіндивідуально-трансцендентної реальності, яка може залежати від цілераціональної діяльності людини. Така культура формує екзистенційний базис особистості, цінності якої імплікуються такими модальностями, як отримання задоволення, змістовність культури, когнітивно-пізнавальні моделі дискурсосмислення соціально-аксіологічної експлікації культури.

Культура індивіда формується під впливом цінностей, що залежать від комунікації у віртуальному соціумі, адже, якщо життя індивіда не заповнене цінностями, воно є фікція, самообман. Важливе місце належить поняттю особистості, що виступає в ролі буттєвої єдності різних актів (емоцій, мислення, прагнення, любові. Дух (цінності) дають можливість пережити смислову визначеність буття (сутність), виробляючи певні смисли існування, тому що головна матриця існування людини в соціумі – це культура. Першоосновою реалізації буттєвості культури людини в мінливому інформаційно-комунікативному просторі є те нескінченно особистісне, що трансцендентне цьому світу та виражається в акті самовиявлення людиною самої себе. У понятті «енергії» та «діяльності» вкладається зміст творчої духовної активності – «світу енергії» у констеляції з «життєвим світом» індивіда. Шлях до індивідуальності лежить через розуміння особистості як певної унікальної суб'єктивності. Особистість стає персоною процесі комунікації, активного діалогу з іншими, а звідси важливість комунікації як філософської категорії, сутність якої в залученні людей до перетворення світу й самого себе з метою передачі інформації за допомогою знакосимволічних систем інформаційного світу.

Технологічні виміри.

Інтернет-культура – це культура творців Інтернету, під якою слід розуміти набір ідей, поглядів, норм прикладних програм та систем, що детермінують поведінські паттерни людини. Культура відрізняється від ідеології, психології чи проявів окремої індивідуальності та має сукупний вплив на розвиток інтернет-системи, що представляє собою джерело творення та конфігурації Інтернету, формуючи цінності техномеритократичної культури та її впливу на суспільство в технологічному розумінні. Так, культура віртуальної громади використовує соціальний і технологічний фактор для взаємного використання технологій, роблячи Інтернет середовищем вибіркової соціальної взаємодії та символічної

приналежності. Технології, які передбачають отримання багатоманітного продукту, набули визначення високих технологій.

У якості соціокультурних ознак високих технологій слід назвати [4] : 1) як базові, системоутворюючі інформаційні: нано-, біо і когнітивні технології; 2) вони слугують основою ключових бізнес-продуктів і рушієм науково-технічного прогресу, створення нових і удосконалення існуючих технологічних процесів; 3) володіють високою наукоємністю (часткою інтелектуального ресурсу), великою швидкістю упровадження, яка приводить до структурної перебудови економіки та форм організації і управління наукою, виробництвом (бізнесом); 4) базуються на феномені постнеокласичного етапу розвитку науки, яка характеризується інформаційно-синергетичними підходами; 5) змінюють класичну концепцію менеджменту та маркетингу і передбачають створення нових, викликаних новаціями у сфері високих технологій потреб у масового споживача; 6) приводять до значного впливу на культуру, соціум і саму людину, часто незворотних системним змінам соціокультурної реальності; 7) слугують появі проблеми самоідентифікації людини, трансформації соціальних відносин, зміни типів культурної реальності. Високі технології – це сукупність засобів, способів і методів вирішення практично-орієнтованих проблем, які націлені на задоволення потреб індивідів, виступають пріоритетом розвитку інформаційного суспільства, включають велику частину інтелектуального ресурсу, змінюють соціальну сферу і людину, базуються на інформаційно-комунікативних технологіях.

Реалізація буттєвості культури людини в мінливому інформаційно-комунікативному просторі обмежується аналізом сфери–континууму повсякденної свідомості й існування, стереотипами поведінки. Буття – це перебування у світі «безглузлого мовчання», у результаті чого людське існування рефлексує до розчинення у безликому «Воно». Ситуація розгубленості особистості в інформаційно-комунікативному просторі, самотності, трагізму існування висуває фундаментальні проблеми людського існування, звертає увагу до таких понять, як справедливість, гуманізм, людяність, добropорядність. Реалізація буттєвості культури людини в мінливому інформаційно-комунікативному просторі – це перспектива морального перетворення людського суспільства й моделі цілісно-тотальної модернізації як соціуму, так і людини.

Реалізаціям буттєвості людини свідчить про розлад людини та суспільства, про мізерність та незахищеність людини перед вищими інститутами влади, в результаті чого саме буття не має ні сенсу, ні значення, ні виправдання. Усі міжособистісні комунікативні зв'язки розглядаються з погляду самотності і покинутості, адже людина – це СВОБОДА. Свідомість особистості розглядається в індексах страждальця, заклопотаного, в результаті чого людське існування розчиняються в безликому «воно». Тільки, звільнившись від будь-якого зовнішнього впливу, людина може відкрити в собі ту індивідуальність, що визначає її як особистість, здатну нести відповідальність за саму себе і свою діяльність в умовах постійного вибору самого себе. Універсально – онтологічні питання про буття змогло набути філософського сенсу тільки завдяки рішучому зосередженню уваги на питанні про людське існування та умови реалізації буттєвості культури людини.

І чим вищий рівень самосвідомості індивіда, тим частіше він звертається до свого «Я», тим частіше він шукає закон для своїх дій в самому собі. Людська особистість є творча реальність і вища духовна цінність, а світ – прояв творчої активності та самореалізації самої себе, що виявляється завдяки креативним здібностям суб'єктів як творців культури. Осягнувши імпульс людського «Я» через осмислення сублимації в культурі – психічного перетворення й переключення енергії афективних станів суб'єкта на цілі соціальної дійсності й реалізації культурного «Я». Головне для даного аналізу – обґрунтувати сутність людини як суб'єкта культури й історичної творчості, завдяки якому здійснюється зв'язок часів, що ґрунтується на активній діяльності індивіда.

Віртуальна особистість виникає згідно волі самого прототипу (матеріального носія індивідуально-психологічних властивостей людини), так і згідно волі людей, що створюють

власну інтерпретацію самої особистості і світу. Віртуальна особистість живе автономно і незалежно від свого автора, народжуючись і знов оживаючи у свідомості інших людей чи продовжуючи існувати в їх пам'яті, поглядах, світогляді, вчинках. У віртуальному просторі формується особливе соціальне середовище, свої закони спілкування і комунікації, специфічні норми взаємодії, своя соціальна ієрархія, в основі якої лежить вплив на протікання комунікації. Віртуальне спілкування – це новий вид спілкування, що не відміняє, а розширяє можливості спілкування в об'єктивному світі. Інтерактивний світ не є загрозою реального світу, а лише елементом, що розширяє можливості реального світу у подоланні кордонів, обробки інформації та дій, швидкості та доступності отримання інформації. Все це свідчить про парадигму культури інформаційного суспільства, що поглинає людину як суб'єкта і об'єкта цього виду соціуму, що регулюють поведінські паттерни у віртуальній реальності. Одна з можливих теорій С. Джонса теорія «активних мрій чи марень», постільки віртуальна реальність представляє собою «подорож», в основі якої саморефлексії індивіда йти новим та незвіданими шляхами. Глобальна мережа Інтернет постійно культивує «вибухи інформації», тому людина повинна формувати свою ментальну картину світу, так як сьогодні людина не отримує готової ментальної моделі реальності, то вона покликана формувати її сама, підпадаючи у велику кількість ціннісних систем, що складають основу демасифікованого індивіда інформаційного середовища [3, с. 57-67].

Отже, технологічна революція, в умовах якої ми живемо, визначається розвитком перш за все таких галузей, як інформаційні та біотехнології. І ті, й інші орієнтовані на індивіда, а не на маси. Інформаційне суспільство демасифікує свідомість індивіда, формуючи її мозаїчною та дроблячи її на безмежну кількість «життєвих світів», роблячи їх фрагментарними, а не цілісними. Асоціативна свідомість не підпорядковується будь-яким концептуальним схемам, сформованим суспільством, ідеї якої асоціативно пов'язані поміж собою у рамках симулятивного простору. Довіра до Інтернет приводить до знищення свого власного «Я». Мінливий інформаційно-комунікативний простір робить ставку на омасовленого індивіда, «людину натовпу», який руйнує звичну систему цінностей і робить ставку на ігрову модель самореалізації, на споживацтво і відсутність креативності у світі онлайн-культури. Відповідь на питання змісту людського буття в мінливому інформаційно-комунікативному просторі ми знаходимо у творчості, що забезпечує самозаглиблення й самовиявлення індивіда у співтоваристві з іншими.

Основні проблеми концепції особистості, що намагається себе реалізувати через Інтернет-простір, реалізуючи свою буттєвість культури в мінливому інформаційно-комунікативному просторі: 1) особистісне переживання людиною свого внутрішнього світу; 2) виявлення глибинних структур індивідуальної свідомості; 3) співвіднесеність вимірів макро-і макросвітів; 4) рефлексія проблематичності людської долі; 5) утвердження цілісного характеру людського буття й досягнення його справжності в буттєво-онтологічних ситуаціях; 6) ситуація розірваності й неповноти людського існування, підпорядкованості зовнішнім факторам, дегуманізованого способу буття; 7) конфлікт між особистістю й суспільством, що впливає з норм, цінностей, теорій, орієнтирів; 8) розрив між особистісним і соціальним, людським і космічним, що породжує розірваність свідомості світу.

Буттєвість культури в мінливому інформаційно-комунікативному просторі реалізується через: 1) екстеріоризацію; 2) інтеріоризацію; 3) трансценденцію. Все це веде до пробудження особистісного начала в людині та комунікації людських душ. Особистісне начало осмислюється в три єдності: 1) самореалізації в зовнішньому світі; 2) сконцентрованості на власному духовному досвіді; 3) творчої трансценденції, що встановлює взаємозв'язок людини з вищими цінностями. Онтологія людини у віртуальному світі – це відповідально ставитися до всіх інформаційних процесів, відповідально вибирати інформацію для свого самоствердження, сприймати буття як принципову відкритість світу та наповнення його смислами. Головне – це відкритість людини до світу і реалізація його смислів через суб'єктивну людську індивідуальність. Ядром віртуальної буттєвості є індивідуальне людське буття, у центрі якого індивідуальні смисложиттєві питання щодо перебування

людини у цьому світі, пошуки місця і ролі людини та розкидування «шифрів» (кодів) віртуального світу. Цінності відносяться до конкретно-реального світу, формують світ-онтос людини, допомагають суб'єкту глибоко проникнути у пізнання світу

Онтологічні, аксіологічні та технологічні виміри культури, що формується у мінливому віртуальному середовищі, представляють собою складний соціальний, економічний, культурний феномен, що розвивається як складний динамічний процес, що змінюється у нас на очах. Безперечно, що людина виступає об'єктом і суб'єктом усіх цих процесів, реалізуючи найсучасніші тренди інформаційного суспільства та використовуючи віртуальну реальність для служіння людини як творця і креатора дійсності. Культура віртуальної реальності перебуває у стані свого становлення, що неможливо без використання понять сучасної філософії методології раціональності і прагматизму, високих технологій як проривного сценарію України. Історичний, або справжній час буття, є олюднений; він заповнений людськими бажаннями, проектами, активністю, рішучістю зробити щось. Саме в рамках цих модусів і реалізується існування людини як онтологія, тобто прагнення зрозуміти саму себе як щось безпосереднє, як сутність егосуверенної-егонезалежної особистості.

Література

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр // Философия эпохи постмодерна: сб. переводов и рефератов. – Минск, 2006. – С.123-127.
2. Воронкова В. Г. Интернет як глобальна тенденція розвитку інформаційного суспільства / В. Г. Воронкова // Гілея : науковий вісник: зб. наук. праць. – К. : Вид-во УАН ТОВ «НВП» «ВІР», 2015. – Вип. № 93 (2). – С. 174-179.
3. Кириченко М. О. Інформаційно-семіотичні виміри інформації як головного тренду інформаційного суспільства / М. О. Кириченко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя: РВВ ЗДІА, 2017. – Вип. 68. – С. 57-67.
4. Старжинский О. П., Цепкало В. В. На пути к обществу инноваций / О.П. Старжинский, В. В. Цепкало. – Минск: РИВШ, 2016. – 446 с.

Ірина Ломачинська (Київ, Україна)

Світлана Ломачинська (Житомир, Україна)

**ФЕНОМЕН ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ
В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНИХ КОМУНІКАЦІЙ**

Сучасний період розвитку інформаційного суспільства, зумовлений швидким темпом культурних та соціальних процесів і глобальним впливом Інтернет-технологій на світську, але і на релігійну сферу, актуалізує увагу до феномену віртуальної реальності, що претендує на символ нової міфології в інформаційному світі, на засіб перетворення об'єктивної реальності. У сучасних умовах віртуальна реальність постає фактором справжньої екзистенції людини, її соціалізації та самореалізації у контексті соціально-комунікаційної діяльності.

Метою аналізу постає віртуальна реальність як соціально-психологічний феномен, що зумовлює вихід свідомості людини за межі реального та визначає можливості формування індивідуального і колективного релігійного досвіду.

Теоретичною основою дослідження стали публікації А.Соколова, Н.Носова, Є.Таратути, А.Малишко, А.Фандеевої тощо.

Феномен віртуальної реальності передбачає формулювання питань щодо сутності реальності загалом та можливостей її осягнення, що привносить дослідження віртуальної реальності у простір філософського дискурсу.

Сучасний світ продукує різні типи реальностей. Загалом, у проблемі аналізу реальності можливо виділити різні аспекти – «якісний – існують різні сорти реальності; кількісний – існують різні ступені реальності; рівневий – існують різні рівні реальності. У наші дні проблема типології реальностей стала значно складнішою, адже поширились поняття «віртуальна ре88альність» і «можливий світ»» [8, с.163-164].

Реальність можливо визначити як буття у формі речей, суть буття речі, а саме:

- Невизначене, безмежне чисте буття у формі абсолюту;
- Неоречевлене буття у формі ідеї чи ідеалу;
- Дійсність, що означає єдність творця і створеного.

Віртуальний світ – це світ глобальної комунікації, що зумовлює його існування у межах людського спілкування. А отже, і параметри віртуального світу будуть базуватися, передусім, на прагматичних і комунікативних принципах.

Хоча поняття «віртуальність» і ввійшло у широкий науковий обіг лише у 1984 році завдяки дослідженням комп'ютерних реальностей Дж.Ланье, означений феномен в контексті змінених станів свідомості був представлений у історії філософської та теологічної думки у онтологічному, гносеологічному та аксіологічному вимірах, що зумовлює необхідність аналізу різних аспектів його прояву.

Поняття «віртуальної реальності» може мати наступні визначення:

- віртуальна реальність онтологічно відокремлена від основної, але рівноправна щодо неї, при цьому мається на увазі, що віртуальна реальність може виникнути на основі будь-якого образу, але буде переживатись як повноцінна реальність;
- віртуальною реальністю може бути та межова ситуація, коли життя та смерть, реальне та фантазія зливаються у єдине ціле, перестають сприйматися як протилежності;
- віртуальна реальність може постати як результат зміни свідомості, коли людина виходить із реальності суб'єктивної у реальність віртуальну;
- віртуальною реальністю може постати реальність телевізійна, як результат штучно створеного телепропагандою буття;
- віртуальна реальність може постати як кібернетичний простір, створений комп'ютерними засобами;
- у сучасному комунікативному просторі віртуальна реальність сприймається як світ симулякрів (у термінах Ж.Бодрієра) [10, с. 60-61].

Витоки осягнення віртуального сягають міфологічного осмислення буття, адже аналіз міфотворчості в архаїчній культурі показує, що ідеї віртуальності тісно пов'язані з сутністю міфу як універсального способу конструювання реальності.

«Віртуальні реальності» створюються самою людиною, на основі її суб'єктивного досвіду, причому організація цього досвіду демонструється особливим текстом, який створюється в рамках технологій віртуальної реальності. У цьому сенсі віртуальні реальності розташовані в категоріальному просторі «існування – реальність – умовність». Н. Носов виділяє такі специфічні властивості віртуальної реальності незалежно від її «природи» (фізична, психологічна, соціальна, технічна тощо): породження, актуальність, автономність, інтерактивність [7, с. 33].

У дискурсі історико-філософських досліджень феномен віртуальності дозволяє концептуалізувати філософське знання, адже створює можливість зрозуміти сутність символічних реальностей, внутрішнього світу людини.

Варто зазначити, що у античній та середньовічній філософії категорія віртуальності постала однією з основних проблем аналізу. У античну епоху поняття «віртуальне» вживалося в значеннях «можливість», «спосіб існування ідеї», «внутрішня сила». Таке трактування можна знайти, передусім, у працях Платона. Платонівське поняття «копія копії» має на увазі спосіб існування ідеї; розрізнення сутності від уявлення. Платон не бажав вірити у закінчену реальність чуттєвого світу, що оточує нас часовим потоком, адже, відповідно до його уявлень, всі речі навколо нас – лише образи досконалих та вічних ідей, яким відповідає істинне знання.

У середньовічній філософії ідея віртуального в формі вирішення проблеми сили, енергії активності досліджувалася у творах представників патристики та схоластики, які стверджували, що кількість і типи реальностей, що формують буття людини, визначаються лише її самосвідомістю, здатністю до осягнення граничних реальностей у комунікації з вищою трансцендентною сутністю, «як «вгору» до Бога, так і «вниз» від Бога, людина може

проходити нескінченну кількість проміжних реальностей. І як ілюстрація, описувалися дві з них, позначені як «внутрішня людина» і «досконала людина». Середньовічні схоласти допомогою поняття «virtus» намагалися відповісти на питання, як абсолютні сутності реалізуються у тимчасових подіях, а Фома Аквінський за допомогою поняття віртуальності намагався вирішити питання щодо співіснування реальностей різного рівня, наприклад, душа мисляча, душа тваринна, душа рослинна

У Новий час поняття віртуального зустрічається в працях Декарта, Лейбніца, Канта, Гегеля. Спільність віртуального з ідеями Декарта розкривається в тому, що у віртуальному світі всі фізичні елементи втрачають свою матеріальну сутність, а незмінним залишається лише картезіанський суб'єкт «я мислю». «У творчості Лейбніца віртуальне набуває значення «virtualite» – неусвідомленого змісту розумної душі. А Кант усуває проблему віртуального буття, адже визнає віртуальну присутність у тілесному світі нематеріальних речей опосередковано через ефект. Гегель визначив віртуальне як щось середнє між «належить мені» і «чужим». Тобто, за Гегелем, віртуальний предмет – це той предмет, яким ще не можна користуватися, так як він залишається ще «своїм іншим»[11, с.49].

Ключовою властивістю віртуальної реальності є імерсія (занурення). Головним способом генерації подібності у віртуальній реальності є симуляція, що відповідає рівню модельної, функціональної подібності. «Віртуальні світи володіють власною темпоральністю і каузальністю: час у віртуальних світах може бути зворотнім, що з урахуванням динаміки віртуальної реальності може призводити до порушення причинно-наслідкових зв'язків»[1, с.10]. Віртуальна реальність визначає своє власне існування у просторово-часових координатах, яке не залежить ні сфері матеріального світу, ні від сфери суб'єктивної реальності. Феномен віртуальної реальності постає як такий, що містить у собі в знятому вигляді об'єктивний і суб'єктивний першопочаток. До віртуальної реальності необхідно застосовувати не речовий підхід, а подієвий підхід, причому опис віртуальної реальності варто будувати за наступним принципом: спочатку віртуальний потік, єдиний і безперервний, потім події, але не навпаки. І якщо природні процеси відбуваються в реальному фізичному часу, а координація між ними в свідомості формується в рамках природної установки тимчасового сприйняття, то в процесі конституювання віртуальної реальності можливо встановлювати будь-які часові виміри конструювання подій. Варто зазначити, що динаміка соціальних перетворень в контексті інформаційно-комунікаційних перетворень зумовлює вплив віртуального часу на час соціальний: під впливом першого другий теж помітно прискорюється, все більше і більше впливаючи на реальність, роблячи її все більш невизначеною.

Онтологічний статус «віртуальної реальності» потрібно розглядати саме через сенс поняття «симулякра» (у термінах Ж.Бодріяра), у силу чого «віртуальна реальність» постає простором симулякрів як відчужених знаків, які на відміну від знаків-копій фіксують не подібність, а різницю із референтною реальністю. «На противагу актуальній дійсності, що виражає цілісність, стабільність і завершеність, віртуальна реальність є джерелом розрізнення (відмінності) і багатоманітності. Таким чином, віртуальна реальність є феноменом, іманентним самій структурі буття, що втілює можливість творчої діяльності. Адже людина постає споконвічно зануреною у віртуальну реальність, і переходить із одного віртуального стану до іншого. Тобто віртуальна реальність – це те ресурсне середовище, яке підтримало і виховало людину, оскільки людство завжди намагалось облаштувати навколишній світ, створюючи свої світи, які, за великим рахунком, і є «віртуальними»[3, с.38].

У вимірі релігійних комунікацій означені визначення віртуальної реальності дотичні до специфічних психологічних станів осягнення сакрального (зокрема, феномену молитви як комунікації з поза чуттєвими трансцендентними сутностями), містичних видінь тощо. В окремих релігійних деномінаціях (наприклад, харизматичних церквах протестантського спрямування) перехід у стан віртуальної реальності на рівні психологічної зміни власної свідомості є частиною культово-богослужбової практики.

Так, простір і час для віруючих набуває певної цінності та сенсу тільки тоді, коли вони стають сакральними. Категорія часу стає такою тільки у зв'язку з категорією вічності. Час переживається як постійне, напружене очікування кінця земного існування й переходу до нового стану, час заступає вічність. У християнській традиції земне життя – це лише приготування до майбутнього вічного життя, і це приготування завершується смертю. Якщо зосередитись на творчості представників патристики, то земне життя постає як випробування перед життям вічним, тобто для віруючого межі між світами реальним і віртуальним нівелюються. Зокрема, із житій святих подвижників Києво-Печерського монастиря можливо зробити висновок, що ворожий світ за стінами монастиря був представлений як реальними ворогами, так і фантастичними. При цьому останні для ченця не менш реальні, ніж перші. І якщо в чернечих творах мова йде не про якогось конкретного ворога, то завжди говориться про ворогів «видимих і невидимих» [4].

У міфологізованій свідомості давніх русичів розмивається межа між світом реальним і світом віртуальним, тому цілком земні подвижники благочестя набувають надприродних рис та властивостей. Так сталося, наприклад, з Іллею Муромцем, знаменитим билинним героєм і в той же час канонізованим святым, ченцем Києво-Печерського монастиря.

Загалом, можливо зазначити, що чернеча жорстка аскетична практика з її пограничними ситуаціями між життям та смертю постає як постійне творення віртуальної реальності шляхом осягнення інших вимірів буття.

Жорстка аскетична практика породжує містичний досвід, що формує різні рівні віртуальної реальності. І у старозавітній, і у новозавітній традиціях представлені численні містичні одкровення пророків і апостолів, що постали результатом їх аскетичного життя та богонатхнення. У містичному досвіді відбувається зустріч трансцендентного із реальністю, і можливо стверджувати, що шлях аскези, який властивий лише подвижникам, відкриває внутрішній світ людини, дає їй змогу пізнати свою власну сутність, свій духовний потенціал, можливості тієї сильної волі, що закладена в неї природою, дозволяє осягнути містичний шлях спілкування із божественним. Містика – той внутрішній досвід, який дає змогу «доторкнутись до духовного, Божественного світу, а також внутрішнє осягнення нашого природного світу. Можливість містики передбачає наявність у людини особливої здатності безпосереднього, над розумного і надчуттєвого інтуїтивного осягнення Божественного.

У більшості святих католицької церкви (особливо жіночої статі) присутній момент містичної екстази, що супроводжувався чудесними видіннями і з Христом, і з Богоматір'ю, відчуттям стигматів ран Христових. Найбільш яскраві приклади – Катерина Сієнська та Жанна Д'Арк.

У психологічному плані віртуальність може межувати з геніальністю, адже вона є найвищим ступенем творчих проявів особистості, оснований на ірраціональному натхненні, і належить до феноменів граничного людського буття. У.Ч.Ломброзо геніальність межує з безумством із-за її відірваності від реального світу. Прикладом може слугувати постать Мартіна Лютера, якому був властивий містичний аспект сприйняття навколишньої реальності. Прикладом може слугувати його «гереживання у башті», коли під час роботи над коментарями до латинського тексту Псалмів йому по-новому відкривається текст Біблії. Його психологічний стан полягає у новому усвідомленні проблеми спасіння, що постає перед Лютером раптовим благочестивим осяянням. Суть його у «полягала у парадоксально-діалектичному «перевертанні» проблеми виправдання і порятунку. Як вказує Е. Соловійов, Лютер «усвідомив себе безпосередньо причетним до Бога через ту саму осудну здатність совісті, яка якраз і свідчила про його відсутність божественної благодаті. Відчай у своїх силах з'явився як прямий вираз рятівної віри, а колишні чернечі подвиги як дії, які хоча і були необхідні для підготовки цього внутрішнього осяяння, але самі собою були зусиллями, для Бога і порятунку абсолютно байдужими» [9, с.74]. Таким чином, комунікація з вищою божественною сутністю стає завершеною лише у переході психіки віруючого у віртуальні стани, адже лише в цьому випадку комунікант отримує бажану йому відповідь на надіслане повідомлення.

Водночас, релігійні комунікації отримують прояв не лише у соціально-психологічному, але і у технічному вимірі. Глобальні процеси у сучасному світі, активне поширення інформаційно-комунікаційних технологій загострюють необхідність адаптації віруючого до умов різноспрямованих культурних потоків та мультикультурних феноменів. Інтернет породжує величезну кількість можливостей для реалізації ідентичності людини та розширення можливостей шляхів творчої активності. Водночас, головною небезпекою є виникнення дисонансу між реальним і віртуальним, адже чим більш привабливим виявляється віртуальний світ, тим складніше людині повернутися в буденність світу реального. Окрім того, людина втрачає здатність протистояти труднощам реальності, втрачає волю до подолання реальних життєвих перешкод.

Водночас, «порушення діалектичної єдності життя і смерті, породжене віртуальною реальністю, веде до радикального переосмислення онтологічних, аксіологічних, соціальних умов існування людини. В умовах множинної (розмитої) ідентичності, втрати тілесності, відірваності від цілісності світу у людини формується відчуття фальшивості свого буття»[2, с.18], що дозволяє говорити про серйозну небезпеку глобального відчуження людини не тільки від іншої людини, але і від власної сутності і від реальності загалом.

Таким чином, можливо стверджувати, що віртуальна реальність постає ключовою зоною реалізації релігійних комунікацій не лише на психологічному рівні (як можливість входження у містичні стани осягнення божественного), але й на технічному рівні, шляхом віртуального спілкування зі служителями культу різних релігійних конфесій.

Література

1. Браславский, П.И. Технологии виртуальной реальности как феномен культуры конца XX – начала XXI веков: дисс. канд. культурологи / П.И.Браславский . – Екатеринбург, 2003
2. Зябрина, А.В. Категория виртуальной реальности в социально-философском дискурсе / А.Зябрина, З.Максютова // Вести Волгоградского государственного университета. – Сер.7. – 2015. – № 1(27). – С.15-21
3. Кавалеров, В.А. Смысловое поле «сообщества знаний» у вимірах інформаційного континууму/ В.Кавалеров // Гуманітарний часопис. – 2011. – №4. – С.36-43
4. Києво-Печерський патерик. – К.:Час, 1991. – 278 с.
5. Компанцева, Л.Ф. Философские и языковые аспекты формирования концепта виртуальная реальность [Электронный ресурс] / Л.Компанцева. – Режим доступа: http://www.nbuv.gov.ua/old_jrn/natural/sitsbo/01-1-2008.pdf, свободный. – Название с экрана.
6. Малышко, А.А. Философские проблемы виртуальной реальности (историко-философский анализ) : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Малышко Александр Алексеевич. – Мурманск, 2008. – 22 с.
7. Носов, Н. А. Виртуальная психология / Н. А. Носов. – М.: Аграф, 2000. – 432 с.
8. Соколов, А.В. Философия информации : проф.-мировоззр. учеб. пособ. / А.В. Соколов ; С.-Петербург. гос. ун-т культуры и искусств. – СПб. : СПбГУКИ, 2010. – 368 с.
9. Соловьев, Э. Прошлое толкует нас : (Очерки по истории философии и культуры) / Э. Соловьев. – М.: Политиздат, 1991. – 432 с.
10. Таратута, Е.Е. Философия виртуальной реальности / Е.Е.Таратута. – СПб., 2007. – 147 с.
11. Фандеева, А.К. Виртуальная реальность: ретроспективный анализ понятия / А.К.Фандеева // Грані: Філософія. – 2014. – №2. – С.48-55

БУТТЯ СУБ'ЄКТА В КУЛЬТУРНИХ ПРОЦЕСАХ МІНЛИВОСТІ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ: ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА МЕТОДОЛОГІЯ

Від грец. *ontos* – буття і *logos* – вчення, слово; англ. *Ontology*; фр. *Ontologie* – вчення про буття, фундаментальні принципи, найбільш загальні категорії і визначення сутнісного; вихідна категорія аналізу світу, в якій фіксується переконання про існування оточуючого світу самої людини з її свідомістю. Існує багато різноманітних значень і відтінків онтології: як начало всього сущого; реальність, в якій існує людина; структура нашого знання про світ; картина світу, модель реального світу; спосіб індивідуального буття людини; вчення про граничні принципи і категорії буття. Саме онтологія як наука (метод, принцип) буття та буттєвості в його цілісності й універсальності визначає його форми, фундаментальні принципи улаштування всього сущого; отожднюється з метафізикою, яка включає як природне буття, так і соціальне буття, і буття людини. Це свідчить про аналіз, буття може бути матеріальним і ідеальним, включаючи "першу" і "другу" природу, об'єктивний і суб'єктивний дух. Основна робота М. Гайдеггера "Буття і час" опублікована у 1927 р, в якій він здійснив аналіз людського існування і розглядає його як шлях до розуміння самого буття [1]. Його методом є феноменологія, яка була сприйнята ним від Е. Гуссерля. Буття суб'єкта в культурних процесах мінливості глобалізованого світу – інваріантне, порівнюється з такими категоріями, як реальність, дійсність, існування; інтегральна характеристика світу в його цілісності; сукупність всезагальних визначень буття, які зумовлюють положення людини в світі, її відношення до оточуючого середовища. Онтологія залежить від історичних і культурних вимірів, частково співпадає з поняттям універсуму, космосу, природи, життя, Всесвіту. Буття як єдине ціле вказує на зв'язок, порядок чи ієрархію різноманітних видів, процесів, подій, що відбуваються; розглядається в контексті преривності і неперервності, сутності і різноманітності, пов'язане з субстанційними основами буття, з самим процесом протікання подій. Сутність буття у вічному становленні єдності буття і небуття, це не світ, що включає природу, світ, а і людину. Буття – це чисте існування, причина самого себе, воно самодостатнє, ні до чого не зводиться і ні з чого не виводиться. В контексті логіко-гносеологічного і онтологічного поєднання двох протилежних понять – об'єктивного і суб'єктивного – вводиться поняття "мезореальності", яке допомагає виявити як об'єктивність, так і чисту суб'єктивність. Мезореальність трансцендує фрагменти об'єктивної реальності, яка виявляє онтологічні умови свого існування, і суб'єктивну реальність, яка продукує умови існування особистості. Буття – це все, що реально існує, це матеріальні явища, соціальні процеси, творчі акти, які відбуваються у свідомості людини [2].

Буття суб'єкта в культурних процесах мінливості глобалізованого світу отримує в філософській літературі багато характеристик: "буття – в – собі", "буття – для – себе", "поза – собою – направлене – буття", "буття – в – другому", "буття – для – інших". Розгорнуту концепцію онтології вперше створили німецькі філософи М. Гайдеггер "Буття і час", де був розроблений проект вчення про буття; К. Ясперс, що запропонував вчення про буття, та Ж.-П. Сартр, який створив оновлену концепцію про буття в доробку "Буття і ніщо"; Е. Гуссерль – неklasичний варіант онтології; проблеми буття розробляли засновник релігійної (католицької) антропології М. Шелер; "критичної онтології" – Н. Гартман, М. Мерло-Понті. Філософи розглядали буття як гранично широке поняття про світ і в той же час вважали буття незалежним від людини; сучасні – розглядають людину як світ особливого буття, а світ – крізь призму людської свідомості. І. Кант відмічав, що самий світ існує незалежно від свідомості, але оскільки світ, предмети і процеси світу пов'язані з людиною, то результати його усвідомлення невіддільні від людини. Центром антропологічних напрямків ХХ ст. є саме онтологія, духовно не ізольована свідомість людини, а духовне (свідоме і не свідоме), взяте в нерозривній єдності з людським буттям. Цей новий сенс і вкладається в традиційне поняття *Dasein* – (наявне буття, тут – буття). В контексті феноменології, екзистенціалізму,

персоналізму буття тлумачиться не як шлях від *sein*-буття взагалі, як це було в класичній онтології, а обирається зворотний шлях – від людського *Dasein* до світу, яким він бачиться людині і представляє собою метафізичні виміри людського буття [3].

Такий підхід вважається не тільки реалістичним, а й гуманістичним, в центр якого ставиться людина, її свідомість, активність, умови самореалізації. Згідно з М. Гайдеггером, *Dasein* тлумачиться як особливе людське буття, особливість якого в тому, що воно здатне "запитувати" про самого себе і буття взагалі. Ось чому буття – екзистенція – фундамент, на якому повинна будуватись і доповнюють буття як таке, що тісно пов'язане з поняттями "матерія" і "свідомість". Буття людини – це продовження буття природи, не випадково воно включає ряд форм буття речей і станів: буття суспільства, буття людини, буття духовності (наука, культура, політика, право). Через категорію "буття" світ уявляється як дійсність, через єдність природи і людини, матеріального і духовного, об'єктивного і суб'єктивного. Найважливішими формами буття є простір, час, рух, які діалектично пов'язані. Фундаментальні визначення простору і часу виявляються визначальними формами перетворення дійсності, спілкування і діяльності, формами відтворення і оновлення буття і життєдіяльності людей, які складають основу для нормативної регуляції людської взаємодії, що зумовлює ритм пізнавальної і праксеологічної діяльності, утримує в собі важливе когнітивно-теоретичне і соціально-ціннісне навантаження. Буття як висхідна категорія аналізу світу – це висхідний принцип людського існування, яке вкорінене в певних особливостях людського життя як такого. Так, М. Гайдеггер описує свою філософію як дослідження Буття. Його вважають екзистенціалістом, хоча він сам відкидає цей зв'язок, стверджуючи, що саме буття як таке, а не особистісне існування представляє для нього найбільший інтерес. Гайдеггер використовує термін *Dasein* (буття), щоб описати способи існування людської істоти, і стверджує, що людське життя радикально відрізняється від інших форм життя, тому що здатне пізнати себе і роздумувати про це буття. Людські істоти, можуть вибирати автентичне життя, повністю розуміючи своє положення у світі, чи не автентичне, існування, що походить на автоматизм, бездумне пристосування до світу. Людина повинна зрозуміти своє Буття як ціле, зрозуміти його як минуле, теперішнє і майбутнє. Сучасний (неавтентичний) глобалізований світ залишається світом небезпек, ризиків, конфліктів, суперечливостей і протистоянь, страхів і хвилювань за свою долю, що ускладнює процес пристосування людини до нових життєвих умов і приводить до культурної, соціальної і політичної локалізації. Глобалізація прокладає шлях до генерації не тільки нової індивідуальності, але й зародження нового типу особистості, який стає однією з головних основ сучасних соціо-онтологічних процесів [3]. Буття особистості як висхідна категорія аналізу сучасного світу корелюється з певними процесами глобалізації, аналіз якого необхідний для формування стратегії будь-якого суспільства і держави.

Буття суб'єкта в культурних процесах сучасного глобалізованого світу – це кореляція суб'єкта до моделей-субмоделей культури на протигагу суб'єкта, що є пасивним відносно до культури. У даному випадку слід зосередити увагу на зорієнтованості суб'єкта відносно присутності його екзистенції в культурі, його реалізації й самореалізації в культурі та культурних процесах. Згідно критеріїв деяких вчених, культура базується на такому арсеналові понять, як характер, норони, юриспруденція, традиції, звичаї, когнітивні моделі, диференційовані релігії, новаційні феномени прогресу суспільної цивілізації. Буття особистості як висхідна категорія аналізу сучасного світу корелюється з певними процесами глобалізації, аналіз якого необхідний для формування стратегії будь-якого суспільства і держави. Буття культури – це особливий зріз соціального простору, що створює поле для реалізації специфіки людської життєдіяльності і спілкування як конструкту соціальної взаємодії. На протязі всього життя людина існує у світі культури, у контексті якої формується і має можливість зрозуміти принципи облаштування оточуючого світу і місця в ньому людини. Культура є способом буття людини у світі, проте не є «надбудовою», а самим буттям. Світ людського буття – це не мертва матерія, не природа як така, а «олюднена

природа», світ культури. Культура є «життєвим світом» і навіть «життєвим нервом» людини, яка відіграє велику роль при становленні психіки, свідомості і мислення людини, сприяє формуванню ідентичності людини. Люди є продуктом культури свого суспільства, вони формуються у середовищі своєї культури, і поки культура не сформована, не сформована і особистість, її світогляд, система цінностей, необхідна для того, щоб людина функціонувала. Культурні здобутки (артефакти) тільки тоді стають реальною культурою, коли вони освоюються дійсністю людей, входять у їх життя, у їх соціокультурну творчість. Культура є системою форм, які забезпечують становлення (формування) людського в людині, системою формоутворень людського духу (мислячого духу).

Буття суб'єкта в культурних процесах мінливості глобалізованого світу є системою форм, яка забезпечує становлення (формування) людського в людині, а також системою формоутворення людського духу. Такими формоутвореннями виступають мова, міфологія, релігія, право і мораль, наука і філософія, різноманітні форми мистецтва – все те, що робить людину людиною. Існують різні підходи до визначення буття культури. 1) В антропологічному контексті використовують поняття буття культури як таке, чому може навчитися людина завдяки мові, звичаям, всього комплексу умовностей, які дозволяють відрізнити людську поведінку від поведінки інших приматів. У цьому контексті передбачається, що людська поведінка має не генетичну чи біологічну, а культурну зумовленість. 2) В соціологічному контексті буття культури представляє собою мікроконцепт, тобто сукупність норм, цінностей, ідеалів, які існують за межами не тільки першого (природного), але і другого (соціального) світу, створюючи зовнішню по відношенню до соціальної практики традицію, яка визначає характер, направленість і структуру культури. 3) У психологічному контексті буття культури – це індивідуальний і суспільний конструктор. 4) В аксіологічному – система цінностей, вірувань і традицій, що представляють собою аксіологічні засади культури як простору для самореалізації особистості, яка забезпечує інтеграцію і цілеспрямованість (постановку цілей). Культура являє собою особливий "зріз" соціального простору, яка створює те поле (і спосіб) спілкування, в якому формується кожне окреме суспільство зі своєю внутрішньою структурою, що відрізняється від інших суспільств. Протягом усього життя людина існує у світі культури, через яку формується, набуває можливості зрозуміти принципи побудови навколишнього світу і свого місця в ньому, являючи собою генеральний простір людської життєдіяльності. Тому останнім часом культура буття людини розглядається у наступних контекстах: 1) культура як протилежність біологічного; 2) культура як протилежність природи; 3) культура як протилежність структури; 4) культура як протилежність матеріального; 5) культура як образ життя; 6) культура висока і культура популярна.

У цьому смислі можемо відмітити, що буття культури представляє собою потужний механізм антропологічного і аксіологічного впливу, спосіб адаптації індивіда до культурних потреб суспільства і в той же час спосіб індивідуальної реалізації накопиченого етнічного і національного досвіду і самореалізації особистості у культурному просторі етносу. Як зазначає М. Козловець, "сміслом існування глобального соціуму може бути збереження національної ідентичності" [3, с.153]. Отже, буття суб'єкта в культурних процесах мінливості глобалізованого світу представляє собою оптимальний спосіб для зустрічі (а не зіткнення) цивілізацій, що покликане об'єднати, а не роз'єднувати народи на основі традицій. Культуру слід розуміти, як: 1) сукупність штучно створених людиною предметів, знань, які створюють "другу природу" людського існування; 2) культура представляє собою специфічну систему адаптації людини до середовища, перш всього, технологій, створених людиною для задоволення самих різноманітних потреб; 3) особливу форму суспільного життя і сукупність специфічних культурних видів соціальної діяльності (перш всього, "високу культуру"), а також відповідні інституціональні форми її організації і "розповсюдження результатів" [4, с.135]. Найбільш продуктивною, на думку автора, для опису буття культури у неklasичному розумінні є системно-синергетична методологія, яка є частиною неklasичної методології і дозволяє забезпечити конкретну змістовність сучасного дослідження і проектування

культури. Виходячи з синергетичного бачення культурних процесів, методологія дослідження культури базується на принципі нелінійного розвитку складних і зверхскладних систем, на ідеї плюралістичності та інваріантності розвитку суспільства і культури. З цієї точки зору, розвиток культури слід охарактеризувати як "поліфуркацію", тобто підвищення рівня складності на кожному етапі її розвитку, що означає підвищення та зростання варіантів альтернативних шляхів розвитку. У синергетичному розумінні культура являє собою зверхскладну, самоорганізовану систему, траєкторія руху якої не може бути описана ні в термінах лінійного мислення, ні у поняттях релятивістської свідомості. Релятивізм приводить до локалізації, плюралізації культур, між якими відсутній об'єднуючий зв'язок. Саме тому системно-синергетична методологія демонструє собою нову методологію у силу вичерпаності класичної методології культури. В основі системно-синергетичної парадигми пізнання культури – постмодерністська методологія як культурний контекст, в основі якого принцип децентрації соціокультурної реальності. Сутність даного принципу в аналізі реальності культури як децентрованої і гетерогенної. Це виражається відомим у постмодерністській методології поняття "ризом", запропонованим відомим представником постмодерністської філософії Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі. При цьому постмодернізм здійснює не тільки деконструкцію людини як суб'єкта, як одного з "центрів" притягування смислу, але й деконструкцію людини як тілесної істоти [5].

Література

1. Воронкова В. Г. Філософія розвитку сучасного суспільства : теоретико-методологічний контекст : [Монографія] / В. Г. Воронкова. – Запоріжжя : РВВ ЗДІА, 2012. – 262 с. ISBN 978-966-8462-84-9
2. Мельник В. В. Культура буття людини як соціокультурний феномен / Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: [зб. наук. пр.] – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2015. – Вип. 60. – С. 253 – 268.
3. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: [Монографія] / М. А. Козловець. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с. ISBN 978-966-485-042-8
4. Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
5. Пригожин И. Р. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой / Илья Пригожин, Изабель Стингерс; общ. ред. и послесл. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича, Ю. В. Сачкова. Изд. 5-е. – М. : КомКнига, 2005. – 432 с.

Дмитро Новицький (Житомир, Україна)

**ВИКОРИСТАННЯ МЕРЕЖІ ІНТЕРНЕТ В ІНФОРМАЦІЙНИХ ВІЙНАХ
СУЧАСНОГО ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СУСПІЛЬСТВА**

Сьогодні інформація відіграє чи не найважливішу роль в житті людей, вона стала невід'ємною частиною нашого життя. Інформація стала у XXI столітті регулятором усіх суспільних, політичних, економічних та соціальних відносин. Інформатизація веде до створення єдиного світового інформаційного простору, в рамках якого проводиться накопичення, обробка, зберігання та обмін інформацією між суб'єктами цього простору – людьми, організаціями, державами. Можливості швидкого обміну політичної, економічної, науково-технічної та іншою інформацією, застосування нових інформаційних технологій в усіх сферах суспільного життя є безсумнівним благом. Але саме негативні прояви інформаційного суспільства породжують таке поняття, як "інформаційна війна", яка сьогодні стала реальною загрозою безпеці людства. Інформаційна війна включає в себе багато аспектів, основними з яких є вплив на свідомість людини різними нейролінгвістичними засобами, які полягають в підриві цілей та світогляду людей.

Тема інформаційних воєн є актуальною сьогодні, адже інформація стала одним з найдорожчих та найважливіших товарів, за допомогою яких людина може вплинути і на

інших людей, і на суспільні явища, і на державне управління. Учасником такої війни може стати кожен з нас, незалежно від віку, статі чи інших чинників, тому у своїй роботі я хотів би познайомити вас з проблемою застосування мережі інтернет у веденні інформаційної війни.

В сучасній літературі найбільш поширеною є думка про те, що інформаційна війна являє собою узгоджену діяльність з використання інформації як зброї для ведення дій у різних сферах: економічній, політичній, соціальній на полі бою «Інформаційна війна» – війна нового типу, об'єктом її є свідомість людей. Вона заснована на можливості управління і маніпулювання суспільною свідомістю, підпорядкування волі людини.

Таким чином інформаційна війна сьогодні є всеохоплюючою, цілісною стратегією, яка показує всю значимість володіння інформацією в керуванні, командуванні і реалізації національної політики. Інформаційна війна стає війною за знання, за те кому будуть відомі відповіді на найважливіші питання, що дають змогу керувати масами. Звичайно, при веденні такої війни кількість жертв зводиться до мінімуму, але участь у ній беруть безпосередньо усі люди, що може привести до руйнування соціуму, як такого.

Нормальна життєдіяльність суспільного організму цілком визначається рівнем розвитку, якістю, безпекою інформаційного середовища, будь-який витік інформації, розповсюдження якоїсь таємної інформації серйозно загрожує не лише інформаційній, але й національній безпеці країни.

Знати про інформаційні війни, про методи їх дії, це важливий крок до вирішення такої проблеми, адже у будь-якому випадку війни приносять жертви, а в результаті інформаційної війни жертв є значно більше ніж в результаті збройної війни. Наслідки інформаційних воєн є катастрофічними, адже така війна діє дуже глибоко, вона знищує противника, «з середини», починаючи від зміни свідомості населення і закінчуючи численними фізичними втратами.

Активне використання мережі Інтернет для ведення інформаційного протиборства обумовлено наявністю низки таких її істотних переваг перед звичайними засобами і технологіями:

Оперативність.

Розміщення і регулярне оновлення інформації на окремих сторінках, в Інтернет-виданнях і різного роду новинних розсилках, форумах і конференціях не вимагають значного часу на підготовку матеріалів в електронному вигляді. При цьому користувачі отримують її в режимі реального часу (на відміну, наприклад, від читачів періодичних видань). Крім того, цілеспрямований вплив на інформаційні ресурси протилежної сторони може здійснюватися не тільки в заздалегідь запланований час, а й у міру виникнення необхідності.

Економічність.

Є наслідком залучення невеликої кількості персоналу і матеріальних засобів для вирішення поставлених завдань. Так, наявності мінімально підготовленого користувача персональної ЕОМ, підключеної до телефонної лінії, нерідко буває цілком достатньо. Крім того, застосування комп'ютерних технологій для виведення з ладу систем управління протилежної сторони в певних умовах може призвести до більш значного ефекту при значно менших витратах в порівнянні з використанням традиційних засобів (вогневого ураження, радіоелектронної боротьби). Скритність джерела впливу. Як правило, акт агресії в глобальній мережі важко відрізнити від дії звичайних комп'ютерних хуліганів.

Підготувати та провести кібератаку з використанням Інтернету може досить широке коло осіб – від військових і розвідувальних структур іноземних держав до партизанських формувань, злочинців, промислових конкурентів, хакерів або просто озлоблених людей. Відстежити ж джерело досить складно. Масштабність можливих наслідків. Крім впливу на формування громадської думки, на позиції офіційних осіб, які беруть найважливіші рішення, використання глобальної мережі для деструктивних впливів може призвести до порушення нормальної роботи або тривалого виведення з ладу життєво важливих об'єктів і систем в окремих районах, країнах або регіонах. «Посадіть мене в кімнаті разом з 12 комп'ютерними фахівцями, і я завдам більше шкоди інфраструктурі противника, ніж бомбардувальник В-1 або

весь 7-й флот» – стверджує Френк Джонс, президент компанії «Кодекс систем», що займається розробкою програмної продукції в інтересах військових і розвідувальних структур.

Комплексність подачі інформації та її сприйняття. На Інтернет-сторінках розміщується як текстова, так і графічна інформація в найбільш зручному для сприйняття вигляді, а її обсяг може бути в багато разів більше, ніж у будь-якого друкованого видання, радіопередачі або телевізійної програми. Використання ж сучасних мультимедійних технологій, що дозволяють демонструвати документальні свідчення, фото- і відеоматеріали при спеціально підібраному супроводі (коментарі, музика), надає на налаштовувати спеціальне емоційний вплив.

Доступність інформації.

Будь-який користувач може розмістити власну інформацію (нерідко безкоштовно) на серверах, зареєстрованих в інших державах, або організувати розсилання повідомлень по всьому світу. Такою можливістю, наприклад, скористалися оператори югославської радіостанції «В92» після застосування урядом перешкод для «глушіння» підготовлених ними програм, зробивши подальше радіозаглушення безглуздим.

Також до напрямків використання глобальної комп'ютерної мережі Інтернет в інтересах інформаційної війни використовують наступні:

Поширення спеціально підібраною інформації (дезінформації). Воно здійснюється шляхом: розсилки електронних листів e-mail; організації новинних груп; створення сайтів для обміну думками; розміщення інформації на окремих сторінках або в електронних версіях періодичних видань та мережевого мовлення (трансляції передач радіо- і телестанцій).

Під час військової кампанії в Іраку ВС Сполучених Штатів також активно використовували глобальну мережу для надання інформаційно-психологічного впливу на супротивника. Так, на початку січня 2003 року було проведено широкомасштабну акцію за допомогою електронної пошти. Розсилалися послання на арабській мові іракським генералам із закликами не виконувати накази С. Хусейна. Крім того, в електронних повідомленнях, складених американськими військовими психологами, містилися звернення до громадян Іраку допомогти запобігти використанню зброї масового знищення. В електронних листах також звучав заклик позначати місцезнаходження складів хімічної, біологічної та ядерної зброї «світловими сигналами» Активно і цілеспрямовано використовують можливості Інтернету і чеченські сепаратисти для пропаганди своїх позицій, поширення дезінформації, збору коштів на свою підтримку і залучення нових найманців.

Найбільш поширеним напрямком використання глобальної мережі в інтересах вищезгаданого протистояння є заміна інформаційного змісту сайтів, яка полягає в підміні сторінок або їх окремих елементів в результаті злому. Крім прямої підміни сторінок широко використовується реєстрація в пошукових системах сайтів протилежного змісту за однаковими ключовими словами, а також перенаправлення (підміну) посилань на іншу адресу, що призводить до відкриття спеціально підготовлених сторінок. Особливо слід виділити так звані семантичні атаки, які полягають у зломі сторінок і подальшому акуратному (без помітних слідів злому) розміщенні на них завідомо неправдивої інформації. Подібним атакам, як правило, піддаються найбільш часто відвідувані інформаційні сторінки, змістом яких користувачі повністю довіряють.

Ще одним напрямком використання Інтернету в інтересах інформаційного протистояння є виведення з ладу або зниження ефективності функціонування структурних елементів мережі. Найбільш часто вживаними способами зниження ефективності функціонування її окремих елементів є наступні: По-перше, «бомбардування» мережі електронними листами. Даний спосіб вважається однією з форм «віртуальної блокади», оскільки відправка великої кількості електронних послань в одну адресу протягом короткого часу ускладнює або робить неможливим отримання (виділення) адресатом «легальних» листів із загального їх масиву, а іноді може привести і до порушення роботи обслуговуючих серверів. По-друге, DOS-атаки, проведення яких по суті аналогічно технології масової розсилки електронних листів одному адресату і полягає в генерації величезної кількості

звернень до вибраного сайту. Це призводить до уповільнення роботи обслуговуючого сервера або повного припинення зовнішнього доступу до нього. По-третє, впровадження комп'ютерних вірусів.

Таким чином, розвиток глобальної мережі Інтернет супроводжується все більш широким використанням наданих нею можливостей для ведення інформаційних війн, зростанням координації, масштабів і складності дій її учасників, в якості яких виступають як держави або їх коаліції, так і окремі організовані групи, в тому числі терористичні. Об'єктом інтернет-атак все частіше стають інформаційні ресурси, виведення з ладу або утруднення функціонування яких може завдати протидіючій стороні значних економічних збитків або викликати великий суспільний резонанс.

Отже, наступ інформаційної ери призвело до того, що інформаційний вплив, що існував споконвіку у взаєминах між людьми, в наші дні все більш очевидно набуває характеру військових дій. В даний час накопичений значний досвід наукових досліджень у галузі інформаційного протидіючого та інформаційно-психологічних війн. Який би зміст у поняття "інформаційна війна" не вкладався, воно народилося в середовищі військових і позначає, перш за все, жорстку, рішучу і небезпечну діяльність, яку можна порівняти з реальними бойовими діями. В епоху інформаційного суспільства ключове значення набули ЗМІ, Інтернет-канали і контроль над інформпотоками.

Інформаційна війна є важливою складовою сучасного глобалізаційного процесу і без розуміння її сутності неможливо в повній мірі оцінити наслідки, яких вона здатна завдати.

Література:

1. Панарин И. Н. Информационная война и геополитика [Текст] / И. Н. Панарин – М.: «Поколение», 2006.
2. Информационная война против Украины – как работают пророссийские интернет-тролли [Электронный ресурс – Режим доступа <http://www.kqnttckt{-wc.cttkene.67851>.
3. Почепцов Г.Г. Информационные войны. М.: ВЦ Гарант, 2008, – 453 с.
4. Расторгуев С.П. Информационная война. М.: Наука, 2008. – 235 с.

Лідія Піддубна (Харків, Україна)

БУТТЄВІСТЬ ЛЮДИНИ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА В УМОВАХ МЕГАПОЛІСУ

Мегаполіс сьогодні є великим культурно-цивілізаційним артефактом, соціокультурною матрицею майбутнього, роздоріжжям економічних, соціально-політичних, фінансових, культурних, інформаційних потоків. Буття людини в мегаполісі постає крізь спектр її переживань своєї присутності у міському просторі, через пошук власного місця у мегаполісі, взаємодію з мегаполісом у просторово-часових координатах повсякденності та у віртуальному контексті.

Існування людини в мегаполісі породжує міждисциплінарне поле соціально-філософських проблем, аналізу яких і присвячується ця публікація. Це дослідження є актуальним у всій різнобарвності соціальних проблем людства, адже розглядає такі невідкладні питання фізичного та духовного виживання людей, як співвідношення суспільного та індивідуального, природного та штучного, формування громадянського суспільства, соціальні катаклізми в мегаполісах, специфіку соціального буття у ході міських практик та взаємодії міських спільнот. Ми вважаємо, що буття людини інформаційного суспільства, що мешкає в умовах мегаполісу, його трансформації доречно досліджувати крізь триєдину природу людини, тобто тіло, душу та духовну складову. Настрої, переживання, відчуття та інші прояви людини здатні стати сутнісними рисами, структурами буття, способами «бути» особистості. ХІХ століття стало початком систематичних досліджень проблематики великих міст, що обумовлено появою величезних американських міст і розростанням західноєвропейських мегаполісів.

Безпосередньо термін «мегаполіс» використав англійський автор Т. Херберт у XVII столітті для позначення столичних міст. У 1915 році в книзі «Міста в розвитку» шотландський соціолог і містобудівник Патрік Геддес запропонував синонімічне поняття «світове місто» та вивів його провідні ознаки – багатолюдність і масовість людських контактів. На думку Дж. Фрідмана мегаполіси є «моторами світової системи», що зберігають і переказують культурні скарби людства.

У сучасному розумінні термін «мегаполіс» застосував американський дослідник Льюїс Мамфорд у 30-х рр. XX століття, який вважав мегаполіс «кращим органом пам'яті, створеним людиною» [1], наголошуючи на багатолюдності та масштабності мегаполісу, в якому він визнавав соціокультурний феномен, театр соціальної дії, естетичний символ колективної єдності. Л. Мамфорд вбачає місто основним агентом зміни сучасної людини, «органом найповнішого вираження особистості», коліскою людини нового типу [2].

Один із дослідників інформаційного суспільства, засновник теорії нової соціології міста М. Кастельс зазначає: «нова глобальна економіка та інформаційне суспільство, що виникає, дійсно мають нову просторову форму, яка розвивається в різних соціальних і географічних контекстах, – мегаполіси... Проте не розмір є їхньою визначальною рисою, а той факт, що вони слугують вузлами глобальної економіки, які концентрують адміністративні, виробничі і менеджерські функції на усій планеті; контроль засобів масової інформації; реальну політику сили і символічну здатність створювати і поширювати повідомлення» [3, с. 378]. М. Кастельс вважає мегаполіс культурним інноваційним центром багатьох можливостей, що надає умови для повноцінної реалізації особистості [4].

Узагальнюючи роботи Л. Мамфорда та М. Кастельса, ми дійшли до висновку, що в епоху розвитку телекомунікацій мегаполіси стали інформаційними флагманами цивілізації, мережевими провідниками світових процесів. З. Барбу, М. Блок, Ф. Бродель, Л. Февр, Е. Мейерсон започаткували підґрунтя систематичного аналізу мегаполісів, розвиваючи ідею вирішального значення зв'язків з оточенням в житті людини міста. Представники класичної соціології Е. Дюркгайм, М. Вебер, Ф. Тьонніс розглядали місто як функціональну одиницю і як приклад різного роду взаємодій.

Чиказька соціологічна школа, що представлена роботами Е. Берджеса, Л. Вірта, Р. Маккензі, Р. Парка, Ф. Фрейзера, досліджувала місто як соціальну лабораторію і виявила такі соціально-екзистенціальні кризи мешканців мегаполісу як відчай, самотність, суїцидальні настрої, девіантна поведінка, ізолюваність. Р. Парк, зокрема, розглядав місто як полігон «біотичної боротьби» – змагання містян за простір. Городяни створюють міський простір і водночас виступають його «продуктом». Тривога, страх, турбота – традиційні душевні стани жителів мегаполісу. Р. Парк слушно зазначає, що ці стани підсилюються маніпулятивним впливом ЗМІ мегаполісу та масовою літературою, що продукує тільки ілюзії безтурботного життя [5].

Представники Лос-Анджелеської та Каліфорнійської соціологічної школи Б. Беррі, Р. Волкер, Д. Гордон, М. Девіс, Р. Маккензі, Х. Молох, Д. Кассарда, Д. Портеус, Е. Соджа, М. Сторпер опановували локальні спільноти мегаполісу. Зокрема, Е. Соджа презентував просторовий підхід до мегаполісу, розглядаючи його крізь призму фізичного, ментального та соціального вимірів. В. Томас і В. Огборн вивчали соціальну психологію та прогнозували суспільне життя. Б. Беррі та Дж. Кассарда працювали над відокремленням факторів суспільного становища і стратифікації. Е. Шевкі та В. Белл аналізували процеси делімітації суспільних областей. М. Юнг і П. Вільмтт опрацьовували соціологію локальних спільностей. Д. Портеус працював у напрямку соціології соціальності. З. Бауман, У. Бек, П. Бергер, Е. Гідденс, А. Лефевр, Н. Лукман досліджували проблематику просторових практик, хронотопів та елементів міської соціальності.

Представники німецької комунікативної філософії Ю. Габермас, В. Хесле аналізували феномен масової комунікації в умовах мегаполісу та обґрунтували потребу в комунікативній толерантності. Д. Альбертс, Дж. Штейн, І. Харлі, Е. Річард досліджували вплив

інформаційних війн на міське населення. Р. Барт, Ю. Кристева, У. Еко розглядали мегаполіс крізь призму знакових і символічних аспектів. А. Гелен, Е. Кассіер, Р. Плеснер аналізували онтологічну структуру людського (тілесне, духовне, душевне), що корелюється з «тілом», «душею» і «духом» міста.

У роботах Ж. Бодрійяра, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоза, Ж. Дерріди, М. Фуко мегаполіс постає як «суспільство спектаклю», який розгортається навколо культу споживання, створює штучне життя, наповнене різноманітними підробками. Так, М. Фуко пов'язував поняття міста і влади. Він, перш за все, бачив у мегаполісі дисциплінарний простір в архітектурному, функціональному та ієрархічному вимірах, де влада виступає фактором, що поєднує архітектуру та урбаністику, створюючи «архітектуру наглядю»: «простір – привілейне місце розуміння того, як діє влада» [6, с. 39].

З початку ХХІ ст. мегаполіси все частіше опиняються у центрі уваги науковців. Розвідки щодо тематики мегаполісів стають міждисциплінарними, поєднуючи будівничих, екологів, географів, економістів, лінгвістів, брендменеджерів та ін. Міську проблематику розглядає також низка українських дослідників, зокрема М. Грушевський, М. Драгоманов, П. Куліш, В. Липинський, І. Франко. У роботах С. Катаєва, В. Малахова, В. Белоусова, В. Середи, Ю. Сороки, М. Чернова та ін. представлено соціально-філософську рефлексію стосовно мегаполісу, розгорнуто ретроспективний аналіз міського способу життя, розглянуто можливості набуття специфічної ідентичності мешканцями мегаполісу. Таким чином, чисельні складові проблем мегаполісу отримали ґрунтовну розробку у філософській літературі, підкреслюючи актуальність дослідження мегаполісу як феномену соціального буття людини та необхідність його системного соціально-філософського опрацювання в інтегративній єдності соціальних, культурних та екзистенціальних вимірів.

Масовість мегаполісу зумовлює безліч вражень та водночас ховає загрозу відчуження від соціуму й від міста взагалі. Напружений темпоритм життя в оточенні натовпу нівелює індивідуальність, кожен мешканець мегаполісу час від часу перетворюється просто у перехожого, пасажира, покупця, клієнта або водія авто – в одного серед багатьох собі подібних. Особливі колізії можуть чекати тих, хто вбачає сенс свого життя в роботі, набуває, за виразом В. Франкла, професійну гіперінтенцію [7]. Тоді працюючи, людина відчуває себе при справі, а поза нею страждає на екзистенціальну фрустрацію, не знаючи, куди себе подіти, і місто з його палітрою спокус, стає нецікавим. Крім того мешканець мегаполісу стає справжнім полоненим цивілізації, заручником технологій.

Людина мегаполісу є активним користувачем всесвітньої мережі Інтернет для комунікації, пізнання і творчості, проводячи інтелектуально-емоційну селекцію повідомлень мережі з метою протистояння спаму та маніпуляціям, що спричинені комерціалізацією та політизацією інформаційного простору. Зазвичай безпосереднє спілкування трансформується в дистанційне, посилюється автономізація людини у натовпі, підвищується рівень інформованості особистості через постійний доступ до мережі, нарощується тенденція перетворення віртуального спілкування у реальне через об'єднання у локації на кшталт воркшопів, джентрифікації, перетворення міських зон у місця творчості і дозвілля. Людина отримує можливість «досліджувати» місто за допомогою Інтернет навігаторів та Інтернет ресурсів. У віртуальному просторі мегаполіс постає як цілісний брендовий об'єкт і, водночас, як суб'єкт, що концентрує внутрішні та зовнішні інформаційні потоки навколо інтересів мешканців міста, поширюючи віртуальний світ мегаполісу до планетарного масштабу.

В мегаполісі значно послаблюється відчуття роду. Територіальне розмежування родичів стає на заваді тісному спілкуванню, а доступність віртуальних засобів зв'язку часто зводить нанівець живу взаємодію комунікантів. Мегаполіс можна досліджувати як макрокосмос символів і знаків, а його мешканців як «символічних людей», що продукують та тлумачать світ символів. Сьогодні в умовах мегаполісу не втрачають актуальності питання «Що є людина?», «На що можна сподіватися?» і «Що потрібно робити?», адже це споконвічні питання пошуку сенсу життя. Знаходячись в оточенні штучної природи, у масштабному просторі мегаполісу та мегапросторі людської комунікації, мешканець

величезного міста набуває специфічних ознак світобачення та вольових інтенцій. Буття людини мегаполісу стає дихотомічним, адже минає крізь переживання протиріч і суперечностей між любов'ю та ненавистю, автономією та комунікативністю, волею до свободи та волею до влади і підкорення тощо.

Глобалізація і розвиток інформаційних технологій, що зароджуються у великих містах, впливають на буття людини мегаполісу як провідного соціального актора сьогодення. Віртуальний мегаполіс трансформується в глобальну урбаністичну структуру в віртуально-уявно-реальних вимірах.

Література

1. Mumford L. The City in history. San Diego, 1961, P. 562
2. Mumford L. The Cultur of Cities / L. Mumford. – New York, 1938. – P. 176.
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура / М. Кастельс; пер. с англ. – М. : ГУ-ВШЭ, 2000. – 608 с.
4. Кастельс М. Становление общества сетевых структур / М. Кастельс // Новая постиндустриальная волна на Западе : антология. – М. : Academia, 1999. – С. 492–505.
5. Парк Р. Городское сообщество как пространственная конфигурация и моральный порядок / Р. Парк // Социальные и гуманитарные науки. Серия 11. Социология. – М., 2000. – № 3. – С. 136–150.
6. Foucault M. Des espaces autres : Conference au Cercle detudes architecturales, 14 mars 1967 / M. Foucault // Architecture, Mouvement, Continuite. – 1985. – № 5. – P. 46–49.
7. Франкл В. Воля к смыслу / В. Франкл. – М. : Мысль, 2000. – 425 с

Олена Поліщук (Житомир, Україна)

**ЕСТЕЗИС В ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНОМУ ПРОСТОРІ
СУЧАСНОСТІ**

Сучасна людина в реаліях ХХІ століття постійно перебуває в мінливому інформаційно-комунікативному просторі. Часи монологів і діалогів пройшли, звичні для комунікації у повсякденному житті чи ділових зносинах. Як видається, від сучасника вимагається часте включення у ситуації полілогу при виконанні професійних обов'язків чи ж спілкуванні за інтересами при комунікації неформального плану. Поява нових технічних засобів, стрімкий зріст потужностей і впливу ЗМІ, особливо телебачення, «мережеві ігри» – це далеко не повний перелік інформаційних потоків, із яких теж черпається інформація, важлива для формування інформаційної сфери буття сучасника. Сучасник все частіше зіштовхується із явищем гіпертексту чи інтертексту, що викликає у нього не тільки розгубленість, зростання тривожності, але й нахили до деструкції.

Навіть із такого побіжного розгляду особливостей сучасного інформаційно-комунікативного простору постає потреба не тільки осмислення перспектив розвитку соціуму й людства, але й умов адаптації людини в умовах стрімких змін життя. Актуальним видається дослідження феномена естезису, до якого зростає інтерес з боку виробників символічних цінностей, з одного боку, й учасників символічного обміну, з іншого. Це відбувається на тлі певного «відходу» від нього багатьох учасників, залучених до виробництва художніх цінностей чи їх споживання, обміну ними. Далеко не кожний предмет, як породження арт-практики сучасності, виступає в наш час носієм естезису. Тому видається доцільним аналіз зазначених проблем з боку фахівців різних галузей сучасного наукового знання.

На погляд В. Бичкова, проблема інформаційно-комунікативної специфіки сучасного суспільства набуває нового вияву при створенні символічних цінностей: «Абсурдність, автоматизм, надрозумність в події творчості, з одного боку, і прагнення до пошуків нової раціональності (надраціональності) в концептуалізмі і арт-практиках, що тяжіють до нього, – з іншою, визначили багато в чому специфіку «актуального» витвору мистецтва – об'єкта, артефакта, арт-проекта. Постструктуралізм і розвиток електронних об'єктів (відео-

комп'ютерних, мережевих) висунули на рівень паракатегорій нонклассики ще дві, без яких сьогодні не обходяться науки, що описують арт-об'єкти, котрі особливо спираються на вербальні тексти, це інтертекст (інтертекстуальність) і гіпертекст. Суть інтертекста як специфічного прийому створення сучасного арт-твору полягає в свідомому використанні його автором цитат з інших текстів або ремінісценцій інших текстів, смислових відсилань до них. Маються на увазі не лише вербальні тексти, але тексти (у широкому структуралістському сенсі слова) будь-яких мистецтв (живопису, музики, кіно, театру, сучасних арт-практик) і немистецтва» [1, с. 277]. Варто звернути увагу, передусім, на останні слова дослідника. Адже активне використання інтертекстів у наш час – це широко поширене явище у багатьох сферах життя сучасної людини, а не тільки мистецтві чи науковій творчості. Він дає змогу використання різних тлумачень через контекст ужитку, скажімо, цитати. А що ж тоді «гіпертекст» і яка його роль в сучасних комунікативних актах? «Поняття гіпертексту (надтексту) прийшло в нонклассику з поза художнього комп'ютерного (чисто технічного спочатку) досвіду організації текстового простору, що виявився співзвучним структуралістськи орієнтованій культурології, філософії, естетиці. Суть його в гуманітарних науках полягає в тому, що культура в цілому, як і всі її фрагменти, включаючи і звичайні вербальні тексти, розглядаються як якась цілісна структура, що складається з сукупності текстів, котрі певним чином внутрішньо і (або) зовні корелюють між собою. Часто ці зв'язки важко вербалізуються, але вони відчуваються дослідником, що зумів проникнути в суть даного гіпертексту, увійти до його «свята святих», або – знайти якийсь шифр для його прочитання», – вказує науковець [1, с. 277-278]. Відтак, при використанні гіпертекстів має значення вміння орієнтуватися не тільки на зміст і смислове значення тексту, навантаження контексту, наразі має місце посилення чуттєвості як способу орієнтації при зустрічі із подібним інформаційним потоком.

Іншими словами, зустріч із гіпертекстом посилює ірраціональність в людині, з одного боку, навіть спричиняючи подекуди її невротизацію, а з другого – надає відповідь на запит його користувача. А коли враховувати, що інформація із соціальних мереж чи Інтернет-ресурсу має ознаки гіпертексту, стає зрозумілим прагнення виробників такого символічного ресурсу опертися на можливості естезису, щоб мати можливість позитивного реагування користувача на інформацію в таких умовах. Мається на увазі позитивність у плані емоційно-почуттєвих реакцій людини на зустріч із гіпертекстом. До того ж, так би мовити на користь користувача такої інформації.

Наголосимо, що під естезисом розуміємо звернення до естетичних моментів в діяльності із гуманістичним наміром, коли відбувається стимулювання образного субстрату людської думки й чуттєве зворушення завдяки маніпуляціям із кольором, формою, текстурою, тектонікою, ритмом, пропорціями тощо в конкретних предметах або їх сукупності (предметне середовище). Наразі враховуємо досить широкий спектр трактування естезису та його причин: «естетичного буму» У сучасному суспільстві (В. Вельш), «естетизація культури» (Жан Бодриар, Світлана Никонова, Мікаела Фіресова) тощо. Варто нагадати, крім того, й про широку дискусію в професійному середовищі, коли мова йде про естетичні моменти поза сферою мистецтва [2; 3]. Проте часто використання художніх засобів для оформлення тексту, сайту, телестудії і т. п. не переслідує будь-якої гуманної мети, а виступає як «форма-приманка» для зацікавленого сприйняття інформаційного повідомлення. Тоді має місце, на наш погляд, феномен іншого плану: маємо явище «естезі» [5, s. 33, 38-39], як заміник естезису [4, s. 37-38, 42]. Використання художніх засобів створює привабливий образ для споживача, надаючи йому змогу отримати задоволення від «гри із смислом», з одного боку, і зацікавлене ставлення до інформаційного повідомлення через його екстралінгвістичні моменти.

Отже, феномени естезису та естезі потребують, як видається, більш копіткого аналізу з боку представників сучасної гуманітаристики, коли мова йде про зростання уваги не тільки до змісту інформаційного повідомлення, але і його оформлення з боку сучасників. Особливо це набуває вагомості через швидке проникнення в життя сучасної людини віртуальності та

Інтернет-ресурсів.

Література

1. Бычков В.В. *Эстетика*. – М.: Гардарики, 2004. – 556 с.
2. Естетика в Україні: сьогодні і майбутнє: Матеріали круглого столу часопису «Філософська думка» (25 вересня 2009 року) // Філософська думка. – 2009. – № 6. – С. 21-38.
3. Левчук Л. Естетика на межі епох: Бесіда головного редактора «Філософської думки» С. Пролєєва з професоркою Л. Левчук / Л. Левчук, С. Пролєєв // Філософська думка. – 2009. – № 6. – С. 5-20.
4. Olena Polishchuk. Mitopoesis i mitologizacja jako fenomeno współczesnej kultury // Mitologizacja kultury w polskiej i iberyjskiej twórczości artystycznej, red. Wojciech Charchlis i Bogdan Trocha. – Zielona Góra, 2015. – С. 33-42.
5. Olena Polishchuk. Fenomen «innej logiki» jako podstawa mythopoesis i aesthesis we współczesnej literaturze i kulturze, Mitologizacja człowieka w kulturze i literaturze iberyjskiej i polskiej, red. Wojciech Charchalis i Bogdan Trocha. – Zielona Góra, 2016. – С. 37- 50.

Олег Рудакевич, Марія Рудакевич (Тернопіль, Україна)

ЕТНІЧНІСТЬ В НАЦІЄЦЕНТРИЧНОМУ СВІТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

В умовах націєцентричного світу, коли нація розглядається в першу чергу як політичне явище, її етнічні характеристики та етнічні механізми саморганізації все більше нехтуються як політиками-практиками, так і науковцями. Цьому активно сприяє глобалізація світового простору в умовах постмодерних трансформацій. За цих обставин слід повернутися лицем до феномену етнічності, осмислити його в контексті сучасних досягнень соціогуманітарних та природничих наук і теорії самоорганізації. Це сприятиме поглибленню уявлень про сутнісні риси національних спільнот та виробленню практичних рекомендацій для оптимізації етнополітичних відносин як в середині державних утворень, так і в міжнародному житті.

До основних елементів етнічності здебільшого відносять власну назву спільнот, міф про спільних предків, спільну історичну пам'ять, один або більше диференційованих елементів спільної культури, зв'язок з конкретним "рідним краєм", чуття солідарності в значної частини населення [1, с. 30]. Саме ці суб'єктивно-об'єктивні маркери відображають істотні соціальні відмінності між етнічними спільнотами і відіграють головну етноідентифікуючу, етнодиференціюючу та етноінтегруючу роль.

Якщо етнічність фіксує "іншість", особливість того чи іншого народу, а людина – істота не лише соціальна, а й біологічна, то виникає питання: чи біологічні особливості людини, яка належить до певної людської популяції, є також елементами етнічності – так би мовити, біологічної етнічності? На нашу думку, етнічність як наукова категорія, повинна враховувати біологічні відмінності, тим більше, що вони мають важливу якість – бути очевидними. Тому біологічні ознаки раси, антропологічні відмінності тощо, а також біологічні та соціальні відносини, які виникають на їх основі, починаючи від побутової та економічної сфер і до політики, повинні бути включені до змісту поняття "етнічність", а відповідний компонент загальної етнічності доцільно позначати терміном "*біологічна етнічність*". Зрозуміло, що значна доля біоетнічності може бути кваліфікована і як соціальна етнічність, адже такі біологічні феномени, як народження людини та визнання її членом спільноти, її зростання, охорона здоров'я, репродуктивні функції тощо значною мірою регулюються соціальними нормами, мають соціальне значення і перебувають під охороною держави.

Для підтримання свого життя людські спільноти повинні постійно взаємодіяти з природним середовищем, черпати з нього життєві ресурси. Серед концепцій етогенези важливе місце належить екологічним, суть яких у тому, що, по-перше, саме клімат, природне середовище в широкому сенсі цього слова детермінує етнічність, а, по-друге, "саме через

етнічні колективи, – як резонно зауважує Л. Гумільов, – здійснюється зв'язок людини з природою” [2, с. 177]. Так, беззаперечним є той факт, що саме адаптація людини до природного середовища формує своєрідність тих чи інших антропологічних популяцій як на генетичному (біологічному), так і соціокультурному рівнях. Очевидно, що в структурі етнічності доцільно виділити особливості взаємодії людини з природою, стратегію та технології цієї взаємодії. Такий аспект етнічності можна позначити терміном “*екологічна етнічність*”. Вона характеризує не лише пасивне пристосування людини до природи, а й перетворений нею ландшафт, сформовані нею нові види рослинного й тваринного світу, характер і способи використання природних ресурсів тощо.

Аналізуючи людський феномен, не можна залишити поза увагою ще один аспект життя людства – космічний. Людина – не автономний космічний об'єкт, але вона разом з планетою Земля рухається просторами Всесвіту, взаємодіючи з іншими небесними тілами. Потреби землеробства, мореплавання, інших сфер життя вимагали вивчення космосу, впливу небесних об'єктів – комет, Сонця, планет Сонячної системи, Місяця тощо – на стан здоров'я, перебіг виробничих, політичних та інших процесів. Різні розташування народів на земній кулі – ближче чи далі від екватора або полюсів планети, життя на рівнинах чи в горах, біля морів або в центрі материків – все це впливало на світогляд етнічних спільнот, їхню ментальність, усвідомлення зв'язку з небесними об'єктами і космосом загалом. Окремі народи вірили в своє космічне походження, в те, що вони тимчасово проживають на цій планеті і що неминуче повернуться на “свою зірку”. Нині роль астрономії та космонавтики все більше зростає. Людина не лише здійснює наукові експедиції на інші планети, а й планує переселення на нові небесні тіла з метою виробничої діяльності чи знаходження кращих умов для життя. Тому, на наш погляд, з точки зору історії людства, кожного народу, а також майбутнього етнічних спільнот, доречно вести мову і про *космоетнічність*. Це поняття акумулює такі специфічні риси того чи іншого етносу, як легенди про космічні тіла, їх системи та вплив неба на життя народу, відображення стосунків землян з небесними тілами, специфіку використання енергії Сонця, Місяця, розвиток астрономії та використання її знань у практичній діяльності, в тому числі для прогнозування певних природних і соціальних явищ, стану здоров'я, успіху в бізнесі, особистому житті тощо.

Враховуючи те, що в етногенезі практично всіх народів істотною роль відіграли релігійні вірування і, що релігія та церква продовжують впливати на світогляд та поведінку як індивідів, так і народів, цивілізацій, є сенс виокремити із соціальної *релігійну етнічність*. Вона характеризує особливі уявлення народів про Бога (богів), його (їх) роль у творенні світу й виникненні людини; повчань, які стосуються сенсу та організації індивідуального й суспільного життя, спілкування людини і народів із Творцем, уявлення про Боже призначення народу, божу благодать чи божу кару, вплив Бога на формування влади тощо.

Отже, феномен етнічності має складну структуру і охоплює всі сфери суспільного життя та взаємодії з навколишнім середовищем. Останнє стосується не лише інших етносів, з якими контактує народ, але й природного середовища й надприродних сил. Тому в структурі етнічності на макрорівні доречно виокремлювати п'ять компонентів – релігійну, соціальну, біологічну, екологічну та космологічну етнічність. Останні три складові функціонують і виражаються в соціальній формі. Що стосується нижчих форм руху матерії, з якою пов'язана людина як природний феномен, – біологічної, хімічної та фізичної, то вони підпорядковані вищій – соціальній формі і проявляються через неї. Тому, очевидно, можна погодитися з Л. Гумільовим, який зазначає, що етногенез, який ми спостерігаємо, – “це глибинний процес у біосфері, який виявляється лише при його взаємодії з соціальною формою руху матерії. Отже, зовнішні прояви етногенезу, які доступні для вивчення, мають соціальне обличчя” [2, с. 135].

Ще одна проблема, пов'язана із трактуванням етнічності, полягає в тому, що в минулі часи, та й сьогодні окремі науковці й політики здебільшого розглядають її як щось до- чи позаполітичне, а отже, донаціональне. Етнічна культура часто обмежується сферою побуту, де вона проявляється в особливостях їжі й одягу, фольклорі, народних промислах, народній медицині та ін. Етнічність та етнічна культура протиставляється національній культурі, коли

остання трактується як вища форма культурного буття, що втілюється в літературі, мистецтві, науці, філософії, соціально-політичному і технологічному розвитку суспільства. Етнокультуру також часто представляють як давній шар у структурі національної культури. Крім цього, їй приписують такі риси, як архаїчність, консервативність і замкненість, ураженість ксенофобією тощо.

На наш погляд, поняттям «етнічність» та «етнічна культура» є сенс надати широкого смислу – це етнічність та культура етнічної спільноти незалежно від того, на якій стадії історико-цивілізаційного розвитку перебуває народ – племені, народності чи модерної нації (племінна культура – народнісна культура – національна культура). Етнічність та етнічна культура – це відкриті системи, які не мають меж розвитку. У процесі їх розвитку можливий перехід від неполітичного (потестарного) до політичного рівня розвитку, від аграрної культури до індустріальної і постіндустріальної. В умовах нації, і це потрібно підкреслити, незалежно від того, яким чином вона формувалася (з етнічної спільноти чи з політичного союзу), утворюється власна культура, яка набуває статусу національної. Це – новий етап розвитку етнічності та етнічної культури, оскільки нація – наступний щабель етнічного прогресу людства.

Отже етнічність, крім соціальних компонентів, включає біологічні (антропологічні, расові) й інші природні (екологічні, космічні), а також надприродні (теологічні) чинники, які, разом узяті, характеризують життєбуття етнічних спільнот. Природні компоненти виявляються в соціальній формі і підпорядковані соціальним процесам. Соціальна етнічність, крім мови, духовних елементів (релігії, мистецтва, освіти, науки тощо) володіє й іншими етнокультурними складовими економічної, соціальної (у вузькому розумінні терміну), політичної та правової сфер життєдіяльності.

Яких змін зазнає етнічна спільнота в процесі життєдіяльності і, зокрема, в наслідок глобальних трансформацій в структурі народонаселення? Найбільш поширений і доступніший “природний” експеримент для спостереження над етносами – їх міграція з власних ареалів на “чужі землі” і розсіювання в середовищі інших народів. Що відбувається? “Крім “втрати” біосфери і культурного ландшафту, – зазначає Ю. Бромлей, – вони зазвичай мають наслідком повну зміну економічних зв’язків, а часто і значні соціальні трансформації”. Стосовно основних властивостей етносу, то вони проявляються, на думку дослідника, насамперед, у “специфічних рисах створюваної його членами культури, а також у їх етнічній самосвідомості” [3, с. 36–37] (підкреслення наше). На цій підставі Ю. Бромлей розглядає етнічну культуру та самосвідомість як специфічно-етнічні феномени. Сукупність людей, які володіють цими властивостями і, які відрізняють їх від інших подібних утворень, учений запропонував називати етносами у вузькому сенсі поняття, або ж використовувати для їх позначення термін *етнікос* (у давньогрецькій мові відповідне слово означало “народний, властивий народу”) [3, с. 37].

Етнікоси – не абстрактні поняття, а реальні феномени. Наприклад, до українського етнікосу належать українці, які проживають не лише на батьківщині, а й у діаспорах і володіють спільною мовою та духовною культурою. Однак постає питання, чи правомірно лише духовну культуру народу вважати “специфічно етнічною” і основною, а набуті виробничу, політичну чи правову – “неспецифічно етнічними” а отже, другорядними? Очевидно ні, бо окремі риси культури, їх роль потрібно виявляти не в “оголених” несприятливими умовами етносах, а в повноцінних, суверенних, економічно, соціально, політично розвинутих тощо етнічних організаціях, які проживають на власній території. Це і є ідеальна або повна модель етносу, яку потрібно брати за основу при дослідженні закономірностей його будови та процесів життєдіяльності, в т. ч. в екстремальних умовах. Такі формування отримали в літературі назву “етносоціальні організми” (“ЕСО”). Разом з тим, поняття етносу (етнічної спільноти) не завжди співпадає з поняттям ЕСО за територією, населенням, економічними й іншими параметрами.

За визначенням В. Євтуха, етносоціальний організм – це “особливого типу етнічні спільноти, які мають відносну самостійність (територію, певні функції самоврядування й самоуправління), котрі забезпечують сприятливі умови для існування етносу та його відтворення” [4, с. 103]. ЕСО інкорпорує у своє “тіло” як суто етнічні (етнокультурні), так і соціальні, в широкому сенсі слова, компоненти. Варто звернути увагу на таке: 1) широкий смисл соціального в ЕСО охоплює соціальну структуру спільнот (класи, професійні та інші страти), економіку, право, політичну та духовну сфери життєдіяльності; 2) часто ЕСО включає лише частину етносу (коли етнічна спільнота утворила кілька держав, або ж коли значна частина етносу проживає в діаспорі); 3) етнічна спільнота, як і ЕСО, не завжди володіє повним набором сфер життєдіяльності. Найчастіше їй не вистачає власної політичної та правової сфер. Прикладами повноцінних, повноструктурних ЕСО вважають суверенно існуючі племена, народності та нації. Український етносоціальний організм включає лише українців, які проживають на території держави Україна.

У процесі етногенези провідну роль відіграють різні групи чинників. Цілком правомірно, що науковий аналіз повинен з'ясувати глибинні, універсальні основи етнічного феномена, його природи, сутності, місця і ролі в історії людства. На наш погляд, усі етнічні системи, чи мова йде про племена, чи про модерні нації, представляють собою органічну єдність двох протилежностей у структурі та функціонуванні їхнього організму – природного (космо-, гео-, біологічного) та соціального в широкому сенсі слова (соціально-економічного, релігійного, морального, естетичного, правового, владно-управлінського). Такий підхід розкриває складну природу та структуру етнічності, її аспекти і відповідає основним твердженням теорії систем, зокрема закономірності, згідно з якою зрілі системи диференціюються на протилежні підсистеми, взаємодія яких обумовлює функціонування й розвиток цілісного організму. Перший макрокомпонент етнічного організму (а отже й етнічності) – його природне начало, другий – соціальне, культурне в антропологічному сенсі цього слова. Отже, *етнічний принцип* формування і життєдіяльності етнічних спільнот полягає в органічному, діалектичному поєднанні природного (насамперед, біологічного) і соціального способів самоорганізації *homo sapiens* [5, с. 61]. Цей принцип диференціює людство на етнічні спільноти і діє на всіх історико-генетичних щаблях розвитку людства, в т. ч. на національному рівні.

Національну спільноту можна визначити як біосоціальний організм найвищого нині рівня розвитку людства, який виникає, функціонує і розвивається внаслідок поєднання етнічної та політичної самоорганізації людей на певній території планети Земля. Тобто в процесі виникнення та діалектичного поєднання механізмів етнічної і політичної самоорганізації, їх коеволюції формується нація як цілісна й органічна спільність нового типу. У цьому й полягає сенс т.зв. *національного принципу*, дію якого як закономірність історії людства можна прослідкувати з початку існування державних утворень [5, с. 79–120]. Спочатку формуються т. зв. внутрішні нації (нації-еліти), а згодом – сучасні масові нації в яких політичними правами володіють усі дорослі члени спільноти і яким властива спільна культура, а отже й спільна етнічність.

Соціальний організм може набувати етнічності або втрачати її. Перше в умовах сучасної цивілізації відбувається внаслідок зміни кліматичних умов та ландшафту країни, генетичної трансформації внаслідок злиття рас чи антропологічних типів, розвитку наявних та формування нових сфер суспільного життя, злиття етносів чи приєднання до базової спільноти периферійних, творення нових культурних цінностей та подальшого освоєння природного середовища, відродження давніх традицій та елементів культури, запозичення культурних зразків від інших народів, поглиблення етнічної самосвідомості, відродження історичної пам'яті тощо. Значну роль у прогресі етнічності відіграє суб'єктивний чинник: цілеспрямована дія інтелектуальної та політичної еліт, релігійних і моральних лідерів тощо.

Утрата, руйнація етнічності народу найчастіше відбувається через цілеспрямовану деструктивну дію держав-завойовниць, етнічний (національний) гніт, добровільну асиміляцію народу, міграцію етносу, занепад або зраду етнічної еліти, зміну релігійних

вірувань чи конфесійної належності, дії глобальних згубних конфліктів внутрішнього чи зовнішнього характеру, глобалізацію людської цивілізації та поширення космополітичних ідеологій. В умовах міжцивілізаційного протистояння та руйнації системи світової безпеки Росією й іншими войовничими та безвідповідальними політичними режимами в системі національної безпеки країн істотно зростає питома вага заходів з забезпечення етнокультурної сфери суспільного життя. На це, на жаль, не звертають належної уваги органи влади та спеціалізовані безпекові інституції, в т.ч. й в Україні.

Підводячи підсумок, можна стверджувати, що етнічність володіє ознаками категорії соціальної філософії. Річ у тому, що етнічність є аспектом будь-якої соціальної системи, стійкої і тривалої в часі та локалізованої в просторі. Через етнічність і культуру людська спільнота адаптується до середовища і набуває специфічних ознак. Однак слід розрізняти етнічність і квазіетнічність. Друга притаманна, наприклад, трудовим колективам, населеним пунктам, регіонам, перша – племенам, народностям, націям, цивілізаціям. Усі чисельні людські спільноти, формування та життєдіяльність яких відбувається на певній території планети, з часом набувають етнічності і перетворюються в проетноси, а згодом – у повноцінні етнічні організми. Це стосується і державних формувань у тканині яких формується етнокультурна сфера без якої не можуть існувати та розвиватися політичні нації. Генеза етнічності та етноспільнот, перехід їх з однієї форми в іншу – важлива закономірність розвитку людства. У майбутньому буде сформовано новий вид етнічних формувань – постнаціональний, чому активно сприяє глобалізація.

Література

1. Сміт Е. Національна ідентичність / Пер. з англ. – К.: Основи, 1994. – 223 с.
2. Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. – М.: ООО «Изд-во АТС», 2003. – 548 с.
3. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. – М.: Наука, 1973. – 283 с.
4. Євтух В. Організм етносоціальний (ЕСО) // Етнічний довідник: у 3-х ч. – Ч. I. Поняття та терміни. – К., 1997. – С. 103.
5. Рудакевич О. М. Національний принцип: етнополітична концепція нації. – Тернопіль: ТНЕУ, 2009. – 292 с.

*Роман Сапенко (Sapenko Roman)
(Зеленая Гура, Польша)*

НОМО COMMUNICANS – ЧЕЛОВЕК ХХІ ВЕКА

Фундаментальной предпосылкой, определяющей современную гуманитарную рефлексию, согласно которой «человек есть человеком», является общественный характер человеческого существования. В этом контексте общество и культура имеют одну и ту же концептуальную основу. Тем не менее, всё чаще встречается мнение, что детерминанты человеческого мира не исключительно социальные. Социальная природа человека может рассматриваться в истоках, также на натуралистических детерминантах (социобиология), так как о культуре никогда нельзя говорить, не учитывая её символической природы. Именно это имел в виду Хьюг Д. Дункан, когда опубликовал в 1968 году книги «Symbols in Society» и «Communication and Social Order». Он критиковал существующую до сих пор философскую, социологическую мысль за то, что вместо пренебрежения анализом символических форм, она должна сделать, наоборот, его основной точкой рефлексии. Главным инструментом должен быть метод контент-анализа, который позволит выявить психологический механизм человеческого сосуществования, проявляющийся через эти символические формы. Как он считал, социальный дискурс всегда отказывался от рассмотрения „великой” литературы, в которой символические формы играют важнейшую роль в процессе построения социальных смыслов и порядков. Она основывалась на обращении к «плохой» литературе (как истории жизни), в которой ошибочно пыталась найти механизмы формирования символических

значений. Традиційна філософська, соціологічна думка спочатку ігнорувала все мистецтво, як це випливає з кожного стандартного її збірника [1, с.790].

Недавнє дослідження американської вченої Полли Вісснер підтверджує фундаментальну роль в процесі формування, так сказати, суспільного людини актів символізму в їх поєднанні з актами комунікації (символічне виробництво і обмін). Іменно здатність до символічної комунікації, базуючись на символах спілкування, во багато зробила людський рід таким унікальним. В своїй останній роботі П. Вісснер заявляє, що час, проведений у костра, нічні розмови з іншими, дозволило суспільству охотників і збирачів зміцнити соціальні зв'язки, без змішування їх з порядком щоденних обов'язків. Можна сказати, що це стало основою розвитку культури як символічного простору. Костёр, у якого зустрічалися ввечері на посиделках бушмени, досліджувані П. Вісснер, виявився, образно кажучи, батумом символічного обміну і інтерпретації інформації [Wiessner]. Оказалося, що розмови і такої своєрідної нічної чат було тем, що посилювало і розвивало потенціал міжособистісного спілкування і соціальні зв'язки. Іншими словами, у нічного костра тема розмови змінюється, і теми, пов'язані з практикою і економікою повсякденного життя (де і як збирати їжу і як полювати), замінюються цікавими розповідями і історіями, яким відводиться у бушменів цілих 81 % часу спілкування. В той час скарги і скарги характерні для «боротьби за виживання і економіку повсякденного життя» займають всього 7 % часу. Тоді нічні розмови – це універсальні історії про інших, про людські пороки, але ні про яку конкретну особу, тут ведуться оповідання, історії про духовний світ, які пронизані міфами і переконаннями і значущі духовного початку для людини. Таким чином, можна констатувати встановлення історичної закономірності – поява костра, як місця зустрічі і бесіди, еквівалентно появу символічних здатностей.

Аналогічно описав цей взаємоумовнений процес М. Флейшер, коли в главі під назвою «Все є комунікацією» говорить про філогенез комунікації і суспільства: «Факт, що люди завжди спілкувалися/ комунікувалися, привів до багаточисельним наслідкам, таким як те, що, якщо ми почнемо спілкування, завжди виникають соціальні структури або, принаймні, соціальні стосунки, які стабілізуються через подальшу комунікацію» [3, с.174].

Кажеться, що тут можна було знайти передумови комунікаційного механізму функціонування людського світу, про які говорять разом і символічний інтеракціонізм Дж. Г. Мід, і теорія комунікаційного дієвості Ю. Хабермаса. Термін «символічний» виник в відповідь на цей тип макросоціологічних теорій, які пренебрегали значущістю міжособистісних стосунків і інтеракції в формуванні і функціонуванні соціальних структур. Дж. Г. Мід – один з перших творців такої теорії – вважав людину продуктом соціального життя, формуючись за допомогою виконання соціальних і міжособистісних ролей. Так говорить про це М. Лейзерович: «Формування особистості / особистості тісно пов'язано з механізмом комунікації, інтеракції і прийняття ролі іншого (*taking the role of other*)» [5, с. 306]. В цьому контексті сутність людини, його специфічність складається з предметного Я (т. є. мене, англ.: *me*), з однієї сторони, і Я як суб'єкта соціального взаємодія (т. є. Я, англ. *I*), з іншої. Перше означає те, як людина бачить себе очима інших, і це пов'язано з тим, що людина здатна завдяки мовним символам оцінювати ті ж реакції, що і інші люди. Другий компонент виражає Я як суб'єкта, то як кожен бачить себе своїми очима. Дж. Г. Мід визнає його за джерело творчості, оригінальності, безпосередності. Між двома «Я» відбувається внутрішня комунікація, стаючи призмою, пропускає всі шаблони поведінки і соціального взаємодія і всю зовнішню комунікацію.

Згідно Дж. Г. Миду, людська комунікація складається в тому, щоб передавати значення через соціальні дії, серед інших жестів, мову і вираження обличчя. В цьому сенсі людська думка занурюється і підтверджується в соціальних тканинах.

Именно это то, о чем говорит П. Виссер. Человек может мыслить абстрактно о разных явлениях, но характеризует их через социально построенные определения. Характерная для человека способность мыслить не существует ни до, ни вне общества [6, с.27]. Она активизируется только в процессе иртеракции, во время социального функционирования и жизни. Понимание Дж. Г. Мидом коммуникации основано на социальной интеграции и способности человека действовать. В своих предположениях он избегает всех аспектов взаимопонимания в контексте языковых структур, но фокусируется на действиях, которые всегда творческие и социальные. Для Дж. Г. Мида функционирование языка имеет прежде всего характер практический, а не интеллектуальный [7, с. 144]. Дело в том, что человек отвечает на свои слова так же, как и его слушатель. Он находится в постоянном процессе коммуникации с другим, с самим собой, с миром, находится в процессе непрерывного производства, передачи и интерпретации.

Оригинальную концепцию интерпретации представил Х. Блюмер, один из самых важных последователей Дж. Г. Мида: «символическая» интеракция относится к определенному типу взаимодействия, которое происходит между людьми. Люди не функционируют как линейные, однозначные системы (например, роботы, компьютеры и т.д.), То есть они просто не реагируют на свои действия, а интерпретируют и «дефинируют» их. Человеческая интеракция опосредуется символами, интерпретациями, т.е. процессом придания смысла/значения действиям других. Значения всегда передаются и изменяются посредством процессов интерпретации; они человеческие, когнитивные конструкции. Источником значений является интеракции между людьми. Определённые значения основаны на совместной, так сказать, дефиниции ситуации, но во время интеракции могут быть изменены по ходу процесса интерпретации [8, с.54-59]. Совместные дефиниции основаны на содержащимся в языке социальном знании об объектах. Люди на основе предыдущих интеракции приобретают и вырабатывают общее понимание, а также различные определения действий, соответствующих конкретным ситуациям [9, с.124]. Тогда символическая коммуникация или символический интеракционизм – это интерпретирующий процесс передачи и считывания значений.

Согласно Дж. Г. Миду, значение всегда является продуктом межчеловеческой коммуникации. Символический интеракционизм – это интеллектуальный, познавательный процесс, предполагающий общение с другими при одновременном дефинировании ситуации, объективно относящейся к действительности. Это как бы обычный процесс индивидуального осмысления, который, однако, только в межчеловеческой интеракции приобретает смысл (см. Wiessener). Только на этой основе может появиться и формировать значение. Символическая интеракция – это не просто средство выражения или так сказать орнамент выражения, а основа интерпретации мира и бытия человека; это своеобразный экран, на котором могут появляться смыслы и значения.

В отличие от концепции Э. Кассирера и неокантианцев, символический интеракционизм не рассматривает символа как предпосылку построению человеческого мира, в русле человеческого разума, а в социальном процессе. Это делается на основе встречи двух умов, двух символических пространств / миров [10, с.41].

Тогда *Homo symbolicum* в этом интеракционистском издании – это прежде всего *Homo communicans*, *Homo interpretans* и *Homo reciprocus* одновременно (способный к значительной реакции и взаимному обмену знаниями). Так пишет об этом Э. Халас: «Обоюдный характер значения проявляется на трех уровнях: интерперсональном, интраперсональном (внутри) и коллективном (в действии группы). Значение в этом контексте не является ни субъективным, ни объективным (ни эмоции, ни объекты)» [10, с.42-43]. Как кажется, это соответствует размышлениям Ю. Хабермаса, который сказал, что лингвистическое понимание друг друга базируется не только на знании семантических правил. Оно также включает в себя «коммуникационную компетенцию», которая фактически / практически позволяет собеседникам принимать точку зрения другого

человека. Эта способность создает самопонимание (*self understanding*), которое ни в коем случае не предполагает изолированной познавательной / когнитивной рефлексии или действия субъекта (самого в себе, как некоего предшествующего сознания). Речь идет противоположным образом – отнесение к самому себя (самоотношение всегда генерируется через интерактивный контекст). Таким образом, Ю. Хабермас подчеркивает, что самосознание является тем, что первым вытекает из акта коммуникации, путем приобретения точки зрения другого [11, с.31-32].

К тому же Ю. Хабермас в теории коммуникации выдвигает вопрос о диалоге между партнерами, стремящихся понять друг друга, и не выступающих как беспощадные негодяи. Он говорит, что это специфический тип действия, когда «(...) участники координируют планы действий не по эгоцентрическому расчету (шансы и возможности), а посредством акта нахождения соглашения. В коммуникационном действии участники свой собственный успех ставят на второй план; они направлены на достижение своих собственных целей при условии, что друг с другом согласовывают свои планы на основе общих определений ситуации. Таким образом, переговоры относительно определения статуса ситуации являются важным компонентом интерпретационных достижений, необходимых в коммуникационном действии» [12, с. 473].

Ю. Хабермас выделяет четыре формы человеческой деятельности, характеризующие социальные практики, непосредственно вытекающие из различных форм рациональности: 1) телеологические (по отношению к цели – это рациональность познавательно-инструментальная); 2) нормативные (по отношению к ценностям – рациональность нравственно-практическая); 3) драматургические (по отношению к самопрезентации – рациональность экспрессивно-эстетическая) и 4) коммуникационные (по отношению к соглашению и стратегии беспроблемности в социальном взаимодействии – рациональность коммуникационная). Для идеи Номо communicans последние две являются самыми важными, и само название концепции Ю. Хабермаса, по-видимому, указывает на это. Драматическая форма оказывается одинаково важна в свете концепции Дж. Г. Мида. Выражает она принцип, что „актер вызывает в его аудитории определенный образ, впечатление о себе, намеренно более или менее открывая собственную субъективность” [12, с.161]. Такой подход, без отрицания рациональности действия, позволяет Ю. Хабермасу выйти за рамки классического понимания человеческой социальности, не учитывающего символическо-коммуникативный контекст бытия человека. Он предлагает три уровня мира: объективный, социальный и субъективный, предполагая невозможность функционирования двух последних без отношения к объективному уровню. Первоначальный момент предполагает, что участники интеракции как бы запускают и пользуются потенциалом рациональности, прежде всего с точки зрения кооперативно понимаемой цели, какой есть нахождение соглашения [13, с. 90].

Таким образом, теория коммуникативного действия является противоположностью традиционных коммуникационных подходов, которые критиковал Хьюг Д. Дункан, и которые пытались развивать теорию коммуникации как социологическую теорию. Собственно, критиковал он такие попытки за узкую трактовку объекта исследования, что выражалось, между прочим, пониманием коммуникации лишь как носителя или депозитария «сообщений» (*messages*), без какого-либо интереса к их символическому содержанию, полученному в результате интерактивного опыта. Другими словами, Хьюг Д. Дункан апеллировал к научному сообществу о социологической модели акта коммуникации, понимаемого как символический акт, определяемый структурой драматического действия [14, с. 29-35]. А Ю. Хабермас в своей теории, совершенно не подозревая об этом, как бы реализует то, в чем Дункан не преуспел. Как утверждает Е. Маклуски, последний мог бы попытаться соединить символический интеракционизм с мыслью о социуме и основе его бытия немецкого автора, поскольку некоторые идеи, казалось, непосредственно относятся к его размышлениям о предпосылках человеческой социальности.

Подводя итоги можно сказать, что идеи указанных концепций могли бы во многом

указать на главные элементы комплексной теории Homo communicans. Но следовало бы их более тщательно проанализировать специалистам в сфере социальной философии, философии истории, культурной антропологии, этики, социальной психологии, этнопсихологии и соединить как целое.

Литература

1. Peacock J. (review), H. D. Duncan: «Symbols in Society», «Communication and Social Order», «American Anthropologist» 1969, t.71.
2. Wiessner P. W., Embers of society: Firelight talk among the Ju/'hoansi Bushmen, «Proceedings of the National Academy of Science» 2014, vol. 111, nr 39.
3. Fleischer M., Ogólna teoria komunikacji, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007.
4. Mead G.H., Umysł, osobowość i społeczeństwo, przeł. Zofia Wolińska; wstęp A. Kłoskowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
5. Lejzerowicz M., Koncepcja jaźni George'a Herberta Meada a teoria innego Alfreda Schulza, «Studia Philosophiae Christianae» 2003, t. 39/2.
6. Krzemiński I., Symboliczny interakcjonizm i socjologia, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
7. Koczanowicz L., Jednostka – działanie – społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1994.
8. Hałas E., Społeczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987.
9. Konecki K., Ludzie i ich zwierzęta. Symboliczno – interakcjonistyczna analiza społecznego świata właścicieli zwierząt domowych, Scholar, Warszawa 2005.
10. Hałas E., Symbole w interakcji, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001
11. Burbank P. M., Martins D.C., Symbolic interactionism and critical perspective: divergent or synergistic? «Nursing Philosophy» 2009, t. 11.
12. Habermas J., Teoria działania komunikacyjnego. T. 1, Racjonalność działania a racjonalność społeczna, przeł. Andrzej M. Kaniowski; przekł. przejrzał Marek J. Siemek, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 1999.
13. Krupka A., Integrująca rola dochodzenia do porozumienia w teorii działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa, «Studia Socialia Cracoviensia 6», 2014, nr 1 (10).
14. McLuskie E., Hugh Dalziel Duncan's Advocacy for a Theory of Communicatation, «Javnost-The Public» 2006, vol. 13, nr 3.

Олег Соколовський (Житомир, Україна)

РОЗВИТОК ХРИСТОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕНЬ У ВЧЕННІ ЮДЕОХРИСТІЯНСТВА

Христологічна доктрина як один із найважливіших аспектів християнського віровчення започаткувала розвиток тринітарного богослов'я у межах якого осмислюється проблематика тріадології і пневматології зі східно- і західнохристиянської перспектив, еклезіології та сотеріології. З моменту доктринально-інституційного оформлення віровчення, у межах християнства виникали нові синкретичні релігійні рухи, послідовники яких шукають інші позасмислові контексти христології. Це сьогодні посилює світоглядні суперечності в загальнохристиянській традиції між різними християнськими конфесіями щодо людської та божественної природи Ісуса Христа. Традиційно принципові дискусійні питання християнська церква розглядала на Вселенських соборах, тому важливо звернутися до тієї спадщини, які викликали суперечності в донікейський період і розглянути її з позицій сьогодення. Актуальність означеної проблеми зумовлюється необхідністю наукового узагальнення та упорядкування положень щодо природи Ісуса Христа як Боголюдини у вченнях юдеохристиянського руху і гностицизму.

В історії богословської думки існували різноманітні релігійні течії, вчення яких пов'язане із запереченням або специфічним тлумаченням сутності Христа. Одним з перших христологічних напрямків кінця I століття був докетизм, джерела походження якого відображає світовідчуття людиною елліністичної епохи з дуалістичними уявленнями про

світ, різким протиставленням духу та плоті, світу і Божества. Думка про те, що Бог може втілитися, прийняти людську подобу, страждати та померти, була неприйнятною для свідомості людини того часу. Тому багато язичників, навернених у християнство і володіючи філософськими знаннями, прагнули пояснити християнську віру у відповідності зі своїми поглядами. Реакцією на христологічну проблему й стало вчення докетизму. У межах даного напрямку сформувалися два підходи у розумінні та тлумаченні природи Христа: матеріальний та формальний.

Основна ідея матеріального докетизму заперечувала людську сутність Христа уявляючи Його примарою, яка при зустрічі закарбовувалася у свідомості людини божественною сутністю. Джерелом таких ідей були греко-орієнтальні положення про те, що Божа істота не підлягає стражданню, і про нечистоту матерії. Подібне вчення міститься також у Новому Завіті, а в II ст. зустрічаємо в Ігнатія, котрий протестує проти безбожних людей, які стверджують, що Ісус страждав тільки уявно [1, с. 27]. Для підтвердження істинності свого вчення докети наводили слова апостола Павла зі Священного Писання: «Бог послав Свого Сина у подоба плоті гріховної жертву за гріх і осудив гріх плоті» (Рим. 8:3), вбачаючи у фразі «у подоби гріховної плоті» свідчення, що Христос мав лише подібну до людської плоть, а насправді її не мав, або мав небесну, відмінну від людської [2, с. 106]. Ця ідея виникла в апостольські часи та існувала до кінця II століття. Боротьба з докетизмом займає важливе місце в теології християнської церкви, оскільки вчення суперечить основному змісту апостольської проповіді про віру в смерть та воскресіння Христа. Порятунок ґрунтується на історичній події, свідками якої були апостоли. Докетизм відкидає смерть і воскресіння, вважаючи що порятунок пов'язаний із абстрактним вченням, а не з діянням Христа. Однак, християнський апологет Іринеї, спростовує христологічне вчення докетизму, стверджуючи, що Христос має бути людиною, щоб викупити нас від тління й зробити довершеними, він має вступити у спілкування з нами й бути вчителем і прикладом для наслідування. Він став рівним людині, щоб вона уподібнюючись сину, набула цінності в очах Отця [3, с. 374-375].

Матеріальний докетизм представлений у різних формах, залежно від релігійної групи, яка його сповідувала. Стародавні богослови, зокрема Епіфаній Кіпрський, виокремлюють течії, у яких докетизм був невід'ємною рисою христологічного вчення – юдеохристиянства та гностицизму. Перші були іудейськими християнами, які суворо дотримувалися обрядів і звичаїв іудаїзму. Гностики переважно були язичниками маскуючи різні філософські ідеї християнською термінологією.

Натомість, саме вплив іудаїзму та язичництва дозволяють розмежовувати ці протилежні течії із відмінними христологічними поглядами. Однак за доктринально-інституційним змістом юдеохристиянство та гностицизм мають багато спільного між собою, що дає підстави визначити спільне джерело їх походження. Гностицизм традиційно прийнято вважати релігійно-філософською течією I-II ст. н.е., яка виникла на основі християнства і виробила свою систему цінностей. На етапі свого становлення він мав відносно слабкий розвиток вчення із елементами язичницької, а не християнської системи [4, с. 13]. Лише через певний проміжок часу гностичний вплив на християнство поглиблюється і переходить в чітко систематизований релігійний рух. Саме в цей період з'явилися перші сформовані гностичні системи, відображенні у вченнях Валентина, Василиада, Маркіона. Основною ідеєю гностицизму є ідея порятунку через гнозис, як трансцендентне знання, відмінне від звичайного розуміння. Гнозис існує у формі одкровення, а його духовний пошук полягає в безперервному прагненні до досягнення істини.

Іншим напрямком, який виступав ідейною опозицією християнству було юдеохристиянство, яке за своєю природою наближене до язичницького гностицизму. Як і гностицизм, юдеохристиянство поєднало у собі різні релігійні ідеї, які, однак, істотно відрізнялися у ключових питаннях християнського богослов'я. Якщо у гностицизмі домінуючою була язичницька ідеологія, то юдеохристиянство у ключових питаннях релігійної віри спиралося на іудаїзм, як релігію одкровення, котре готує людство до приходу Христа Спасителя. Це надавало динамічний розвиток течії, яка розвинула й інтерпретувала

христологічну проблематику з власної позиції. Гностицизм, поєднуював два протилежні релігійні світогляди й переживав довгий період переосмислення віроповчальних положень. Однак, орієнтуючись на всіх людей незалежно від національної, соціальної чи релігійної приналежності, забезпечив навернення до своїх лав більшої кількості послідовників, ніж ебіонізм, що орієнтувався на іудейське середовище, значно обмежуючи у своїх лавах кількість прихожан. Проте, ебіонітизм став основоположником антитринітарного напрямку через своєрідну інтерпретацію христології, яку розвивали різні релігійні течії у наступних століттях.

Юдеохристиянській христології властива своєрідна інтерпретація Старого Завіту. Послідовники цієї ідеології трактували тексти із власної позиції, відмінної від ортодоксального вчення. Особливо яскраво це прослідковується в тлумаченні зіслання Божого Слова з неба на землю, сходження Христа в пекло, вознесіння Його до неба тощо. По особливому вони трактували іпостасі Сина та Духа, які були послані Отцем для спасіння людства у вигляді Ангелів. Однак, у «Пастирі» Єрми Христа було названо «Величним Ангелом», а Святого Духа – «Ангелом пророчого духа». В інших богословських творах юдеохристиянської спадщини семітську категорію «ангела» та «імені» пов'язують з Ісусом Христом [1, с. 26]. Тому, закономірно, що протягом II-III ст. христологія розвивалася у християнському та юдеохристиянському варіантах, представлених у вченнях різних течій.

Головна суть христологічної доктрини зводилася у визначенні відношення божественного та людського елементу Христа. Проте, дискусія навколо цієї проблеми розпочалася у IV ст. після прийняття рішень на Нікейському Соборі, де зазначалося, що Слово бере участь у тій самій Божій природі, що й Отець. У попередні віки християни були переконані в твердженні, що Христос є істотою водночас Божою та людською, а його зміст був осмислений і поглиблений в апостольські часи. Євангелісти вважали, що Христос існував ще до буття, і визнавали у Ньому подвійну сутність людини і Бога. У перші три сторіччя межі ортодоксії не було встановлено, що спричинило появу різних течій і напрямків, які відповідно до власного бачення трактували христологію.

Іудеї раніше від інших народів стали послідовниками християнства, зважаючи на месіанську ідею розвинутою у священних книгах цієї релігії. В іудаїзмі ще до виникнення християнства формувалося христологічне вчення, де Христа трактували як звичайну людину, царя-завойовника, який звільнить єврейський народ від політичного і національного гніту. Таким чином, у християнському середовищі сформувався юдеохристиянський рух, із яким необхідно було рахуватися представникам християнської ортодоксії в питанні христології та особливої місії Ісуса Христа.

Першою писемною згадкою про юдеохристиянство як еретичний рух у християнському середовищі прийнято вважати свідчення Іринія Ліонського під назвою ебіонітизм. Сам богослов його виникнення пов'язує із діяльністю перекладачів Акіли та Феодотіана, які сформували христологічну ідею цієї течії, стверджуючи, що Діва Марія народила не Бога, а звичайну людину від свого чоловіка Йосипа [5, с. 97–98]. Однак, подібна згадка дає підстави стверджувати, що Іриней вказує на Акілу та Феодотіана не як на основоположників ебіонітизму, а як авторитетних перекладачів, що надали цьому руху екзегетичного трактування христологічного вчення.

Олександрійський богослов Оріген, наслідуючи Іустина, розрізняє два напрямки юдеохристиянства: послідовники одного визнавали народження Христа від Діви, інші стверджували, що Він був народжений природнім чином. Найбільш ґрунтовні свідчення про юдеохристиянство ми знаходимо у Епіфанія Кіпрського, який виділяє три основні етапи його трансформації від поміркованого назорейства та радикального ебіонітизму до синкретичного гностико-еклезіатського вчення [6, с. 87]. Саме Епіфаній, спираючись на автентичні джерела, здійснив аналіз доктринально-інституційного змісту ебіонейства як першої христологічної течії в історії християнства. Без його досліджень багато питань з історії цієї громади залишилися б невідомими для сучасного релігієзнавства.

У донікейський період розвитку християнства, стоїчна і неоплатонічна філософські системи, які за релігійними поглядами були близькими до нього, не змогли піднятися до повного пізнання істини, мали багато внутрішніх невідповідностей і взаємних

суперечностей. Саме з цих філософських систем зароджуються перші релігійні об'єднання христологічного характеру – докетизм та ебїонізм, з якими вела боротьбу ортодоксальна церква. Вони у різній формі заперечували можливість перетворення тварної істоти на нове творіння, обоження, а отже, і повноту спасіння, часом розуміючи його тільки в спіритуалістичному значенні. Христологічна проблематика, яка розвивалася у гострій полеміці між різними релігійними об'єднаннями, сприяла формуванню основних положень християнського вчення, щоб показати своїм adeptам можливість реального богоспількування. Сама можливість обоження нерозривно пов'язана з Боговтіленням, бо саме в єдиній особі Ісуса Христа поєднуються дві природи – божественна і людська, істинний Бог й істинна людина. Саме боголюдство Ісуса Христа виявилось основою спасіння людини.

Література

1. Москалик Я. Нарис христологічної доктрини / Я. Москалик. – Л: ЛБА: Свічадо, 1998. – 88 с.
2. Давыденков О. Догматическое богословие: курс лекций. Ч. 1 и 2 / Олег Давыденков. – М.: ПСТГУ, 1997. – 159 с.
3. Шафф Ф. История христианской Церкви: В 7-ми т. – Том 2: Доникийское христианство. 100–325 г. по Р. Х. / ФилипШафф; [пер. О. А. Рыбакова]. – 2-е вид. – СПб.: Библия для всех, 2010. – 572 с.
4. Сидоров А. История христианского богословия. – Ч. I.: От возникновения до третьего Вселенского собора (431 год) / А. И. Сидоров. – М.: ИПК МГЛУ "Рема", 2011. – 240 с.
5. Писарев Л. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода: Век мужей апостольских (I и начало II в.) / Л. И. Писарев. – Казань: Центральная типография, 1915. – 653 с.
6. Поснов М. История христианской церкви / М.Э. Поснов. – М.: Holy Trinity Orthodox School, 2002. – 340 с.

Наталія Шевченко (Житомир, Україна)

ОСМИСЛЕННЯ ФЕНОМЕНУ ПЕРФОРМЕНСА В КОНТЕКСТІ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР

Діалог культур як вимога сучасного глобалізованого світу примушує шукати нові універсальні форми і засоби свого самовираження у всіх сферах суспільного життя. Одним з таких засобів, на наш погляд, є перформанс (від лат. *performo* – дію) – мистецтво дії. Оскільки основними його інструментами є дія і людське тіло, то мовний (і, певним чином, національний) бар'єр між автором і глядачем знімається, а головний акцент робиться на вмінні метафорично мислити. Крім того, перформанс долає рамки функціонального призначення мистецтва, і в деяких випадках постає в ролі експериментальної практики для дослідження відносин між художником і аудиторією, можливостей людської психіки та ума. Саме цій меті присвячено багато перформаністських творів Марини Абрамович – сербської художниці, живої легенди перформансу (вона займається цим видом мистецтва вже п'ять десятиліть). Перший з них – «Ритм 0», із останніх – «Генератор». Отже, такі роботи постають і засобом художнього самовираження і пізнавальним засобом одночасно і для автора, і для глядача, який активно бере участь у його проведенні.

Як неортодоксальна художня практика перформанс з'явився в колі радикальних художників в 50-х роках ХХ століття. Починаючи з 60-х років перформанс вже активно функціонує як нова форма мистецтва в творчості таких художників як Ів Кляйн, Віто Аккончі, Герман Нітч, Кріс Бурден, Йоко Оно, Йозеф Бойс та ін. Про його популярність свідчить і факт швидкого закріплення терміну в мистецтвознавчому словообігу. Так термін «перформанс» вперше був використаний у 1952 році американським композитором Джоном Кейджем в афіші для позначення свого твору «4'33"» (чотири хвилини тридцять три секунди), а наприкінці 70-х років уже з'явився в мистецтвознавчих словниках, в тому числі в таких відомих виданнях як «HISTORICAL ART».

Перформанс як художня інноваційна практика, яка зруйнувала традиційні уявлення про форму і зміст твору мистецтва, його зображувальні засоби, що змінила форму взаємодії автора із глядачем і поєднала в єдиному контексті театр, живопис, поезію, музику, продовжує розвиватися і набувати поширення. Його представниками сьогодні є Марина

Абрамович, Ваграм Зарян, Стівен Коен, Олег Кулик, Стас Барецький, Олена Ковиліна та ін. В Україні в Києві, наприклад, 25 лютого 2015 року в річницю Євромайдану українська художниця Ані Зур провела перформанс на вулиці Інститутській, а в 2016 році на щорічному міжнародному фестивалі сучасного мистецтва Гогольфест було представлено перформанс «Шульхан Арух» (з івриту «накритий стіл»), в якому взяло участь 14 перформерів, а Марина Абрамович – один із самих цікавих діячів сучасного мистецтва – представила свій твір «Генератор» в Pinchuk Art Centre Sean Kelly в червні 2017 року (перша його презентація відбулася в нью-йоркській галереї в 2014 році).

В основі перформансу, як його особливість, лежить прийом провокативної дії алегоричного характеру одного суб'єкта (у мистецтві ним виступає автор твору, або той, хто цей твір виконує) відносно іншого (у мистецтві – глядача). Така дія змушує тих, на кого вона спрямована, активно на неї відреагувати – чи то внутрішньо, чи то зовнішньо. Наприклад, у творі «4'33''» виконавець натякає, що час виконання музичного твору пішов і ... закриває кришку фортеп'яно.

З точки зору використання прийому провокативної дії, не кожний перформанс (як і інші творчі намагання самовираження), можна віднести до творів мистецтва (так само як і їх авторів – до митців). Дослідники цього виду мистецтва першими відомими перформерами, що увійшли в історію, називають Діогена та юродивого, який протягнув Івану Грозному кусок сирого м'яса. Але їх дії не характеризуються як художня творчість. Проте не віднести, наприклад, твори Марини Абрамович до мистецтва, на наш погляд, неможливо. Назвемо декілька з них: «Imponderabilia», «ААА-ААА», «Енергія спокою», «Балканське бароко», «В присутності художника» тощо. В чому ж тут справа? В тому, що твір мистецтва відрізняє, перш за все, художня образність (див., наприклад, «Відношення в часі» Марини Абрамович, «З досьє собачого життя» Валі Експорт).

Розглянемо в цьому контексті, наприклад, перформанси, що несуть ідеологічне навантаження: це і вищезгадані твори – перформанс Ані Зур, присвячений річниці Євромайдану та перформанс Марини Абрамович – «Балканське бароко» і візуалізована форма протесту – яку також розглядають як втілення постмодерного перформансу – проти авторитарних законів від 16 січня 2014 року, які зокрема забороняли носіння масок та шоломів під час мирних вуличних акцій. На народні віча кількох наступних днів протестувальники приходили у каструлях, мисках, будівельних і військових касках, перев'язували обличчя шарфами, прикривалися розмальованими у блакитно-жовту тональність медичними масками. Перші містять художній образ як певну алегорію («шлях жертвеності» у творі Ані Зур і «спадок війни» у творі Марини Абрамович). Останній – не містить. Але всі перформанси є творчим актом.

Перформанс як вид мистецтва спрямований на безпосередній, живий (розгорнутий «тут і зараз») контакт автора і глядача. Крім того, глядач може бути безпосереднім учасником дії (дуже цікавим, з огляду на це, є перформанс Абрамович «В присутності художника»). Цим перформанс відрізняється від інших дієвих видів мистецтва – театру і хореографії. Частково до цього прийому вдаються у цирковому мистецтві. Живий контакт автора з глядачем відрізняє перформанс і від образотворчого мистецтва.

Чому ж саме епоха постмодерну породжує такий вид мистецтва як перформанс?

По-перше, дієвий натяк перформансу передбачає плюралізм в його інтерпретації, що утверджує свободу особистості глядача;

по-друге, в основі перформансу покладена ідея творчості як способу життя. Творчість трактується як пошук нестандартних рішень і засобів при розв'язанні життєво значущих проблем, що є шляхом до подолання колективних стереотипів (наприклад, у творі «4'33''» заклик послухати тишу, з якої народжується музика);

по-третє, звернення до глядачів не лише як до вдумливих, а й до відповідальних (не лише за власні вчинки й власне життя) істот, що є досить актуальним для епохи постмодерну;

по-четверте, зміна ролі автора і глядача, які виступають діючими особами твору, що відображає динамізм епохи і втілює ідею про те, що всі люди є творцями життя;

по-п'яте, тісний контакт автора із глядачем відображає особливість сучасної епохи – більш тісні взаємозв'язки між людьми, необхідність їхнього порозуміння для вирішення життєвих завдань.

Література

1. Гниренко Ю. Перформанс как явление современного отечественного искусства [Електронний ресурс] / Юлія Гниренко – режим доступу: www.gif.ru/texts/txt-gnirenkodiplom/.

2. <http://artukraine.com.ua/>.

3. Гончаренко Д. Перформанс-арт як явище культури постмодернізму / Д. Гончаренко // Актуальні проблеми мистецької практики і мистецтвознавчої науки. – 2013. – Вип. 5. – С. 333-337. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/apmpmn_2013_5_53.

Оксана Чаплінська (Житомир, Україна)

ДИСКУРС ЖІНОЧОГО ТІЛА У СУЧАСНОМУ АЛЬТЕРНАТИВНОМУ МИСТЕЦТВІ

У феноменологічній рецепції М. Мерло-Понті «я» – це моє тіло, а саме тіло твір мистецтва, «вершина живих значень». На його думку, тіло є буттям, у якому «позначення не можна відокремити від позначуваного»; зрозуміти смисл цього буття можна тільки через безпосередній контакт; водночас це буття «випромінює значення, не залишаючи свого місця у часі і просторі». Тіло підлягає позначенню, а його образ є результатом діалогу між фізичним і психічним, між природним і тим, що конструюється у просторі культури. Саме культура приймає активну участь у конструюванні ідентичності тіла, формуючи такі образи, які є похідними певної системи етично-естетичного проекту. Так, патріархальна культура чітко детермінує статус і місце жінки, що власне обумовлює візуалізацію жіночого тіла відповідно до сформованого стереотипу: позитивний – націлений на презентацію жіночого тіла як об'єкта жадання, негативний – жіноче тіло розумілось як таке, що ставить під сумнів єдність раціонального «я», маркується соромом. Уможлиблюють цей процес бінарні опозиції красиве / потворне, варте / не варте бажання, опредмечене / суб'єктивоване тіло, у яких домінуючий статус належить першій складовій. До того ж спродуковано основну вимогу до жіночого тіла – підкорення стереотипам краси, замкнення в естетичних нормах; таке тіло збуджує чоловіче жадання і задрощі інших жінок; таке тіло позбавлене свого господаря і натомість запропоноване суспільству.

З другої половини ХХ ст. загострюється конфлікт соціальних вимог з інстинктивною складовою тіла, що відображає діалектику влади і пристрасті. Априорі буття – порожнє і нічим не заповнене; апостеріорі воно те, що було зроблено, і те, що ми спромоглися з ним зробити. Що треба прагнути створити? Себе, своє «я», радикальну суб'єктивність, самобутню ідентичність, індивідуальну реальність... Не треба пнутися створювати шедевр або будь-що домагатися досконалості (генія, героя або святого), слід просто стриміти до з'яви нової, небаченої суверенності [1, с. 79]. Висловлену М. Онфре думку можна вважати своєрідною констатацією неспроможності панівної ідеології утверджувати успадковане «шизофренічне тіло, що ненавидить себе, ховає всередині фікцію про нематеріальну та безсмертну душу» [1, с. 92].

Проблема презентації жіночого тіла в культурі другої половини ХХ ст. отримала нові смислові акценти під впливом феміністичних і постмодерних ідей, що актуалізували процес деконструкції жіночості. Альтернативною логоцентризму стратегією став тілоцентризм, теоретичні засади якого обґрунтовані у працях постмодерністів, зокрема Р. Барта, Ж. Бодрійяра, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоза, Ж. Деріди. Відповідно до них тіло прочитується у відношенні до соціального буття і розуміється як текст. Воно постало в центрі процесів комунікації у широкому сенсі цього поняття, що зумовило «комунікативну тілесність». З цього приводу актуальними є висловлені Ж. Бодрійяром у праці «Символічний обмін і

смерть» думки щодо розуміння тіла. На його думку, кожна система продукуючи ідеальні цілі (здоров'я, воскресіння, раціональне виробництво, розкріпачена сексуальність) формує негативні ідеальні типи тіла. Так, для медицини такою базовою формою є *труп* (саме його продукує медицина як результат своєї діяльності, що відбувається під гаслом збереження життя); для релігії – ідеальним опорним поняттям тіла є *звір* (інстинкти й воління «плоті», тіло як звалище кісток і воскресіння після смерті як плотська метафора); для політичної економії – *робот* (це досконала модель функціонального «звільнення» тіла як робочої сили, екстраполяція абсолютного і безстатевого раціонального виробництва) і *манекен* (тіло, що цілком функціонує під владою закону цінності, але вже як місце виробництва знакової цінності. Тут виробляється вже не робоча сила, а модель значення – не просто сексуальна модель виконання бажань, але й сама сексуальність як модель) [2, с. 216 – 217]. Як бачимо, постмодерний філософський дискурс презентував ряд фігур у презентації тіла: тіло без органів (Арто, Гваттарі, Дельоз), бажанче і агонізуюче тіло (Батай), тіло, що піддається дисциплінарним репресіям (Фуко) чи тіло, яке уособлює досвід соціальної приналежності (Бурдьє). Проте, їх виявилось недостатньо.

Як вважає Ж. Дерріда, «жінка» і «жіночість» пов'язані «з грою винятків і нестабільностей, які загрожують ідентичності та привілеям, що надаються правді, суццюму і змісту в історії». Тіло залишається потужним засобом самовираження і текстуальної роботи, щоправда дедалі частіше фігурує не політичний, а комерційний характер проекту під назвою «тіло». Фемінізм утверджує думку, що одним із найсильніших механізмів патріархату є контроль над тілом. У культурі продовжують реалізовуватись стратегії зображення жіночого і чоловічого тіл відповідно до дихотомії мовчазні категорії природи, тіла, емоції / культура, мислення, розум.

Альтернативне мистецтво кодифікувало власний набір ідентичностей жіночого тіла, що оприявлено акціонізмом, перш за все у перформансах і хепенінгах, адже у їхньому просторі тіло стало не предметом жадання, а естетичним об'єктом. Воно – місце межового переживання, воно – неймовірне тіло призначене для пізнання крізь безодні. Героями нових текстів культури у перформансі ставали ті, хто раніше під владою домінуючого дискурсу опинявся на маргінесі соціальних взаємодій. Більше того вони були творцями цих текстів і авторами самих себе, що не могло не зумовити важливих культурних змін. Тому перформанс використовує апробовану авангардну цінність шоку у поєднанні з естетикою трансгресії з метою сформуванню нове розуміння жіночого тіла, яке є візуальним, образним знаком жінки і жіночості. Смертність, тлінність і пристрасність набувають атрибутивних ознак тіла і стають предметом турботи широкого загалу, а тому відбувається нав'язування бажань, обмежень і заборон – від косметичних засобів до оперативного втручання. Реальність і швидкоплинна буденність не дозволяють залишити незмінним отриманий і бажаний обрис тіла. Відтак на першому плані опиняється тіло, що не відповідає соціальним канонам краси, природне тіло – тіло потворне, хворе, старе, деформоване, помираюче...

Варто наголосити, що на початку 50-х рр. ХХ ст. Т. Парсонсом було запропоновано концепцію «ролі хворого», що на довгий час стала панівною у дискурсі влади, оскільки медицина була осмислена як інститут контролю, що дозволило їй включити в комплекс ролі хворого право на отримання допомоги, звільнення від інших ролей, а також обов'язок лікуватися, повністю довіряючи лікарю. Страх перед хворобою, яка непомітно причаїлась у тілі і поволі спотворює його, поєднався з «роллю потенційного хворого», який залежить від результатів медичних тестів, жахається своєї ненормальності, що загрожує ідентичності. «Політика занепокоєння» у поєднанні зі страхом хвороби продукує і популяризує дискурси настільки інтенсивно, що здійснюється символічне виробництво тіла і специфічна споживча культура, мета якої турбота за «чисте» тіло. Зосередившись на управлінні, контролі і спостереженні за тілами, суспільство набуває нової атрибутивної ознаки – соматичності, адже тіло – це не тільки метафора соціальної організації, а й поле соціальних занепокоєнь, культурної та соціальної політики.

Пріоритетним ракурсом робіт Д. Спенс, Р. Мартін, Х. Уілке, Д. Мецгер та ін. стало

хворе тіло як метафора звільнення. У своїй творчості вони ставлять під сумнів конструкти жіночого тіла і визначення здорового чи нормального тіла, переглядають домінуючі гендерні ідеології й припущення про властиву фотообразам владу, яка обумовлена інститутом сім'ї, високим мистецтвом, комерційною рекламою і медициною. Образ деформованого, хворого тіла трактувався як особливий текст, у якому закодовані антиколоніальні чи антикапіталістичні повідомлення протесаного характеру. Зокрема, у цьому контексті актуальною видається «орієнтована на перфоманс фотографія» (performance oriented photography) Джо Спенс. Вважаючи засадничим власний досвід британської феміністки, Кінга Анна Гайда у розвідці «Деформоване, помираюче тіло. Жертва чи героїня?» номінує її творчість як вид терапії за допомогою фотографії, адже розгляд власного зображення на фото супроводжувався пізнанням нової себе, навчанням жити з хворобою, знову набувалось власне тіло. «Художниця зачіпає тему зв'язку між тілом у його художньому розумінні і тілом у медицині. Тіло жінки на операційному столі, під час операції, знищене, покрите шрамами – це знеособлене тіло, у нього нема автономії, душі. Тіло на знімках – це тіло конкретної жінки, яка має право презентувати частини свого тіла такими, якими вони є, без непотрібної ретуші. Це тіло, яке має господаря, проте вже вільне від стереотипів і естетизуючих канонів» [3, с. 160-161]. Фото-перфоманс Спенс перемиг систему репрезентації жіночого тіла, підкреслюючи відмінність, візуалізуючи новий образ у ідентичності жінки. «Показуючи такі тіла, перформансистки не тільки використовували їх для терапії через мистецтво, допомагаючи багатьом людям, які боролись з власною ідентичністю після втрати «фізичної краси», але й зробили ці тіла активними суб'єктами, що розповідають свої історії» [3, с. 164]

З метою продемонструвати різнопланову конструкцію ідентичності жінки перфоманс заперечує тіло і тілесність як єдині можливі показники жіночості. Помітною стала орієнтація на «життя тіла», що спричинено новими соціально-культурними домінантами. Тому спостерігався шлях від зображення тіла, що суперечить усталеному ідеалу оголеного тіла, до сміливої демонстрації власної відмінності, що зумовлена хворобою чи травмою, до потворного, старого і помираючого тіла. Проте у всіх демонстраціях суб'єктом, господарем тіла є і залишається жінка.

Література

1. Онфре М. Сила життя. Гедоністичний маніфест / Мішель Онфре; пер. з фр. А. Рєпа. – К.: Ніка-Центр, 2016. – 192 с.
2. Ж. Бодрийяр. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр. – М.: «Добросовет», 2000. – 387 с.
3. Кинга Анна Гайда Деформированное, умирающее тело. Жертва или героиня? // Под ред. М. Голачинской и И. Гушпита. Театр – пространство – тело – диалог. Исследования в современном театре / Пер. с польск. – Х.: изд-во «Гуманитарный Центр», 2017. – 312 с.

Наталія Хом'як (Житомир, Україна)

ОСОБИСТІСНІ ВИМІРИ ВІДЧУЖЕННЯ В ПОСТГУМАННОМУ ПРОСТОРІ СУЧАСНОСТІ

Глобальні зміни в світі наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. продемонстрували, що поряд із екологічною та антропологічною кризою спостерігається й зростання відчуження людини в його новітніх формах (тотальна влада бюрократії, інтелектуальний тиск ЗМІ, маніпулювання суспільством за допомогою економічних санкцій, відчуження традиційних цінностей, процеси соціальної дезінтеграції, раціоналізація, зростаюча продуктивність технологічного апарату, одномірність і тотальність і т. ін.). Сьогодні вимагає глибокого осмислення феномену відчуження в постіндустріальному суспільстві, в умовах поширення соціальних, культурних, політичних, економічних принципів глобального соціуму.

Неоднозначність і суперечливість розвитку сучасного суспільства зумовлює різні прояви його соціальної деструктивності, антигуманістичні тенденції. Постмодерністська «фрагментарність» світу робить індивіда беззахисним перед глобальними проблемами

хаотизації життєвого простору, в якому людині з класичними європейськими стандартами світосприйняття стає холодно і некомфортно. На цьому тлі відбувається масова дезорієнтація суспільства, і водночас пошук нових культурних моделей, альтернативних глобальному стилю. Постіндустріальне суспільство все більше втрачає відчуття детермінованості власного буття. Минуле у такій парадигмі усе в меншому обсязі визначає майбутнє. Натомість у процесі визначення вектору суспільного розвитку важливу роль починають відігравати індивідуальні й суспільні очікування, які належать до сфери майбутнього, пошуки шляхетного людського існування й упорядкованого, розміреного стилю життя.

Поширення західних соціокультурних моделей у ході глобальних світових трансформацій породжує проблему етнонаціонального, культурного знеособлення, посилення духовної кризи сучасності. Цей потік квазікультурних «цінностей» відносить на периферію масової свідомості перевірені часом класичні національні форми духовності й культури. Формується одновимірне суспільство. Явища тотальності й одномірності глобалізуються й посилюють такі форми відчуження, як релігійне, культурне, етнонаціональне. Загострюється й антропологічна криза, оскільки в результаті дисгармонійного розвитку особистості на сучасному етапі глобалізації відбулось нівелювання та омасовлення її свідомості, збіднився її духовний світ. Особистісними вимірами відчуження в глобальному просторі стають деіндивідуалізація, психічна деструкція, спрощення та прагматизація сприйняття, мислення й поведінки.

Фактори, що зумовлюють відчуження на рівні індивіда, – це дисгармонійне співвідношення чуттєвого й раціонального як результат розвитку сучасної цивілізації, превалювання споживацьких цінностей у світоглядних настановах, домінування «принципу продуктивності» над «принципом задоволення». Під впливом розвитку цивілізації людська свідомість трансформується: вітальні потреби деградують, тоді як «модернізовані» (хибні) прогресують. Пригнічення людини в добу постіндустріального розвитку відбувається не стільки через економічні причини, скільки в результаті хибних уявлень про суспільство – хибної свідомості, споживацького світогляду. Останній заснований на репресивній модифікації інстинктів, пригніченій нездоровій фантазії, спотворених потребах. Поширення споживацького світогляду породжує такі форми відчуженого існування індивідів як деперсоніфікованість, аполітичність, фетишизм, уніфікованість людського життя. Насаджування відчуженої життєдіяльності відбувається й внаслідок ідеологічного диктату засобів масової інформації, розповсюдження вестернізованих взірців поведінки та мислення, глобалізації новітніх технологій масових комунікацій.

Соціалізація та омасовлення життя не залишають місця індивідуальному самоствердженню особистості. Кожна людина неминуче вимушена перебувати зі своїми інтересами, своєю роботою, своєю долею в житті колективу. Одним із основних джерел духовної кризи постіндустріального суспільства є та обставина, що сама людина стає предметом приниження і придушення в явищах, котрі йменуються сьогодні культурою. Індивід придушується в ім'я світу ідеального і світу соціального, задля духу і задля матерії, в ім'я Бога і в ім'я звіря. Вільне й оточене шаною тіло, звільняється, хоч і в дуже обмеженій сфері, від духу, душа гине. Останні десятиліття, у чомусь відродивши дух і тіло, не розширили зміст душевності, а, навпаки, поглинули її. Мускульне життя набуло виразно самовдоволеного характеру. Духовність, відірвана від розуму і почуттів, від морально-етичних корелятивів, уподібнюється страшним формам демонізму. Первісна дикість і варварство виявилися переможеними, людина вирвалася із природних пут, високо піднеслася над своїм еством, створивши особливу форму свого інобуття – світ матеріально-речових об'єктів, соціальних взаємодій, почуттів, емоцій, життєвих смислів і цінностей. Це інобуття в тому смислі, що місцем проживання людини стала неприродна природа, і сама людина радше штучною істотою, ніж природною [1, с. 19-20].

Специфіка цього інобуття виявляється в тому, що свідомо створене людиною, воно переростає у самодостатню, суверенну силу, що виходить із під контроль й управління

творцем. Стихійні тенденції його розвитку і функціонування, набуваючи об'єктивного характеру, призводять до того, що людина знову постає віч-на-віч із хаосом. Ця ситуація є страшною тим, що більшість нічого не помічає: адже повсюдно машини працюють, установи функціонують, освічені люди говорять без упину.

Сьогодні все більше виявляється людський розрив, який пронизує інформаційно-технологічну цивілізацію. Особливо сильно він виявляється у відшаруванні науки, техніки, і технологій від гуманістичних зв'язків і проблем. М. Бердяєв вбачав у перемозі технічного елемента над природно-біологічним переродження культури у щось таке, що на культуру не схоже. Техніка і економіка, зазначав філософ, самі по собі можуть бути нейтральними, проте відношення Духа до техніки і економіки неминуче стає духовним, а технізація духу, технізація розуму може легко постати гибеллю Духа і розуму.

Дійсно, ХХІ століття – століття інформації, науки і техніки. Небувалий в історії злет науково-технічної думки, могутність її матеріальних об'єктів, пронизуючи всі іпостасі людського буття, впливають і на стан Духа і душі, впливають на міжособистісні й міждержавні відносини. Політика, мистецтво, релігія, мораль майже такою мірою як і економіка, знаходячись під владою всюдисущого технічного демона, сьогодні постають у вигляді фетишизованих комп'ютерних сутностей, транснаціональне буття яких формує стан суспільного духу, його звичаї, соціальні почуття та емоції, поведінкові реакції і мотиви діяльності. Технічні засоби навчання і виховання, радіо і телебачення, відео- й аудіоапаратура, персональні комп'ютери, Інтернет створюють особливий простір життя, який по суті вводить людину у режим віртуальної реальності. Позбавлене природності живого, неповторного трепету одушевленості, цей комп'ютеризований простір породжує і формує механічну людину, яка функціонує за законами механіки. Як частина великої комп'ютерної системи, індивід виявляється здатним відкликатися і діяти тільки відповідно до закладеної програми. Реальне життя немов би позбавляється живого начала і уподібнюється зміні комп'ютерних картинок, в яких немає місця любові, співчуттю, співпереживанням. Тенденція на пріоритетність і домінування технічного, технологічного виміру людського буття з кожним днем дедалі більше поглиблюється і розширяється [1, с. 21-22].

Під технологічним відчуженням розуміється тотальна регламентація технікою всіх сфер індивідуального й суспільного життя через ЗМІ та систему адміністрування: технологічний апарат структурує соціальні зв'язки, визначає та контролює життєдіяльність суспільства, в тому числі й приватне життя. Механізм здійснення техніко-адміністративного й економічного диктату з боку глобальних еліт вийшов за межі окремих країн і поширився на світовому рівні. Через транснаціональні корпорації розвинені країни отримують доступ до дешевих природних ресурсів і дешевої робочої сили країн, що розвиваються. Крім того, в умовах техніко-інформаційного диктату відбувається зміна виробничих пріоритетів: виробництво інтелектуального продукту, нових технологій стає все більш прибутковим бізнесом і монополізується країнами «золотого мільярду». Зрозуміло, що це також призводить до поглиблення міжнаціонального відчуження, яке іноді виливається в антагоністичні форми, сприяє поширенню тероризму. Відтак технологічне відчуження – це відчуження людини від досягнень науки та техніки, односпрямованість НТП, що не співвідноситься з моральними орієнтирами та загальнолюдськими цінностями, котре супроводжується політичним відчуженням – відмежуванням значної кількості людей від реальних політичних подій, прийняттям політиками не зовсім виважених рішень, що засновані на особистих амбіціях та які загрожують внутрішній інтеграції суспільства і дестабілізують міжнародні відносини. Відчуження стає провідною характеристикою протиріч, що характеризує людську діяльність у системі глобальних інституцій. Світ анонімних, чужих структур протистоїть людині й породжує в неї відчуття безсилля, безглуздя власної життєдіяльності [2, с. 138-149].

Відомо, що соціальні процеси і взаємодії перебувають у діалектичному зв'язку та єдності з індивідуально-особистісними, духовно-психологічними станами і рисами. Соціальна сфера формує основні характеристики людини, задає тон і тло її морально-

духовного, громадянського матеріального буття. Водночас особистість володіє неповторністю й унікальністю, відносною самостійністю і суверенністю, свободою вибору власної орієнтації, адаптацією до суспільної ситуації, конформізму і пристосування до неї чи, навпаки, протистояння і протидії всьому тому, що не відповідає людяному і гуманному. Аналізуючи у цьому контексті початок ХХІ ст., можна стверджувати, що явною тенденцією є всезагальна уніфікація і стандартизація внутрішньої сутності людини за усередненим зразком, модель якої побудована за некультурним, не гуманним принципом. Не корисно, суспільно не схвально і навіть небезпечно проявляти толерантність, любов, співчуття, повагу, бути вихованим, совісним, добрим, духовно багатим. Симптоматичним є те, що слова інтелігент й інтелігентність вживаються в останній час у зневажливому тоні, в образливому смислі.

І якщо жорстокість і насильство були вічними провідниками людської історії, то особливість нинішньої ситуації виявляється в тому, що завдяки глобальній системі ЗМІ вони перетворилися у засіб виховання, культивування масової аморальності, розпусти, у засіб масової невихованості. І вплив на внутрішній світ людини правомірно порівняти з ВІЛ-інфекцією. Невидимо, на рівні підсвідомості у психіці відбуваються зміни, про які людина навіть не підозрює. Поступово в її душевному просторі дедалі більше місце починають займати байдужість до болю і страждань інших, задоволення від споглядання на муки жертв насильства. Йде поступова, щоденна, цілеспрямована «окупація» свідомості людей на державному рівні, руйнівне згвалтування її, заміщення людського антилюдським. Тим самим немов би підготовлюється й удобрюється ґрунт, на якому виростають егоїзм, агресивність, жорстокість. При цьому не суть важливо, релігійні ми люди, чи ні.

Ось і виходить, що суспільство складають функціональні одиниці, які виконують специфічні функції менеджерів, юристів, бухгалтерів і т. ін. Ролі ці виконуються професійно, майстерно, але у своїй цілісній єдності і взаємодії не дають бажаного результату. Не може суспільство розраховувати на благополучне сьогодення, тим більше на перспективне майбутнє, якщо воно у своїй життєдіяльності ґрунтується на перевернутих з ніг на голову правилах і принципах, якщо організує цю діяльність, ігноруючи основну умову свого власного самозбереження – людяне в Людині.

А у випадку, коли суспільство впливає на людину сильніше, ніж людина на суспільство, за висловом А. Швейцера, починається деградація культури, адже вирішальний людський потенціал – духовні й моральні риси особистості [3]. Власним вибором (чи діяльністю) ми маємо постійно засвідчувати своє існування. Маючи вибір, ми маємо свободу, а відтак – і відповідальність. Адже, говорячи словами Ж.-П. Сартра, «через вільну дію людина реалізує себе, реалізуючи в той же час певний тип людства» [4]. А відповідальність – це зворотній бік свободи. Як правило, розуміння свободи на рівні повсякденної свідомості зводиться до вільного волевиявлення, можливості реалізації будь-яких бажань і переваг. При цьому ігнорується найважливіша іпостась свободи, а саме те, що вона передбачає особисту відповідальність за зроблений вільний вибір. Як не прикро констатувати, але моральна і соціальна безвідповідальність пронизують всі структури і рівні суспільного організму. І це яскраве підтвердження духовної кризи в суспільстві.

У Європі начебто все подібне, і фази розвитку подібні. Але якщо пильніше придивитися до, скажімо, німців, італійців, поляків і румун, то помічаєш турботливо організований соціокультурний простір, у них принципово різний рівень порядку, хаосу, корупції, керованості державою. Тут живуть люди, і вони самостійно облаштовують своє буття, роблять своє життя привабливим і добротним, стабільним. Достатньо побачити міста Європи (причому не лише столиці, а й інші міста та містечка), щоб переконатися, що місто як ніщо інше, є системоутворюючим інстинктом народу. Це не просто накопичення будівель, а цільний організм, самоцінність, організований соціокультурний простір: ми тут разом, єдине співтовариство, однієї долі, один одному захисники і помічники.

Подолання різних видів відчуження є нагальною необхідністю на сучасному етапі розвитку людської цивілізації. Зупинити процеси саморуйнування людини і людства поки ще у наших силах. І це видається можливим, якщо кожна людина, окремі етноси і народи, політичні й державні діячі свій дух, свою волю, дії будуть співвідносити з гуманістичною орієнтацією. Як ніколи раніше, сьогодні людське життя залежить від збереження космоприродно-соціальної цінності буття.

Глобальною проблемою сьогодення став пошук нових смислів культури, людської життєдіяльності та життя взагалі. Духовна еволюція людства в пост гуманному просторі сучасності має піти в напрямку активного протистояння цивілізаційної експансії та створення нової світоглядної парадигми. Інститути освіти і виховання в незахідному світі, зокрема в Україні, потребують сучасних методик, які б уможливили подолання аксіологічного, культурного, релігійного відчуження, сучасної новітньої стратегії гармонійного розвитку підрастаючого покоління України. Подолання відчуження прогнозується як революція свідомості, формування нового світорозуміння та світопізнання.

Література

1. Алпеев А.Н. Гуманистическая мировоззренческая парадигма как альтернатива духовной деструкции общества // *Ministrare: Prace poświęcone śp. prof. zw. dr hab. Zachariaszowi Łyko.* – Warszawa: VISJA PRESS&IT Sp. z o.o., 2010. – S.15-28.
2. Льовкіна Щ. Г. Відчуження людини у соціокультурному просторі: минуле і сучасність: Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2006. – 168 с.
3. *Див.:* Швейцер А. Благование перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – 574 с.
4. *Див.:* Сартр Ж.-П.. Экзистенциализм – это гуманизм. Сумерки богов. – СПб., –М.: Прогресс, 1989. – С. 319-344.

Валерій Федоренко (Житомир, Україна)

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК АРМІЇ І СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ВІЙСЬКОВОЇ ПОЛІТИКИ

Світові війни ХХ століття, військові конфлікти початку ХХІ століття, останні події, пов'язані з анексією Росією Криму, війна на сході України відкрили явища не тільки прямого впливу суспільства на армію, а й значного посилення зворотної тенденції – впливу армії на українське суспільство, її інфільтрації в усі сфери суспільного життя. Актуалізують проблему взаємозв'язку армії і суспільства й воєнна глобалізація, геополітичні виклики, міжнародний тероризм, інформаційні війни. Скасування позаблокового статусу, активне бажання євроатлантичної інтеграції, співпраця з НАТО, військове співробітництво з іншими країнами світу зумовлюють приведення стандартів українського війська до критеріїв країн Західної Європи та США.

Актуальність соціально-фінансового аналізу процесу взаємодії армії та українського суспільства в сучасних умовах трансформації всіх сфер життєдіяльності соціуму, пов'язаної з побудовою якісно нової держави, визначення її особливостей і шляхів здійснення обумовлено певними обставинами. По-перше, необхідно чітко визначити, що являє якісно нова ступінь суспільного життя, яким є її генезис і сутність, які існують можливості використання трансформацій. По-друге, потрібна нова методологія досліджень взаємодії армії та суспільства в межах історико-філософського підходу. При цьому ми не повинні залишати поза увагою філософсько-методологічні та практичні досягнення попередніх поколінь. По-третє, існує об'єктивна необхідність дієвих механізмів політичного впливу в державі, громадянському суспільстві та збройних силах, які б виключили здійснення вторгнення армії в діяльність інших державних структур, можливість військового перевороту в умовах деяких негативних наслідків трансформаційних процесів, що мають не тільки глобальні, а й національні (локальні) особливості. По-четверте, без втілення в армії принципів, на яких базується сучасна цивілізація, неможливо забезпечити надійну обороноздатність країни, участь суспільства в будівництві та реорганізації Збройних Сил, перетворення їх в

ефективно діючий інститут. Безперечно, проблеми соціальної модернізації сьогодні вийшли на передній край у соціальній філософії, вони відповідають принципам державного будівництва України, дозволяють громадянам зрозуміти сутність і перспективи відновлення суспільства та армії. Без відкритості для всього суспільства, активізації процесу демократизації армії та на флоті неможливо отримати високі якісні показники бойової готовності, організації та дисципліни, досягти якісно нового стану Збройних Сил України [1, с.11].

Систематизація та аналіз наявних соціально-філософських і політичних концепцій щодо природи та функцій армії У сучасному суспільстві дозволяють зробити висновок, що армія – це постійно діючий військовий орган (інституція) держави, призначений для проведення зовнішньої та внутрішньої політики збройними засобами; специфічна озброєна соціальна група суспільства, в якій домінують організаційні відносини. Їй притаманна низка специфічних ознак: по-перше, армія є органом держави, яка її створює та утримує; по-друге, армія репрезентує собою організацію озброєних людей, яка відображає інтереси значної частини суспільства й здатна виконувати свої функції збройними засобами; по-третє, армія спроможна вести війну й має у своєму розпорядженні для цього необхідну бойову потужність [2, с.134-139]. Відтак зазначені основні взаємопов'язані ознаки відрізняють армію від інших озброєних формувань держави та суспільних інституцій. Призначення армії втілюється в її функціях. Під функціями розуміється активна реалізація спрямувань діяльності армії, що розв'язання специфічних завдань держави в інтересах політичної влади та громадянського суспільства на визначений більш-менш тривалий період. Залежно від об'єктів та сфер діяльності функції армії поділяються на зовнішні та внутрішні. Зовнішні функції полягають у захисті незалежності, суверенітету та територіальної цілісності держави від збройного втручання ззовні, у захисті державних інтересів поза межами країни. Важливість і значущість цих інтересів можуть визначатися союзними зобов'язаннями, геостратегічними міркуваннями, економічною доцільністю та іншими чинниками. Сучасна військово-філософська думка у межах зовнішньої функції розглядає два головних доктринальних завдання, які стоять перед армією: запобігання виникненню війни та розгром агресора у випадку, якщо відвернути війну не вдалося. Внутрішня функція армії спрямована на збереження та зміцнення існуючої політичної системи суспільства та державних інституцій. Так, за конституційною теорією армії, головним завданням в середині країни є ліквідація так званих «дисфункцій» у суспільстві (економічні й політичні кризи та пов'язані з ними масові зворушення, під час яких розхитуються моральні засади та підвалини мирного існування суспільства і державних інституцій, «відновлення сталості» суспільства та політичної системи [3, с.19].

Армія характеризується не тільки сутністю, функціями, механізмом вона має також і закономірності генези. Система закономірностей функціонування та генези армії містить соціально-політичні закономірності генези армії як елемента політичної системи суспільства, військового державного органу; закономірності військово-соціальної генези армії як специфічної озброєної інституції суспільства. Першу з них утворюють найбільш загальні закономірності, які розкривають залежність армії від суспільства і діють упродовж усієї її історії; залежність її боєздатності від економічного потенціалу; зумовленість виникнення та розбудови (реформування) армії від способу досягнення незалежності; вплив на генезу армії соціальних відносин суспільства; залежність морального духу армії її боєздатності від духовного стану суспільства, характеру ідеології та культури, які панують в ньому. Другу групу утворюють специфічні закономірності які визнають генезу будь-якого типу армії. Із соціально-політичними закономірностями тісно пов'язані військово-спеціальні закономірності, які поряд з першими визначають генезу організації армії, способи її комплектування, технічне оснащення, управління тощо. На підставі пізнання об'єктивних закономірностей генези армії та з урахуванням військової практики розробляються принципи будівництва збройних сил.

Історія виникнення та генези армії свідчить про її органічну та безпосередню залежність від соціально-економічного устрою та політичної системи суспільства. Її генеза визначається рівнем матеріального виробництва, від якого залежать економічні можливості держави утримувати необхідну чисельність армії, забезпечувати її озброєнням та бойовою технікою. Військова політика держави визначає характер і форми діяльності армії у розв'язанні політичних завдань як у середині країни, так і поза її межами. Від форми державного правління залежать організація, система комплектування армії, навчання та виховання військових. На діяльність армії також впливають духовне життя суспільства, ідеологія, право і культура, наука, які визначають формування морально-бойових якостей особового складу, його підготовку. За роки незалежності в Україні накопичено значний досвід військового будівництва, проте, як свідчить суспільно-історична практика, він потребує суттєвої корекції. Проблема полягає не тільки у зміні назв, функцій, завдань та соціальних орієнтирів, а й у їхній трансформації, перегляді системи цінностей, пов'язаної з цим.

Україна, проголосивши себе правовою державою, перш за все взяла на себе дуже відповідальні обов'язки і фактично поставила перед всіма державними органами, в тому числі й Збройними Силами України, завдання щодо реалізації принципу верховенства права в усіх сферах суспільного життя і, зокрема, у сфері будівництва, розвитку та життєдіяльності ЗС України. Державна програма реформування і розвитку армії можлива лише на системній основі, з урахуванням особливостей трансформації українського суспільства та його військової сфери. Ефективний розвиток військової сфери України на сучасному історичному етапі вбачається можливим за умови інтеграції усіх військових формувань держави в об'єднану конструкцію з подальшим її перетворенням в цілісну систему організації держави [4, с.132].

Насамперед, важливим вбачається відновлення єдності компонентів тріади «суспільство – держава – армія». За останні роки їх взаємозв'язки стали більше теоретико-економічними, ніж політичними (демократичними). Нинішній стан взаємодії суспільства і Збройних Сил можна охарактеризувати як державний контроль над ними, що майже включає цивільний контроль та зворотні зв'язки. Не буде перебільшенням стверджувати, що все ще зберігається «закритість» армії від суспільства, незмінність військово-соціальних відносин і «реліктовість» соціальних механізмів регуляції поведінки військовослужбовців. Процеси демократизації у Збройних Силах, з одного боку, є елементом державної структури і тому ґрунтуються на механізмах регламентованого примусу, а з другого, – як соціальний інститут громадянського суспільства мають у своїй як внутрішній структурі, так і зовнішніх зв'язках відповідати рівню цивілізованого демократичного суспільства. Цілі, темпи і зміст демократизації Збройних Сил мають збігатися з цілями, темпами та особливостями змін в державних структурах. Вони повинні відповідати політичному устрою, економічній системі, інститутам громадянського суспільства проголошеним принципам свободи особи, соціальної групи чи регіону.

Таким чином зміни у сучасному українському суспільстві, його сферах, в діяльності кожної людини є загальною тенденцією, яка відображає динаміку соціального розвитку, пов'язану з євроінтеграцією. Це складний, повний суперечностей процес, який суттєво впливає на характер взаємовідносин армії і суспільства і викликає необхідність творчого підходу до нього. Сьогодні проявили себе нові реальності. Однією з них є нерозумність, абсурдність розв'язання війни, яка може привести до знищення всієї цивілізації і відповідно відсутності переможця. У таких умовах здійснення підготовки особового складу за цих реалій ставить нові завдання перед Збройними Силами України по захисту Вітчизни.

Література:

1. Требін М. П. Армія та суспільство: соціально-філософський аналіз взаємодії в умовах трансформації: Монографія. – Харків: Видавничий дім “ІНЖЕК”, 2004. – 404 с.
2. Чорний В. Військова організація і держава в контексті трансформації українського суспільства: проблеми і перспективи / Українознавство. – 2010. – № 3. – С.134–139.
3. Чорний В. С. Соціальні передумови і методологічні засади концепції реформування Збройних Сил України: Дисертація канд. філос. наук: 09.00.03/ Віталій Сергійович Чорний; Київський військовий гуманітарний ін-т. – К., 1998. –185 с.

4. Федоренко В. В. Військово-правове виховання військовослужбовців: система, організація, оцінка ефективності: Монографія. – Житомир: Видавець О. О. Євнюк, 2017 – 260 с.

Володимир Федоренко (Житомир, Україна)

МОРАЛЬНО-ПРАВОВЕ РЕГУЛЮВАННЯ ПОВЕДІНКИ ВІЙСЬКОВОСЛУЖБОВЦІВ ЗБРОЙНИХ СИЛ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ІДЕОЛОГІЧНОЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Державна програма реформування і розвитку Збройних Сил України (ЗСУ) як гаранта її оборони, суверенітету й територіальної цілісності поряд з суто військово-організаційними аспектами актуалізує й широке коло військово-гуманітарних проблем. Особливе місце у цьому проблемному полі посідають питання морально-правового регулювання поведінки військовослужбовців, формування їх моральної і правової свідомості й культури, духовних, патріотичних і морально-правових цінностей. Актуальність проблеми морально-правового регулювання поведінки військовослужбовців зумовлюється системною трансформацією тоталітарного українського соціуму в громадянське суспільство, що супроводжується не лише економічною і політичною, а й світоглядно-ціннісною кризою, пов'язаною з наявною соціальною дійсністю, яка знаходиться під впливом ідеологічної глобалізації, що часто негативно впливає на поведінку військовослужбовців. Так, на думку вітчизняного дослідника В. Лукашевича ідеологічна глобалізація полягає у формуванні «економічної» людини «громадянина світу» замість духовної особи і патріота своєї Батьківщини [1, с. 197].

Актуалізують проблему морально-правового регулювання поведінки військовослужбовців й воєнна глобалізація, геополітичні виклики, міжнародний тероризм, гібридні та інформаційні війни, які потребують своєчасного вирішення низки питань як у теоретичному, так і практичному аспектах, створення ефективної системи морально-правового регулювання поведінки військовослужбовців.

Морально-правове регулювання поведінки особового складу Збройних Сил України – це система моральних і правових засобів, яка забезпечує результативний морально-правовий вплив на військовослужбовців як учасників суспільних відносин. При оцінці ефективності механізму морально-правового регулювання враховують два його базових засоби: позитивне зобов'язання (динамічна функція) і дозвіл чи заборона (статистична функція). У психологічному аспекті зазначений механізм повинен характеризувати формування поведінки військовослужбовців як результат морально-правової регуляції [2, с. 84].

Позитивне зобов'язання як динамічна функція спрямовує спонукальні мотиви поведінки індивідів і забезпечує їх дію, навіть примусово. Цей засіб призначений для того, щоб незалежно від інших факторів, досягнути потрібного ефекту. З юридичної точки зору покладання на людину обов'язків та спонукання її до активних дій є могутньою «нав'язливою» силою і найбільш надійним засобом досягнення результату. Проте цей засіб не орієнтує на соціальну активність військовослужбовців, він недостатньо сприяє розвитку соціально-цінного у психічному житті, тобто реалізації потенціалів людини, котрі базуються на власній ініціативі, свідомому виборі цілей і засобів їх досягнення.

Позитивний психологічний ефект зобов'язання проявляється у виробленні навички до дисципліни, порядку й організованості й діє одночасно з негативним, оскільки зобов'язання пов'язане з іншими чинниками, які впливають на поведінку військовослужбовців (політичними, економічними, моральними тощо).

При застосуванні цього засобу правового регулювання важливо уникати несприятливих психологічних факторів, таких як страх, побоювання і інше, що не сприяють високому рівню розвитку морально-правових якостей особистості. Позитивне зобов'язання має слабкі сторони і в контексті надійності. Адже якщо відсутня необхідна узгодженість з дією інших чинників, а зобов'язання має суб'єктивний характер і є надлишок державно-примусових зобов'язань, то очікуваний соціальний ефект не завжди буде досягнуто. До того ж інколи

лише за формальними ознаками, з великими втратами і зростанням негативних явищ у поведінці військовослужбовців.

Правове регулювання, що здійснюється шляхом дозволів і заборон, навпаки сприяє розвитку таких спонукальних мотивів поведінки військовослужбовців, які впливають із моральних, матеріальних, національних, глобалізаційних та інших визначальних процесів у житті суспільства і відповідають найбільш цінним якостям особи. Хоча юридичні заборони і мають стримуючий характер, проте вони можуть істотно впливати на поведінку військовослужбовців, особливо в тому випадку, коли вона обмежена умовами їх соціального життя. Такі юридичні заборони лише зміцнюють вже існуючі моральні [3, с.50].

Регулювання за допомогою дозволів відкриває простір моральним та іншим позаправовим стимулам, які в свою чергу впливають на дієвість правових стимулів. Морально-правове регулювання спрямоване на розвиток найважливіших духовних і психічних рис особи, пов'язаних із самостійністю, ініціативною діяльністю. Крім того, надання людині в порядку дозволу суб'єктивних прав орієнтує її на бажаний і схвалюваний соціумом в умовах ідеологічної глобалізації спосіб мислення. Отже, досвід провідних армій світу показує, що основною тенденцією в розвитку морально-правового регулювання поведінки військовослужбовців має стати широке використання дозволів і заборон в єдності. Саме вони здатні забезпечити широкий прояв позитивного потенціалу духовних і моральних стимулів, в тому числі і заохочень, використання яких врегульовано юридичними нормами. Такий підхід актуалізує в сучасних умовах проблеми військового обов'язку як морально-правового регулятора поведінки і діяльності військовослужбовців, морально-правових основ військової дисципліни, використання моральних норм при застосуванні правових засобів виховання військовослужбовців.

Моральні і правові норми становлять вихідну базу регулювання соціальної поведінки військовослужбовців, за допомогою яких формується поведінка, яка повинна відповідати ідеальній моделі, що відповідає сучасним викликам глобалізованого світу. Моральні норми складаються в суспільстві генетично раніше інших соціальних норм. Вони відображають правила поведінки людей, які склалися історично. Одночасно це об'єктивна вимога суспільства до особистості, в якій зобов'язуючий момент знаходиться в діалектичній єдності з оціночним. Норми моралі мають закономірний характер відносно їх виникнення.

Правові норми ухвалюються державою, охороняються нею як загальний принцип поведінки, що надає військовослужбовцям юридичні права і покладає на них юридичні обов'язки. Особливість правової норми полягає в її загальному, державно-владному характері. Правові норми поділяються на регулятивні, охоронні й спеціалізовані норми, які містять свої дефініції, декларації тощо. Формулювання будь-якої норми є нормативно-правовий акт. Тому проектування системи оптимального нормативного регулювання поведінки військовослужбовців повинне здійснюватися відповідно до попереднього аналізу системи відповідних нормативно-правових актів, які поділяються на закони і підзаконні акти. Всі нормативно-правові акти взаємопов'язані, а накази і підзаконні акти доповнюють і конкретизують зміст законів. Крім норм є важливим застосування всіх моральних і юридичних засобів та елементів механізму морально-правового регулювання поведінки військовослужбовців.

Ідеали і нормативні установки залишатимуться деклараціями, якщо не будуть забезпечені ефективними механізмами їх впливу на людину та реалізації на практиці. Соціальні установки і норми повинні дійти до конкретного військовослужбовця через канали соціальних норм. До виконання нормативних систем і положень слід залучати соціальні й соціально-психологічні регулятори, які ґрунтуються на загальноприйнятих закономірностях поведінки і відносин. Одним із важливіших завдань морально-правового регулювання поведінки військовослужбовців є їх морально-правова соціалізація. Характеристика армії як специфічного соціального інституту, її основні ознаки підкреслюють особливість і складність процесу соціалізації військовослужбовців. Цей процес носить конкретно-історичний характер, перебуває значною мірою під контролем держави та інших соціальних

інститутів, які прагнуть нав'язати притаманні армії соціальні норми і цінності громадянам відповідно до знань, цілей, потреб і інтересів. Морально-правове регулювання поведінки військовослужбовців надає якісної визначеності й іншим елементам соціалізації, визначає їх мету, спрямованість розвитку духовних процесів і явищ.

Отже, морально-правове регулювання поведінки військовослужбовців – важлива складова процесу реформування Збройних Сил України в контексті євроатлантичної інтеграції, співпраці з НАТО. Від якості її вирішення залежить ефективність виконання армією основних її функцій.

Література

1. Лукашевич В.М. Глобалістика: Навчальний посібник. 2-ге видання, доповнене та виправлене. – Львів: «Новий Світ-2000», 2007. – 440 с.

2. Афонин Э. А. Становление Вооруженных Сил Украины: социальные и социально-психологические проблемы: монография / Э. А. Афонин, под ред. Л. В. Сохань, Л. Ф. Бурлачука; Национальная академия государственного управления при президенте Украины; Национальная академия наук Украины; институт социологии; Украинское товарищество содействия социальным инновациям; пер. с укр. М. В. Цветковой-Верниченко.– Изд.2-е, доп.– К.:НТЦ «Психея», 2014.– 476с.

3. Федоренко В. В. Військово-правове виховання військовослужбовців: система, організація, оцінка ефективності: Монографія. – Житомир: Видавець О. О. Євенок, 2017. – 260 с.

Юлія Безпальчук, Марія Саковець (Житомир, Україна)

ЛЮДИНА І ПРИРОДА В ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ : ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Проблема людського буття завжди буде залишатися однією з найважливіших тем філософії та дослідників, що кожен раз будуть висловлювати та нав'язувати думку іншим, та чи будуть ці думки правильними та справедливими щодо нас?

Метою цієї роботи є розгляд саме філософських аспектів взаємовідносин людини і природи. На сьогодні людство знає, що ніякі наукові технології й інші природоохоронні дії не здатні вирішити проблему взаємовідношення Людини і Природи. Найважливішим аспектом проблеми людини є з'ясування її місця і ролі в природному світі. Під природою розуміється сукупність всього суттєвого в матеріальному світі протилежності духовних явищ і феноменів культури і цивілізації

Природа – це слово об'єднує все живе, що є на нашій планеті, й одним з найдосконалішим, а можливо, й помилкою свого творіння є людина. Як говорив Ф. Достоєвський: «Людина є таємниця, її треба розгадати, і коли будеш розгадувати все життя, то не говори, що втратив час...». Людина головна проблема філософії. Споконвічні філософські питання: Хто я і хто ми? Звідки ми узялися? До чого і куди йдемо у нескінченному розвитку?

Ми є частиною цього безмежного та неосяжного творення, ми як і все живе складаємося з речовин, атомів, молекул, але ж яка є відмінність між нами та всією природою? З точки зору анатомії, психології людина має свідомість. Багато вчених досліджувало людську природу одним із таких дослідників був Зигмунд Фрейд. Він стверджував, що всі прояви людської поведінки підкоряються певним законам природи, тобто інстинктивними силами, З. Фрейд розглядав людей переважно поверхнево. Він уважав, що людиною керують ті ж самі закони природи, які відповідають поведінці інших організмів. Свідомість займає одну з найважливіших ланок складової людського організму. Людина як система вивчалась багатьма дослідниками з галузі біології та хімії це були – Володимир Вернадський, Альберт Швейцер, Август Сванте та інші. Але всі вчені людину розглядали, як лише складову природи, яка підпорядковується її законам. Так, В. Вернадський стверджував: «Вид Homo Sapiens – зовсім не вершина еволюції, і людина майбутнього буде різко відрізнятися від сучасної, і «структури мозку будуть змінені по суті». За А. Швейцером, людина освоює світ не на основі його пізнання, а завдяки переживанню світу, трагічного за своєю суттю.

Так, можливо це не є правильним, але тільки подумати як змінювалася сутність людини та її розвиток, самі теорії В. Вернадського та Ч. Дарвіна.

Природа і суспільство завжди знаходилися в єдності, в якому вони залишаться доти, поки будуть існувати Земля і Людина. І в цій взаємодії природи і суспільства навколишнє природне середовище як необхідна природна передумова і основа людської історії в цілому ніколи не залишалася тільки лише пасивною стороною, що відчуває постійний вплив з боку суспільства. Вона завжди впливала і продовжує впливати певним чином на всі сторони людської діяльності, на самий процес суспільного життя, на соціальний прогрес загалом, сповільнюючи або прискорюючи його, причому його роль в різних регіонах і в різні історичні епохи була різною. Так, на зорі розвитку людської цивілізації, коли люди задовольнялися переважно привласненням готових продуктів, суспільство знаходилося в абсолютній залежності від зовнішнього середовища. Подібно стаду тварин, первісні люди після виснаження харчових ресурсів в одному місці переміщалися в інше, де було досить природних коштів для існування. Інакше кажучи, виснаження природних ресурсів, деградація природи вели до певних соціальних змін міграції населення. Надалі, у міру розвитку продуктивних сил, залежність суспільства від природи постійно зменшувалася, людина все більше виходила з-під влади її стихійних сил. Але ця незалежність людини від

природи виявилася ілюзорною, оскільки інтенсивний вплив на навколишнє середовище веде до різкого погіршення умов його існування, тобто екологічного дискомфорту. Більш того, наростання екологічних небезпек ставить під питання саме існування земної цивілізації, збереження планети Земля. Все це свідчить про те, що в процесі відокремлення людини від природи залежність його від неї не слабшала, а навпаки, зростала. Соціальний прогрес мав місце в історії лише в силу того, що постійно відтворювалося екологічне середовище. І в наші дні інтереси забезпечення майбутнього роду людського змушують людей все більше рахуватися із законами функціонування і розвитку біосфери. Однак діалектика взаємодії суспільства і природи виявляється і в тому, що не тільки навколишнє середовище впливає на суспільство, а й людина в процесі життєдіяльності накладає незгладимий відбиток на природу. Як зазначали К. Маркс і Ф. Енгельс, «історію можна розглядати з двох сторін, її можна розділити на історію природи і історію людей. Однак обидві ці сторони нерозривно пов'язані; до тих пір, поки існують люди, історія природи і історія людей взаємно обумовлюють один одного» [1].

Природа на нас впливає, вона нас розвиває до чогось. З попередньо написаного можна сказати, що лише те, що відбувалося навколо нас в природі супроводжувало нас до розвитку розуму, появи певних вмінь, навичок, об'єднало всіх навколо в суспільство, тільки подумати що саме через природу ми маємо все що в нас зараз є, культуру.

Кожен регіон нашої планети, населяє певний народі що дивно, що в у всіх нас різні культури, а чому? Можливо, це якась зміна клімату, а чому ні? Багато звичаїв підпорядковуються саме змінам тим, які проявляються в природі. Саме людина через певні поштовхи природи об'єдналася з іншими собі подібними, створивши суспільство. Історичний процес на наших очах докорінно змінюється. Вперше в історії людства інтереси народних мас, всіх і кожного – і вільної думки особистості визначають життя людства, є мірилом його уявлень про справедливість. Людство, взяте в цілому, стає потужною геологічною силою. І перед ним, перед його думкою і працею, постає питання про перебудову біосфери в інтересах вільно мислячого людства як єдиного цілого [2].

Отже, природа надає благочинну дію на людину, підштовхуючи до прогресу. Людину формують природно-космічні, суспільно-історичні та індивідуально-особистісні умови. Людина ховається в своїй технологічній буденності не бачучи красу навколишнього світу. Природа надихає людину на створення чогось нового, поетичну та творчу працю. Природа є первинною, ідеальною формою співкомпонентного життя, де все живе та неживе знаходиться у симбіозі та залежності один від одного.

А як ми впливаємо на неї? Чому ми руйнуємо її в той час коли вона нас підштовхує до чогось нового?

Кожна людина, за теорією З. Фрейда, все ж таки є створінням природи беззахисним, і підпорядковується цим інстинктам, спростовуючи своє життя до захисту від усього, навіть від того, що її створило. Людина створила соціум так краще ховатися від лих, ми потребуємо спілкування, згуртованості, так безпечніше – хіба це не інстинкт?

Ми створюємо технології для того, щоб спростити життя, можливо це не є якийсь там розвиток, можливо це регрес до початку і все потім знову. Але зруйнувавши те, що нас створило, хіба ж буде початок. Дивлячись на це все прекрасне, що є довкола хіба ж ми хочемо руйнувати, звісно ні, але ж ми це робимо разом, соціумом, все зводиться в цьому світі до того, з чого почалось. Ми є ланкою природи, віднявши один компонент не буде існувати іншого тоді нічого не буде. Питання людини та природи буде завжди актуальним і у сучасному світі і в майбутньому, та чи буде кому його колись досліджувати ось головне запитання.

Література

1. Кобылянский В. А. Природа и общество. Специфика, единство и взаимодействие / В. А. Кобылянский. – Красноярск, 1990. – 345 с.
2. Моисеев Н. Н. Человек и ноосфера / Н. Н. Моисеев. – М. : Мол. гвардия, 1993. – 351 с.

Людмила Маловицька (Житомир, Україна)

ЕКОЛОГІЧНА ЕТИКА ПОСТТРАДИЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА: НОВИЙ «СТАРИЙ» ОБРАЗ ЛЮДИНИ

Сучасний глобалізований постіндустріальний та постінформаційно-цифровий світ вражає динамікою і темпами розвитку: здається, ніби час утискується, щоб вмістити в себе неосяжні мегабайти інформації, численну кількість науково-технічних винаходів, новітніх технологій, мета яких – прагнення нових вибагливих форм комфортизації життєдіяльності багатомільярдного населення Землі за рахунок природних ресурсів. У гонитві за матеріальними благами та можливістю панування над природою науково-технічний прогрес останніх століть спричинив небачене ніколи раніше безвідповідальне і безжалісне експериментування людства з «тілом» Землі та жахливе спотворення її природних ландшафтів. Антропогенний вплив на біосферу призвів до утворення глобальних екологічних проблем, багато з яких мають вже незворотній характер. Але усі діяльні процеси можуть розгортатися до певної межі – саме тому споживацьке, жадібно-ненаситне ставлення людини до навколишнього середовища у XX-XXI столітті поставило країни і народи світу перед фактом їх стрімкого руху до екологічної катастрофи.

Розуміння безпрецедентної загрози знищення життя на планеті об'єднало міжнародні кола науковців та діячів культури і мистецтва у пошуках альтернативного ставлення до природи як основи існування людини. В умовах агресивного наступу штучного світу цивілізації й відчуження людини від природної основи життя виникає нагальна потреба формування гуманістичної екологічної політики й відповідної екологічної свідомості, які спроможні забезпечити необхідні дії стосовно встановлення динамічного балансу системи «природа-суспільство». Екологічна свідомість має переорієнтувати аксіологічну спрямованість суспільної свідомості у бік екологізації людської діяльності – як ефективного захисту та відновлення природних ресурсів. Екологічна свідомість сьогодні перетворюється на екологічну ідеологію й формує нову екологічну культуру. Нові тенденції в розвитку екологічної свідомості відповідають холізму сучасної екології, тобто розумінню природи і суспільства як цілісного Універсуму. Почуття органічної єдності людини і світу природи сприяє поверненню суспільства до охоронно-традиційних форм господарства і промислової діяльності.

У другій половині XX століття формується нова культурологічна теорія екологічної модернізації [1], яка була сформульована у трьох наукових концепціях: доповідей Римського клубу (Club of Rome) [2], інвайронменталізму (англ. *environment* – навколишнє середовище, природа, довкілля) [3], ідей «зеленого капіталізму» та «стійкого розвитку» [4]. Головний принцип екологічної модернізації полягає у можливості одночасного досягнення економічного зростання та збереження природного середовища за допомогою новітніх технологій.

Новий світогляд набув назву біоцентризм (біоцентричний індивідуалізм – світоглядна концепція, згідно якої окремі представники живих істот, насамперед птахів і ссавців, є морально значимими і вимагають турботи), або екоцентризм. Біоцентризм визнає унікальність будь-якої форми життя, а також її цінність; його головним принципом є «ахімса» – одна з визначальних категорій східної філософії та ключове поняття етики ненасилля. Людина вважається такою ж частиною природи, як й інші живі істоти, й тому не має порушувати структуру природно-екологічного гомеостазу. Моральні норми та права людини мають бути підкорені умовам та вимогам біосистем. Екоцентричний спосіб життя виявляється у мінімальному впливі на природу, обмеженні людиною споживання матеріальних благ.

У культурно-історичному аспекті головними джерелами формування екологічної свідомості постають праці класиків світової природно-наукової та філософської думки: Арістотеля, Демокрита, Епікура, Ф. Бекона, Т. Гоббса, Р. Декарта, Г. Боклі, П. Гольбаха, Ш. Монтеск'є, Е. Геккеля, А. Гумбольдта, Ч. Дарвіна, Ж. Ламарка, Г. Гегеля, П. Гольбаха, Л. Гумільова, М. Бердяєва, В. Вернадського, К. Ціолковського, А. Чижевського, Л. Моргана,

О. Шпенглера, А. Тойнбі, Е. Леруа, П. Тейяра де Шардена, А. Швейцера, К. Леві-Строса та інших. Актуальність теми пропонованої статті визначена питанням формування нового «старого» образу людини в контексті сучасної природо-охоронної екологічної парадигми (цей «образ» корелюється з релігійно-міфологічними уявленнями про визначальний екобаланс системи «людина-природа» та дбайливо-шанованим ставленням давньої людини до навколишнього середовища, відображених у всіх традиційних культурах світу).

Метою дослідження є питання екологізації суспільної свідомості в контексті звернення до міфоекологічної складової релігійного світогляду традиційних культур та нагально-необхідного формування морально-етичної відповідальності людини за світ природи на державно-законодавчому рівні країн світу.

Основними завданнями статті постають наступні питання: усвідомлення значення міфу як вихідної форми духовного освоєння світу та формування найдавніших екологічних уявлень, вияв усвідомлення космологічної парадигми взаємовідносин людини і природи у релігійно-міфологічних системах індуїзму й греко-римської античності, розкриття соціокультурного змісту еколого-культурних цінностей зазначених традицій, з'ясування специфіки світоглядних принципів індуїзму та давньогрецької релігії, в яких йдеться про структурно-цілісний характер світобудови та її трансцендентну самоцінність, заснованих на ідеї культивування розумно-гуманного ставлення до всього живого.

Екологічна свідомість є комплексом ідейно-теоретичних уявлень та морально-ціннісних установ, пов'язаних з відношенням людини і суспільства до навколишнього середовища. Екологічна свідомість формується в глибокій давнині на основі стихійно-екологічних понятійних універсалій, пов'язаних з міфологією. Міф є першою вихідною формою духовного освоєння світу, який у образно-символічній формі відображає панпсихічну ідею онтологічної усеєдності – саме тому, на наш погляд, екологічний зміст про взаємозалежність усіх компонентів світобудови складає глибинну суть міфу. У своїй фундаментальній праці «Діалектика міфу» великий дослідник-знавець античної культури О. Лосєв визначає міф як символічну реальність, що є синонімом буття, причому буття не ідеального, а реального: «Міф є самим життям (...) речовою реальністю і тілесністю, яка життєво відчувається й твориться» [5, с. 27]. Вчений стверджує, що міф складається з живих істот, тому міф не є метафізичною вигадкою, а являє собою діалектично необхідну категорію свідомості і буття взагалі; разом з тим, він вважає, що міфічна свідомість позбавлена інтелектуальної рефлексії та складних абстрактно-логічних мислительних конструктів; міф є реальною динамічною предметно-чуттєвою дійсністю, живою достовірною суб'єкт-об'єктною комунікацією людини з Богом, що виражає себе за допомогою символічної мови [5, с. 525].

У міфі відображено масштабно-аккумуляовану енергію «колективного несвідомого» людства, яка символічно виражена у яскравій художньо-образній формі: «Міф стає носієм власної істини, яка є недоступною для раціонального пояснення» – зазначає Г. Гадамер [6, с. 94]. Згідно дослідника античної культури Ф. Зелінського, рухаючись у напрямку анімістичної інтеграції з природою, «...людина наділяла душею усю сукупність явищ земної природи й отримувала єдину душу божественної Землі (Gaia); вчиняючи так само з небесними явищами світла, грози і дощу, вона отримувала єдину душу Неба – Зевса (Zeus)» [7, с. 36]. Живий, рухливий потік буття розкриває себе в динамічній єдності та неподільності, він позбавлений ще розділення на об'єкт і суб'єкт і постає у образі велично-впорядкованого органічно-самодостатнього утворення. Таким чином, реалізуючи уявлення про одухотворений Космос світобудови в антропоморфних та анімістичних образах, міфологічний світогляд апелює до чуттєво-емоційного сприйняття світу, активно впливає на формування морально-етичних імперативів людської спільноти по відношенню до Землі – годувальниці та виражає естетично-піднесене сприйняття людиною її неперевершеної краси.

Отже, однією з причин сучасного протиставлення людини й природи виявилася втрата життєдайного міфологічного усвідомлення органічної єдності світобудови. Десакралізація міфологічних уявлень та образів у сучасній культурі призвела до відмови від таких найважливіших атрибутів міфологічної свідомості, як антропоморфізм та гілозоїзм, що

виявилось однією з причин відчуження людини від природи. В свою чергу, відсторонення людини від світу природного буття перетворилося на деструктивний чинник дестабілізації існування людської цивілізації та утилізації визначальних смисложиттєвих орієнтирів, що спричинило її цікавість до призабутих цінностей традиційної культури народів світу. Ресакралізація міфологічної ідеї органічної єдності Універсуму має сприяти успішному вирішенню екологічної проблеми – адже звернення до традиційних, перевірених досвідом тисячоліть, життєдайних міфологічних образів і смислів може повернути сучасне суспільство на шлях відновлення та підтримки стабільного існування людської цивілізації в дружньому екобезпечному природному середовищі.

Сучасний аналіз екологічної проблеми можливо вирішити лише за допомогою питань духовно-морального змісту, а саме, звертаючись до вивчення релігійно-філософського аспекту питання про місце людини в системі природних зв'язків та відносин. На основі релігійно-міфологічних уявлень більшість культур сформували позитивне, життєстверджуюче ставлення людини до природного світу. Сучасні ж пріоритети суспільного розвитку є кардинально протилежними: поширена посттрадиційній західній культурі експлуататорська ідея підкорення природи реалізується сьогодні за допомогою технократичного, соціологічного або біологічного функціоналізму, які розглядають природний чинник в утилітарно-прагматичному розумінні [8].

Аксіологічний вимір формування екофільної екологічної суспільної свідомості людини має спиратися на принцип «благоговіння перед життям» А. Швейцера, представленого у самих різноманітних формах природних організмів, навіть, згідно думки вченого, перед життям звичайних мікробів [9], яке є невід'ємною складовою біосфери.

Якщо розглянути найдавніші релігійно-міфологічні системи Сходу та Заходу з позиції сучасного «діалогу» цивілізацій, виявляється, що в цих традиційних культурах є багато спільного у екологічних поглядах на світ. Релігійно-міфологічні парадигми в екологічній культурі як індуїзму, так і античної релігії постають як найбільш тривалі та стійкі масові форми культури. В цих досить своєрідних та самобутніх релігійних віровченнях екологічний пласт культури є найбільш сакралізований. Крім того, в них відсутня секуляризація земного та потойбічного світів, релігійного та світського життя: соціум постає як природне продовження волевиявлення трансцендентного божественного Космосу – Абсолюту; релігійні принципи та закони є універсальними й розповсюджуються на усі сфери життєдіяльності людини: культові, правові, морально-етичні, освітні, виховні – вони регулюють та контролюють екологічну поведінку людини. Екологічна цінність релігійно-міфологічної свідомості налаштовує людину на усвідомлення цілісності світобудови та антропокосмічне включення індивіда у фундаментальні процеси самого буття.

Традиції та антропоекологічний досвід давньоіндійської релігії індуїзму, яку самі індуїсти називають Хінду Дхарма – «моральний правопорядок індуїстів», або Санатана Дхарма – «споконвічний моральний правопорядок», налічують вже п'ять тисяч років існування й до сьогодні вони залишаються незмінними. Унікальність індуїзму полягає в тому, що це віровчення зберігає досить гнучку, незмінну систему поведінкових стратегій: рита (санскр. *ṛita* – природний порядок речей), дхарму (санскр. *Dharma* – підтримувати, вчення, закон) для всіх варн (станів), каст (джаті), груп та індивідів індійського суспільства. Один з найдавніших та найважливіших космогонічних міфів «Рігведи» (Веда гімнів) про створення людини і соціуму – міф про першолюдину Пурушу (санскр. *Puruṣa* – «чоловік», «людина», «дух»), – веде мову про принесення її в жертву з метою створення матеріальної речовини Всесвіту. Єднаючись з жіночим принципом матері-природи Пракриті (санскр. *prakṛti* – «передстворена», «матерія»), чоловічий принцип-дух Пуруша продукує множинність речей. У цій якості він утотожнюється з Атманом (дживатман – санскр. *jīva* – духовна, вічно жива істота, індивідуальна душа), який створює усе живе. Пуруша має велетенські розміри, є багатоскладним: він тисячоглавий, тисячоокий, тисячоногий, має владу над безсмертям. З розчленованих частин тіла першолюдини виникають основні елементи космічної (вселенська душа, «Я») та соціальної організації (варни) світобудови: рот – брахмани (жерці-мудреці),

руки – раджайни, або кшатрії (правителі та воїни), стегна – вайшї (ремісники, торговці, вільні землероби), ноги – шудри (слуги, раби), дух – місяць, очі – сонце, дихання – вітер, голова – небо тощо [10]. Соціум тут постає як божественне явище космічного масштабу, що мислиться як ціле, трансцендентне, вічне, статичне, і який вписаний у Всесвіт як його найважливіша основа; людина ж є необхідною та рівнозначною частиною цього божественного соціуму. Далі в «Упанішадах» (давньоіндійські ведичні філософські трактати) йдеться про те, що Пуруша може бути трьох видів: зовнішній Атман (фізичне тіло) – той, хто народжується та помирає; внутрішній Атман – той, хто мислить та відчуває, розпізнає, вивчає; вищий Атман – вічний, божественний, безсмертний, непізнаваний [11].

Масштабна ідея створення індійського космосоціуму надалі формує важливий світоглядний аспект традиційної індійської культури, який пов'язаний з природно-екологічною обумовленістю та включеністю соціоприродних аспектів людини у численну кількість космопланетарних ритмів. Можливо, саме в цьому міфі закладена могутня містична ідея про значення людини для Всесвіту та її велику відповідальність перед самим принципом життя. Що внизу – те саме вгорі (Гермес Трисмегіст). Напевно, недарма до наших часів в Індії зберігається варнова система, – адже вона пронизана вихідними трансцендентними космічними законами, які свідчать про єдність усього сущого, його космогонічність та його принципову антропність.

Подальший розвиток міфологічної рефлексії про Атмана-Брахмана як єдиної духовної сутності світу, невизначеної та невимовної, за доби укладення Пуран (давні оповіді доби філософії післяведійського індуїзму) призводить до виникнення уявлення про чуттєве втілення божества у образі Тримурті (санскр. *trimūrti* – три лики) – тріаду, яка об'єднала три іпостасі головних божеств індуїстського пантеону: Брахму-Творця, Вишну-Хранителя та Шиву-Руйнівника в єдине ціле; Тримурті вважається Брахманом – духовним триєдиним началом(принципом) і являє собою одну божественну істоту з трьома сутностями: Парама (Верховний), Гух'я (Таємний) та Сарватма (Душа всього світу). Усі три іпостасі виступають в єдності, але кожен з богів самостійний й має свій певний культ: в індуїзмі такі течії, як вишнуїзм та шиваїзм утворюють два могутніх його відгалуження – вони вагомо збагатили релігійну культуру Індії [12].

Єдинеіндуїстське божество Тримурті представлено сакральним слогом «Ом» («Аум»), що визначає суть індуїзму, як єднання з Богом, злиття фізичного тіла з духом: звук «А» позначає Бога, звук «У» – енергію Бога, звук «М» – злиття-єднання Бога та його енергії. Сакральний слог «Ом» був першим звуком, який прорік Всемогутній Творець, даруючи початок усім мовним та музичним звукам. Слово «Ом» приховує минуле, теперешнє і майбутнє, а також воно єпозачасовим; своїм звучанням воно може охопити усе існуюче та неіснуюче; воно є як творчим, так і руйнівним символом буття. «Ом» також представляє звукову форму «Атмана» (суб'єктивного початку, індивідуального буття): Пуруша створює світ за допомогою прорікання слів і мантр [13].

Цікаво, що одна з сучасних наукових гіпотез припускає ідею виникнення Всесвіту зі звуку (теорія суперструн, або теорія багатомірних мембран) [14]. Трансцендування всезагальної звукової вібрації на найтоншому рівні пронизує і поєднує усі можливі вияви світу, утворюючи неймовірно прекрасний, живий і дихаючий Всесвітній Організм. Тут уявлення про екологічність релігійної міфології потребує вже зовсім інших способів визначення взаємозв'язку всього з усім – синестезійному, тобто на рівні яскравих художніх і музичних образів, з чим впоралась ця красива і таємнича релігія з численною кількістю метафоричних ідей-персоніфікацій природних явищ в образі певного божества (індійський пантеон налічує їх приблизно три з половиною тисячі), а також символічних образів і понять, які апелюють не до розуму, а до серця людини. Саме тому естетичне сприймання і переживання сутнісного вияву «божественних» персоналій природно-космічного буття – у супроводі видовищних ритуалів, з чудовими молитовними співами – викликає у людини відповідну емоційну реакцію і морально-етичне забарвлення сприйняття релігійного сюжету.

Ми торкнулися лише деяких міфологічних оповідей індуїзму. Ведійські міфи, в яких символічно відображені фундаментальні космічні процеси, є священними авторитетними джерелами, а також неперевершеною в своєму роді енциклопедією життя. Велична вихідна трансцендентна ідеясвітобудови, на яку спирається індуїзм, виводить індивіда у найвищий позачасовий вимір – естетичний – стан розчинення у чистій, невимовно прекрасній любові божій, яка позбавлена прагматизму та суєтності земного буття. Безумовно, виховуючись в традиції шанування природи як живого Бога, екологічні уявлення індивіда набувають онтологічного та аксіологічного значення для індивідуальної та суспільної свідомості, – адже визнаючи Бога у кожному атомі, кожній частці всього існуючого, неможливо байдужо спостерігати за екоруйнацією світу.

В античній міфології картина світу подібна до індуїстської, вона є єдиною цілісною системою анімізму – одухотворення природи, в якій панує ідея гармонії Макрокосма та Мікрокосма, природи і людини. Згідно концептуально-теоретичних ідей відомого російського вченого Ф. Зелінського, світська культура може повноцінно розвиватися лише на релігійній основі. Найважливішими досягненнями давньогрецької релігії вчений вважає трансцендентне «явлення» Божества в Красі, Добрі та Істині, можливість довірливого спілкування з його численними образно-метафоричними формами у вигляді різноманітних богів. Світлий і радісний божественний Космос давніх греків наскрізь просякнута любов'ю до найменшого прояву природного життя. На думку Ф. Зелінського, релігійно-міфологічний досвід давніх греків заклав етичні основи моральності, які пізніше були сприйняті християнством [15].

Отже, сучасній людині варто звернутися до релігійного досвіду величних культур Індії та Давньої Греції як до еталонного образу екологозберігаючого способу існування культури; екофільні моральні імперативи та етнокультурні цінності мають бути запроваджені у паритетному діалозі з природою.

Література

1. Шкарупа О. В. Екологічна модернізація соціально-економічного розвитку регіону у світлі суспільних трансформацій: теоретико-методологічні засади [Електронний ресурс]/Маркетинг і менеджмент інновацій.– 2015. – № 3. – С. 235-249. – Режим доступу: <http://mmi.fem.sumdu.edu.ua/>
2. Римський клуб [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://files.school-collection.edu.ru/dlrstore/b0c7220c-2b6d-0d05-8dd1-8e6831345a54/1012391A.htm>
3. Ситник К. Інвайронменталізм – сучасна ідеологія людства[Електронний ресурс] –Режим доступу: <http://www.anvsu.org.ua/index.files/Articles/Sytnik.htm>
4. Молчанова Е. Філософія глобальних проблем у контексті нового економічного порядку/ Міжнародна економічна політика. – 2016. – № 1 (24).– С. 103-125.
5. Лосев А. Ф. Філософія, міфологія, культура. – М.: Политиздат, 1991.– 526 с.
6. Гадамер Г. Г. Миф и разум :пер. с нем. /Г.-Г. Гадамер. Актуальность прекрасного.–М.: Искусство, 1991. – 367 с.
7. Зелинский Ф. Ф. История античной культуры. – СПб.: Марс, 1995. – 380 с.
8. Алилова К. М. Экологический аспект общественного сознания: Анализ религиозно-философских концепций [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.dissercat.com/content/ekologicheskii-aspekt-obshchestvennogo-soznaniya-analiz-religiozno-filosofskikh-kontseptsii>
9. Швейцер А. Благоговение перед жизнью : пер. с нем./ Сост. и посл. А. А. Гусейнова; Общ.ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
10. Миф о Пуруше [Електронний ресурс] – Режим доступу:http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Mifologia/2033.php
11. Упанишады в 3-х книгах. Кн. 2-я. / Пер., предисл. и комм. А. Я. Сыркина.– М.: Наука, Ладомир, 1991. – ПРИЛОЖЕНИЕ, С. 224-225.
12. Мифы древней Индии [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://mifolog.ru/books/item/f00/s00/z0000027/st003.shtml>
13. Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии : пер. с англ./ Предисл. Т. Я. Елизаренковой. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». – М.: 1986. – 196 с.
14. Теория струн и иллюзия разумного замысла Вселенной[Електронний ресурс]– Режим доступу: <https://postnauka.ru/longreads/47046>

15. Зелинский Ц. Ф. Эллинская религия – Мн.: Экономпресс, 2003. – 330 с.

16. Маловицька Л. Ф. Екологічна етика у дзеркалі сучасного документального кіномистецтва / Людина віртуальна: нові горизонти: зб. наукових праць / за заг. ред. д. філос. н. Журби М. А. – Частина I. – Монреаль: СРМ «FSF», 2017. – С. 108-111.

Олег Мальцев (Житомир, Україна)

КОСМІЧНА ЕВОЛЮЦІЯ ЛЮДИНИ У КОНЦЕПЦІЇ ОЛЕНИ ТА МИКОЛИ РЕРІХІВ

Усвідомлення необхідності перетворення соціуму призвело як представників традиційної науки, так і філософів ХХ ст. до пошуку і вивчення не тільки технічних, а й нетехногенних шляхів розвитку і перетворення людини, що розкривають її внутрішній духовний потенціал. Особливе місце в антропологічних пошуках людства займають релігійно-філософські і містико-езотеричні концепції, які в наш час кризи традиційної науки і релігії отримують все більшу популярність в соціумі. Олена та Микола Реріхи створили концепцію космічної еволюції людства, світоглядна парадигма якої, представлена в Ученні Живой Етики, вважається одним з напрямків космізму, філософського напрямку, що виник наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. в російськомовному філософському дискурсі. Разом з тим духовно-практична діяльність Реріхів та їх численних послідовників у всьому світі дозволяє розглядати їх концепцію в руслі неорелігійного напрямку NewAge.

Ідейні основи Вчення Живой Етики сходять як до традиції православної антропології та російської релігійної філософії рубежу ХІХ – ХХ ст., так і до містико-езотеричної традиції цього періоду, яка стала основою формування потужного течії нетрадиційної релігійності. Філософія Реріхів має синтетичний характер, її ідейні витoki вкрай різноманітні. Автори Живой Етики зазначали, що вони цілеспрямовано поєднували прогресивний досвід давніх духовних і релігійних вчень (індуїзму, йоги, буддизму, піфагореїзму, герметизму, неоплатонізму, християнства (особливо, перших століть) тощо) з сучасними інтелектуальними і науковими досягненнями Заходу [3, с.148, 163, 216]. Іntenція синтезу, переконаність в глибинній духовно-соборній єдності людства відображає космічний, всеосяжний пафос концепції Реріхів, яка відповідає «екуменічному руху релігійного постмодернізму» [2, с. 62].

Подружжя Реріхів уважало дієвим ресурсом геопланетарної і космічної еволюції людства морально орієнтований розум і онтологізацію духовної сутності людини через вкоріненість її в космічному бутті. Коеволюція людства, планети й космосу, екологізація суспільної свідомості стали основоположними принципами їх вчення. «У космістському дискурсі проблема перетворення людини розглядається в рамках філософської концепції космічної еволюції людства, ... відрізняється слабкою методологією дослідження і теоретичної незавершеністю» [1, С.5-9], однак саме цей концептуальний підхід служить підставою для цілісного й системного вивчення проблеми перетворення людини в концепції Реріхів.

В Ученні Живой Етики Реріхів підхід до осмислення проблеми перетворення людини заснований на уявленні про людину як відкриту, нерівноважну антропосистему, що розвивається в постійній багаторівневій взаємодії з космосом, що відповідає синергетичному підходу в рамках сучасної постнекласичної картини світу. З іншого боку, Реріхи в своїй антропологічній концепції синтезують з антропокосмічними ідеями досвіду релігійного (зокрема, християнського й буддистського) осмислення проблеми перетворення і вдосконалення людської природи в контексті її духовного зростання й розвитку, що робить їх спадщину актуальною як в контексті вивчення традиційної західної та східної релігійності, так і для аналізу нетрадиційної релігійності, до якої багато дослідників і більшість обивателів відносять і Вчення Живой Етики Олени та Миколи Реріхів.

Реріхи системно розробляють проблему сенсу життя в перспективі космічної безмежності можливостей існування людства. Тому пропоновані ними принципи й шляхи духовного преображення людини актуальні і в соціально-політичному контексті: воно

ускладнює (і в підсумку робить не можливою) політичну маніпуляцію свідомістю людей, оскільки передбачає перетворення людини через формування високоморальних, і високодуховних культурних особистостей, що прагнуть інноваційно реалізувати в повній мірі свій творчий потенціал. Саме такі особистості, а не стандартизовані «сірімаси», здатні, на думку мислителів, до справжнього єднання і гармонійної співпраці, до визнання інакомислення і мультикультурності як форм прояву різноманіття життя.

Методологічною основою, що визначила характерні риси антропології Реріхів є прогресизм, телеологізм і етікоцентризм. У їхніх працях з'єднуються секуляризований релігійний і науковий підходи; пріоритет науки як доказової основи етико-філософських і релігійних побудов, що синтезують в собі аргументи науки, релігії, філософії, мистецтва; амбівалентність розуміння людини і ідея його непорушною відповідальності перед всесвітом. У концепції перетворення людини синтетично інтегровані онтологічні та антропологічні ідеї, моральні та соціальні аспекти Вчення Реріхів, яке представляє «новий – космо-еволюційний та морально-онтологічний дискурс перетворення людини» [2, с.12]. Уявлення про ноокозмичну (від грец. Noos – розум) ієрархію виступає як ідеал, образ досконалого боголюдства, якого повинні прагнути земляни.

Ідея перетворення людини в розумінні Реріхів – це, в першу чергу, еволюційне перетворення силами одухотвореного людського розуму як природи самої людини, так і земного і космічного світоустрою. На переконання Реріхів, життя людства буде гармонійно еволюціонувати тільки при домінуванні культури духу над цивілізаційним розвитком, так як устрій космосу має пантеїстичний характер. Тому моральне вдосконалення стає для них засобом виживання людства, збереження можливості його подальшої еволюції. Духовний досвід, не обмежений фізичними почуттями, згідно Живій Етиці, має об'єктивно-антропологічне пояснення: еволюція людини веде до формування у неї «органу» духовного сприйняття. Для Реріхів інтуїтивна складова антропологічної структури є однією з логічно необхідних передумов перетворення людини: чуттєве, раціональне й надчуттєве виступають для них етапами антропологічного синтезу, що динамічно розвивається. Важлива для концепції Реріхів ідея багатьох світів як існування земного і надземних світів, пов'язаних з багатовимірною ієрархічною структурою космічної матерії. Отже, відбувається поєднання теоретичного і ціннісного підходів в розумінні буття, онтологізація понять Блага, Любові, Істини та Краси.

Таким чином, пантеїзм, монізм, панпсихізм, гілозоїзм, енергетизм, утвердження принципу нескінченності космосу і життя є основними філософськими характеристиками антропологічного проекту Реріхів. Таке розуміння еволюції людства протистоїть індивідуалістичній ідеї антропоцентризму, відірваності людини від макросистем природи. Необхідність вдосконалення, трансформації нижчого, тваринного початку в людині в високоморальний для досягнення над людського, всеосяжного і вільного буття – це шлях, пропонований Живою Етикою.

Література

1. Аблеев С. Р. Фундаментальные философские основания концепции космической эволюции человека: сущность, зарождение и историческое развитие. Дис. ... докт. филос. наук. – Тула, 2000. – С. 5-9.
2. Башкова Н. В. Преображение человека в философии русского космизма: Монография // Н. В. Башкова. – 2-е изд., допол. – М.: Директ-Медиа, 2013.
3. Письма Елены Рерих, 1929-1938. В 2 т. – Т. 1. – Минск, 1992. – С. 148, 163, 216.

Вікторія Мельничук (Житомир, Україна)

**ІМПЕРАТИВИ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ ЯК ЧИННИК
ФОРМУВАННЯ НОВОГО ОБРАЗУ ЛЮДИНИ**

Епоха глобалізації спричинила появу численних протиріч в бутті людини, зокрема її співіснування з природою досягло критичної точки, відображенням чого стали глобальні екологічні проблеми. Зважаючи на це, у XXI столітті постала проблема не лише збереження навколишнього середовища, але й самого людства. Важливим завданням для сучасного соціуму є виявлення і реалізація механізмів гармонізації взаємодії у системі «людина – природа», домінуючим у цьому процесі є духовний чинник. Вагоме місце у розумінні ролі людини та формуванні її нового образу в глобалізованому та перспектив її розвитку належить екологічній етиці як стратегії подолання екологічної кризи.

Сучасне людство потрапило в залежність від створеного ним світу, витіснивши буття, яке відкривається лише свідомості, здатній спостерігати теперішнє. Людину, яка живе у світі своїх турбот, думає лише про те, що нею вже зроблено, або буде плани на майбутнє, теперішнє цікавить в тій мірі, в якій воно дозволить оцінити результати попередньої діяльності і спрогнозувати майбутнє. Теперішнє для такої людини є проміжним пунктом, який знаходиться на одній осі з минулим і майбутнім, сприймається як кордон, який їх розділяє. Необхідним є досягнення особливого стану для виходу з кругообігу турбот, які не дають можливості сприймати теперішнє і змушують нехтувати ним. Оскільки людина, за винятком екстремальних ситуацій, не сприймає буття як самоцінність, що переважає володіння будь-яким благом [1, с. 46]. Розуміння цінності життя, його сенсу втрачається у сучасному світі. Це і стало однією з причин того, що споживацьке ставлення до природи довгий час домінувало над аксіологічним, адже було зорієнтованим на досягнення лише матеріальної вигоди, не передбачало врахування самоцінності природи. Вплив людства на довкілля підпорядковувався короткостроковій користі, спричиняючи негативні наслідки і для його самого.

На нашу думку, гармонійна взаємодія з навколишнім середовищем можлива лише за умови, якщо людська діяльність відбуватиметься в межах моральної відповідальності за її результати. Нині неможливо зупинити процес пізнання та перетворення світу, проте потрібно враховувати непередбачуваність його результатів. Людина у її взаємостосунках з природою насамперед повинна керуватися моральними нормами, враховувати не лише свої потреби, а й інтереси та можливості природи.

Реалізація стратегії оптимізації цих взаємовідносин можлива шляхом трансформації екологічної свідомості та екологічної культури, яка в свою чергу повинна базуватись на екологічних знаннях (інтелектуальний компонент), екологічній духовності (ціннісний компонент) та практичних умінь у справі охорони природи (діяльнісний компонент). Саме культура на засадах екологічного імперативу спрямовує матеріальну і духовну діяльність людства на досягнення гармонійної взаємодії суспільства і природи, сприяє оптимізації їх взаємовідносин та формуванню нового типу особистості – людини епохи ноосфери [2, с. 46]. Адже лише від людини залежить результат цієї взаємодії, від того, наскільки вона здатна змінити утилітарне ставлення на ціннісно-моральне, наскільки соціум здатний функціонувати підпорядковуючись екологічному імперативу.

Пошук нових етичних засад у взаємодії людини і природи знайшов вияв в розробці екологічної етики. На початку 70-х рр. XX ст. розділи з екологічної етики почали з'являтися у курсах філософії вищих навчальних закладів Заходу, а з середини 70-х рр. вона стала самостійною філософською дисципліною. Причиною цього стало те, що людина, підкоривши собі планету, повинна навчитися управляти нею, бути лідером. Якщо вона це зробить, усвідомить відповідальність, яка покладається на неї, тільки тоді людство має майбутнє.

Актуальним у цьому контексті є, запропонований Президентом Римського клубу А. Печчеї, новий гуманізм, який виражає прагнення людства до самозміни, і може

забезпечити в людині таку трансформацію, піднести її якості й можливості до рівня, який буде відповідати її новій ролі у світі [3, с. 181]. Лише за таких умов можливе подолання глобальної екологічної кризи. Зважаючи на це, при виробленні шляхів вирішення екологічних проблем, увага акцентується не стільки на раціональному природокористуванні, контролі за технологіями та прийнятті законів, спрямованих на захист довкілля, скільки на формуванні нових людських якостей, нового типу відношення людини до природи. На цьому особливо наголошував А. Печчеї. Він вважав, що людство не встигає адаптуватися відповідно до тих змін, які воно саме ж спричиняє, тому вирішення всіх проблем знаходиться всередині людини, в її сутності. Будь-яка проблема в кінцевому підсумку зводиться до людських якостей і шляхів їх вдосконалення, тому що лише через їх розвиток можна досягти зміни всієї матеріально орієнтованої цивілізації [3, с. 14]. Зважаючи на це, постала необхідність замислитись про зміну самої людини, адже ще з часів античності і до сьогодні саме вона є мірою всього, що відбувається у світі.

З цього приводу, американський політик і громадський діяч, А. Гор у книзі «Земля у рівновазі. Екологія і людський дух» зазначає, що люди втратили відчуття єдності з природою, у нашому захопленні її частинами, тобто природними ресурсами, ми забуваємо про необхідність бачення її як певної цілісності. Потрібно навчитися розуміти, що всі складові, взаємодіючи між собою, призводять до досягнення рівноваги. Людина також є частиною цілого і все потужніше впливає на навколишнє середовище, чим загрожує порушити цей баланс [4, с. 11–12]. Передусім потрібно відновити гармонію всередині себе – між тим, ким ми є, і що ми робимо. Кожен, вважає він, має взяти на себе відповідальність за погіршення стану довкілля. А. Гор зазначає, що екологічна криза є зовнішнім проявом внутрішньої, тобто духовної, кризи. Слово "духовна", на його думку, описує сукупність цінностей і уявлень, які визначають розуміння того, яке місце ми займаємо у Всесвіті [4, с. 22]. Людство втратило спроможність сприймати себе відсторонено, щоб спрогнозувати наслідки своєї діяльності у майбутньому.

Зауважимо, що активно взаємодіючи із зовнішнім світом, людина бореться за виживання як біологічна і соціальна істота, ризикуючи щось недоотримати або втратити, тому відчуває свою кінечність. Страх і турбота запрограмовані в структурі особистості, яка ототожнює своє «я» з даним способом існування. Лише вихід за межі власного «я», відмова від благ світу, від турбот про самого себе дасть можливість доторкнутися до буття – вічного теперішнього [1, с. 47]. Досягнення екологічної рівноваги залежить не тільки від здатності узгодити безмежні потреби людства з вичерпними природними ресурсами, а й від здатності відновити рівновагу між людьми і цивілізацією, яку вони ж створюють. Однією з проблем у цьому процесі є відчуження від природи, втрата відчуття єдності з нею. Сучасна людина байдуже ставиться до навколишнього середовища, що зумовлено перебуванням лише у зоні комфорту, відсутністю спілкування з природою, урбанізацією суспільства, тому й відповідальність за довкілля перестає бути пріоритетом у життєдіяльності людства.

Варто зауважити, що сучасна глобальна екологічна криза, де всі елементи людської системи виявилися неврівноваженими між собою, є наслідком нездатності людини піднятися до того рівня, який відповідає її ролі у світі, усвідомити свої обов'язки і відповідальність. Найважливішим, від чого залежить доля людства, є людські якості, які не є якостями окремих елітарних груп, а саме «середні» якості мільярдів жителів планети [3, с. 44–45]. Цивілізація перебуває у постійному русі, і кожен з нас, відображаючи суспільство, в якому існує, залучається до неї. Людина вважає, що йде власним шляхом, але вирватись із шаблонів думки і дії доволі важко. Не просто відокремити напрям свого руху від напрямку руху цивілізації. А. Гор зауважував: «Завжди, легше побачити необхідність змін на широкому тлі, ніж на особистому. Проте якби кожен пройнявся почуттям особистої відповідальності, то це допомогло б гарантувати, що кардинальна зміна таки настане» [4, с. 21–22]. Невід'ємним елементом сучасної культури повинна бути така етична довершеність індивіда і суспільства, яка дозволяє користуватися матеріальними благами прогресу і при цьому залишатися господарем становища, бути застереженим від можливих небезпек, що

супроводжують такий прогрес, у тому числі в екологічній сфері. Тому обов'язковою передумовою втілення екологічного імперативу є екологічна етика, яка впливає як на мораль, так і власне на екологічну культуру.

Відтак, головним завданням екологічної етики є становлення нової форми свідомості, що синтезує глобальне бачення світу з гуманістичними цінностями та екологічною культурою, де природа набуває відповідної цінності. Принципи екологічної етики повинні бути відображені у виховних і освітніх програмах, культурних заходах, природоохоронних нормативно-правових актах [2, с. 46–47]. Саме за таких умов можлива практична реалізація етичних принципів в ставленні людства до довкілля.

Отже, актуальною залишається проблема необхідності негайної трансформації людини, як внутрішніх, так і зовнішніх проявів її життєдіяльності, зокрема у ставлення до навколишнього середовища. Зважаючи на це, відбувається активний процес формування екологічної етики як стратегії створення нового образу людини, яка орієнтуватиметься не лише на споживання, а й на співбуття з природою, головною рисою повинна бути особиста відповідальність перед довкіллям і майбутніми поколіннями.

Література

1. Гайденко В. П. Природа в религиозном мировосприятии / В. П. Гайденко // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С. 43 – 52.
2. Печчеи А. Человеческие качества / Аурелио Печчеи; пер. с англ. О. В. Захаровой. – М.: Издательство "Прогресс", 1980. – 302 с.
3. Гор А. Земля у рівновазі. Екологія і людський дух / Альберт Гор: Пер. з англ. – К.: Інтелсфера, 2001. – 394 с.
4. Скалецький Ю. М. Екологічний імператив як пріоритет суспільного розвитку України / Скалецький Ю. М., Яценко Л. Д. // Стратегічні пріоритети. – 2011. – №1 (18). – С. 44–48.

Олег Огірко (Львів, Україна)

ДУХОВНІ ЗАСАДИ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ

Екологічна етика – це результат міждисциплінарного синтезу етики і екології. Систему моральних категорій вона містить у двох рівнях: теоретичному та нормативному. Екологічна етика формує нове ставлення до природи і передбачає розширення предметного поля моралі за рахунок включення в нього природи як рівноцінного суб'єкта, виступаючи на сучасному етапі розвитку людства своєю мірою сутності людини та її діяльності. Ціннісний та нормативний зміст екологічної етики виробляється нею самою на основі морального досвіду у процесі подолання кризових екологічних ситуацій.

На сучасному етапі розвитку екологічної етики, характерним є множинність підходів та різноманітність світоглядних напрямів, що викликали різнобічні точки зору стосовно її предмета та визначення, розглядаючи екологічну етику як прикладну етику, професійну етику та ін.

Так, екологічна етика як професійна етика виступає своєю діяльністю з охорони природи, що здійснюють контроль за станом навколишнього середовища. Як зазначає американський дослідник Р. Атфілд, це особливі сфери екологічної етики, які безпосередньо пов'язані з людською діяльністю: сільськогосподарська етика, етика ставлення до тварин, етика розвитку, а також проблеми розвитку транспорту, господарства, індустрії туризму та ін. Водночас екологічна етика як особлива система цінностей і принципів, що регулює відносини людини і природи, виступає неодмінною складовою усіх видів діяльності у рамках різноманітних професій, адже бережливе ставлення до навколишнього середовища є обов'язком не лише тих людей, чия професійна діяльність пов'язана з охороною довкілля або впливом на нього, а й обов'язком кожної людини.

Екологічна етика (грец. *oikos* – оселя, середовище і *logos* – слово, вчення) – галузь міждисциплінарних знань, предметом якої є моральні та духовні аспекти ставлення людини до живої і неживої природи. Вчення про належне у відносинах людини з природою, що

сприймається як суб'єкт, заснованих на визнанні морального статусу природи, високому оцінюванні її внутрішньої і нематеріальної цінностей, повазі прав природи й обмеженні прав людини [1, с. 18].

Засновниками екологічної етики можна назвати американського еколога і природоохоронця Олдо Леопольда (1887–1948) і німецького лікаря та філософа Альберта Швейцера (1875–1965). Розроблена німецьким філософом А. Швейцером етика благоговіння перед життям спирається на біоцентризм. Відповідальність за створіння, природу і довкілля належить до найособовіших обов'язків людини та її безпосереднього життєвого довкілля. Суттєва частина відповідальності за природу і довкілля реалізується вже на рівні особистого стилю життя, в самокритичному використанні технічних засобів, у поміркованому і економному використанні ресурсів та енергії, в обережній поведінці з небезпечними речовинами та технологіями, а також в униканні відходів, які забруднюють довкілля.

Кожна людина покликана до екологічно відповідальної поведінки у всіх сферах своєї життєдіяльності. Під екологічною відповідальністю слід розуміти відповідальність людини за вчинки, які мають вплив на якісний стан її природного довкілля. Людина, яка вважає себе християнином, вірячи у Бога Творця всесвіту і природи, що її оточує, провидіння Боже яке чуває над Всесвітом та підтримує його існування, зобов'язана відповідально реалізувати завдання Божого уповноваженого та управителя у цьому світі.

Святий Франциск Ассізький (1181–1226) – засновник ордену францисканців одним з перших не тільки в християнстві, а й західній культурній традиції підкреслював духовну рівноправність з природою, проповідував любов і співчуття до всього живого, намагався замінити ідею про безмежність панування людини на ідею рівності усіх живих створінь, включаючи людину. У 1979 р. святий Папа Іван Павло II офіційно проголосив св. Франциска Ассізького покровителем екологів.

Святий бачив усю природу як відображення свого Творця та іменував звірів, птахів, місяць, зірки, воду своїми «братами» і «сестрами». Тільки землю він називав сестрою-матір'ю. До всіх істот він звертався, як до своїх близьких родичів. Він вірив, що природа сама по собі має значення, тому що створена Богом і не залежить від цінності, наданої їй людиною. Таким чином, він передбачив наріжну ідею екологічної етики про внутрішню цінність дикої природи, розроблюваної сучасними екофілософами. Святий не дозволяв рубати дерева в лісі, бо кожне дерево – символ того, на якому був розп'ятий Син Божий. На думку святого, відносини людини з природою повинні носити характер взаємозалежності. Природа значима не завдяки своїй користі для людей, а й завдяки численним формам вираження доброзичливої присутності Бога. Франциск Ассізький підкреслював присутність Бога в різноманітності істот і бажанні того, щоб люди раділи цій різноманітності і прославляли Бога за це. Його побожність не перетворювати множинність в єдність, але прославляла Бога в кожній створеній істоті і захоплювалася їх індивідуальністю. Святий наполягав на первісному добрі і вважав тварин однією сім'єю з людьми. Усі творіння, на його думку, гарні, в них він бачив Бога.

Святий Антоній Падевський (1195–1231) – португальський католицький священник, проповідник та чернець ордену францисканців також відзначився любов'ю до природи, бо проповідував до риб, які його уважно слухали.

Після створення людини Бог дав їй завдання: «...підпорядкуйте собі землю і пануйте над сотворіннями» (Бут. 1, 28). Ці слова не є Божим наказом, вказівкою чи засадою для поведінки людини з природою, вони – урочисте Боже благословення для людини на її дорогу в життя і на працю. Отже, людство повинно множитись і наповнювати землю: поширюючись, поодинокі родини, племена й народи займатимуть свої території. Це – Боже побажання, план для діяльності людини.

Без людини в екології не було б етики, адже людина, в якій є тіло і безсмертна душа, прагне, пізнає, любить і знає себе та Свого Творця, а також є вільна у своїх вчинках. З людиною, з її розумом і свободою виникає питання добра і зла, дозволеного і недозволеного,

правильного і грішного у ставленні до Бога, перед яким стоїмо серед нашого довкілля – природи, яке маємо розумно вживати з почуттям нашої гідності серед сотворінь.

Людина – це три світи: тілесний, в якому діють інстинкти, чуття; пізнавальний (відчуття, увага, мислення, пам'ять, уява); афективний (емоції, зворушення, пристрасті). Людина є втіленим духом і одухотвореним тілом, а її людський дух виражається тілесно. Тіло і душа людини – це не дві дійсності, що відокремлені одна від одної. Тіло – це жива матерія, злучена з душею. Тіло, маючи здатність до живлення, руху, відпочинку, розмноження, підпадає під закони матерії, тобто, зокрема, під закон смерті. Людина – це щось абсолютно осібне, тобто, особа як душа і тіло разом узяті, що інакша своєю сутністю, покликанням, діяльністю, гідністю, із труднощами і призначенням. Термін «особа» включає щось священне, образ Божий, тобто, природну подібність до Бога своєю душею та її прикметами: розумом, волею, пам'яттю, здібністю, талантами. Не випадково, що заперечення Бога позбавляє особу її основи. Розуміння особи як подоба Божої полягає в її надприродній подібності до Бога через устремління до досконалості. Людська особа створена на образ і подобу Божу, а тому повинна освячуватися, обожествлюватися, творити себе, співпрацюючи з Божою благодаттю. Слова образ і подоба вживаються у Старому Завіті: «Тож сказав Бог: «Сотворімо людину на наш образ і на нашу подобу, і нехай вона панує над рибою морською, над птаством небесним, над скотиною, над усіма дикими звірями й над усіма плазунами, що повзають на землі». І сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її; чоловіком і жінкою сотворив їх» (Бут. 1, 26-27).

Особа є ціллю у собі і в жодному разі не є лише інструментальним знаряддям. Особа є самостійною цілістю і ніколи не буває просто частиною. Особа є неподільно сама собою й ніколи не є просто екземпляром. Кожна особа належить сама собі і нікому іншому. Особа є буттям, що невід'ємно належить собі і не розділяє свого буття з ніким іншим. Людина як особа є розумним і вільним суб'єктом, котрий свою повноту знаходить у любові до інших та до Бога. «Особа – індивідуальна субстанція розумної природи» (Боецій).

Людина – це єство, в якому збігаються всі світи: світ природи, світ інших людей, світ власної свідомості та особистості, у якому вона може знайти Бога. Людина є єством матеріально-світовим і повинна шанувати навколишній світ та землю. Вона є єством суттєво суспільним, то ж повинна себе віддавати іншим. Вона є єством самосвідомості, тому повинна себе знайти й утвердити, та, нарешті, є відкритим єством, тому здатна вийти зі свого центру і з'єднатися з «іншим», тобто бути готовою до самотрансценденції. Людина покликана, за словами Івана Франка, «Проти вітру йти – проти хвиль плисти, сміло аж до смерті хрест важкий нести» [3, с. 59].

Людина – це унікальна істота, яка є не просто творінням вищого розуму, призначеним для якихось практичних цілей, не просто свідченням Божої мудрості, могутності, творчого потенціалу. Людина, із точки зору християнства, є особою, яка має власний розум, волю, почуття. Головний дар ми маємо від Бога – це наше життя, це головне наше покликання. Христос, знаючи ціну життя, каже: «Яка користь людині, як цілий світ здобуде, а занапастить власну душу» (Мт. 16. 26). Людина отримала від Бога життя, як дар, на який не заслужила, а тому повинна своє життя оберігати і підтримувати.

Основним чинником морального аспекту є свобода, з якою людина робить своїм актом добро або зло. При користуванні природою ми часто послуговувалися повною свободою. Наша воля потребує засад для дії, які є в природі і в нашому серці. Необмежена свобода порушує лад у природі і творить шкоду. У кожного з нас, між свободою людини і моральними засадами, знаходиться совість (сумління), «голос душі», який стає остаточною практичною вказівкою для вчинку. Совість – це правда в такому стані, в якому розум даної людини віднайшов у даний час. Совість як «особиста правда», як особиста норма поведінки, як останній закон у самій людині перед самим учинком. Совість – мірило моральності людських учинків. Це – закон в нашому серці, або «святилище людини, в якому вона перебуває сама з Богом, що промовляє в глибинах її душі». Совість – внутрішнє духовне осмислення людиною цілісності своєї життєвої реалізації під кутом зору її принципової

моральної оцінки. Реальна людська совість є не лише наглядцем при моральному законі, а й автономною духовною інстанцією, що виходить із власних підстав. Вона дає змогу людині тверезо оцінювати реальні умови виконання загальних норм моралі в тій чи іншій конкретній ситуації і разом із тим – усвідомлювати власні неповторні моральні зобов'язання, що надбудовуються над «етикою закону», етикою загальних норм моральності, а в критичних випадках змушують і до того, щоб заходити з нею в суперечність [3, с. 182].

Розрізняють три принципи, якими совість має завжди керуватися: ніколи не можна чинити зла, щоб цим злом здобути що-небудь добре; «золоте правило» етики: «Все, отже, що бажали б ви, щоб люди вам чинили, те ви чиніть їм» (Мт.7,12); любов завжди має у собі повагу до ближнього і його совісті, хоч це й не означає, що ми маємо трактувати як добрі всі, навіть явно злі, вчинки наших ближніх.

Голос совісті завжди звертається до нашої свободи вибору, свободи волі. Совість не обмежується тим, що вимагає практичних справ, які б відповідали духовним потребам особистості, – така вимога впливає із суті людської моральності загалом. Совість наполягає на більшому – на практичному перетворенні самої цілісності духовного буття, реалізації його як дійового чинника моральної присутності у світі. Франсуа Рабле: «Наука без совісті спустошує душу». В душі людини існує і виховується сумління для дотримання загальних норм життя. Йдеться про правду, справедливість, почуття відповідальності перед Богом, почуття людської гідності.

Моральні цінності екологічної етики передбачають їх розповсюдження не лише на ближнього (як у традиційній етиці), а й на екосистему в цілому. Тобто визнається моральний статус природи та її внутрішня цінність, цінність природи самої по собі чи самої для себе, а не по відношенню до людини. Важливим аспектом у розумінні засад екологічної етики є необхідність зміни установки людини, як істоти, що протиставляє себе навколишньому середовищу, на усвідомлення включеності, єдності і взаємозалежності людини і природи. Таким чином, у такій етиці нівелюється антропоцентричність, натомість з'являється екобіоцентризм.

Основною характеристикою християнської етики є теоцентризм. Адже у християнстві Бог постає як моральний абсолют, що визначає етичні зобов'язання людини. В основі християнської етики лежить любов. У сфері християнської етики необхідність збереження сприятливих умов для людини на Землі поєднується з фундаментальним догматом – людське життя та сприятливе природне середовище є результатом предвічного промислу та волі Творця. Звідси виводиться етичний імператив, що позбавляє людину права безкарно розпоряджатись своїм життям та життям інших людей ні у теперішньому, ні в майбутньому [2, с. 36].

У християнському етичному вихованні молоді найважливішими завданнями є: формування розуму; творення на основі розуму та віри власних ідеалів та чеснот; досягнення стану, в якому: у розумі людини пануватиме віра і вона керуватиметься чеснотою мудрості, що наставляє розум розважно шукати правду; у волі – любов, що керуватиметься чеснотою справедливості, що наставляє волю бажати знайдену розумом правду; у почуттях – надію, які керуватимуться чеснотами мужності і здержливості, які керують почуттями у небажаній ситуації і стримують нахили злих почуттів; утвердженням стану, за якого розум, віра і совість управлятимуть всіма порухами волі. Християнське етичне виховання базується на житті людини: у вірі, яка все прощає і зносить; у надії, яка ніколи не розчаровує та у любові, яка взамін нічого не вимагає. Святий Августин справедливо повчав: «В другорядному – свобода, в головному – єдність, а у всьому – любов» [3, с. 60].

Головним принципом християнської етики є заповідь любові до Бога і ближнього. Разом з тим Бог-Творець об'являє себе у всіх своїх створіннях, які беруть участь в його бутті, його доброті і любові. Християнська етика, визнаючи об'єктивність добра й зла, чеснот і вад, може бути пізнана та визнана неупередженим природним розумом. Фактично всяка об'єктивна етика є одночасно християнською. Християнська етика доповнює й облагороджує екологічну етику, додаючи об'явлені правди і, поширюючи природні правди пізнані людським розумом. Вона містить у собі природну етику, тобто сукупність правил поведінки, проголошені здоровим

глуздом. Християнська етика увібрала в себе все те найкраще, що досягнуто філософською етикою, облагородивши його вченням Ісуса Христа, Словом Божим.

Християнська етика аналізує природу, внутрішню структуру моральної свідомості і моральних відносин, досліджує моральні поняття, які виражають моральні норми, принципи, що містять оцінку діяльності людей. Вона ґрунтується на універсальному моральному законі людства – десяти Заповідях Божих і двох головних заповідях Любові, а також на ділах милосердя щодо душі та тіла ближніх, євангельських радах і блаженствах.

Сповнення заповіді любові пов'язане з відповідальним ставленням людини до природного довкілля, що є не випадковим продуктом еволюції, а створінням Бога, яке, з одного боку, становить інтегральну цілість з людиною, а з іншого – має свою власну цінність.

Любов до невидимого та всюдиприсутнього Бога конкретизується і підтверджується у ставленні людини до видимих Божих створінь. Людина не може повністю реалізувати свою любов до Бога, якщо буде ігнорувати цінність світу як Божого створіння. Через свою любов та подив красою світу Божого створіння людина віддає хвалу Богові. Ця любов не дозволяє людині сприймати створіння виключно як засіб для задоволення своїх потреб, але гарантує пошану до різноманітних цінностей природи, що закладені у Божому створінні.

Заповідь любові може бути повніше та досконаліше реалізована лише тоді, коли людина усвідомить відповідальність за свою поведінку і прагнучиме жити гідно на кожному кроці свого життя. Взаємопов'язаність та взаємозалежність різних ділянок життєдіяльності людини, зокрема в екологічній сфері, становить етичну вимогу бути відповідальною за збереження довкілля як для повноцінного та безпечного життя сьогодні, так і для майбутніх поколінь.

Головною передумовою для розвитку майбутнього земної цивілізації є збереження природних ресурсів, які є основою для існування людини. Майбутнє нашої цивілізації неможливе без усвідомлення можливостей природи, що полягають в її здатності відновлювати свої ресурси й нейтралізувати шкідливі речовини та відходи виробництва. Визнаючи порядок і закономірності світу створіння, можливості природи і турбуючись про благо майбутніх поколінь, ми не можемо безвідповідально використовувати природні ресурси, які не відновлюються і яким ще не знайдено відповідної заміни.

Життєдіяльність людей із дотриманням всіх моральних вимог, які впливають із взаємопов'язаності всіх сотворінь між собою, є єдиною умовою сталого розвитку людської цивілізації. Усвідомлення щораз то більшої відповідальності людини за власне довкілля уможливить гуманізацію життя та його майбутнє на землі, а також відповідальну поведінку людини стосовно всього Божого створіння.

Таким чином, християнська етика, заснована на Святому Письмі та Святому Переданні, включає у себе принципи та цінності, що постулюються екологічною етикою. Основоположні християнські цінності та чесноти, серед яких любов, розсудливість, відповідальність, поміркованість, справедливість, милосердя, доброчесність, повага, терпимість, великодушність, жертвовність, скромність, співчуття тощо дають можливість віднайти шляхи ефективного екологічного виховання засобами християнської моралі. Загалом все це свідчить, що Біблія містить настанову поважного ставлення до навколишнього середовища. Такий погляд забезпечує потужну основу для екологічної відповідальності.

Література

1. Борейко В. С., Подобайло А. В. Екологічна етика: Навчальний посібник. Український фітосоціологічний центр. – К., 2004. – 116 с.
2. Фенно І. М. Співвідношення християнської та екологічної етики// Вісник КНУ ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – № 99. – К. – С. 34-37.
3. Огірко О.В. Християнська етика: Навчальний посібник. – Острог: Національний університет “Острозька академія”, Суми, 2012. – 324 с.

Сергій Світельський (Київ, Україна)

ЛЮДСЬКИЙ ЧИННИК В ІСТОРІЇ РОЗВИТКУ ТЕХНІКИ І ТЕХНОЛОГІЇ

Проблема життєдіяльності людини була завжди нерозривно зв'язана з природою. Вже з початку своєї історії людство впливало на природу як опосередковано так і безпосередньо. Цей вплив на природу і її складові здійснювався технікою, яка була в розпорядженні людини.

Людство розпочинало своє буття зі збирання плодів, які давала природа і мисливство. Така взаємодія з природою мало впливала на зміни в природних ландшафтах. Виняток становили випалювання лісних масивів, але вони були порівняно поодинокі в історії людства.

Першим етапом історичного розвитку техніки в системі виробничих сил був етап інструменталізації. Його поява історично відповідала раннім етапам рабовладницького суспільства. Характерними рисами цього етапу було використання і вдосконалення технічних засобів праці: примітивних млинів, землеобробних знарядь праці, мисливського спорядження тощо.

В умовах інструменталізації людина була зв'язана з технікою (лопата, лом, лук, сокира, а пізніше соха) безпосередньо. Наявність елементарних технічних знань повністю відповідало рівню розвитку тогочасних знарядь праці.

Звичайно слід умовно розуміти поняття «елементарні знання». Коли ми ретроспективно аналізували діяльність землеробських племен в регіонах Тигру і Євфрату, Єгипту тощо, то приходим до висновку, що для отримання врожаю, здатного забезпечити необхідною кількістю продуктів, необхідно було знати основи формування клімату, агрономічні знання, біологію, математику, механіку тощо [1, с.84-91].

Але ці знання ще не виділилися від самого процесу виробничої діяльності людини в особливу сферу. Вони були допоміжним засобом для полегшення м'язового навантаження людини. Ця функція зберігалася і в умовах феодалізму.

Другий історичний етап розвитку техніки – це етап механізації, який зв'язаний з використанням машинної техніки. Виробництво продуктів праці з допомогою машин є процесом, коли на машину перекладаються фізичні операції людської праці.

У машинному виробництві машина не вимагає від людини особливих зусиль з боку розуму. Вона як жива істота, формує одноманітність і нескінчену кількість тих же самих операцій. Людина тут перетворюється в істоту, яку втрачає свою суб'єктивність. Об'єкт – машина стає суб'єктом, тоді як суб'єкт – людина набирає рис об'єкта, додатку для машини.

На етапі механізації виробництва людина стає головним агентом у виробничому процесі. Вона є диригентом в системі виконання основних і допоміжних функцій праці. На цьому етапі природа майже повністю включена в систему машинного виробництва. Відбувається її соціалізація, олюднення, перетворення її, як наголошував К. Маркс, в «неорганічне тіло людини».

Механізоване виробництво, замінюючи масову фізичну працю, по суті справи замінює, в основному, саме фізичну працю, не виходячи за її межі [2, с. 17-19]. В механізованому виробництві не воно «приспосовується» до людини, а вона до виробництва існуючої системи машин [2, с. 15-16].

Машинне виробництво в його розвиненій фазі виступає вже як автоматизована фабрика. На цьому етапі механізація все більше і більше переростає в автоматизацію виробничого процесу. Перехід від механізації до автоматизації багатократно збільшив могутність людини в системі «людина – природа». Автоматизація створила принципово нову, порівняно з механізацією технологічну основу для вирішення екологічних проблем, які заявили про себе гостро вже в кінці 50-х, початку 60-х років.

Вже на початку розвитку автоматизації в ній чітко виділилися два взаємопов'язані напрями – кібернетизація і біонізація. Історично склалося так, що 300-літній розвиток машинного виробництва, століттями «підгонялось» до існуючого тогочасного соціально-економічного ладу в розвинених економічних країнах [3, с. 93-103; 4, с.229].

Кібернетизація – це всебічне використання самих передових, досконалих знань у виробництво, заміна інтелектуального знання людини комп'ютером та більш досконаліми апаратами сьогодняшнього дня. Аналіз сучасної наукової літератури свідчить, що вже 40-50 років ми живемо і працюємо на етапі кібернетизації.

Другий напрямок – біонізація є принципово новою технологічною основою кардинального вирішення проблеми взаємодії людини з природою. На цьому етапі ми є свідками реалізації засади оптимальної відповідальності суспільства і природного середовища, в основі якого знаходиться еквівалентний обмін речовин і енергій в процесі матеріального і духовного виробництва.

Автоматизація і її ланки – кібернетизація і біонізація створюють якісно нові зв'язки людини з природою, які сприяють тому, що «організм» матеріального виробництва стає організмом процесів природи, біотехнічним, а природа, біосфера в свою чергу перетворюються в біотехнічний надорганізм. Технічний організм матеріального виробництва в значній мірі стає біологічним «органом» біосфери, який функціонує згідно законам, які об'єднують живі і технічні системи на основі біологічних законів природи.

Приходимо до висновку, що техніка сьогодняшнього дня на своєму третьому етапі завершує гармонізацію взаємодії людини і природи. Техніка відділила людину від тварини, сьгодні ж вона приблизила людину як творця.

Звичайно, не слід абсолютизувати це положення, адже ми бачимо, що розвиток технічних систем породжують нові проблеми, про яких ми не знали в минулому, але ці проблеми якісно інші, ніж попередні і вимагають нового вивчення і вирішення.

На сучасному етапі розвитку суспільства вчені заговорили про глобальну біоетику – нову міждисциплінарну галузь знань, яка покликана виробити оновлену систему моральних та духовних орієнтирів для запобігання негативних впливів сучасних технологій (промислових, сільськогосподарських, біомедичних та інших) на природні засади існування та розвитку людини.

Сьгодні біоетика є обов'язковою дисципліною у всіх медичних закладах Заходу, її активно залучають до навчальних програм у системі освіти [5, с. 99].

Принадно зауважимо, що термін «біоетика», введений у 1971 р. в обіг американським вченим Ван-Ранселем Поттером в умовах сучасної екологічної кризи став засадничим принципом діяльності представників біотехнічного використання природних ресурсів, особливо в сільськогосподарському виробництві.

Література

1. Backa J. Filozofie techniki // Cziowiek wobec odkrycia naukowego i technucznego. – Warczawa: Wydawnictwo «SIŃsk», 1980. – 480 s.
2. Rosner J. Podstawowy ergonomii. – Warczawa: Pacstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982. – 200 s.
3. Zacher L. Hrodowisko cziowieka w cywilizacji technicznej // Cziowiek s ŃwiatopogŃd –1983 – № 3. – s. 93-103.
4. Zacher L. Sywilizacja techniczna jako przedmiot edukacji // Studia filozoficzna. – 1983. – № 8-9. – S. –227-238.
5. Герасимчук А.А., Вітюк І., Мельничук В.В. Християнський вимір екологічних проблем. Монографія. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011. – 232 с.

Світлана Сидоренко (Запоріжжя, Україна)

ПРОБЛЕМА ГРОМАДЯНСЬКОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ЗА ВОДНІ РЕСУРСИ АЗОВО-ЧОРНОМОРСЬКОГО РЕГІОНУ

«О, водо

У тебе немає ні смаку, ні кольору, ні запаху!

Тебе не можливо описати словом.

Тобою втішаються, не складаючи собі звіту, чим ти насправді є.

Ти – найбільше багатство світу.

Ти не просто необхідна для життя: ти і є життя!»

Антуан де Сент-Екзюпері

Актуальність теми дослідження пояснюється, по-перше, надмірним антропогенним навантаженням на водні об'єкти України внаслідок інтенсивного способу ведення водного господарства; по-друге, значним забрудненням водних об'єктів внаслідок невпорядкованого відведення стічних вод населених пунктів, господарських об'єктів і сільськогосподарських угідь; по-третє, широкомасштабним радіаційним забрудненням басейнів багатьох річок внаслідок аварії на Чорнобильській АЕС та військових подій на Донбасі; по-четверте, погіршенням якості питної води внаслідок незадовільного екологічного стану джерел питного водопостачання; по-п'яте, відсутністю автоматизованої постійно чинної сітки моніторингу у системі водокористування, особливо у зонах військових конфліктів.

Україна – держава у Східній Європі, у південно-західній частині Східноєвропейської рівнини. Площа її становить 603 628 км². Це найбільша країна, чия територія повністю лежить у Європі, друга країна за величиною на європейському континенті. Загалом в Україні налічується понад 70 тис. річок, майже 20 тис. озер і 12 тис. км² боліт. Більшість річок течуть із півночі на південь до Чорного й Азовського морів [3, с.22]. В Україні, за даними Держкомстату, кожний другий житель змушений пити воду, яка не відповідає гігієнічним вимогам. [4, с.17-18].

В умовах розвитку екологічної небезпеки та охорони здоров'я населення України особливої уваги вимагає Азово-Чорноморський басейн, який є одним з найбільш екологічно неблагополучних регіонів Світового океану. Він знаходиться у тяжкому стані внаслідок замкненого положення всередині суші, обмеженого водообміну з суміжним Середземним морем, сильним стоком річок, що привносить у Чорне море промислові та сільськогосподарські відходи зі значної території Румунії, України, Росії, Грузії, Туреччини, Болгарії, прямих скидів у море стічних вод з агропромислових та портових комплексів, міст та населених пунктів, сконцентрованих вздовж узбережжя. Екологічно небезпечні забруднення, перш за все, надходять у прибережну акваторію пригнічуючи, насамперед, прибережні екосистеми та представляючи пряму загрозу здоров'ю населення.

Чорне море – найбільший природний феномен, загадковість якого вивчають вчені з сивої давнини, найгрунтовніше – останні 100 років. Необхідно зазначити основні поллютанти, що становлять чергову загрозу екосистемі Чорного та Азовського морів, а саме:

1) сміття великого розміру – ящикотара, поліетиленовий посуд, плівка, капронова дель, взуття, пляшки тощо.

2) нафтопродукти (НП) та поверхнево-активна речовина (ПАР, СПАР).

3) пестициди – ДДТ, ГХЦГ, симазин, атразин, ялан, сатурн, фозалон, альдрин, гептахлор, метафос, фосфамід, фталофор, трефлан.

4) важкі метали – Zn, Pb, Cu, Co, Ni, Cr, Cd та ін.

5) радіонукліди – Pb 210, Sr 90, Cs 137.

Основними шляхами надходження поллютантів у Чорне море є еоловий та річковий стоки з водозбору басейну Чорного та Азовського морів, а також не розвантаження субмарин та руйнування берегової смуги. Основні джерела забруднювачів – промисловість та сільське господарство, комунальні стоки, судноплавство, нафтогазовидобувна промисловість,

діяльність воєнних флотів тощо [5, с.6]. Особливу загрозу представляють нафтові забруднення, які негативно впливають на морську фауну та флору – бактерій, простіших, фіто- та зоопланктон, безхребетних та ін. Це головним чином мідії, водорості-макрофіти, риби та морські угруповання різних трофічних рівнів.

Ще однією з небезпечних питань є підняття рівня моря та затоплення приморських зон. За прогнозами ООН у «П'ятій оцінювальній доповіді» до 2100 року рівень моря підніметься від 30 сантиметрів до 1 метра. Журнал Праці Національної академії наук (PNAS) опублікував дослідження вчених, які виявили загрозу зростання середнього рівня моря на основі мареографів. Команда дослідників з Німеччини, Нідерландів, Франції, Норвегії, Іспанії виявили, що у минулому столітті рівень моря піднімався приблизно на 1,1 мм або 0,04 дюйма щорічно. Але суттєві загрози почалися у 1990-х роках, коли з глобальним потеплінням рівень моря підвищувався на 3,1 мм в рік. Вчені занепокоєні фактом затоплення приморських зон, що викликано таненням льодовиків та крижаних покривів Гренландії та Антарктиди, які дійшли до точки неповернення[6].

Особливою небезпекою є кислотні дощі, утворення яких викликано накопиченням оксидів сірки, летючих органічних речовин, азоту внаслідок переробки топливо-енергетичної сировини. Дощова вода містить різні природні та антропогенні хімічні властивості кислотного характеру. Кисла реакція дощової води була описана ще у 1684р. Робертом Бойлем. Величина рН прісноводних водоймищ знаходиться у інтервалі між 6-8. Закислення внутрішніх водоймищ набуває масовий характер у США та країнах Західної Європи з другої половини ХХ ст. Для риб найбільші позитивні умови при рН в інтервалі від 6,5 до 8,5. Зниження рН води особливо погано для таких порід риб як форель, плотва, при рН 5,6-4,6 відбувається масова загибель риби. Для найбільш ефективного використання рослин ґрунт повинен мати рН в інтервалі 5-7. Кислотні дощі з рН 4 помітно погіршує стан ґрунту, а зрН 3 рослини гинуть [1, с. 212].

Треба зазначити, що в умовах війни на Донбасі є питання отруєння питної води та забруднення довкілля внаслідок підвищення рівня води у покинутих шахтах, оскільки не проводиться комплекс спецаходів з безпеки. Ґрунтові води потрапляють у місцеві ріки, а згодом – до Азово-Чорноморського регіону. Війна спрямовується не тільки проти людей, але й проти природи, адже залишаються снаряди, міни, боєприпаси, підбита військова техніка та ін. На думку професора В. Шевчука, екологічні наслідки військових дій на Донбасі, такі ж як економічні, соціальні і людські втрати, є катастрофічними. Це – друга за масштабами (після Чорнобильської катастрофи) військово-техногенна катастрофа в Україні [2].

Наведемо результати досліджень Східноукраїнського центра громадських ініціатив у співпраці з партнерськими організаціями за підтримки Представництва Фонду ім. Гайнріха Бюлля в Україні, що ґрунтується на інформації, зібраній під час моніторингової поїздки до контрольованих урядом України територій Луганської та Донецької областей, експертних інтерв'ю, а також на інформації, отриманій від органів державної влади та з відкритих джерел: «Через бойові дії припинили роботу понад половина постів контролю якості атмосферного повітря Донецького та Луганського обласних гідрометеорологічних центрів, які опинилися на окупованій території та в зоні бойових дій. Не діють пости в Донецьку, Макіївці, Горлівці, Єнакієвому і Торецьку, Луганську і Алчевську. Не працюють також пости контролю якості поверхневих вод Сіверсько-Донецького басейнового управління водних ресурсів на тимчасово окупованих і на частині звільнених територій. Визначення вмісту бензопірену в атмосферному повітрі на території України припинено в зв'язку з ліквідацією донецької регіональної лабораторії атмосфери, яка єдина з гідрометеорологічних організацій України була оснащена для визначення цієї забруднювальної речовини. Фактично система екологічного моніторингу в регіоні зруйнована і не діє тоді, коли вона найбільш необхідна. Тепер на території Донбасу через бойові дії та відсутність протипожежних заходів поширеним явищем є масштабні лісові та степові пожежі. Такі пожежі призводять до значних викидів сажі та токсичних органічних сполук (у т. ч. бензопірену), що утворюються при низькотемпературному горінні. Окрім пожеж, нині наслідками бойових дій на Донбасі

також є розсіювання хімічних речовин унаслідок розривів снарядів та мін. Терикони часто використовуються військовими як тактичні висоти, з яких і у які стріляють. Це призводить до інтенсивного поширення забруднення на прилеглі території. Руйнування інфраструктури та інженерних мереж, поширення хімічного забруднення, пошкодження об'єктів каналізації водовідведення, припинення водовідливу та затоплення шахт нині становлять загрозу для населення всього регіону. В край руйнівним також є безпосередній вплив бойових дій на природно-заповідні території та їх екосистеми. Вже проявленим наслідком є водно-гуманітарна криза. Канал Сіверський Донець – Донбас, який є артерією питного водопостачання регіону, неодноразово зазнавав пошкоджень через бойові дії» [7,с.70].

Підсумовуючи все зазначене зробимо наступний висновок, що антропогенна діяльність цивілізації XXI століття посилило та загострило екологічну катастрофу Азово-Чорноморського басейну. В даних умовах науковці пропонують наступні заходи покращення ситуації:

1) зважаючи на важливу роль ресурсів води, важливим є встановлення причин зменшення її запасів, зростання водомістких виробництв, погіршення якості водоресурсних джерел тощо;

2) проведення наукових досліджень, прикладне застосування яких дало б можливість вважати проблему поліпшення екології водних ресурсів імперативом, завдяки якому вода як одна з найважливіших субстанцій зберегла властиві їй функції генезису всього органічного та неорганічного світу;

3) звернення до проблеми поліпшення регенеративних властивостей водних ресурсів у розрізі окремих територій, регіонів, населених пунктів;

4) припинення війни на Донбасі, повернення Україні Донбасу та Криму;

5) здійснення постійного моніторингу соціально-екологічної ситуації на Сході країни, в Криму, в зоні військових дій; у тому числі з залученням сучасних засобів дистанційного зондування землі, які є в Україні, задіяти Урядову інформаційно-аналітичну систему надзвичайних ситуацій;

6) проведення просвітницької роботи серед місцевого населення, залучення громадянських організацій щодо сприяння відродженню постраждалих територій; гуртування людей навколо вікових українських цінностей поваги до історії, мови, екології краю, територіальної цілісності і єдності України тощо.

Література

1. Бажин Н. Кислотные дожди / Человек и среда его обитания. Хрестоматия / Под ред. Г. В. Лисичкина и Н. Н. Чернова. – М., 2003 – 460с.

2. Війна на Донбасі – це друга після Чорнобиля військово-техногенна катастрофа в Україні; [Електронний ресурс].- Режим доступу: http://www.ukrpyroda.org/2014/11/blog-post_8.html.

3. Жабська Т. С. Україна. 101 мальовничий куток / Жабська Т.С. – Х.: Веста, 2009. – 64с.

4. Левківський С. С., Падун М. М. Раціональне використання і охорона водних ресурсів: Підручник /Левківський С. С., Падун М. М. – К.: Либідь, 2006 – 280с.

5. Митропольський О. Ю., Наседкін Є. І., Осокіна Н. П. Екогеохімія Чорного моря. – К., 2006. – 279 с.

6. Русло.Info. Екологічний блок;[Електронний ресурс]. – Режим доступу:<http://ruslo.info/uk/bez-rubriki-uk/z-1990-roku-riven-morya-pochav-pidnimatisya-vtrichi-shvidshe/>

7. «Справжня ціна вугілля в умовах війни на Донбасі: погляд крізь призму прав людини» / Д. Казанський, А. Некрасова, О. Савицький, Ю. Павлов, П. Смірнов, С. Тарабанова, Г. Янова ; за заг. ред. А. Некрасової та В. Щербаченка // ГО «Східноукраїнський центр громадських ініціатив». – Київ : Видавництво ТОВ «АРТ КНИГА», 2017. – 140 с.

Володимир Стародубець, Дмитрій Єрко (Житомир, Україна)

ХІМІЯ ЯК ЧИННИК РОЗВИТКУ ГЛОБАЛІЗОВАНОГО СВІТУ

Визначну роль хімії в сучасному глобалізованому світі визначається її положенням в промисловості, техніці й технологіях. Знання, набуті в ході навчання, мають впливати на формування духовно багатих особистостей, на розуміння ними інтелектуальної діяльності, сприяти подоланню вузькофахового мислення. Щоб зрозуміти хімічні процеси, які здійснюються в природі, і усвідомлено застосовувати багаточисельні речовини і матеріали не на шкоду собі і довкіллю, і, отже, щоб бути готовим до життя у сучасному глобалізованому світі, людям необхідні міцні і систематичні знання. Сучасні соціально-економічна та культурна ситуації характеризуються змінами ролі і значення людини в суспільному розвитку, що має складний і суперечливий характер. Але найбільш проблемним явищем, викликаним глобалізацією у хімічній науці залишається пісний взаємозв'язок галузі з глобальними кризами та існуючими проблемами сучасності.

Хімічна наука є однією з найскладніших галузей, що відрізняється великою кількістю підгалузей, високим рівнем науково-дослідних та дослідно-конструктивних робіт. Продукція сучасної хімічної промисловості, і насамперед двох визначних підгалузей – фармацевтичної індустрії та виробництво мінеральних добрив, набуває все більшого значення в процесі вирішення глобальних проблем сучасності: екологічних, проблеми енергозбереження, охорони здоров'я. Протягом усього свого існування хімія завжди допомагала і продовжує допомагати людині, в її практичній діяльності [1, с. 632].

І тому хімічна наука в першу чергу має виконувати такі завдання: засвоєння основ хімічної науки, розвиток пізнавальної і розумової діяльності, формування спеціальних умінь і навичок, політехнічна підготовка і профорієнтація на хімічні спеціальності, формування наукового світогляду і природничо-наукової картини світу в свідомості, здійснення етичного, екологічного, естетичного виховання. Впродовж вивчення хімії має формуватися розуміння хімічних фактів, понять, законів, теорій, опанування навичок розрахунків за формулами і рівняннями хімічних реакцій; засвоєння знань про наукові принципи хімічного виробництва, про вживання хімії в різних галузях промисловості, в сільському господарстві, на транспорті, у військовій справі і в побуті; усвідомлюється роль хімії в суспільстві; надається хімічна підготовка, необхідна для здобування професійної освіти.

Профорієнтація на хімічні спеціальності передбачає ознайомлення з науковими основами хімічного виробництва і найважливішими напрямками хімізації народного господарства, що знаходить відображення у конкретних завданнях освіти:

- розкриття наукової основи і принципів хімічних виробництв з врахуванням їх специфіки;
- формування системи технологічних понять, уявлень про вживання речовин і матеріалів в побуті, в народному господарстві;
- ознайомлення з конкретними хімічними виробництвами;
- встановлення взаємозв'язків науки, виробництва і суспільства, сприяння подоланню хемофобії.

Навчально-пізнавальна діяльність з хімії включає багато важливих дій, наприклад, здійснення хімічного експерименту, аналіз і синтез речовин, оперування символікою і графікою, евристичне використання можливостей періодичної системи, рішення хімічних завдань та інше. Відомо, що вчення веде за собою розвиток. Накопичення фонду знань і розвиток інтелектуальних умінь – активний психологічний процес, в якому беруть участь пам'ять і мислення. Найбільш активний їх розвиток здійснюється в процесі продуктивної пізнавальної діяльності, особливо в умовах проблемного навчання. У процесі вивчення хімії люди постійно переконуються, що вивчені закономірності перебігу хімічних реакцій лежать в основі виробничих і лабораторних умов. Поступово хімія постає перед ними як наука, що пояснює світ та перетворює його в ході людської практики. Перетворення знань в

переконання, пошук шляхів процесу – важливе навчально-виховне завдання хімії як науки в глобалізованому світі.

Особливо важливим компонентом хімічної освіти є лабораторні практикуми, виконання яких забезпечує формування навичок експериментальної роботи та проведення наукових досліджень, що є важливою складовою професійної діяльності. І також набути вмінь керувати хімічними процесами та навчитись запобігати техногенним впливам людини на природні процеси та володіти методами контролю за можливими джерелами забруднення навколишнього середовища шкідливими речовинами, що не є рідкістю в сучасному світі [2, с. 225].

Важливість і велика роль хімічної науки й промисловості в сучасному глобалізованому суспільстві підкреслюється Генеральною Асамблеєю ООН. 2011 рік проголошений «Роком хімії». В цій резолюції ідеться про те, що потрібно підвищити рівень поінформованості людей щодо важливості хімії та її внеску в систему фундаментальних знань, а також роль цієї галузі в забезпеченні успішного та ефективного вирішення таких проблем, як розробка та втілення принципово нових процесів у сферу матеріального виробництва штучних та синтетичних матеріалів із різноманітними важливими властивостями; дотримання екологічних вимог у нових технологічних процесах, створення замкнених виробничих циклів та безвідходних технологій, теоретичне обґрунтування та розробка енерго- та ресурсозберігаючих технологій, модернізація існуючих виробництв; забезпечення зростаючого населення планети надійними джерелами чистої води, енергії, продовольства і продукцією галузі будівельних матеріалів, а також формування належного стану довкілля для підтримання здоров'я людей.

Отже, розширення та вдосконалення хімічної підготовки може не тільки забезпечити створення якісної світоглядної бази, але водночас стає чинником успішного виконання інженерних розробок та вирішення технологічних "ноу-хау" [3].

Література

1. Мухленов И. М., Табоцева В. Д., Горштейн А. Е. Основы химических технологий. – М.: Просвещение, 1964. – 632 с.
2. Буринська Н. М. Методика викладання хімії. – К.: Вища шк., 1987.– 225 с.
3. https://ru.wikipedia.org/wiki/Международный_год_ООН.

Світлана Шевчук (Житомир, Україна)

ПРИНЦИП ПАРТНЕРСЬКИХ СТОСУНКІВ З ПРИРОДОЮ В КОНТЕКСТІ СТАНОВЛЕННЯ НОВОГО ОБРАЗУ СВІТУ Й ЛЮДИНИ

Розв'язання надскладної кризової ситуації в системі «суспільство – природа» можливе лише за умови кардинальних змін в усвідомленні людством свого місця у світі, зміни принципів свого відношення до природи.

Сучасний світ – це світ глобальних змін, які вже відбулись. Цей світ виявляє себе і в нових технологіях, і в нових формах життя, і в нових формах світобачення та світорозуміння, і, на жаль, в глобальних небезпеках. Науковці фіксують протиріччя між новими реаліями нашого існування та усталеними (застарілими) формами і способами нашого ставлення до світу.

Європейська культура знайшла своє втілення в техногенній цивілізації. Її соціокультурні засади були закладені ще в античності, від якої сучасна Європа успадкувала наукову раціональність і демократичні форми організації соціального життя. Згодом «смісловий каркас» техногенної цивілізації було розроблено і реалізовано в ідеалах і доктринах діячів Ренесансу, Реформації та Просвітництва. До них слід віднести: а) визнання перетворюючої діяльності домінуючим ставленням до світу; б) ставлення до природи як до матеріалу людської діяльності й сукупності ресурсів; в) розуміння свободи як оволодіння зовнішніми обставинами людської життєдіяльності та контроль над ними; г) значущість влади, здійснюваної як панування та контроль; д) особлива цінність надається науково-

технічній раціональності, до якої ставляться як до основи природоперетворення і загальної основи усього людського буття.

На тлі цих смислових комплексів усталився та почав домінувати в свідомості людей принцип «панування» над природою, сформувався жорстко «утилітарне» ставлення до природи. Це зіграло не останню роль у формуванні та поглибленні екологічної кризи. Тому подолання кризи в системі «суспільство – природа» значною мірою залежатиме від кардинальних змін у свідомості людей щодо їх ставлення до природи, зокрема, в заміні принципу «панування» над природою принципом партнерських відносин з нею.

Останній розробляється в процесі становлення нового образу світу та людини, що відповідають добі постнекласици. Головні тенденції культури ХХ – ХХІ ст. постають як різні способи виявлення нових рис світу й людини. Так, у живопису та кіно фіксується поступове подолання способу відображення світу тільки з однієї точки зору; у музиці – відмова від ладу й тональності, визнання всіх елементів звукоряду рівноправними; у літературі – впровадження «вільного стилю», відмова від позиції автора як усезнаючої абсолютної інстанції. У природознавстві необхідність узгодити новітню фізику з класичною привела Нільса Бора до обґрунтування принципу доповнювальності. Тепер некласична наука визнає однаково істинними описи тих самих об'єктів (наприклад, виконані різними математичними способами рівняння Гейзенберга та Шредінгера); отже, і наука визнає багатоманітність істини.

Український філософ, академік В. І. Шинкарук зазначав: «Розвиток людського духу наближає нас до переконання, що в одному предметі може співіснувати багато істин» [1]. Визнання та усвідомлення вихідної багатоманітності світу є підґрунтям процесу діалогізації культури, що розпочався зі ствердження «багатоголосності» тексту в межах постмодерну.

Діалог (міжкультурне спілкування), на противагу всім формам монізму та уніфікації, спричинив культурні переорієнтації, які науковці охарактеризували як «комунікативний поворот» у сучасній історичній добі. Парадигма діалогової комунікації у ХХ – ХХІ ст. набуває форми провідної тенденції розвитку філософії та цивілізаційного поступу.

Культура діалогу – це насамперед культура взаємодії, а не дії; це сприйняття ситуації Іншого і досягнення (компромісної по суті) позиції; це ствердження партнерських відносин між людиною та зовнішнім щодо неї буттям – природою, цінностями іншої культури, тілом самої людини. Діалог має здійснюватись як взаємне прийняття на підґрунті розуміння й порозуміння, на підґрунті принципів толерантності, відкритості, демократичності.

У контексті окреслених парадигмальних змін у культурі ХХ – ХХІ ст.. виникає усвідомлення необхідності заміни принципу панування людини над природою, що сприяв скочуванню людства до екологічної прірви, принципом партнерських стосунків з нею.

Останній передбачає ставлення до природи як до цінності, на противагу принципу панування над природою, який реалізується в утилітарно-прагматичному ставленні до неї. Ціннісне ставлення визначається як таке, в якому активність людини спрямована на формування і підтримку розуміння значущості об'єктів оточуючої реальності (природи) не лише для її життєдіяльності, а й для збереження життя взагалі. Переконання у тому, що природа є цінністю, набуває особливого значення в умовах екологічної кризи.

Ставлення до природи як до цінності знаходить конкретизацію, зокрема, у розробці таких проблем, як формування уявлення про природу як естетичну цінність, питання морального статусу тварин тощо.

Прихильники неутілітарного підходу закликають захищати і оберігати природу, мотивуючись при цьому не тим, що ми можемо від неї отримати якусь користь, мотивом має бути уявлення про цінність природи самої по собі, незалежно від її корисності. Так, наприклад, видатний природодослідник Олдо Леопольд, наголошуючи на необхідності поширити моральну відповідальність з суто міжособистісних стосунків на відносини з природою, закликав: «...облиште вважати шанобливе поводження із землею суто економічною проблемою. Розглядаючи кожне питання, шукайте не лише те, що економічно вигідне, але й те, що добре етично та естетично» [2, с.221].

Людина може вбачати в контактах з природою психологічно значиму для себе цінність, здійснювати своє фундаментальне прагнення з'єднатись зі світом в єдине ціле і вийти із стресів та конфліктів індустріально-урбанізованого способу життя.

Р. і В. Рутлі припустили, що у цьому випадку цінна не стільки сама по собі незаймана природа, скільки той стан духу, який нею створюється, включаючи в себе « почуття благоговійної просвітленості, переживання краси» [3,с.152].

Подібний стан духу, як один із важливих способів людської буттєвості, описує український філософ Г.І. Горак: «Людина здатна переживати стани причетності до космічного простору, до природної гармонії, до Універсуму як такого. Ці стани знайомі кожному, хоч переживаються вони по-різному. Відпочиваючи в лісі, на самоті, вдалині від міського шуму, повсякденних турбот раптом відчуваєш себе його органічною часткою. Черпається в цьому стані величезна духовна наснага, духовне очищення, без якого неможливе повноваге існування» [4, с.89].

Таким чином, спілкування з природою є необхідним людині для її повноцінного життя, психічного здоров'я, духовного збагачення. Турбуючись про природу, оберігаючи її, людина тим самим забезпечує умови власного повноцінного існування у світі.

Уявлення, на які спиралась практика природоперетворюючої діяльності, що привела до кризової ситуації в системі «суспільство – природа», зазвичай виключали естетичний підхід до природного середовища проживання людини.

Науково-технічна революція суттєво вплинула на духовні потреби людства. Характер сучасного промислового і сільськогосподарського виробництва, в якому особливого значення набувають системи машин та автоматів, що опосередковують зв'язок людини з природним середовищем, з одного боку, сприяють проникненню всередину природи, а з іншого – відчужують її від живої споглядальної діяльності, пов'язаної з естетичними переживаннями. На цьому шляху розриваються особистісні зв'язки з природою, що існували в попередньому соціальному досвіді. Щоб подолати цей розрив людина прагне до безпосереднього (без утилітарних інтересів) спілкування з природою, у якому кінцевим результатом є естетичний ефект.

Естетичне почуття виникає в конкретній ситуації взаємодії людини з природою, воно багате на позитивні емоції, не потребує спеціальної інтелектуальної підготовки, хоча й ґрунтується на досить високому рівні духовної культури. Тут природа виступає в естетичному значенні, як духовна цінність.

Цілеспрямована, творча зустріч людини з красою природи змінює її духовний світ, збагачуючи глибшим сприйняттям таких вищих моральних норм, як добро, благо, рівність. Відчуття природи піднімає людину над повсякденністю, переводить у стан піднесеного світовідчуття, відгороджує особистість від несуттєвого, другорядного, допомагає зосередитись на гуманістичних аспектах буття.

Естетичні зв'язки людини з природою не завжди можна підрахувати. Внаслідок контакту з природою відбуваються певні зміни у свідомості та почуттях особистості. При цьому виявляється гуманістична спрямованість, пов'язана з усуненням психічної напруженості. Оптимістичне бачення світу сприяє усвідомленню позитивних сторін буття, викликає підсвідоме прагнення проникнути у ще незвіданий світ позитивних почувань та прагнень.

Краса природи викликає у людини комплекс позитивних відчуттів: безпеку, розслабленість, спокій, тепло, свободу, доброзичливість, щастя. Американські спеціалісти вважають, що це пов'язано з почуттям психологічного комфорту як результату тривалої еволюції людства. Таким чином, людська генетика постійно має потребу в природному зразку, природній красі, гармонії.

Отже, насолода, яку отримує людина від споглядання дикої природи сприяє духовній, мислительній, взагалі будь-якій творчій діяльності. Контакт з живою природою сприятливо впливає на людину, позбавляючи її від стресів і перевтоми, пробуджує й оновлює душу, даючи їй нову енергію для морального життя.

Більшість авторів, зокрема зарубіжних, зауважують, що принципи і норми етики традиційно носили антропоцентричний характер і поширювались лише на безпосередні дії людини стосовно іншої людини. Природа ж не потрапляла у сферу моральної оцінки. Її стан в цілому не залежав від характеру і масштабів людської діяльності. Зміни, які привносила у середовище проживання людина, носили обмежений, локальний характер і оцінювались вони переважно під прагматичним кутом зору. Однак, вже на початку минулого століття обсяг і сила впливу людства на природу, за відомим висловом В. Вернадського, став порівнюваним із геологічними процесами. Наростання кризових екологічних тенденцій змусило багатьох вчених відмовлятися від суто антропоцентричного уявлення про моральність і шукати можливості включення природи, зокрема тварин, у сферу моральної відповідальності людини.

Отже, технічний базис сучасної цивілізації смислово відповідає її фундаментальним цінностям. Приборкання техніки, докорінне виправлення екологічної ситуації потребують перегляду засадових культурних цінностей, вироблення і засвоєння нових, серед яких вагоме місце посідає принцип партнерських стосунків людини з природою.

Література

1. Шинкарук В. І. Інтерв'ю кореспонденту газети «День» / День. – 1990. – № 14.
2. Леопольд О. Календарь песчаного графства/ О.Леопольд. – М.: Мир, 1983. – 248 с.
3. Василенко Л. И. Отношение к природе: «традиция управления» и «традиция сотрудничества»/ Л.И.Василенко // Вопросы философии. – 1987. – №7. – С. 145-154.
4. Горак Г. І. Філософія: (курс лекцій). – К.: Вілбор, 1997. – 272 с.

Тетяна Ярмак (Харків, Україна)

**СТАЛИЙ РОЗВИТОК СУСПІЛЬСТВА –
РЕЗУЛЬТАТ НОВОЇ ЕКОЛОГІЧНОЇ КУЛЬТУРИ**

Сталий розвиток (англ. *sustainable* – підтримуючий, тривалий, безперервний і *development* – розвиток) – 1) розвиток, що задовольняє потреби нинішнього покоління, не ставлячи під загрозу можливість майбутніх задовольняти свої потреби; 2) такий розвиток країн і регіонів, коли економічне зростання, матеріальне виробництво і споживання, а також інші види діяльності суспільства відбуваються в межах, які визначаються здатністю екосистем відновлюватися, поглинати забруднення та підтримувати життєдіяльність сучасних і майбутніх поколінь.

У 50 – 60-х роках ХХ століття розвиток пов'язували лише з економічним прогресом та зростанням економічної ефективності. На початку 70-х років у зв'язку з несправедливим розподілом прибутків та зі зростанням рівня бідності у країнах, що розвиваються, питання соціальної справедливості було визнано таким же важливим, як і зростання економічної ефективності. Проте зростаюче споживання природних ресурсів призвело до деградації довкілля та негативно вплинуло на здоров'я людей. Реальною загрозою стала проблема «меж зростання», на яку 1972 року звернув увагу світової громадськості Римський клуб. Для уникнення екологічної кризи до концепції розвитку було включено третю мету – збереження довкілля. Вперше це питання було порушено на Конференції ООН із довкілля людини (1972, м. Стокгольм). Термін «сталий розвиток» з'явився 1980 року, коли вийшла «Всесвітня стратегія охорони природи» (ВСОП), підготовлена Міжнародною спілкою охорони природи (МСОП). Ця стратегія висунула принципово нове положення: збереження природи нерозривно пов'язане з питаннями розвитку. Розвиток суспільства має відбуватися за умови збереження природи. Поняття «сталий розвиток» почали широко застосовувати після публікації 1987 року звіту Міжнародної комісії з довкілля та розвитку «Наше спільне майбутнє», підготовленого під керівництвом Г. Брундтланд. Концепція збалансованого розвитку набула провідного статусу після Конференції ООН із довкілля та розвитку (1992, м. Ріо-де-Жанейро) і була відображена в прийнятому на конференції Порядку денному на ХХІ

століття. Світове співтовариство визнало, що сталий розвиток «повинен стати пріоритетним питанням порядку денного міжнародного співробітництва». Загальновизнаним є розуміння сталого розвитку як гармонійного поєднання економічних, соціальних та екологічних складових розвитку. Лише досягнення збалансованості між ними забезпечить можливість перейти до такого суспільного розвитку, який не виснажуватиме природні та людські ресурси, а тому матиме можливість тривати досить довго. Забезпечення сталого розвитку – це не технічна проблема, для розв'язання якої необхідні нові технічні засоби чи технології. Це проблема зміни суспільних відносин і формування такого суспільства, яке не руйнуватиме власне середовище. Сталий розвиток – це також не суто наукова проблема. Перехід до такої моделі розвитку має й етичний зміст, це зсув у ціннісних орієнтаціях багатьох людей. Як будь-який суспільний ідеал, концепція сталого розвитку є дороговказом для створення суспільства, що буде розвиватися в гармонії з природою.

Важливими ознаками стійкого гармонійного розвитку суспільства є поняття людського розвитку, визначеного Організацією Об'єднаних Націй. Це характеристики стану ринку праці, матеріального добробуту, екологічних умов життя населення, стан охорони здоров'я та соціального середовища, рівня освіти. У третій чверті ХХ століття виникла концепція сталого розвитку як результат безупинного інтенсивно-екстенсивного розвитку промислової цивілізації за рахунок ресурсів природи. Тепер, на новому етапі розвитку, необхідно ноосферно, на принципах розумності і самодостатності оцінити можливості людини, суспільства у взаємодії з природою. Концепція розвитку, орієнтована на конкретну людину, а не на абстрактне суспільство, ставить головним завданням сприяти переходу до нової, ноосферної цивілізації. Її основу складають принципи: прогрес і безупинний розвиток не повинні бути результатом терациду, а людина – не хазяїн і не пан Землі, Природи, а лише її елемент. Природу не можна і не треба підкорювати, а необхідно розуміти і користуватися тими можливостями, що ґрунтуються на її законах. Економічна діяльність людини не повинна формувати безлику систему накопичення, не керовану об'єктивними законами природи, а тільки її поточними потребами та бажаннями. Економіка повинна враховувати особові, етичні, духовні цінності й вартісними повинні бути не тільки об'єкти, що можна порахувати, оцінити в грошовому еквіваленті. Гроші, речовинні предмети – неєдиний критерій цінності, багатство не повинно бути основою влади, навіть законної, над людиною, суспільством, а світова економіка не повинна бути системою конкуруючих національних економік; ноосферна економіка – результат екологічної усталеності.

Теорія сталого розвитку є не лише найбільш популярною новою теорією останнього десятиріччя (сотні конференцій, тисячі монографій, підручників тощо), але і цілком «практичною» теорією: всі розвинені держави світу прагнуть слідувати у цьому напрямку до стійкого розвитку. Практично всі концептуальні і репутаційні офіційні державні й міжнародні документи за останні роки як базову ідеологію використовують поняття сталого розвитку.

Центральне місце в понятті сталого розвитку посідає проблема врахування довгострокових екологічних наслідків. Необхідна мінімізація негативних екологічних наслідків, майбутніх екстерналій для наступних поколінь. Неможна жити за рахунок дітей і онуків, неможна витратити природну скарбницю лише для себе.

Таким чином, проблема екологічних обмежень, компромісу між поточним і майбутнім споживанням повинна бути домінуючою при визначенні темпів соціально-екологічного розвитку для будь-якої країни.

Можна виділити чотири критерії стійкого розвитку на тривалу перспективу. Такий підхід базується на класифікації природних ресурсів і динаміці їхнього відтворення:

1. Кількість відновлюваних природних ресурсів (земля, ліс тощо) з часом не повинен принаймні зменшуватися, тобто повинен бути забезпечений принаймні режим простого відтворення (наприклад, для земельних ресурсів це означає збереження площі найбільш цінних сільськогосподарських угідь або у разі зменшення їх площі збереження/збільшення рівня виробництва продукції землеробства, кормового потенціалу земель для сільськогосподарських тварин тощо).

2. Максимально можливе сповільнення темпів вичерпання запасів невідновлюваних природних ресурсів (наприклад, корисних копалин) із майбутньою перспективою заміни на інші не лімітовані види ресурсів (наприклад, часткова заміна нафти, газу, вугілля на альтернативні джерела енергії-сонячну, вітрову тощо).

3. Можливість мінімізації відходів завдяки впровадженню маловідходних, ресурсозберігаючих технологій.

4. Забруднення довкілля (як сумарне, так і за видами) в перспективі не повинне перевищувати сучасного рівня. Можливість мінімізації забруднення до соціального і економічноприйняттого рівня («нульового» забруднення чекати нереально).

Ці чотири критерії (їх може бути і більше) повинні бути враховані в процесі розробки концепції стійкого розвитку. Таке врахування дозволить зберегти довкілля для прийдешніх поколінь і не погіршити екологічні умови проживання.

Таким чином, найважливішою умовою сталого гармонійного розвитку є таке економічне співіснування з природою, в якому пріоритетом є екологічні принципи, що забезпечують стійке невиснажливе використання природних ресурсів, які не ставлять під загрозу існування майбутніх поколінь. Економіка сталого гармонійногорозвитку не повинна сприяти виснаженню відновлюваних ресурсів, погіршенню природних умов комфортності життя. Сталий розвиток – це передусім екологічно освічене суспільство і як результат – екологічно безпечні виробничі технології, результат яких – мінімальні забруднення атмосферного повітря, вод, ґрунтів, які б не перевищили фонових, тобто природних, концентрацій речовин, факторів, небезпечних для життя взагалі і людини зокрема.

Зокрема, необхідно відзначити, що масовій свідомості все ще не вистачає загостреного сприйняття кризового стану як природного, так і соціального середовища проживання людини. Люди ще надто часто обмежуються локальними успіхами природоохоронної практики, бувають задоволені не більше ніж стерпним екологічним благополуччям.

Осмислення специфіки сталого розвитку починається із засвоєння того, що в центрі цього розвитку перебуває людина, яка має невід’ємне право на здорове і плідне життя, що охорона довкілля реально має стати найважливішим елементом цього процесу, що суспільство перейде до коеволюційного способу взаємодії з природою, коли зусилля колективного розуму будуть спрямовані на забезпечення безпеки людства в цілому і реалізацію прагнення до особистого і соціального благополуччя.

Для досягнення цих цілей необхідно активізувати весь потенціал культури, провести радикальну, гуманістичну переорієнтацію всієї системи цінностей, у повній мірі розкрити надзвичайну значимість природи для людського існування.

Людське життя, історія й культура завжди залежали від природи. Природа впливала на характер світосприйняття людей, їхньої релігії, предметів побуту, засобів виробництва, моралі та мистецтва. Взаємовідносини людини і природи постійно були в центрі уваги багатьох наук: історії, філософії, археології, культурології та інших.

Понад 400 років тому видатний французький філософ Мішель Монтель відзначав, що «всі наші біди – від низького рівня освіченості, культури». Відтоді неодноразово видатні вчені, філософи, історики, літератори, політичні діячі з усього світу підкреслювали велике значення освіченості, високої культури, знань в різних галузях науки для організації багатого і щасливого суспільства.

Видатний німецький філософ-просвітник І. Гердер уважав, що сама природа заклала в людині гуманістичні основи її розуму і культури [1]. І. Кант вбачав головне призначення природи щодо культури в підготовці людей до свободи [2]. Російський філософ та історик Л. Гумельов розвиток культури розглядав як наслідок дії космічних сил, а поява нових етносів, на його думку, пов’язана з так званою пасіонарністю індивідів [3]. Багато сторінок своїх наукових досліджень проблемам єдності природи і культури присвятили В. Вернадський і О. Чижевський. В. Вернадський пояснював виникнення культури проблемами самої природи і космосу [4], а О. Чижевський підкреслював нерозривний зв’язок соціокультурних процесів на Землі з фізичними явищами, що відбуваються на Сонці. Він

заклав основу біосферної концепції культури [5]. Серед гостропроблемної екологічної літератури потрібно назвати роботу Л. Кейсевича і І. Олексієнка «Остання цивілізація» [6]. Під впливом антропогенного тиску на природу, стверджують автори, наша біосфера значно погіршилася. І завдання людства полягає в досягненні необхідної рівноваги між природними та цивілізаційними чинниками для продовження життя на планеті.

Сучасна напружена екологічна ситуація вимагає спеціального вивчення особливостей ставлення людини до природи в різних культурах. Зв'язки між культурою і природою, між соціальними і екологічними факторами є фундаментальними та постійними. Саме на основі цих зв'язків сьогодні виникла необхідність гармонізувати взаємовідношення людини і природи, синтезувати екологічно позитивні тенденції всіх типів культур і релігій. Більшість людей переконана, що саме культура – найголовніше, основне, що відрізняє людське і соціальне буття від існування дикої природи.

У філософії культура визначається як специфічний спосіб організації і розвитку людської життєдіяльності, втілений у продуктах матеріальної і духовної праці, в системі соціальних норм і закладів, у духовних цінностях, у сукупності відносин людей і природи, між собою і до самих себе.

Культура як соціальне явище може бути визначена загалом як спосіб життя людини і суспільства. В цьому статусі культура являє собою найважливіший компонент і показник рівня розвитку людської цивілізації.

Сучасне суспільство опинилося перед вибором: або зберегти існуючий спосіб взаємодії з природою, що неминуче може призвести до екологічної катастрофи, або зберегти біосферу, придатну для життя, але для цього необхідно змінити сформований тип діяльності. Останнє можливе за умови докорінної перебудови світогляду людей, зламу цінностей усфері як матеріальної, так і духовної культури та формування нової екологічної культури.

Звідси випливає: екологічна культура є органічна, невід'ємна частина культури, що охоплює ті сторони мислення і діяльності людини, які співвідносяться з природним середовищем. Людина набула культурні навички не тільки і не стільки тому, що перетворювала природу і створювала своє «штучне середовище». Протягом усієї історії цивілізації вона, завжди перебуваючи в тому чи іншому середовищі, навчалася в неї. Таке твердження актуальне і сьогодні, коли настав час синтезу соціального і природного начал у культурі на основі глибокого розуміння природи, її самоцінності, нагальної необхідності формування в людини шанобливого ставлення до природи як неодмінної умови виживання.

Екологічна культура органічно пов'язана із сутністю особистості в цілому, з її різними сторонами і якостями. Так, наприклад, філософська культура дає можливість людині осмислити і зрозуміти призначення людини як продукту природи і суспільства; політична – дозволяє забезпечувати екологічну рівновагу між господарською діяльністю людей і станом природи; правова – утримує людину в межах дозволених законами взаємодій з природою; естетична – створює умови для емоційного сприйняття краси і гармонії в природі; фізична – орієнтує людину на ефективний розвиток його природних сутнісних сил; моральна – одухотворяє ставлення особистості до природи тощо. Взаємодія всіх цих культур і породжує екологічну культуру. Поняття «екологічна культура» охоплює таку культуру, що сприяє збереженню і розвитку системи «суспільство – природа».

Ми визначаємо екологічну культуру як морально-духовну сферу життєдіяльності людини, що характеризує своєрідність її взаємодії з природою і включає в себе систему взаємопов'язаних елементів: екологічна свідомість, екологічне ставлення та екологічну діяльність. Як особливий елемент виступають екологічні інститути, покликані підтримувати і розвивати екологічну культуру на рівні суспільної свідомості в цілому й конкретної людини зокрема.

Для підтримання нового типу екологічної культури суспільство потребує спеціальних соціальних інститутів (в широкому розумінні цього наукового терміну). Насамперед, це наукові й управлінські установи та підприємства екологічного профілю. Далі, це соціальні інститути, діяльність яких набагато більша щодо природоохоронних завдань, але які, тим не менше, чинять на них постійний і сильний вплив. Серед них – засоби масової інформації, від

яких значною мірою залежать формування масової екологічної свідомості, виконання освітньої функції, що є найважливішим чинником формування екологічної культури в цілому. Тому, мабуть, активна участь в освітній роботі засобів масової інформації, викладачів вузів і шкіл, аспірантів і студентів – їхній професійний і моральний борг. Соціальні інститути, в тій чи іншій мірі зайняті проблемою взаємодії суспільства і природи – той механізм, що підтримує і розвиває екологічну культуру суспільства.

Література

1. Алексеенко И. Р., Кейсевич Л. В. Последняя цивилизация // И. Р. Алексеенко, Л. В. Кейсевич. – К.: Наукова думка, 1997. – 416 с.
2. Гердер И. Идеи к философии истории человечества / И. Гердер. – М.: 1997. – 674 с.
3. Гумилев Л. Этногенез и биосфера / Л. Гумилев – Л.: 1990. – 528 с.
4. Вернадский В. И. Научная мысль, как планетарное явление / В. И. Вернадский – М.: 1991. – 271 с.
5. Кант И. Сочинения по эстетике в 6 томах / И. Кант // Т.5 – М.: 1996. – 564 с.
6. Чижевский О. Л. Космический пульс жизни / О. Л. Чижевский. – М.: 1995. – 768 с.
7. Шинкаренко О. В. Природа і культура. Історія світової культури / О. В. Шинкаренко. – К.: 1994. – 400 с.

Mirosław Murat (Warszawa, Polska)

**UNIA EUROPEJSKA W POSZUKIWANIU NOWEJ TOŻSAMOŚCI – WYMIAR
POLITYCZNY I RELIGIJNY**

Świat współczesny, a Europa w szczególności, jest miejscem, gdzie zachodzą wielopoziomowe procesy globalizacji. Powstaje nowa, wielopłaszczyznowa i kulturowo skomplikowana rzeczywistość społeczna. Na czasowej linii półwiecza minionego stulecia można było zaobserwować pogłębiający się kryzys struktur społecznych. Rodzina powoli, ale konsekwentnie stawała się miejscem realizacji przede wszystkim przypisanych jej funkcji. Jej członkowie zajmując wspólną przestrzeń fizyczną, byli często obojętni emocjonalnie w stosunku do siebie. Wypełniali tylko przypisane im obowiązki. Zmieniały się role i funkcje organizmów odpowiedzialnych za kreowanie socjoprzestrzeni.[1,s.33-34] Organizacje polityczne znalazły się na cenzurowanym, ich działanie dosięgnęło marazm implikujący spadek skuteczności. Podobne procesy nie ominęły także religii i jej społecznych funkcji. Postępujący sekularyzm życia jednostkowego i społecznego, jak kropla drażąca skałę, przyczynił się do powolnej laicyzacji przestrzeni sacrum. W europejskiej przestrzeni społecznej pojawił się aksjologiczny chaos, który przełożył się na niespójne rozumienie tożsamości europejskiej i narodowej.

Szybki rozwój cywilizacyjny, wypełnianie przestrzeni rzeczami zwalniającymi człowieka z potrzeby egzystencjalnego wysiłku oraz odpowiedzialności za podejmowane działania doprowadziło do wyłonienia się społeczeństwa moralnego ryzyka.⁴ Bardzo szybko podzieliło się ono na pozamykane socjostruktury, stały się one grupami celowymi, które zaczęły ze sobą konkurować o cywilizacyjne dobra. Posiadanie stawało się celem samym w sobie. W konsekwencji pojawiły się postawy konsumpcyjne, które nakierowały aktywność nowoczesnego człowieka na realizację potrzeb mających w większości charakter hedonistyczny. Jednostkowe i społeczne postawy „mieć” stały się fundamentem oraz przyczyną światowych migracji, których motorem napędowym były nierówności gospodarcze i ekonomiczne na świecie. Chęć posiadania cywilizacyjnych gadżetów, nieobecnych w miejscu zamieszkania, implikowała potrzebę wędrowki, której głównym celem było ich zdobycie.

Aktywność o podłożu ekonomicznym i gospodarczym zamieniała się powoli w migrację kulturową. Ponowoczesna wędrowka ludów za dobrami konsumpcyjnymi przyczyniła się do powstawania lokalnych gett inności kulturowej, których mieszkańcy nie chcieli lub nie potrafili zadomowić się.⁵ Implikowało to powstawanie społeczności o zaburzonej tożsamości, których członkowie nie umieli albo nie chcieli odnaleźć się w nowej rzeczywistości. Ich wzorce i postawy wyniesione z kultury pochodzenia często nie pasowały do nowej socjoprzestrzeni. Ekonomiczni wędrowcy stawali się bezdomnymi dziećmi trzeciej kultury, która była mieszkanką pozamykanych na siebie jej składowych. Budulcem trudnych do przebycia okopów kulturowej inności były najczęściej przyniesione przez migrantów w plecakach pamięci kulturowe lokalizmy oraz religia. To one stawały się świadectwem odmienności, przyczyną zagubienia i poczucia wyobcowania. Czasami poza te barykady wydostawali się odważni członkowie kulturowych gett. Podejmowali się mozołu budowania ponadnarodowej społeczności. Swoją nabierającą rozpędu aktywnością zaczęli kierować uwagę międzynarodowej społeczności na potrzebę dostrzeżenia w środowisku lokalnym ludzi, którzy, mimo swojej kulturowej inności, mają prawo do pełnego uczestniczenia w wielopłaszczyznowej socjoprzestrzeni. Dzięki przedstawicielom ponadnarodowego społeczeństwa obywatelskiego politycy zwrócili uwagę na socjostruktury, których członkowie przez długi czas byli na społecznym marginesie. Rozpoczął się proces politycznego uwspólniania międzynarodowej przestrzeni. Przyczynił się on do przybierającej coraz większego rozmachu dyfuzji kultur.

⁴ Społeczeństwo moralnego ryzyka - socjostruktury zbudowane na bazie tożsamości zamkniętej.

⁵ Pojęcie zadomowienia dotyczy sytuacji kulturowej unifikacji bądź jej braku.

Wykreowana została aktywna tolerancja. Dzięki niej zaczęły powstawać nowe, wielopoziomowe twory kulturowe. W Europie powoli wyłaniała się przestrzeń, w której możliwym stało się kulturowe i egzystencjalne zadomowienie. Zaczęło powstawać społeczeństwo czwartej kultury.

Trochę inaczej rzecz się ma z religią. Migracja ekonomiczna i kulturowa, powstawanie opisanego wyżej, zadomowionego społeczeństwa czwartej kultury implikuje potrzebę przemian w przestrzeni sacrum. Religie, jak dowodzą dane historyczne, zawsze charakteryzowały się umiejętnością adaptacji do nowej rzeczywistości. Pozostając wiernymi niezmiennemu rdzeniowi dogmatycznemu, kreatywnie wpływały na rzeczywistość społeczną. Europejska skomplikowana współczesność zbudowana na rozedrganym tle aksjologicznym jest, jak się wydaje, bardziej wymagająca niż jej historyczne odpowiedniki.

Religie monoteistyczne, które dominują w Europie muszą odnaleźć swoje miejsce w dynamicznej, wielowymiarowej rzeczywistości. Członkowie ich hierarchicznej struktury stanęli przed potrzebą odpowiedzi na kilka palących pytań. Jak zareagować na postępującą laicyzację życia społecznego związaną z bezrefleksyjnym konsumpcjonizmem? W jaki sposób dać skuteczny odpór zjawiskom społecznym skierowanym przeciwko religii? Jakie przyjąć stanowisko wobec nowych ruchów religijnych, których powstanie i wzrost społecznego znaczenia związane są z przemianami w wielopoziomowej przestrzeni społecznej? Jak odzyskać oraz co wnieść do nowej, będącej na razie w stanie in statu nascendi, europejskiej tożsamości? I wydaje się najważniejszy problem - jak ułożyć sobie relacje z polityką i politykami? Dalej legitymizować to, co dzieje się na arenie politycznej, czy usunąć się na margines społecznej aktywności i ograniczyć tylko do sprawowania kultu?

Postawione wyżej pytania dotyczą przede wszystkim chrześcijaństwa. Islam, druga obecnie, co do ilości wiernych religia monoteistyczna na świecie, aktywność polityczną ma wpisana w dogmat wiary. Jej aktywna obecność w wielowymiarowej socjoprzestrzeni przyczynia się do ciągłego przyrostu wyznawców. Czy jest to związane z tym, że islam odpowiada, organizuje całą sferę aktywności egzystencjalnej swoich wyznawców? Nie pozostawia ich samych pomiędzy obowiązkiem zachowań pochodnych religijnym wymogom, a kuszącą propozycją wejścia w przestrzeń bezrefleksyjnej, chociaż sterowanej zewnątrz, konsumpcji? Obydwie religie, chrześcijaństwo i islam muszą stawić czoło pojawiającym się - wspomnianym wyżej, powstającym często *ad hoc*, wokół charyzmatycznego przywódcy, ruchom religijnym o różnych proveniencjach dogmatycznych i moralnych. Określić swoje stanowiska w stosunku do ich wyznawców, którzy rekrutują się z osób zagubionych w nowej rzeczywistości ekonomicznej i kulturowej. Tworzą pierwsze pokolenie wyznawców nowego ruchu. A trzeba pamiętać, że to właśnie przedstawiciele pierwszego pokolenia wyznawców czują się fanatycznymi ojcami założycielami nowych ruchów, co sprawia, że ich gorliwość jest bardzo duża, wynika z różnie rozumianej odpowiedzialności za czystość dogmatyczną. [2,s.93]

Przedstawiciele historycznych religii monoteistycznych obarczyli się obowiązkiem nadzorowania europejskiej społeczności ryzyka,[3,s.24] budowania przestrzeni czystości moralnej. Zachęcania swoich wyznawców do aktywnego, opartego na normach etycznych zgodnych z wyznawaną religią, udziału w przestrzeni społecznej. Budowania kodów komunikacyjnych, które pozwolą zagubionemu współczesnemu człowiekowi wyjść z jaskini wypełnionej rzeczami, za którymi się skrył. Wykluczyć się z kokonu egzystencjalnej bierności. Odważnie i kreatywnie wziąć odpowiedzialność za przekształcanie socjoprzestrzeni. Zachęcić do aktywnego udziału w budowaniu społeczeństwa i świata czwartej kultury.

Aktywność społeczna religii monoteistycznych, chęć uczestniczenia w budowaniu nowej rzeczywistości musi być jednak wolna od ideologizacji dogmatu wiary. Okazuje się bowiem, że współczesny człowiek, mimo posiadania narzędzi cywilizacyjnych, które przesuwają granice jego panowania nad światem, szuka egzystencjalnego ukojenia poza materialną rzeczywistością.

Mimo chaosu aksjologicznego w Europie dokonuje się powolne, ale systematyczne jednoczenie, uwspólnianie przestrzeni społecznej i kulturowej na kolejnych jej poziomach. Proces ten jest wynikiem ujednolicania kodów komunikacyjnych. Zredefiniowane i przystosowane do nowej rzeczywistości

mity oraz opisujące je symbole ułatwiają konstruktywne i kreacyjne działanie w wymiarze jednostkowym i społecznym. Ta, jak określał ją w 1978 roku Fred L. Casmir, trzecia kultura i jej społeczeństwo zbliża się do kolejnego etapu rozwojowego. Znikające przeszkody w porozumiewaniu się, postępujące uwspólnianie kanałów komunikacji wchodzi w skład fundamentu owocnej współpracy.

Zauroczony swoimi możliwościami Europejczyk skupił się na budowaniu wygodnej niszy egzystencjalnej. Poszerzaniem przestrzeni swoich wpływów. Kierowany chęcią zaspokojenia poznawczego głodu, wyruszył na penetrację głębin oceanicznych. Kosmos powoli odsłaniał przed nim kolejne tajemnice. Dokonywane w bezrefleksyjnym pośpiechu podporządkowywanie sobie materii doprowadziło do tego, że ponowoczesny budowniczy i odkrywca w jednym nie dostrzegł, że stał się bezdomnym podróżnikiem. Wszędzie był u siebie, będąc jednocześnie obcym. Chcąc wydostać się ze stanu wydomowienia,⁶ zaczął poszukiwać sposobów duchowego osiedlenia się.⁷ Przekształcenia stanu zewnętrznej, pokojowej, kreatywnej, wielopoziomowej, ale emocjonalnie zimnej koegzystencji w przestrzeń prawdziwego współistnienia. Zaczął poszukiwać aksjologicznego i kulturowego rdzenia, który mógłby stać się fundamentem ponowoczesnego siedliska,⁸ gdzie zapłonie ogólnoлюдzkie ognisko.⁹ Stanie biesiadny stół. Symbol wspólnoty, rodzinnych spotkań, domowego ciepła i bezpieczeństwa.

Ponowoczesny Europejczyk rozpoczął poszukiwanie miejsc, które uchronią go przed samotnością, społeczną atomizacją, duchową alienacją. Gdzie nie będzie musiał zakładać maski ciągłego zadowolenia, bo taki jest wymóg czasu i najbliższej socjostruktury. Zaczął budować rzeczywistość czwartej kultury. Bazując na wypracowanych wzorcach przez jej poprzedniczkę, dołączył do nich zredefiniowany, uwspółcześniony rytuał.

Europejska czwarta kultura, to rzeczywistość powstała z politycznej, religijnej i cywilizacyjnej podprzestrzeni aktywności ludzkiej. Łącznikiem, pomostem między nimi jest występujący w każdej z nich religijny i świecki rytuał. Zredefiniowany, dostosowany do współczesności, dalej spełnia funkcję jednoczącą. To właśnie dzięki niemu ponowoczesny człowiek, mimo uczestniczenia w dynamice społecznych przemian, potrafi odnaleźć swoje miejsce, zacumować w bezpiecznym porcie egzystencjalną łódź. Rytuał harmonizuje, nadaje sens wielopłaszczyznowemu działaniu. Nie ogranicza się, jak uważał Emil Durkheim, tylko do przestrzeni sacrum.[4,s.125-126] Pełni rolę jednoczącą społeczność, która współcześnie jest multiświatopoglądowa. Odwołując się do wspólnie uznawanej symboliki przenika, jest immanentną częścią ludzkiego doświadczenia życiowego. Inni, zanurzeni w tej samej albo bardzo podobnej rzeczywistości jawią się, jako bliscy. Uczestniczą we wspólnym wysiłku zmierzającym do realizacji tego samego lub bardzo podobnego celu. Dzięki wszechobecnemu rytuałowi, w którym uczestniczą wszyscy, czwarta kultura różni się tym od jej poprzedniczki, że odideologizowując działanie, przenosi je z przestrzeni ideologii oraz relatywizmu w rzeczywistość, która nabiera znamion swojskości. Powoli zaczyna być zdejmowana maska tabu. Podprzestrzenie społeczne, które dzięki swojej kulturowej odmienności na poziomie trzeciej kultury tylko pokojowo koegzystowały, ocierały się o siebie, w czwartej, właśnie dzięki otwarciu na wspólne uczestnictwo w rytuale otworzyły się, weszły na poziom relacji zwrotnych. Wymieniły kodami znaczeniowymi i stworzyły aksjologicznie otwarte przestrzenie pogranicza, które coraz bardziej poszerzają się. Stają się fundamentem nowej europejskiej tożsamości.

Religia i polityka, dzięki rytuałowi, czyli uwspólnieniu przestrzeni aktywności i otwarciu się na siebie zamkniętych wcześniej socjostruktur, przyspieszeniu wymiany kodów komunikacyjnych zaczęły powoli, wspólnie opisywać rzeczywistość wypełnioną zdobyczami cywilizacyjnymi. Wielopłaszczyznowy świat, który był i jest miejscem kulturowo zróżnicowanego współbycia

⁶ Stan wydomowienia - stan niepozwalający utożsamić się w pełni z jakimkolwiek miejscem i kulturą.

⁷ Duchowe osiedlenie się - stan kulturowej i społecznej stabilizacji, poczucia pełnej przynależności do wielopoziomowej socjoprzestrzeni.

⁸ Pojęcie „ponowoczesne siedlisko” jest opisem świata, który jest miejscem wspólnego, pokojowego zamieszkiwania ludzi mimo dzielących ich różnic kulturowych.

⁹ Pojęcie ogólnoлюдzkie ognisko, jest opisem wspólnotowego spotkania się zjednoczonej ludzkości.

wychodzi z etapu wzajemnej obojętności.

Ponowoczesny Europejczyk, mimo niechęci do epistemicznego wysiłku powoli, z poznawczą odwagą otwiera się na rzeczywistość, która jest jeszcze dla niego zagadką. Pochłania ją na drodze introjekcji. Przemienia się, pod jej wpływem, łagodnie. Strach przed nieznanym opuszcza ponowoczesnego człowieka. Zmienia go, napędza egzystencjalną energią, która przemienia się w świadomą aktywność. Przejawia się ona we współdziałaniu, budowaniu kulturowej przestrzeni swojskości. Dzięki wspólnemu wysiłkowi, pierwotnie grupa celowa, przeobrazi się w socjostrukturę zadomowioną. To zadomowienie realizuje się na wielu płaszczyznach. Początkowo połączona jest ona wspólnym celem. W miarę realizacji wyznaczonych przez cel zadań, w przestrzeni społecznej dokonują się przemiany. Prowadzą one do kreowania poczucia wspólnotowości, przenikania się poziomów religijnego i politycznego. Dochodzi do uwspólnienia dwóch rytuałów. Udział w nim jest równoznaczny z wyrażeniem zgody na uczestnictwo w nowej socjoprzestrzeni, która jest podwójnie legitymizowana.

Religia wsparta polityką oraz polityka poparta przez religię kreują rzeczywistość zadomowienia kulturowego. Razem redefiniują, uwspółcześniają znaczenia wypełniających ją (rzeczywistość) artefaktów. Odblokowują międzykulturowe kanały komunikacyjne. Implikuje to pojawienie się społecznej aktywności opartej na zdynamizowanej tolerancji.¹⁰ Jest ona przedsiönkiem budowy osadzonej na wielopłaszczyznowym szacunku.¹¹ Jej (budowli) podwaliny położyła aktywność przedstawicieli europejskiego społeczeństwa obywatelskiego. To oni dostrzegli potrzebę zbudowania przestrzeni społecznej, która przekształci się w przyjazną dla wszystkich rzeczywistość zamieszkałą przez społeczeństwo czwartej kultury. Warto podkreślić, że przedstawiony wyżej obraz dokonujących się, zdaniem autora tekstu, przemian społecznych w Europie nie ma nic wspólnego z teleologiczną uniformizacją kulturową. Wielokulturowość będąca pochodną multireligijności oraz ideologiom, które są i będą motorem napędzającym przestrzeń aktywności politycznej nie znikną. Cały czas będą kreatywnie koegzystować dzięki poszerzaniu się płaszczyzny objętej działaniem rytuału. Jego jednocząca siła wzniesie go na wyższy niż zajmowany obecnie poziom skutecznego oddziaływania. Będzie przyczyniał się do niwelowania agresywności pomiędzy grupami społecznymi skupionymi wokół porozdzielanych współcześnie religii oraz politycznych ideologii.[5,s.79]

Możliwość realizacji nakreślonego wyżej scenariusza rozwoju Europy i poszukiwania nowej tożsamości zależeć będzie od kilku czynników. Po pierwsze, czy postępująca globalizacja gospodarcza, która często buduje mury nierówności społecznych, nie przyczyni się do wzniesienia barykad niechęci kulturowej? Po drugie, czy nie zostanie zablokowany proces historycznej adaptowalności religii? Czy nie zwiększą swojej aktywności religijne ruchy fundamentalistyczne?

Literatura

1. Appadurai, A.: Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji. Kraków 2005, s. 33-34.
2. Barker, E.: Nowe ruchy religijne. Kraków 2012. s. 93.
3. Szlendak, T.: Supermarketyzacja. Religia i obyczaje miodziei w kulturze konsumpcyjnej. Wrocław
4. DURKHEIM, E.: Elementarne formy życia religijnego. Warszawa 1990, s. 125-126
4. Kociuba, M.: Geneza rytuału w kontekście antropologii Rene Girarda. In: Filipiak, M., Rajewski, M.: Rytuał, przesłanie i teraźniejszość. Lublin 2006. s.79.

¹⁰ Zdynamizowana tolerancja - współdziałanie pochodne epistemicznej aktywności w poznawaniu inności kulturowej właściwej członkom socjostruktury, z którą jednostka się powoli utożsamia. Podejmowanie wspólnych wysiłków, w których aktywność jest pochodną wzajemnego szacunku dla współpracowników.

¹¹ Wielopłaszczyznowy szacunek - uznanie dla możliwości współistnienia kreacyjnych różnic w wielopoziomowej rzeczywistości społecznej

ТРАДИЦІЙНА НАРОДНА КУЛЬТУРА І ДРАМАТИЗМ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ (НА ПРИКЛАДІ КРИМСЬКОТАТАРСЬКОЇ НАРОДНОЇ ЕМІГРАНТСЬКОЇ ПІСНІ «АМАН, МЕВЛЯМ, КЪУРТАР БИЗНИ!» («ОЙ ЛЕЛЕ, БОЖЕ, ПОРЯТУЙ НАС!»))

У наш час у багатьох європейських країнах посилюється увага до традиційної народної культури як органічної складової культури національної, її ролі в етизації цивілізаційного поступу та подоланні загрозливих тенденцій дегуманізації, глобалізаційної нівеляції суспільного буття. Пов'язані з соціальними катаклізмами міграційні процеси останнього часу, які не лише динамізують, а й суттєво драматизують глобальні реалії сьогодення, переконують в актуальності глибокого вивчення та засвоєння досвіду, акумульованого в надбаннях традиційної народної культури, зокрема її духовної сфери, що охоплює таке своєрідне явище як уснопоетична творчість. Зусилля з її збереження, популяризації та дослідження ведуть до плідної взаємодії, гармонізації ментально відмінних національних культур та пов'язаних з ними суспільних стосунків.

Особливої ваги в наш час набувають питання вивчення спадщини національних спільнот, які зазнали трагічних втрат у часи тоталітаризму, їх асиміляції та ідентифікації, міграцій і переселень та ін., а також відображення цих процесів у їхній уснопоетичній творчості. Одним із таких народів, доля якого тісно пов'язана з українським, є кримські татари. Коли йдеться про їх традиційну народну культуру, варто наголосити, що саме її плекання у довготривалих екстремальних умовах, зокрема в умовах депортації середини ХХ століття, сприяли і продовжують сприяти національній консолідації цього народу, збереженню його як пасіонарно й духовно цілісної спільноти.

Водночас із огляду на згадані екстремальні умови духовна культура, зокрема фольклор кримських татар, вивчалася вкрай спорадично. Не втратив свого значення виданий 1910 року вагомий фольклорний збірник Олексія Олесницького з просторою передмовою автора, де зокрема запропонована класифікація кримськотатарських народних пісень, причому окремо виділено емігрантські пісні [1]. У 20–30-х роках з'явилися праці Климента Квітки [2], В'ячеслава Пасхалова [3], Асана Рефатова [4], присвячені питанням її музичної поетики. У статті «Про вивчення фольклору кримських татар», в якій детально розглядається стан наукового осягнення національної усної народної творчості, Р. Музафаров зазначає: «З усіх жанрів кримськотатарського фольклору, можна сказати, особливо пощастило пісенному жанру» [5, с. 111]. Однак цього аж ніяк не можна сказати про емігрантську пісню, яка з огляду на суспільні обставини його часу у працях дослідника майже не згадується. Між тим емігрантська пісня, зокрема кінця XVIII – XIX століть, являє собою вкрай важливу й самобутню, художньо яскраву сторінку фольклору кримських татар.

До характерних зразків кримськотатарської емігрантської фольклорної лірики належить пісня «Аман, Мевлям, къуртар бизни!» («Ой леле, Боже, порятуй нас!») [6, с. 26–27; надалі пісня цитується за цим виданням]. Строфічно, образно, інтонаційно вона дуже близька до ряду інших подібних зразків кримськотатарського пісенного фольклору кінця XVIII – середини XIX ст., наприклад, до пісні «Имдат ола Мевлядан, агъларым Къырымны» («Хай поможе Господь, оплакую Крим»). Характерна строфічна форма таких пісень – поєднання в кожному куплеті трьох скріплених спільною римою рядків з четверним – неримованим, тотожним у кожному куплеті, рядком, який відтак відіграє роль своєрідного рефрену. Проте саме ця пісня порівняно з іншими дещо експресивніша, емоційно більш відкрита, більш розкута у своїй структурі. Підкреслювана раз у раз повторюваним підсумковим четвертим рядком кожної строфи гостра стривоженість відчутна вже в першому куплеті:

Бизим багълар мында къалыр,
Огъланларны салдат алыр.
Чокъ аналар агълап къалыр,
Аман, Мевлям, къуртар бизни!

(Наші корені тут залишаться,
Синів у солдати заберуть,
Багато матерів заплачуть,
Ой леле, Боже, порятуй нас!)

Тут виразно означений присутній майже в кожному подальшому куплеті мотив мобілізації кримських юнаків до осоружного війська, який відтак можна вважати певним лейтмотивом пісні, поруч з яким не менш виразно окреслюється ще один наскрізний мотив – плач матерів. Відповідні цим мотивам тривожні образні штрихи налаштовують оповідача на сумний лад, він прагне співвіднести невтішні побутові картини з більш широкою панорамою, з відчуттям плинності часу, а відтак звертається до Всевишнього з молитовним благанням зарадити нещастям та стражданням, що випали на долю його самого та його співвітчизників. Загалом пісенна оповідь ведеться тут від імені народу, представником якого почувується оповідач. Відтак у його образі виразно проступають риси ліричного героя, котрий набуває рис вишуканої багатогранності, своєрідної стереоскопічності, що сприяє ефектній взаємодії в стилістиці фольклорного твору ліричних та епічних аспектів. У пісні фігурує переважно займенник першої особи множини в різних граматичних формах: *бизим* (наші), *бизни* (нас), *бизге* (нам) тощо. І лише тут, у другому куплеті, ліричний герой з особливою проникливістю говорить про власні гіркі відчуття (*артар дердим* – множаться мої страждання):

Кунь догъар доне, доне,
Артар дердим куньден куне,
Аман, Мевлям, бизге чаре,
Аман, Мевлям, къуртар бизни!
(Дні народжуються один за одним,
Множаться мої страждання день у день,
Ой леле, Боже, нас ізціли [ліку нам],
Ой леле, Боже, порятуй нас!)

А далі знов і знов подаються вражаючі образні штрихи, які супроводжуються відчуттям розпуки й спонукають знов і знов звертатися до Всевишнього з благанням про допомогу:

Медреседе дерс окъулды,
Койлерге ферман окъулды,
Юреклерге ханджер урулды,
Аман, Мевлям, къуртар бизни!

Бу Къырым эм бизге къалмаз,
Бу къыралдан дерман олмаз,
Чокъ йигитлер ёлун булмаз,
Аман, Мевлям, къуртар бизни!

(У медресе урок прочитано,
По селах указ проголошено,
В серця кинджалом ударено,
Ой леле, Боже, порятуй нас!)

Оце Крим уже тепер не наш,
Від цього царства ліку немає,
Багато молодців з путі зіб'ються,
Ой леле, Боже, порятуй нас!)

Юнаки замість того, аби далі вчитися в медресе, згідно з проголошеним по селах указом збиваються з належного шляху – усі ці болісно констатовані деталі скрушно порівнюються з ударами кинджалом в людські серця. Достовірне відтворення соціально-історичних реалій поєднується в пісні з пронизливим, здебільшого метафорично означеним

психологізмом, з діткливою передачею переживань з приводу окреслюваних нещасть. Ці два рівні образності (дещо спрощено можна назвати їх соціальним та психологічним) сполучаються з третім – філософічним, метафізичним, власне з апеляціями до природи й небес в безнадійному сподіванні на відновлення втраченої гармонійності. Цей третій рівень відчутно превалює в наступних двох куплетах:

Тавлар башы думан олды,
Къырым алы яман олды,
Юреклерге дерт багъланды,
Аман, Мевлям, къуртар бизни!

Турна келир къатер, къатер,
Хаберлер кунь-куньден бетер,
Бу манифестлер бизге етер,
Аман, Мевлям, къуртар бизни!

(Верхів'я гір уквив туман,
Становище Криму стало гірким,
Серця недуга пойняла,
Ой леле, Боже, порятуй нас!

Журавлі линуть один за одним,
Новини що не день гірші,
Ці укази нас уже дістали,
Ой леле, Боже, порятуй нас!)

Мальовничий паралелізм поміж туманом, який вкрив навіть гірські верхів'я, та тяжким становищем Криму, вишукане антитетичне співставлення (журавлі, що вільно линуть один за одним у вишині, – що не день, то гірші новини земного життя) відтіняються експресивними штрихами, які вкотре передають тяжкий психологічний стан ліричного героя-оповідача та його оточення: вражені серця пойняла, оповила (*багъланды*) така невігойна журба, що нагадує недугу (*дерт*), а всякі укази-маніфести продовжують і далі, мов кинджали, наносити нестерпні рани.

В останньому куплеті концентруються та підсумовуються згадані вище основні соціально означені мотиви твору (мобілізація учнів і туга матерів), і вочевидь жодні коментарі, жодні переживання чи міркування вже не в силі зарадити, отож вони тут відсутні. Єдине, що лишається, – вкотре звернутися до вишніх сил з молитовним благаннями:

Сохталар келип тизильди,
Яш йигитлер эп язылды,
Аналарнынъ багъры эзильди,
Аман, Мевлям, къуртар бизни!
(Сохти (учні) прийшли шеренгою,
Молоді джигіти все написали,
Душі матерів пригнічені,
Ой леле, Боже, порятуй нас!) [Велиев 2007, с. 26–27].

Композиція цієї пісні доволі вишукана. Вона мозаїчна й начебто невимушено розкута. Але разом з тим доволі продумана й чітка. Із окремих образних штрихів виразно вимальовується основна оповідна вісь – юних синів відривають від навчання в духовній школі й забирають до війська, що має обстоювати інтереси царства, яке є причиною акцентованих негараздів і від якого «немає ліку» («дерман олмаз»). Процес мобілізації супроводжується плачем матерів, якому суголосні тяжкі роздуми ліричного героя-оповідача про долю рідної землі.

Відтак означається ще один вельми суттєвий мотив пісні – мотив патріотичний. Він власне чітко заявляється вже в першому рядку: «*Бизим багълар мында къальр* – Наші сув'язі (корені)

тут залишаться». Ніщо нездатне цілком відчужити людей від рідної землі, навіть всупереч щонайтяжчим випробуванням, які відтворюються й передчуваються в подальших рядках та скрушно узагальнюються в тих, де згадується рідний край: «*Бу Къырым эм бизге къалмаз* – Оце Крим уже тепер не наш»; «*Къырым алы яман олды* – Становище Криму стало гірким».

Роздуми про тяжку долю рідної землі невіддільні від контрастного змалювання краси її природи, від філософічних медитацій про плинність часу, світову гармонію, зрештою від пристрасних звернень до вишніх сил з благанням зарадити безталанню.

Хоч пісня відтворює переважно сумні картини, загальна тональність її поетичного тесту аж ніяк не мінорна. Гнітючі відчуття й передчуття, глибоке усвідомлення невідворотності лиха межує тут з інтонаціями обурення, гніву, нескореності, з рішучим неприйняттям зухвалого порушення гармонії. Такі інтонації увиразнюються чітким пружним ритмом, так само чітким та звучним потрійним римуванням. Рядки з точними потрійними римами щоразу змінюються четвертим неримованим рядком, котрий є наскрізним, рефренним. Його особливе становище в системі римування й загалом віршування невіддільне від граничної емоційної напруженості поетичного плину, яка набуває своєрідно сплеску і разом з тим певного відпруження саме в цьому рядку. Поруч зі згаданими чіткими римами звертають на себе увагу й інші засоби звукової інструментовки віршованого тесту: внутрішньорядкові співзвуччя (*багълар – къалыр; Огъланларны – алыр; башы – олды; келир – къатер...*); промовисті алітерації й асонанси (*аналар агълап къалыр; Артар дердим куньден; медресе дерс; Бу манифестлер бизге етер...*); динамічні словесні повтори (*доне, доне; куньден куне; къатер, къатер...*); анафоричні вкраплення (*Артар дердим... – Аман, Мевлям... – Аман, Мевлям...; Бу Къырым... – Бу кзырылдан*). Усе це вельми сприяє пружності, динамічності віршованого плину, суголосного згаданій мажорній тональності фольклорного твору.

Тож попри властивий пісні гострий драматизм, навіть трагічний пафос вона криє в собі неабияку життєствердну енергетику. Співставлення соціально-історичних негараздів з відчуттям гармонії природи й вірою в божественну справедливість схиляє до сподівань на краще. Акумуляований в цьому високо поетичному фольклорному творі людський досвід має важливе історичне й суспільне значення.

Література

1. Олесницкий А. Песни крымских турак / Алексей Олесницкий / Под ред. Вл. А. Гордлевского. – Москва, 1910. – XII (предисловие) + 160 с. / Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. Выпуск 32.
2. Квитка К. Песни Крыма, собранные и записанные певцом-этнографом А. К. Кончевским / К. Квитка // Записки Историко-филологического отдела Украинской АН. – Кн. 5. – К., 1925.
3. Пасхалов Вяч. Музыкальная структура крымских песен / Вяч. Пасхалов // Песни Крыма / Собраны и записаны А. К. Кончевским. – М. : Гос. и-во.; Муз. сектор, 1929. – С. 6–9.
4. Refatov H. Qъгъm tatar jъrlaгъ / H. Refatov. – Qъгъm devlet nesrijatъ, 1932. – 52 + 98 b.
5. Музафаров Р. Об изучении фольклора крымских татар / Р. Музафаров // Советская тюркология. – Баку, 1970. – № 6. – С. 110–113.
6. Велиев А. Къырымтатар муаджир тюркюлери / Муэлиф ве тертип этиджилер Аблязиз Велиев, Сервер Какура. – Симферополь: Къырымдевокъувпеднешир, 2007. – 204 с.

Гьокхан Демір (Київ, Україна)

ГЛОБАЛІЗОВАНИЙ СВІТ : ДІАЛОГ КУЛЬТУР *versus* ЗІТКНЕННЯ ЦИВІЛІЗАЦІЙ?

Сучасний світ постає динамічною системою взаємодії цивілізацій як самодостатніх соціокультурних систем. Єдність світової історії забезпечується співіснуванням цивілізацій у просторі та часі, їх взаємозв'язками і взаємодіями. Ідея світової цивілізації відображає процес культурного зближення людства і визнання існування загальнолюдських цінностей, орієнтацій, форм діяльності й інститутів. Разом з тим у сучасних умовах відбувається не тільки взаємодія цивілізацій, а й послаблення і розмивання сформованих цивілізаційних структур без адекватної заміни їх новими. Нині стає більш проблематичним питання про самобутність окремих цивілізацій. Все більшою мірою розвиток цивілізацій визначається новітніми технологіями, за допомогою яких реалізуються стратегічні цілі певних цивілізаційних інституцій. Не можна не враховувати й те, що концепція світової цивілізації сприяє виправданню західного культурного домінування над іншими суспільствами. Враховуючи, що політика як визначальні характеристики завжди має конфлікт і консенсус, то в умовах можливого «зіткнення цивілізацій» зростає потреба інтенсивного пошуку альтернатив такому розвитку світового процесу, необхідність пошуків функціонального оптимуму в структурі й процесі розвитку світоцілісності, що формується взаємодією цивілізацій.

Статус цивілізації визначається ступенем універсалізації духовних принципів буття, що утвердилися в суспільстві. Глобалізація охоплює країни, які мають різні культурні установки і які перебувають на різних щаблях історичного розвитку, що відображає своєрідність процесів культурної взаємодії і наслідки їх взаємовпливів, зокрема і на національну ідентичність. Перед наступом глобалізації ідентичність або зазнає змін, або набуває чисельні, не притаманні цій культурі відтінки. При цьому взаємовпливи культур відбуваються як на рівні формування єдиного комунікаційного простору (з відповідним формуванням подібних елементів), так і на рівні поширення елементів «культурних продуктів», які змінюють процеси ідентифікації.

У добу глобалізації нормою життя стає перехресна взаємодія різних цивілізацій, культурне розмаїття, еkleктичне поєднання стилів і смаків. Швидко змінюється стратифікація культурної глобалізації. Якщо на початку доби європейського модерну культурні потоки попервах спрямовувалися із Заходу до решти світу згідно з політикою імперського панування, то у сучасному світі географія цих потоків є вельми складною. Нині домінує потік культурної продукції з її образами, жанрами та змістом головним чином із США й деяких західних держав до решти країн Заходу та до більшості країн, що розвиваються. Хоча останнім часом ці потоки почали рухатися і в зворотному напрямі, переважно в зв'язку з міграцією, а також через переміщення інших культурних форм із Півдня до Півночі та зі Сходу на Захід. Звісно, міра національного залучення кожної країни до глобальних і регіональних культурних потоків є неоднаковою. Нерідко західні цінності подаються як «природні», «універсальні», «загальнолюдські».

На думку професора Тегеранського університету Д. Шайегана, у минулому мав місце плідний діалог між цивілізаціями, у результаті якого відбувалося створення великих культур Заходу і Сходу. Однак виклик Нового часу принципово відрізняється від взаємодії культур у минулому, тому йдеться про тотальне протистояння західних принципів організації соціального й індивідуального буття. Утвердження західної цивілізації як універсальної позбавляє інші культури якої-небудь етичної чи естетичної цінності, зводячи їх до «місцевого колориту». В такій ситуації синтез культур не можливий, тому що цінності, які привносяться, діаметрально протилежні місцевим, вони спрямовані не на гармонізацію відносин у суспільстві чи відносин людини з природою, а на голий практицизм, ведуть до безжалісної експлуатації і підриву умов людського існування. Цей процес означає розрив з

ГЛОБАЛЬНІ МІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ І ПОЛІТИКА РІВНОЇ ГІДНОСТІ

накопиченою спадщиною, відмову від самих себе і як наслідок – культурно-історичну амнезію [1, с. 31-44].

Суперечність універсальних глобальних цінностей і вимог на місцях зберегти свою самобутність становить зміст і визначає напрям соціальних змін у глобалізованому світі. Цю суперечність можна визначити як зіткнення «давоської культури» (міжнародна бізнес-культура), культури «мак-світу» з культурами національних, локальних спільнот, що веде до виникнення різних дискурсів, підходів до трактування культурної глобалізації, національної ідентичності, змін соціального ландшафту сучасного світу. Глобалізація зовсім не є тільки показником інтеграції і гармонії. Виявляються також ознаки відмінностей, роз'єднання, розмежувань, дискримінації і розбіжностей.

Варто зазначити, що нові форми взаємодії культур в умовах глобалізації передбачають уже не часткове заглиблення в чужу культуру (добровільний чи вимушений крок), яке змінює обидві культури, руйнуючи «свята святих». У сучасному світі трансформуються і стають частковими такі ідентифікаційні характеристики традиційної культури, як закритість і самоізоляція. Під впливом мас-медіа у цих культурах починає зростати «Інший» і це зростання досить суперечливе, бо одночасно воно деструктивне (руйнує традиції) і креативне (руйнуючи, оновлює).

Людство сьогодні перебуває в такій ситуації, коли різні цивілізації повинні навчитися жити поряд у глобалізованому світі, взаємно збагачуючись. Відсутність діалогу може призвести до непорозуміння, напруженості, зіткнень. Світовий порядок, заснований на діалозі, є найнадійнішим засобом попередження зіткнення культур, цивілізацій. Діалог можливий лише між тими, хто здатний подолати вузький обрій своєї ідентичності, піднятися над ним, включившись тим самим у ширшу комунікаційну систему відносин. У ньому беруть участь ті, хто, усвідомивши свою самобутність, не подібну до інших, водночас усвідомлює і свій зв'язок з іншими. Діалог й існує задля встановлення цього зв'язку, задля досягнення взаємної згоди між людьми, народами.

У цьому контексті особливого значення набувають універсальні (у позитивному сенсі) цінності, орієнтири, які утверджують всі культури і релігії світу (мир, толерантність, гуманізм, ненасильство тощо). Сьогодні дуже важливо виховувати в собі, за висловом Далай-лами XIV, почуття «всезагальної відповідальності». Універсальні цінності, що визнаються усіма культурами, релігіями світу, можуть стати основою глобального діалогу. У цьому сенсі можна говорити про універсальну цивілізацію діалогу, яка повинна існувати на основі визнання розмаїття світу і об'єднувати все людство, підтверджуючи тезу – сила в єднанні, а не в однаковості.

Звичайно, це дуже складно. Більше того, сьогодення реальність засвідчує, що сучасний світ сповнений чисельних суспільних катаклізмів. Проте все залежить безпосередньо від людей, народів. Вибір ідентичностей не повинен призводити до їх «зіткнення», і не до «зіткнення цивілізацій», а до визнання культурного розмаїття глобального світу, де люди, нації повинні відчувати себе частиною не лише своїх локальних суспільств, а й всього людства. Форма взаємодії глобального і локального – радше співіснування, ніж зіткнення. Врахування цього чинника вкрай важливо для розуміння сучасних світових процесів.

У свій час президент Ірану аятола М. Хаттамі характеризував сучасне становище як «хаос культурно-цивілізаційних образів і форм», єдиним виходом з цього стану він уважав «діалог, обмін думками і досвідом та взаєморозуміння в різних сферах культури і цивілізацій». Він представляв його у двох формах: у формі впливу аргументів різних культур і цивілізацій одна на одну в процесі історії (воно в основному залежить від соціально-географічних умов й історичних подій), а також у формі діалогу між такими представниками культур, як учені, діячі мистецтв і філософи (він таким чином стає «діяльністю», що ґрунтується на пізнанні та рішенні, що не залежить від історичних і географічних факторів)). Фундамент для діалогу, на думку іранського президента, а також видатного філософа і богослова, варто шукати в політичних і суспільних сферах.

Важливість політичного діалогу цивілізацій визначається тим, що протягом останніх трьох століть відбувалася не взаємодія, а наростаюче «зламування» їх соціокультурних систем регуляції механізмами фінансового, торговельного, господарського впливу, а нині – і технотронними засобами, з метою «приватизації» накопиченого надбання на користь «нових господарів світу». Діалог культур є важливим, якщо не єдиним засобом пізнання себе, власної культурно-цивілізаційної основи. Як зазначав М. Хаттамі, «нам потрібно ніби відійти на кілька кроків від себе самих, заглянути за обрій, а потім з позицій відсторонення від своєї землі, своєї батьківщини, своєї душі глибше зрозуміти свою культуру» [2].

Гуманістичний діалогізм збагачує партнерів, оскільки утверджує Іншого не як межу своїх можливостей, а як їх розширення. Така презумпція дає можливість кожній цивілізації перебороти свій соціокультурний етноцентризм. Інша цивілізація стає цікавою і цінною саме завдяки своїм особливостям і відмінностям, через них вона звертається до нас і говорить з нами. Про цей герменевтичний парадокс писав Х. Гадамер: «Якщо ми хочемо зрозуміти іншого, ми намагаємося навіть підсилити його аргументи» [3, с. 431].

Новий поділ світу на «своїх» і «чужих» за псевдоцивілізаційною ознакою (Захід – не-Захід) визначає найбільшу вірогідність реалізації конфронтаційної моделі еволюції світового порядку. З легкої руки С. Гантінгтона однією з провідних тем соціально-філософського і політологічного дискурсів стала теза про «зіткнення цивілізацій» [4]. Критикуючи запропоновану С. Гантінгтоном схему, українські вчені С. Кримський і Ю. Павленко цілком справедливо пишуть: «По суті, це не горезвісний "конфлікт цивілізацій", а несприйняття квазіцінностей західної цивілізації (вироблених, головним чином, у США) людьми, орієнтованими на цінності і традиції інших цивілізацій, змушених реагувати на її виклики і болісно трансформуватися у пошуках адекватної відповіді на останні». І далі: «Суть проблеми зовсім не в несумісності цінностей окремих цивілізацій (які відмінні, але в принципі мають розглядатися як взаємодоповнювальні), а в несприйнятті значною мірою представниками традиційних цивілізацій утилітарно-егоїстичного духу і рекламо-комерційних квазіцінностей суспільства масового споживання» [5, с. 648]. Продуктивніше говорити про взаємодію, діалог цивілізацій, а їх можливе зіткнення розглядати як «негативний екстерналізм», деякий побічний продукт незрілої глобалізації.

Тенденційність запропонованих С. Гантінгтоном схем, на думку науковців, ґрунтується на фундаментальній методологічній помилці чи свідомому спотворенні: здатність співтовариств людей створювати локальні цивілізації на основі різних культурних традицій розглядається як основна причина сучасних глобальних і локальних конфліктів. Реально не цивілізації призводять до війни і не культурні традиції штовхають людей на злочини. «Недоцивілізованість» і нестача культури штовхають людство до самознищення, в тому числі й під впливом кон'юктурної «наукової» міфотворчості. В реальності «квітуче розмаїття» (К. Леонтьєв) співтовариств різноманітних цивілізацій – передумова і запорука розвитку людства, база глобальної і регіональної безпеки, умова успішного виходу із кризових ситуацій. При цьому не заперечуючи того факту, що у глобалізованому світі цивілізації та їх складові структуруються в ієрархічну систему, у межах якої між різними групами людства все більше збільшується розрив у технічному та економічному розвитку, рівні і якості життя [5, с. 647-683].

Власне культурно-цивілізаційний конфлікт умовно східного і західного цивілізаційних підходів, на нашу думку, розвивається не конче на ґрунті політичного, соціального, чи культурно-релігійного протистояння, а, швидше, на підставі несумісності світоглядних етико-моральних концепцій. Ця свого роду конкурентна боротьба Східної і Західної цивілізацій до певного часу перебувала в абстрактно-теоретичній площині і полягала лише в декларації абсолютно різних автономних світоглядних систем. Нині «об'єктивні» глобалізаційні процеси наштовхнулись на нездоланну перешкоду східного культурного ізоляціонізму та етно-релігійного консерватизму.

Сучасний світ через різнобарвність тяжіє до єдності. Не випадково, серед науковців і політиків з'явилась потреба і реальна можливість говорити сьогодні про вкрай важливу

«світову гармонію» на основі надбань Західної та Східної цивілізацій. Порівнюючи принципово різні світоглядно-ціннісні орієнтації та способи мислення на Сході і Заході, науковці стверджують: є всі підстави констатувати, що шлях до їх взаєморозуміння й «синтезу» хоча й важкий і суперечливий, але далеко не безнадійний [5, с. 116-182]. Завдяки новій духовно-ціннісній парадигмі світової цивілізації і має, фактично, реалізуватись сутність історії і призначення людства, а для кожної із цих традицій процес взаємодії забезпечить і їх самореалізацію як колективного планетарного суб'єкта. Це подвійне завдання – адаптації й самореалізації, яке стоїть перед Заходом і Сходом і несе в собі внутрішнє протиріччя, може бути «знятим» не домінуючою сьогодні поки що вестернізацією, а процесами гуманізації глобалізації в сфері економіки, політики та культури. На жаль, процес глобалізації не гальмує, а, скоріше, передбачає та інтенсифікує вектор індивідуалізації, взаємного відчуження західної і східної культурних традицій.

Не можна не погодитися з думкою Ю. Сауха про те, що сьогодні задля «упередження деморалізації суспільства і планетарної загибелі людства від глобальних небезпек, потрібен східний тотальний "поворот свідомості" і прагматична міць Заходу, які можуть забезпечити взаємопорозуміння і співробітництво представників різних національностей, носіїв різних світоглядів, культур і релігій» [6, с. 173]. При цьому «зустріч» Заходу і Сходу має відбутися не стільки на платформі синтезу західної і східної традиції, скільки на засадах «використання» того, що є актуальним на той чи інший час.

Принцип плюральності – цілісність світу, людства не зводиться до певної єдиної «сутності» чи до суми багатьох «сутностей», а виступає як сукупність взаємопов'язаних сутностей, і саме в цьому розумінні глобальність є плюральною. «Ідея великого синтезу» жодним чином не знімає проблеми пошуку національної ідентичності, як і, навпаки. Плодом «великого синтезу» може стати (і повинен стати) новий образ світу й людини в сучасній глобалізованій культурі. Від відповіді на це питання залежить повнота процесів трансляції духовних цінностей, з'ясування інституційної ролі культури в становленні новітніх ідентичностей й людини в сучасній глобалізованій культурі.

Література

1. Shayegan D. The Challenges of Today and Cultural Identity // East Asian Cultural Studies. – Tokyo, 1977. – Vol. VI. – № 4. – P. 31– 44.
2. Хаттами М. Надеюсь, что закончилась эра злобы и насилия // Дипкуррьер НГ. – 2001. – № 1. – С.1,4.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с. С. 431.
4. Гантінгтон Семюел П. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку / Переклад з англ. Наталії Климчук. – Львів: Кальварія, 2006. – 474 с.
5. Цивилизационная структура современного мира. В 3-х томах. Том 1. Глобальне трансформації сучасності / Под. ред. академика НАН Украины Ю. Н. Пахомова и доктора философских наук Ю. В. Павленка. – К.: "Наукова думка", 2006. – 760 с.
7. Саух Ю. П. Філософія буддизму. Глобалізаційний вимір. Монографія. – К.: "МП Леся", 2009. – 224 с.

РЭЛІГІЯЗНАЎЧЫ КАМΠΑНАЕНТ У АДУКАЦЫЙНЫХ ПРАГРАМАХ УСТАНОЎ АГУЛЬНАЙ СЯРЭДНЯЙ АДУКАЦЫІ РЭСПУБЛІКІ БЕЛАРУСЬ

Дыскусія пра неабходнасць распрацоўкі і ўкараненні рэлігіязнаўчага кампанента ў адукацыйныя праграмы агульнай сярэдняй адукацыі ідзе ў педагагічнай супольнасці Беларусі ўжо не першы год. Пры ўсёй шматстатнасці падыходаў да вырашэння гэтага пытання, можна вызначыць дзве асноўныя парадыгмы – канфесійную (клерыкальную) і свецкую (навукова-акадэмічную). Прыхільнікі канфесійнага падыходу разумеюць пад рэлігіязнаўчым кампанентам вызначаны аб'ём рэлігійных ведаў, інтэрпрэтаваных з пункту гледжання праваслаўнага багаслоўя і ўкараняемых у мэтах духоўна-маральнага выхавання асобы. На практыку гаворка ідзе пра рэлігійную сацыялізацыю навучэнцаў на аснове праваслаўных рэлігійных каштоўнасцяў, прычым ідэалагічным абгрунтаваннем гэтага працэсу выступае ідэя пазітыўнага ўплыву гістарычна традыцыйных для Беларусі рэлігій на фармаванне духоўных, культурных і дзяржаўных традыцый беларускага народа.

Нягледзячы на поліканфесійныя традыцыі з усёй рэлігійнай шматстатнасці гістарычнага мінулага беларускага народа ўвага педагагічнай грамадскасці мэтанакіравана сфакусавана толькі на праваслаўі, без вывучэння асноў якога, як мяркуюць апалагеты рэлігійнай адукацыі, немагчыма зразумець сэнс літаратурных і музычных твораў, мастацкіх палотнаў і інш. Досыць уплывовыя ў гісторыі краіны рэлігійныя інстытуты рымскага каталіцызму, грэка-каталіцызму, кальвінізму, арыянства і лютэранства ігнаруюцца, а ўнёсак бачных прадстаўнікоў гэтых кірункаў хрысціянства ў развіццё нацыянальнай культуры і дзяржаўнасці свядома замоўчваецца.

Найважным звязом у сацыялізацыі асобы з'яўляюцца пачатковая і сярэдняя школы. На працягу шэрагу гадоў у мэтах найбольш поўнага ахопу навучэнцаў рэлігійнай ідэалогіяй ва ўстановах адукацыі рэалізуюцца пілотныя праекты эксперыментальнай і інавацыйнай скіраванасці па пытаннях духоўна-маральнага выхавання, праводзяцца факультатыўныя заняткі па прадметах "Асновы праваслаўнай культуры", "Праваслаўныя святыні Беларусі" і інш. Формы арганізацыі адукацыйнага працэсу вар'ятыўны, арыентаваны на выкарыстанне рэлігійных ідэй з твораў айчыннай і замежнай мастацкай літаратуры, мастацтва. Метадамі аповядаў, гутарак, выкарыстання ілюстрацыйнага і тэкставага матэрыялу, аўдыё і візуальных матэрыялаў вучні знаёмяцца з асноўнымі хрысціянскімі сюжэтамі, вучацца разумець рэлігійнае значэнне хрысціянскіх святаў у іх праваслаўнай інтэрпрэтацыі. Навучальныя заняткі дапаўняюцца ўдзелам школьнікаў у набажэнствах мясцовых рэлігійных абшчын, якія падпарадкоўваюцца Беларускай Праваслаўнай Царкве (Беларускаму экзархату Маскоўскага Патрыярхата).

Рэалізацыя праграм рэлігійнай адукацыі на месцах каардынуецца епархіямі Беларускай Праваслаўнай Царквы і адпаведнымі структурамі адукацыі аблвыканкамаў і райвыканкамаў. Пры епархіях створаны навучальна-метадычныя кабінеты, якія праводзяць працу з педагагічнымі працаўнікамі з мэтай фармавання ў іх адпаведных кампетэнцый ў галіне рэлігійна-маральнага выхавання. Навучальна-метадычны кабінет Магілёўскай епархіі Беларускай Праваслаўнай Царквы, напрыклад, каардынуе працу царкоўна-архірэйскага клуба "Вытокі", сямейнага клуба "Ачаг", педагагічнай гасцінай "Духоўна-маральнае выхаванне падростаючага пакалення – аснова здароўя нацыі", кіноклуба "Залаты Віцязь", бібліятэкі, пастаянна дзеючага семінара-практыкума "Духоўнасць – аснова станаўлення асобы", паломніцкай службы, дабрачыннай майстэрні "За духоўнае адраджэнне", а таксама супрацоўнічае з установай культуры "Цэнтралізаваная сістэма дзяржаўных публічных бібліятэк г. Магілёва" і ўстановай адукацыі "Магілёўскі дзяржаўны абласны інстытут развіцця адукацыі". У дзяржаўных бібліятэках горада арганізавана праца праваслаўных выстаў, якія папулярныя рэлігійныя каштоўнасці праваслаўя.

Такім чынам, канфесійная адукацыя рэалізуецца ў розных формах – праз факультатыўныя заняткі, трэнінгі, лекторыі, семінары, канферэнцыі, круглыя сталы, выставы

ГЛОБАЛЬНІ МІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСІ: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ І ПОЛІТИКА РІВНОЇ ГІДНОСТІ

і паломніцкі турызм. У выніку фармуецца рэлігійны тып асобы з характэрнымі для яго псіхалагічнымі асаблівасцямі, формай мыслення і мадэллю паводзін. Рэалізацыя рэлігійных праграм стварае ўмовы для ўмацавання рэлігійнага асяроддзя, росту клерыкальных настройў у грамадстве, спрыяе ўзмацненню няцярпнасці да іншадумства і ўзнікненню ачагоў рэлігійнага фундаменталізму.

У сучасных умовах развіцця беларускага грамадства (традыцыя вальнадумства, рэлігійнага плюралізма) неапраўданым і хібным у сацыяльна-палітычным стаўленні з'яўляецца прыняцце рашэння пра прыцягненне ў дзяржаўную сістэму адукацыі розных структур Маскоўскага патрыярхата – замежнага рэлігійнага інстытута, які прэтэндуе на ўладанне абсалютнымі рэлігійнымі каштоўнасцямі і дзейнасць якога палітычна ангажавана. Для задавальнення запытаў вернікаў на атрыманне рэлігійных ведаў у дадзенага інстытута досыць уласных сіл і сродкаў – маецца шырока развітая сетка нядзельных школ, рэлігійных курсаў, устаноў рэлігійнай адукацыі сярэдняга і вышэйшага ўзроўняў. У іх працуюць высокакваліфікаваныя спецыялісты з багаслоўскай адукацыяй еўрапейскага ўзроўня.

Тым ня менш трэба звярнуць увагу на неабходнасць вяртання ў сістэму адукацыі паўнаважнай рэлігізнаўчай падрыхтоўкі навучэнцаў з мэтай фармавання ў іх навуковага светапогляду і адэкватнага ўспрымання рэчаіснасці. У наш час элементы рэлігізнаўчай падрыхтоўкі ва ўстановах агульнай сярэдняй адукацыі Рэспублікі Беларусь прысутнічаюць пры вывучэнні адпаведных частак навучальных прадметаў "Гісторыя Беларусі", "Сусветная гісторыя" і "Грамадазнаўства". Больш дэталёва аналіз рэлігізнаўчага кампанента ў агульнаадукацыйнай сярэдняй школе можна ажыццявіць на аснове параўнальнага вывучэння матэрыялаў навучальных дапаможнікаў і падручнікаў.

Такім чынам, гісторыка-рэлігізнаўчы кампанент прадстаўлены ў курсе гісторыі Беларусі ў VI-XI класах пры вывучэнні гісторыі беларускага народа. У прыватнасці, у падручніку "Гісторыя Беларусі з найстаражытных часоў да XIII стагоддзі" для VI класа ў параграфі "Рэлігія і міфалогія ўсходніх славян" паказана ўзнікненне і развіццё ранніх формаў рэлігійных вераванняў у славянскіх народаў, ахарактарызаваны міфалагічныя ўяўленні, звышнатуральныя істоты палітэістычнага пантэона, іх функцыі. Ілюстрацыі абрадавых дзеянняў закліканы замацаваць у свядомасці школьнікаў уяўленне пра старажытнаславянскі палітэізм. У іншым параграфі "Рэлігійныя дзеячы – асветнікі" расчыняецца роля ўсходняга ці візантыйскага хрысціянства на фармаванні культуры старажытных славян. Аўтарамі падручніка пазначаны дзве персаналіі для вывучэння – Еўфрасіння Полацкая і Кірыла Тураўскі. Параграф "Культура беларускіх земляў" утрымоўвае матэрыял для вывучэння, які паказвае, якім чынам рэлігія ўздзейнічае на змену культуры. У падручніку па "Гісторыі Беларусі" для VII класа ў параграфі "Этнічнае і канфесійнае становішча Вялікага княства Літоўскага" вучні асвойваюць рэлігізнаўчы модуль, у якім галоўная ўвага нададзена пытанню верацярпімасці, пры гэтым аўтарамі тэкста падкрэслена адмысловая роля праваслаўя. У параграфі "Царква і рэлігія" гістарычныя аспекты канфесійнага развіцця цесна ўвязаны з палітычнай гісторыяй краіны. У "Гісторыі Беларусі" для VIII класа ў параграфі "Контррэфармацыя ў Беларусі" ўвага навучэнцаў факусуецца на прычынах і ўмовах узнікнення і развіцця рэфармацыйнага руху ў заходняй хрысціянскай царкве, прааналізавана спецыфіка гэтага рэлігійна-палітычнага працэсу ў Вялікім княстве Літоўскім.

Таксама паказаны асноўныя кірункі Контррэфармацыі і яе значэнне для грамадства і дзяржавы. Параграф "Брэсцкая царкоўная ўнія" ўтрымоўвае аналіз прычын і перадумоў гэтага найскладанага канфесійнага працэсу ў гісторыі Беларусі. У падручніку для IX класа "Гісторыя Беларусі ў канцы XVIII – пачатку XX у." параграф "Канфесійныя адносіны ў канцы XVIII – першай палове XIX у." прысвечаны канфесійнай сітуацыі пасля падзелу Рэчы паспалітай і далучэнні беларускіх земляў да Расійскай імперыі. Рэлігізнаўчая праблематыка ўключае агляд становішча праваслаўя, рымскага каталіцызму і грэка-каталіцызму, пры гэтым распрацоўнікамі падручніка акцэнтаваць увагу на рашэннях Полацкага царкоўнага сабора пра ліквідацыю ўніі. Варта звярнуць увагу таксама на параграф падручніка "Жывапіс і архітэктура на Беларусі", у якім разгледжаны пытанні развіцця царкоўнага дойлідства ў перыяд анексіі беларускіх земляў і

іх далучэння да Расійскай імперыі. Падручнік па гісторыі Беларусі для X класа ахоплівае перыяд з 1917 па 1945 гг. Рэлігіязнаўчым пытанням прысвечаны толькі адзін параграф – "Стан культуры ў Заходняй Беларусі". У ім коратка асвятляецца становішча праваслаўя і рымскага каталіцызму ў заходніх абласцях Беларусі, якія ўваходзілі ў склад другой Рэчы паспалітай. У XI класе гэтыя пытанні таксама разгледжаны ў кантэксце праблем развіцця культуры. Асобных тэм рэлігіязнаўчага профіля ў падручніках па гісторыі для старэйшай школы не вылучана. Падручнік па "Гісторыі Беларусі" для 7 класа (1998 г.) утрымоўваў параграф "Кансалідацыя шляхты ВКЛ", у якім разглядалася гісторыя афармлення ідэі свабоды веравызнання ў кантэксце аналізу пытання канфесійнай прыналежнасці большай часткі беларускай шляхты, у пэўным выпадку, да каталіцкай царквы. У параграфе "Дзяржава абодвух народаў" паказана роля рымскага каталіцызму падчас дэнацыяналізацыі беларускай шляхты. У частцы "Царква і рэлігія. Культура" распавядаецца, якім чынам каталіцызм атрымаў распаўсюд на беларускіх землях, прыведзены звесткі пра колькасць культавых будынкаў, дадзены заданні для правядзення параўнальнага аналізу каталіцызму і праваслаўя, пазначаны прычыны заключэння ўніі і вынікі гэтага канфесійнага працэсу. Уяўляе цікавасць падача рэлігіязнаўчага матэрыялу ў навучальным дапаможніку па "Гісторыі Беларусі" для VIII класа (1998 г.). У параграфе "Палітыка царызму ў Беларусі (1772–1812 гг.)" уязваюцца пытанні канфесійнай прыналежнасці памешчыкаў, якія у большасці выпадкаў былі католікамі і палітыкі Расійскай імперыі на беларускіх землях анексаванай Рэчы паспалітай. У тэме "Адукацыя і навука" паказана роля каталіцкай духоўнай акадэміі, якая працавала ў 1832-1842 гг. у Вільне. У падручніку для IX класа (1998 г.) пытанні гісторыі каталіцызму наогул не разглядаліся. Аднак ужо ў падручніку 2011 г. гэты недахоп быў ухілены. Паказвалася, што пасля паўстання 1830-1831 гг. каталіцкая царква была абмежавана ў сваім уплыве і пазбаўлена часткі землеўладанняў. У навучальным дапаможніку для XI класа праблемы рэлігіі разглядаюцца ў кантэксце змен грамадска-палітычнай сітуацыі пасля частак Рэчы паспалітай і развіцці культуры беларускіх земляў у XVIII – першай палове XIX у. Што ж тычыцца гісторыі савецкага перыяду, то пытанні рэлігіі апыняюцца па-за поле зроку аўтараў навучальнага дапаможніка, за выключэннем згадвання каталіцызму ў яго цеснай сувязі з палітыкай польскіх уладаў у заходніх абласцях Беларусі ў 1921-1939 гг.

У навучальным прадмеце "Грамадазнаўства" таксама маецца рэлігія знаўчы модуль, мэта якога, па меркаванні аўтарскага калектыва (кіраўнік – М. І. Вишнеўскі), складаецца ў гарманізацыі духоўнага і сацыяльнага развіцця асобы. Распрацаваны таксама навучальна-метадычныя комплексы для факультатыўных заняткаў. Вывучэнне ў IX-XI класах навучальнага прадмета "Грамадазнаўства" кампенсуе недахоп рэлігіязнаўчых ведаў у курсах "Гісторыі Беларусі" і "Сусветнай гісторыі". У прыватнасці, праблемы рэлігіі досыць грунтоўна разглядаюцца ў параграфе "Нацыянальная і канфесійная палітыка" ў падручніку "Грамадазнаўства" для XI класа. Матэрыял падручніка ўтрымоўвае звесткі пра прававыя асаблівасці функцыянавання канфесійнай сістэмы ў Рэспубліцы Беларусь, канстытуцыйных гарантыях прынцыпу свабоды сумлення. Значным з'яўляецца таксама параграф "Рэлігія" падручніка "Грамадазнаўства" для X класа. У ім дадзены вызначэнне рэлігіі, структура рэлігійнага комплексу, функцыі рэлігіі і тыпалогія рэлігій, асветлены пытанні верацярпімасці і свабоды сумлення. У падручнік "Грамадазнаўства" для IX класа ў адпаведнасць з праграмай уключана тэма "Духоўны свет чалавека", у якой паказаны дыялектычны механізм узнікнення і развіцці духоўнага жыцця.

Аднак аб'ём рэлігіязнаўчых ведаў, які змешчаны ў навучальных прадметах "Гісторыя Беларусі", "Сусветная гісторыя" і "Грамадазнаўства", відавочна недастатковы ў сучасных умовах, калі ў грамадстве ўзмацніліся рэлігійныя настроі і ўзраслі рэлігійныя рызыкі. У Беларусі зарэгістраваны ў якасці юрыдычных асобаў 25 рэлігійных пляняў. Звыш за 100 рэлігійных накірункаў існуюць нелегальна. Колькасць грамадзян, якія належаць да рэлігійнай супольнасці складае больш за 60 %. У гэтых умовах патрэба ў рэлігіязнаўчых ведах значна ўзрастае. У 2015 г. Міністэрства адукацыі Рэспублікі Беларусь ініцыявала ўводзіны ва ўстановы агульнай сярэдняй адукацыі мультыпрофільнага навучання. У гэтай сувязі актуалізавалася пытанне рэлігіязнаўчай падрыхтоўкі школьнікаў. Ужо цяпер можна

казаць пра тое, што пастаўлена задача распрацоўкі навукова-метадычнага забеспячэння рэалізацыі праграм гістарычнай і грамадазнаўчай адукацыі новага пакалення, у рамках якіх магчыма паглыбленае вывучэнне рэлігіязнаўчага кампанента. Актуальным з'яўляецца таксама распрацоўка факультатыўных курсаў па гісторыі рэлігіі з ахопам навучэнцаў VI–XI класаў, а таксама рэлігіязнаўчых факультатываў у рамках навучальнага прадмета "Грамадазнаўства" для навучэнцаў IX–XI класаў.

Свецкае рэлігіязнаўчая адукацыя дазволіць захаваць у беларускім грамадстве светапоглядны плюралізм і пазбегнуць узнікненні ачагоў рэлігійнага экстрэмізму і міжканфесійнага супрацьстаяння.

Владислав Дутчак (Жовті Води, Україна)

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ ЯК ЗАГРОЗА ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ІДЕНТИЧНОСТІ

На думку багатьох еўрапейскіх інтэлектуалів мультикультуралізм вважаецца адным із галоўных надбань сучаснай заходняй цывілізацыі. Праблемы «культурнага рэзноманітця», «мультикультуралізму», «інтэркультуралізму» прывертаюць увагу багатьох навукоўцаў. Зокрема, дослідуванню цих пытанняў прысвечаны працы Д. Хартлея, С. Драгоевіча, П. МакЛарена, П. Фрейре, Х. Воде, Н. Хорна та інш. У кантэксты еўроінтэграцыйных прагненняў Украіны, украінцям варта арыентавацца ў падводных камянях і тэчыях еўрапейскай дзейнасці та разбірацца ў перавагах та недаліках палітыкі мультикультуралізму.

«Мультикультуралізм, або ж культурны плюралізм – тэрмін, што характарызуе співіснаванне ў межах адной тэрыторыі (краіны) багатьох культур, з тым, што жодна з них не ё панівною» [1]. Канцэпцыя мультикультуралізму з'явілася ўпершыню ў Канады ў канцы 1960-х гадоў, і праз два дзесяціліття яе прынцыпы увійшлі ў палітычную практыку большасці еўрапейскіх краін. Прычыны паширэння канцэпцыі мультикультуралізму слід шукаць у сацыяльна-эканамічным развіцці пасляваеннай Еўропы. Эканамічнае аб'яднанне Еўропы распачалося з аб'яднання нацыянальных вугільных і сталеліварных галюзаў. Саме тады німецкі та французскі ўласнікі шахт пачалі відчуваць нестачу рабочых рук. Дадатковым джерелом рабочай сілы сталі іммігранты із Італіі, Грэцыі, Іспаніі та Португаліі. І Міжнародны пакт про эканамічны, сацыяльны та культурны права (1966), і еўрапейска Рамкова канвенцыя про захист нацыянальных меншын (1995) вимагали від держав-учаснікаў прывесці нацыянальнае законодавства ў відпавіднасць до прынцыпаў захисту прадставнікаў меншын від дыскрымінацыі. Гасло ЕС – «еднасць рэзноманітця» – спачатку стасувалось, народаў Еўропы. Ця канцэпцыя була дзеюаю, адже актывнаму й позитивнаму дыялогу рэзных культур у суспільстві спрыяла цывілізацыйна еднасць еўрапейцаў. Саме таму вимоги еўрапейскаго мультикультуралізму будувалісь «на вже встановленых прынцыпах палітыкі рэвной повагі» [8, с.66]. Проте ситואцыя пачала змінюватись із прыпливом мусульман-емігрантаў з Афрыкі і Азіі. Сьогодні вони становляць 10% жителяў у большасці краін Старога Світу. Близько 15% населення Швецыі або емігрували ў краіну, або растуць ў сям'ях емігрантаў. У Грэцыі на 11 мільяонаў населення – 1,5 мільяна емігрантаў. У багатьох еўрапейскіх містах частка мігрантаў перавышуе 30%. За данымі 2015 року большае половіны всіх біженцаў прыбули до Еўропы із Сірыі. 14% походзяць з Афганістану, 8% – з Ерытреі, 4% – з Нігеріі і 2% – з Іраку. 72% біженцаў – чоловікі, 13% – жінкі, рэшта – діти [6]. Як відно із наведених даных – пераважна кількість біженцаў чоловікі. Чи ё це загрозою еўрапейскім нацыям? Згідно із дослідуваннямі відомога этнографа Юліана Бромлея, этносі існуюць і відтворююцца завдякі ендогамнаму порогу («у сучасных умовах этносі... на 80-85% ё ендогамнымі» [3, с. 201-202]). Неважко здогадатись із ким вступляць у шлюб неадружені біженці. З великою ймовірністю можна спрогнозувати і релігійну належність новай «мультикультурнай» сям'і. Це буде іслам – релігія, што впеванено витісняе із Еўропы хрысціянства. За данымі 2011 року, у Німеччыні майже 5% населення сповідуе іслам, у Францыі – 10%, ў Бельгіі – 5-6%. Міністэрства ўнутрышніх спраў Францыі зазначае, што щорічна большае 40 тис.

французів переходять в іслам. Зазначимо, що «прибульці» і їх нащадки, у переважній більшості не виявляють готовності асимілюватися. Більш того, вони активно відстоюють свої права, культуру, традиції і звичаї, що існували на їх батьківщині. Останнє розглядається ідеологами мультикультуралізму як їх законне право, адже «Так само, як усі, незалежно від раси чи культури, повинні мати громадянські й виборчі права, так само всім слід користуватися презумпцією, згідно з якою їхня традиційна культура має цінність» [8, с.66-67]. Таким чином у Європі постала мозаїчна багатокультурність – багатокультурність, яка посилює міжкультурну ізоляцію різних груп, котрі не вмотивовані вибудувувати мости до інших груп чи формувати спільну з іншими групами політичну культуру.

Що могли запропонувати ідеологи мультикультуралізму на противагу консолідації adeptів «традиційної культури»? Срджан Драгоевича та його однодумці запропонували нову концепцію інтеркультуралізму [2]. У ній наголос робився на забезпеченні активного й позитивного діалогу різних культур у суспільстві, на їхньому взаємопорозумінні та взаємозбагаченні. Насправді, які цінності може запропонувати європейській культурі іслам? Запровадження шаріату?* Протести проти святкування німцями Різдва, проти карикатур у данських газетах? Хіджаби чи бурнус для жінок, яких колегія вчених Саудівської Аравії прирівнює до верблюдів і кіз? [див. про це 7]. Такого «культурного взаємопроникнення» переважна більшість притомних європейців не прагне. Одночасно, ісламська (поки що) меншість не бажає поступатись своїми принципами. І цьому є причини. Український дослідник О. Майборода зазначає, що «інкорпорація в європейську культуру, а навіть звичайне пристосування до неї вимагає від мусульманина низки моральних та психологічних поступок» [5], на які він не може піти. Адже свідомість іммігранта – це не *tabula rasa*, у ній міститься комплекс ідей і уявлень про світ, отриманих в ісламському середовищі. Чимало цих ідей та уявлень важко узгоджуються із пануючими в Європі.

Європа опинилась у дуже скрутній ситуації. Згідно з висновками британських експертів, майже половина етнічних меншин (а це приблизно 4 мільйони чоловік) живуть в населених пунктах, де білого населення вже менше 50%. І білі британці все частіше покидають території з домінувати відсотком іммігрантів та інших етнічних меншин [9]. Згідно з даними голосування *Le Monde*, які були проведені маркетинговою компанією IFOP у 2011 р., 42% французів і 40% німців вважають, що існування на їхній території мусульманських комун представляє потенціальну загрозу їх національній самоідентичності. Адже «мусульманські іммігранти замість того, щоб європеїзуватися, навпаки, активно намагаються змінити місцеве культурне, релігійне та політичне довкілля» [4].

Проблеми розмивання європейської ідентичності ліберальною та гуманістичною ідеологіями і зведення поняття європейської ідентичності до географічного розташування і наявності паспорта несуть смертельну загрозу європейським націям. «Якщо в маленьку країну спрямовується величезний потік міграції, вона може абсолютно втратити свою ідентичність», зазначає К. Калдвелл. Європейці втрачають свою ідентичність. Як приклад можна навести Нідерланди. Амстердамський варіант голландської мови, завдяки напливу емігрантів, вже зник. Між тим, європейські ліберальні цінності виявилися неспроможними протистояти тискові ісламу. Європейська, «не впевнена у собі, піддатлива, релятивістська культура» [4] постала перед культурою глибоко вкоріненою, впевненою і зміцненою спільною доктриною і вона поступається їй.

Міграція це також і демографічне витіснення корінних європейських народів. Майже у всіх країнах Європи кількість громадян похилого віку перевищує кількість дітей та становить значний відсоток від усіх вікових груп. При аналізі статистики стала помітною одна цікава особливість – мусульманське населення Європи молодше за корінне. Люди у віці до 30 включають в себе близько 49% мусульманського населення в Європі, у порівнянні з приблизно 34% від немусульманського населення. За даними *PewForumCenter* середній відсоток дітей серед загальної кількості жителів Старого Світу складає 22.5% у мусульман і 15.3% у не мусульман. У Франції 30% молодих людей віком до 20 років є послідовниками ісламу. В Нідерландах та Бельгії 50% від всіх новонароджених складають мусульмани. Корінне населення Великобританії

значно старіше за мусульманське. 48% мусульманського населення Великобританії молодше 25 років. Німеччина демонструє високі показники старіння нації, але мусульманське населення лише омолоджується. Етнічний склад Старого Світу змінюється і за прогнозами вчених через декілька десятиліть Європа стане ісламським континентом.

То чи варто Україні поспішати інтегруватись до такої Європи? Адже європейські мусульмани не стануть європейцями у розумінні діалогу культур у межах цивілізаційної єдності європейців «на вже встановлених принципах політики рівної поваги» [8, с. 66].

*У жовтні 2011 року, група мусульман-салафітів оголосила про введення законів Шаріату в копенгагенському районі Тінгб'єрг.

Література

1. Hartley J. Multiculturalism // Т. О'Sullivan, J. Hartley e. a. (eds) Key Concepts in Communication and Cultural Studies. – Routledge, London, 1994. – 218 p.
2. Dragojevic S. Culture of Peace and Management of Cultural Diversity: Conceptual Clarifications // CULTURELINK. – 1999. – Vol.10. – № 29. – 137 p.).
3. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – 412 с.
4. Калдвелл К. Масова імміграція змінює Європу» [Електронний ресурс] / Тиждень, Режим доступу: <http://tyzhden.ua/World/32840/PrintView> – Назва з екрана
5. Майборода О. Мультикультуралізм – рецепт від фобій чи їх джерело? [Електронний ресурс]. Режим доступу: gazeta.dt.ua/international/multikulturalizm-recept-vid-fobiy-chi-yih-dzherelo-.html Назва з екрана
6. ООН: У 2015 році до Європи морем прибули 365 тисяч біженців [Електронний ресурс] / Обозреватель. Режим доступу: <https://www.obozrevatel.com/ukr/news/69501-oon-u-2015-rotsi-do-evropi-morem-pribuli-365-tisyach-bizhentsiv.htm>). – Назва з екрана
7. Саудівські вчені дійшли висновку, що жінки – ссавці [Електронний ресурс] / Режим доступу: http://ipress.ua/news/sauidivski_vcheni_diyshly_vysnovku_shcho_zhinky__ssavtsi_158321.html Назва з екрана
8. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «Політика визнання». – К.: Альтерпрес, 2004. – 172 с.
9. Федосеев А. Крах мультикультуралізма в Європе [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://sozidatel.org/articles/analitika/3811-krah-multikulturalizma-v-evrope.html>. – Назва з екрана.

Олена Коваленко (Житомир, Україна)

ДО ПРОБЛЕМИ ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТЬ «МІГРАЦІЯ» І «МІГРАЦІЙНА ПОЛІТИКА»

В умовах транзитивності сучасного глобалізованого світу посилення міграційних процесів стало однією з визначальних характеристик його нестабільності і мінливості. В умовах посилення диспропорцій у розвитку різних країн, зростання міжнародних, міжетнічних, міжрелігійних конфліктів, локальних воєн, наростання рівня тероризму й екстремізму, зростання загрози природних і екологічних катаклізмів проблема міграції набула характеру комплексності й універсальності. Більше того міграційна проблема охопила практично усі сфери буттєвості людини, адже вона здійснюється У сучасному соціумі на основі економічних, політичних, релігійних, правових, освітніх та інших чинників. Найпоширенішими причинами міграції до цього часу залишається прагнення її суб'єктів подолати безробіття, підвищити свій життєвий рівень, уникнути військових конфліктів, воз'єднатися з родиною, отримати високий рівень освітніх послуг та ін. Як одна з важливих форм соціальних комунікацій міграція в сучасній соціально-філософській парадигмі небезпідставно вважається одним з факторів «м'якої» безпеки у глобалізованому світі, який часто дозволяє уникнути гуманітарних катастроф.

Актуальність дослідження міграційних процесів у контексті глобалізації зумовлюється й тим, що за наявності великої кількості досліджень вказаної проблематики, досі вони залишаються несинтезованими. У науковій парадигмі досі відсутнє комплексне соціально-філософське дослідження особливостей і закономірностей міграційних процесів в умовах

соціальної транзитивності сучасності. Аналіз вказаної проблематики з необхідністю вимагає звернення до з'ясування змісту поняття «міграція». Сам термін походить від лат. *migratio*, що означає переміщення, переселення. У наукову сферу він прийшов через англійське дієслово *to migrate*, яке перекладається як мандрувати пішки, подорожувати. У процесі наукового аналізу поняття "міграція" було вперше використано Е. Равенштайном, який позначив ним тимчасову або постійну зміну місця проживання людей [1; с. 35].

Під терміном «міграція» зазвичай розуміють переміщення людських ресурсів з однієї території на іншу тимчасово або назавжди. Однак на сучасному етапі розвитку обсяг поняття «міграція» почав розширюватися за рахунок позначення за його допомогою руху матеріальних ресурсів. У такий спосіб з'явився термін «інвестиційна міграція». У зв'язку з широкою палітрою позначуваних явищ у науковій літературі можна знайти більше сотні визначень поняття «міграція», які склалися в межах різних методологічних підходів і різних наукових дисциплін. Складність і різновекторність визначення сутнісних ознак міграції стала основою різноманітності і її дефініцій.

Сутнісною, атрибутивною ознакою міграції є її тісний зв'язок з феноменом руху та просторовими переміщеннями з однієї географічної точки в іншу. Саме здатність до руху є невід'ємною ознакою існування усіх живих організмів, насамперед людини. Утім, можливість просторового переміщення, як свого часу наголошував О. Хомра, не є безпосередньою і жорсткою потребою людини, так як потреба в їжі або сні. Вона всього-на-всього постає лише засобом задоволення інших потреб [2]. У житті сучасної людини такими потребами є можливість отримати потенційно кращу роботу, покращити матеріальне становище, отримати вищий рівень безпеки та освіти.

У контексті аналізу глобалізаційних процесів слід враховувати те, що природа міграції має універсальний характер, адже вона існує у всіх просторових і часових вимірах буттєвості, вона притаманна всім народам і країнам у минулому, теперішньому і майбутньому. У зв'язку з цим слушною видається позиція Л. Рибаківського, що природа міграції людини є соціальною за своєю сутністю. Будь-яке територіальне переміщення – це реакція на якийсь соціальний імпульс – покращити умови життя, створити сім'ю, отримати освіту, зберегти своє життя та ін. [3; с. 78]. Розвиваючи цю думку, М. Курман зауважив, що до міграції населення у широкому розумінні поняття слід відносити всі форми руху населення, які мають соціальну значущість.

Інтерес до з'ясування сутнісних ознак міграції значно впав після розпаду Радянського Союзу, коли у 90-ті роки ХХ ст. скоротилася не тільки кількість, а й знизилася закономірно якість досліджень міграційної проблематики. Вже на початку ХХІ ст. з'явилася ціла низка робіт, які заклали фундамент модерного дослідження проблем міграції. Так заслуговує на увагу визначення міграції запропоноване російською дослідницею С. Бондирєвою. Під міграцією вона розуміє природний прояв мобільності людини, мотивований її прагненням до поліпшення умов свого існування, до більш повного й надійного задоволення своїх потреб [4; с. 55]. Натомість в українській науковій парадигмі одне з комплексних визначень цієї дефініції належить М. Сисак. Для пояснення сутності міграції українська дослідниця пропонує визначення міграції як цілісного соціального процесу у вигляді статистично стійких актів взаємодії людей, що виражають певну тенденцію способу життя соціальних груп, зміни їх громадського становища, умов відтворення й розвитку кожної людини як особи, що впливають на статусні характеристики соціальних структур різних верств населення держави або регіону під впливом соціальних переміщень населення за межі державного або адміністративного кордону на відносно тривалий термін [5; с. 183].

Однак, незважаючи на різноманітні спроби уточнення визначення поняття «міграція», з теоретичної точки зору затребуваною досі залишається дефініція Л. Рибаківського. На його думку, міграція – це будь-яке територіальне переміщення, яке здійснюється між різними населеними пунктами однієї або декількох адміністративно-територіальних одиниць, незалежно від їх тривалості, регулярності і цільової спрямованості [6; с. 26]. До цього

визначення схиляються й такі відомі дослідники проблем міграції, як В. Іонцев, Т. Юдіна, С. Рязанцев, В. Моїсеєнко та ін.

У процесі дослідження специфіки міграційних процесів в умовах глобалізації слід враховувати й те, що у радянській і як наслідок в українській науковій парадигмі тривалий час відбувалося змішування понять «міграція», «міграційні процеси» та «міграційна політика». Зокрема у 70-ті рр. ХХ ст., за твердженням Л. Рибаківського, у радянській науковій літературі відбувалося змішування таких явищ, як міграція населення і міграційні рухи населення. Таке ототожнення простежувалося в роботах відомих радянських і російських авторів, зокрема В. Іонцева, Т. Юдіної. Подібне ототожнення було властиве до певного часу і для праць самого Л. Рибаківського, в яких територіальне переміщення підмінялося поняттям руху [3; с. 78-79]. На думку дослідника, необхідним є розмежування не тільки поняття «міграція населення» від «міграційного руху», а й від терміну "міграційний процес". Міграційний процес при цьому слід розглядати не просто як територіальне переміщення, а ще й як діяльність, яка перебуває за його межами [3; с. 79]. У такому розумінні воно характеризує три основні явища міграції – формування рухливості, власне переміщення і процес прижиття іммігрантів у місцях нового поселення.

У радянській і пострадянській науковій парадигмі склався і підхід, в якому чітко розмежовуються поняття «міграція населення» і «просторова мобільність». Він сформувався на основі праць О. Воробйової, Т. Заславської, Л. Рибаківського, С. Рязанцева, А. Топіліна та ін. Найбільш чітко це зробив С. Рязанцев, який розглядає міграцію як реальний факт буттєвості, а міграційну активність – як здатність (схильність) до переміщення. Слід враховувати й те, що рухливість є атрибутивною властивістю людини, а переміщення – особливою формою її діяльності. Незважаючи на слушність міркувань Л. Рибаківського, Т. Заславської і С. Рязанцева, в українській і пострадянській наукових традиціях ці терміни часто ототожнюються й досі.

У контексті дослідження міграційних процесів в умовах соціальної транзитивності глобалізованого суспільства необхідним є й визначення поняття «міграційна політика». У зв'язку з цим доречно згадати думку О. Хомри, що міграційна політика є комплексом розробок і заходів, спрямованих на формування необхідних потоків і необхідної інтенсивності міграції населення [2; с. 50]. У свою чергу у працях Л. Рибаківського міграційна політика тлумачиться як система усталених на рівні управління ідей і концептуально об'єднаних засобів, за допомогою яких держава та інші суспільні інституції, дотримуючись певних принципів, припускають досягнення поставлених цілей [7; с. 36]. Проте визначення міграційної політики Л. Рибаківського є дуже широким за обсягом, адже під таке визначення можуть підпадати й феномени економічної, правової, освітньої політики.

Заслуговує на увагу й визначення міграційної політики В. Євтуха, який під цим терміном розуміє структурний елемент системи державної етнополітики, вказуючи, що міграція – це не тільки соціально-політичний, а й етнополітичний феномен [8; с. 54]. У такому розумінні ключовою метою міграційної політики постає регулювання міграційних потоків, подолання негативних наслідків спонтанних неорганізованих міграційних процесів, створення умов для реалізації прав мігрантів в їх інтеграції у національне соціально-економічне і культурне середовище проживання.

Література

1. Ніколаєвський В. М. Теоретико-методологічні засади вивчення міграції населення / В. М. Ніколаєвський, Н. Є. Прохоренко // Вісник міжнародного слов'янського університету. – 2009. – Т. 12. – № 1. – С. 34 – 39.
2. Хомра А. У. Міграція населення: вопросы теории и методики исследования / А. У. Хомра. – К.: Наукова думка, 1979. – 205 с.
3. Рыбаковский Л. Л. К уточнению понятия «миграция населения» / Рыбаковский Л. Л. // Социологические исследования. – 2016. – № 12. – С. 78 – 83.

4. Бондырева С. К. Миграция (сущность и явление): учебно-метод. Пособие / С. К. Бондырева, Д. В. Колесов. – Воронеж: МОДЭК, 2004. – С. 55 – 70.
5. Сисак М. Феномен міграції в умовах глобалізації / Марія Сисак // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2016. – Випуск 20. – С. 181 – 187.
6. Рыбаковский Л. Л. Миграция населения: прогнозы, факторы, политика / Л. Л. Рыбаковский; Отв. ред. Т. И. Заславская; АН СССР, Ин-т социол. исслед. – М.: Наука, 1987. – 199 с.
7. Рыбаковский Л. Л. Миграционная политика России: теория и практика / Л. Л. Рыбаковский // Современные проблемы миграции в России : матер. общерос. науч. конф., 11 – 13 ноября 2008 г. – М.: Руза, 2008. – 90 с.
8. Євтух В. Етнополітика в Україні: правничий та культурологічний аспекти / Володимир Євтух. – Київ: Фенікс, 1996. – 214 с.

Олена Лавринович (Київ, Україна)

МІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ: ФАКТОРИ ТА ТЕНДЕЦІЇ

Найвиразнішим проявом глобалізації у сучасному світі є поширення та інтенсифікація міграційних процесів. Геополітичні зсуви, зміни клімату, військові конфлікти, політичні кризи, порушення прав людини, несприятливі соціально-економічні умови та ін. примушують людей залишати рідні місця, шукати кращих умов життя та більших можливостей в інших країнах. Закономірно, що зростання міграційної мобільності (рухливості) населення планети привертає увагу дослідників як до проблем міграції, так і пов'язаних з нею процесів. У науковому дискурсі актуалізувалися дослідження, присвячені аналізу причин та наслідків міграції; типам міграційних потоків; стратегіям управління міграційними процесами тощо. Але серед такого багатого й різноспрямованого наукового інтересу досі маловивченими залишаються фактори, які впливають на оцінку та ставлення населення країн-реципієнтів до мігрантів, що значно підсилює актуальність проблеми соціокультурної інтеграції мігрантів з місцевим населенням і можливих наслідків цього процесу для суспільства, особливо для зміни його структури й динаміки соціальних відносин.

Міграційні процеси у сучасному глобалізованому світі перетворилися у рушійну силу, яка формує економічний, політичний, соціокультурний та релігійний ландшафт майбутнього. За даними відділу народонаселення Департаменту з економічних і соціальних питань ООН, кількість міжнародних мігрантів за останні роки сягнула 214 млн (близько 3 % світового населення) [1, с. 7]. Найбільша частка (близько третини) мігрантів походить з Азійсько-Тихоокеанського регіону, друга за обсягом група (28%) – європейці, які в своїй більшості мігрують у межах континенту. З Латинської Америки та Карибського регіону припадає близько 16% мігрантів, з країн Африки та Близького Сходу – 10%. Мігранти з Північної Америки складають не більше 2 % [1, с. 13]. Незважаючи на те, що мігранти є вихідцями широкого кола країн, найбільш привабливими напрямками для них є розвинені регіони світу – Північна Америка, Європа, Австралія та арабські країни Перської Затоки, при цьому майже третина перебуває в Європі [1, 14].

Неконтрольоване прибуття на європейський континент у 2014 – 2015 роках значної кількості мігрантів та біженців з країн Близького Сходу, Північної та Центральної Африки, а також Середньої Азії спричинило міграційну кризу, яка розцінена як найбільша за роки після Другої світової війни. Ці події викликали громадські та політичні дискусії щодо присутності іммігрантів, необхідності перегляду міграційної політики, формування нових підходів у міграційній політиці (створення нових систем для управління міграційними потоками, проектів з інтеграції іммігрантів в суспільство, удосконалення системи соцзабезпечення, посилення контролю за міграційними потоками та ін.). Парламентські вибори в країнах Європи останні роки демонструють, що європейські виборці стають все більш радикально налаштовані і масово голосують за представників правих партій, які обіцяють повернути країни до традиційного європейського способу життя.

ГЛОБАЛЬНІ МІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ І ПОЛІТИКА РІВНОЇ ГІДНОСТІ

Матеріали соціологічних досліджень різних дослідницьких колективів (Pew Research Center, Gallup, Chatham House) та звіти комісій (European Commission against Racism and Intolerance) за останні роки вказують на певні тенденції у масовій свідомості європейців. Одним із наслідків міграційної кризи, як відзначається у щорічній доповіді Європейської комісії з протидії расизму й нетерпимості (European Commission against Racism and Intolerance (ECRI)), опублікованій у червні 2017 р., стає зростання націоналістичного популізму, ксенофобії, ісламофобії у політичному кліматі європейських країн [2, с. 9, 13]. Злиття категорій: іммігрант – мусульманин – біженець у європейському дискурсі стало підґрунтям для «антимусульманського нативізму» [3] в сучасній Європі.

Оскільки імміграція продовжує залишатися головним фактором збільшення мусульманського населення в Європі, громадська протидія подальшій міграції зростає. Респондентам Австрії, Бельгії, Франції, Німеччини, Греції, Угорщини, Італії, Польщі, Іспанії та Великій Британії було представлено твердження: «Всі подальші переселення головним чином з мусульманських країн повинні бути зупинені». З цим твердженням погодилися більше 70% з опитаних у Польщі; більше 60% в Угорщині, Австрії, Франції, Бельгії; більше 50% у Німеччині, Греції, Італії; більше 40% в Іспанії та Великобританії. У жодній країні чисельність тих, хто не погоджувався, не перевищила 30%. Громадська опозиція подальшої міграції з мусульманських держав особливо насичена в Австрії, Польщі, Угорщині, Франції та Бельгії, незважаючи на те, що ці країни мають мусульманське населення найрізноманітніших розмірів. У кожній з них близько 40% респондентів «рішуче погодились» з заявою. Слід відмітити, що ці країни, за виключенням Польщі, або були в центрі кризи біженців, або зазнали терористичних атак в останні роки [4]. Також прикметно, що у більшості з цих країн у тій чи іншій мірі посилюються праві радикальні сили.

Показовими є результати дослідження Pew Research Center [5] та Chatham House [4], які виявили різницю у відношенні до мігрантів із мусульманських країн у залежності від низки факторів, таких як вік, рівень освіти, місце проживання, задоволення життям. Так у Великобританії 56% з тих, хто має середню чи нижчу освіту, вважають біженців економічним тягарем, проти 23% тих, хто має вищу освіту. Такий розрив відзначається і в інших європейських країнах: Нідерланди (28%), Іспанія (26%), Франція (19%), Швеція (16%), Греція (15%), Італія (11%) і Німеччина (11%). Більш негативне відношення до мусульман поширене серед людей похилого віку та осіб з низьким рівнем освіти [5, с. 23 – 24]. Приміром, у Греції на негативне відношення до мусульман вказують 75% осіб віком від 50 років і 53% осіб віком від 18 до 34 років. Розбіжність у сприйнятті мусульман залежно від віку також значна: у Швеції (20%), Франції (13%), Італії (12%), Іспанії (10%), Великобританії (8%). В Іспанії 54% людей з середньою освітою чи нижче оцінюють своє ставлення до мусульман як негативне, в той же час серед осіб з вищою освітою ця частка складає 40% [4]. Проти подальшої імміграції мусульман виступають близько 60% жителів сільської місцевості та мало населених районів. Також 65% європейців, які незадоволені життям, також виступають проти подальшої міграції з мусульманських країн.

Серед європейців вельми поширені упереджені стереотипи, які представляють мусульман негативно. За результатами міжнародного опитування «Europeans Fear Wave of Refugees Will Mean More Terrorism, Fewer Jobs», проведеного Pew Research Center у 2016 році [5], майже третина (у Франції (29%), Німеччині (29%), Великобританії (28%), Швеції (35%) та Нідерланди (35%) [5, с. 4]), а в деяких країнах половина чи навіть більшість ((в Угорщині (72%), Італії (69%), Польщі (66%), Греції (65%), Іспанії (50%) [5, с. 9]) мають негативні уявлення щодо мусульман. Несприятливі думки відносно мусульман протягом 2015 року зросли у Великобританії на 9%, Іспанії на 8%, Італії на 8%, Греції до 12%, з 2014 року, коли в останнє було проведено опитування, у Франції після терористичних атак – на 5%. [5, с. 9, 24]. Серед найстійкіших – звинувачення мусульман у жорстокості, фанатизмі, неповажному ставленні до жінок [6]. Ставлення до мусульман та біженців взаємопов'язані. У тому, що біженці збільшують ймовірність тероризму в країні переконані 59% європейців.

Половина європейців стурбовані тим, що біженці є «тягарем» для їх країни, оскільки забирають робочі місця та соціальні пільги [5, с. 3].

Отже, наявні соціологічні дані дозволяють висновити, що чим оптимістичніша оцінка впливу міграції на життя країни, тим частіше респонденти демонструють готовність до прийому мігрантів. У більшості країн люди похилого віку, з більш низьким рівнем освіти схильні мати більш негативні погляди на мігрантів. У той час як молоді люди і високоосвічені менше переживають з приводу появи в країні будь-яких іноземців та не бачать в них загрозу. Вони вважають, що життя дякуючи їм стає більш динамічним і збагачується соціально та культурно. Ті, у кого високий рівень освіти, також з більшою ймовірністю вважають, що різноманітність рас, етнічних груп і національностей в їх країні є позитивним, на відміну від менш освічених. Можливість жити у відкритому та взаємопов'язаному суспільстві сприймається ними як даність, і саме такого майбутнього вони прагнуть.

Література

1. Faith on the Move. The Religious Affiliation of International Migrants [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.pewforum.org/Geography/Religious-Migration-exec.aspx>
2. Annual Report on ECRI's Activities [Електронний ресурс] / European Commission against Racism and Intolerance – 2017. – Режим доступу: https://www.coe.int/t/dghl/monitoring/ecri/activities/Annual_Reports/Annual%20report%202016.pdf
3. Казанова Хосе. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. / Хосе Казанова; [пер. з англ. Олесія Панича] – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. – 264 с.
4. Goodwin M. What do Europeans think about Muslim immigration? [Електронний ресурс] / Matthew Goodwin, Thomas Raines, David Cutts – 2017. – Режим доступу: <https://www.chathamhouse.org/expert/comment/what-do-europeans-think-about-muslim-immigration>
5. Pew Research Center, July, 2016, «Europeans Fear Wave of Refugees Will Mean More Terrorism, Fewer Jobs» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pewglobal.org/2016/07/11/negative-views-of-minorities-refugees-common-in-eu/>
6. Muslim-Western Tensions Persist / Pew Research Center's Global Attitudes Project – 2011. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.pewglobal.org/files/2011/07/Pew-Global-Attitudes-Muslim-Western-Relations-FINAL-FOR-PRINT-July-21-2011.pdf>

Оксана Підскальна (Житомир, Україна)

ЧИ ЗАЗНАВ ЄВРОПЕЙСЬКИЙ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ НЕВДАЧІ?

В останні роки спостерігається все більше посилення світових міграційних процесів. Так, згідно з даними Департаменту економіки та Соціальних питань ООН, приблизно 244 мільйони людей живуть не в тих країнах з яких вони походять [1]. Таким чином, у розвинених країнах Північної Америки та Західної Європи, що високим рівнем життя, стабільністю та безпекою приваблюють мігрантів зі слаборозвинених країн формуються все більш «мозаїчні» спільноти, відмінні за етнічними, культурними і релігійними параметрами.

Міграційна криза 2014-2016 років та останні трагічні події у Західній Європі – теракти, погроми, зокрема: події 13 листопада 2015 р. в Парижі, напади на жінок в новорічну ніч 2016 р. в Кельні, вибухи в брюссельському аеропорту 22 березня 2016 р. та серія терактів у європейських містах влітку 2017 року. демонструють особливу актуальність проблеми згладжування «гострих кутів етнічної різноманітності». В цьому контексті «мультикультуралізм» як модель, що прийшла на зміну моделі асиміляції, є чи не найобговорюванішою темою на сьогодні. Запозичена із Канади, США та Австралії, де ця модель зародилась й успішно функціонує, вона так і не змогла пустити коріння у країнах Європи. Як наслідок, дискусії стосовно рівності культур не припиняються – хтось далі «хоронить» мультикультуралізм, хтось констатує провальність не мультикультуралізму в цілому, а його «старої версії», хтось говорить лише про його трансформацію у інші форми культурної взаємодії. Це свідчить, що питання «чи є мультикультуралізм проблемою чи все-таки рішенням», залишається відкритим.

ГЛОБАЛЬНІ МІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ І ПОЛІТИКА РІВНОЇ ГІДНОСТІ

Поняття «мультикультуралізм» доволі багатогранне та розмите у трактуванні. Сьогодні не існує єдиного підходу у визначенні його сутності. Складність виникає уже через семантику слова: багатозначність визначення кореня «культура» та широкий діапазон застосування суфікса «-ізм», який відносить нас до сфер ідеології, соціального стану, державної політики і т.д. Виник він у кінці 60-х років, з метою подолання негативних наслідків «плавильного казана» (melting pot) – асиміляційної політики спрямованої на гомонізацію поліетнічного населення країн. Прикладом як працював «плавильний казан» є США. Для десятків мільйонів іммігрантів, фактично відбувалось не переплавлення їх культур, а грубе «зчищення», «зіскоблювання» культурних особливостей з їх носіїв. Зараз ситуація змінилась. У США успішно втілюються в життя мультикультурні програми, фінансується мультикультурна освіта. Національна асоціація мультикультурної освіти (NAME/NAME) видає журнали і методичні матеріали, присуджує стипендії, організовує численні конференції, які просувають ідеї мультикультуралізму. «Представники різних етнічних культур продовжують вважати себе американцями – афро-американцями, іспаномовними американцями, американцями азійського походження і т.д. Етнічні коріння різні, але нація одна. Національне культурне багатство через мультикультуралізм навіть зростає» [2, с. 113]. Головна ідея, з якої виходить мультикультуралізм, – це необхідність зберегти культурне різноманіття, не нав'язувати мігрантам одноманітну ідентичність.

Варто також зазначити про різні рівні функціонування та сприйняття мультикультуралізму: 1) *поверхневий*, (або не політичний), коли ми із задоволенням слухаємо музику кантрі, їмо китайську їжу, практикуємо індійську йогу, не заглиблюючись в етнічні питання; та 2) *політичний*, коли на перший план виходять питання прав та свобод етнічних та національних меншин, питання пов'язані з міграцією та політикою, що регулює ці відносини. Схожу думку висловлює американський науковець, філософ-постмодерніст Стенлі Фіш, який запропонував власну класифікацію різновидів мультикультуралізму. Він розрізняє *strong multiculturalism* (сильний мультикультуралізм), що вимагає «глибокої поваги до всіх культур, тому що кожна з них має право на створення не тільки власної колективної ідентичності, а й визначення норм раціональності та гуманізму та *boutique multiculturalism* (бутіковий мультикультуралізм), що характеризує поверхневу, або косметичну, прихильність деякого традиційного предмету, відмінного від інших» [3, с. 386]. Бутіковий мультикультуралізм зводиться до простого насичення соціального простору символами, маркованими як культурне розмаїття: ресторани національних кухонь, фестивалі та інші етнічні заходи, які простими засобами маніфестують культурну відмінність. Таким чином «мультикультуралізм» можна застосовувати в доволі широкому діапазоні галузей, що в свою чергу, аж ніяк не спрощує розуміння та визначення самого поняття. Сьогодні кожне суспільство можна вважати в тій чи іншій мірі мультикультурним. Різниця лише в тому, що для одних з них мультикультуралізм став результатом історичного розвитку, а для інших – сучасним макроструктурним процесом, даниною «мультикультурної моди».

Тим не менш в філософсько-науковому, політичному та публічному дискурсі в останні роки все частіше обговорюється тема краху мультикультуралізму. Чи дійсно це так?

Такий тон був заданий в кінці 2010 на початку 2011 років, майже одночасними заявами канцлера Німеччини Ангели Меркель, тодішнім прем'єр-міністром Великобританії Девідом Кемероном та колишнім президентом Франції Ніколя Саркозі, про те, що політика мультикультуралізму провалилася. Ця тема активно обговорювалась як у ЗМІ, так і в наукових колах. Критики мультикультуралізму, спираючись на негативні висловлювання західних політиків, стверджують: головна помилка лібералів-мультикультуралістів у тому, що вони допускають для іммігрантів можливість збереження власних цінностей відмінних від приймаючих країн, звідси крах «мультикультуралізму практично неминучий». Пропагуючи цінності мультикультуралізму, ліберали виявилися «винні» в тому, що не дозволяють мігрантам бути такими, як усі, не примушують їх змінитися, щоб вписатися в

культурне середовище країни прибуття. Звучать заклики повернутися до політики «плавильного казана», так як в її відновленні бачать вирішення етнокультурних проблем [4].

Прихильники ж мультикультуралізму вважають, що рано говорити про «крах», хоча б тому, що в дійсності політика мультикультуралізму не була втілена в повному обсязі, а лише в певних елементах. Тут ми натрапляємо на певний «парадокс краху», який полягає не в тому що політика провалилась чи не була ефективною, а в тому, що вона ще не була втілена в повному обсязі. Більше того, російський дослідник-мультикультураліст В. Трофімов вказує на те, що в ЗМІ відбулись масові маніпуляції, підміна поняття, і не точність перекладу слів канцлера Німеччини Ангели Меркель. Так вона заявила «Der Ansatz für **Multikulti** ist gescheitert, absolut gescheitert» («**Мульти-культи** зазнали краху, абсолютного краху») [5]. Ні слова про мультикультуралізм та його політику.

Трофімов В. зокрема зазначає, що «...слово «мульти-культи» дехто вважає німецьким синонімом мультикультуралізму, їх вводить в оману те, що «мультикультуралізм» і «мульти-культи» мають один і той же корінь. Однак це не тільки не одне і те ж – це слова, за якими стоять прямо протилежні за змістом явища. **Мульти-культи** можна перекласти як «різнокультурне суспільство». Коли Меркель говорить про крах мульти-культи, вона говорить про те, що через відсутність якої б то не було мультикультурної політики склалася абсолютно неприйнятна ситуація, що вимагає негайної політичної оцінки і виправлення» [6]. Іншими словами, виступає з позицій, прямо протилежних тим, які приписують їй ЗМІ – вона виступає за мультикультурну політику щодо «різнокультурного суспільства». І ця мультикультурна політика повинна визначити національні та етнічні кордони, в яких буде існувати суспільство – тобто вона виступає за мультикультуралізм.

Перша хвиля компанії за дискримінацію мультикультуралізму розпочата Кемероном і Саркозі, підтримана ЗМІ, відбувалась на кінець 2010 – початок 2011 року. Це післясмак після березневих регіональних виборів у Франції, виборів в бундестаг у Німеччині, травневих парламентських виборів у Великій Британії та виборів до Європарламенту. В цей час також готувалися до волевиявлення країни-донори Євросоюзу, які і без того отримали шкоду по своїх національних ідентичностях, беручи участь в процедурах ЄС. Це час назрілих міграційних проблем, вирішувати які відмовлялися як ліберальні сили, так і консервативні – саме ці дві ідеологічні групи розділили владу як в наднаціональному Європарламенті, так і в національних парламентах країн-лідерів Євросоюзу. Таким чином, мультикультуралізм в даному короткому електоральному циклі виявився багатьом не вигідний, а вигідно стало відтягувати голоси правих сил. Хвиля дискримінації мультикультуралізму виникла на тлі популізму та загравань з електоратом. Звісно, що підігріта політиками та подана в певному ракурсі тема стосовно «неприйнятності» мультикультуралізму набула широкого обговорення. Через термінологічну невизначеність цього поняття, варіативність наукових підходів у його трактуванні, маніпулювання змістом і викривлення у вигідному ракурсі стає дуже зручним. Широкі маси не дуже розуміють, що це таке, але вже борються і рятують «європейську спадщину». Це все ще раз підкреслює, необхідність наукової розробки та пошуку оптимального підходу в трактуванні «мультикультуралізму».

Терористичні акти в Європі, здійсненні в останні роки в основному вихідцями з мусульманських країн, стають поштовхом нового обговорення «краху» цієї політики. Як тільки теракт здійснюється мусульманином, одразу починаються обговорення проблем багатокультурності, при цьому часто випускається, що поняття мультикультуралізму включає і поляків, й індонезійців, і всіх інших. Розмірковуючи на тему, хто в основному здійснює терористичні акти, Марат Штерін, доктор соціології Королівського коледжу Університету Лондона, акцентує увагу на демографічних характеристиках: «...в основному це молоді люди, і, по-друге, свої дії вони здійснювали в ім'я великої ідеологічної справи. Це не означає, що вони дійсно рухомі цією ідеєю. В історії таких було багато – нацизм, марксизм, лібералізм і так далі. Вони залучають під свої прапори різних людей. Одні дійсно вірять в цю ідею, а інші могли б стати бандитами, але тут у них є виправдання. Було проведено дослідження, яке показало, що більшість джихадистів мало що розуміли в ісламі.

Ними рухало те ж, що і молодими людьми в бандах – вони відчували силу, впевненість, що вони кращі за інших. Такі люди будуть завжди. Вирішення цього питання – в боротьбі з тероризмом, а не з мультикультуралізмом» [7].

Продовжуючи зазначену тему, Анна Зелькіна, науковий співробітник Інституту країн Азії та Африки Лондонського університету, стверджує: «Те, що зараз відбувається в Європі, схоже на те, що відбувалося в 1930-х роках. Риторика в Німеччині за часів приходу нацистів ототожнювала комунізм (який розглядався як тероризм) з єврейською громадою. Хоча євреї були інтегровані в німецьке суспільство, було легко звинуватити їх у тому, що вони інші. Обивателя переконували, що, позбувшись від євреїв, можна було вирішити проблему радикалізації. Часто це відповідало істині, бо дійсно багато євреїв брали участь в комуністичному русі. Аналогічно сучасні терористи зачасту приходять з ісламських кіл. Як з цим справлятися суспільству – складне питання. Гармонійне суспільство, до якого ми прагнемо – певна утопія, яка бачиться то ближче, то далі. Частина сучасного суспільства прагне досягти гармонії, усуваючи інші ідеології та громади. Це легкий шлях, але сьогодні він в Європі вже неможливий – демографічно, культурно» [7].

Справді набагато легше звинуватити неспроможність даної політики, ніж намагатись попередити терористичні акти. Проте практика демонструє незворотність «багатокультурного суспільства», і необхідно шукати виходи з наявних проблем. Якщо мультикультуралізм «не спрацював», якщо його відкинути, що далі? Знову «плавильний казан»? Тільки в цьому випадку існує ймовірність здійснення ще більшого спротиву тиску «уніфікації».

«Жахи» мультикультуралізму – це скоріше наслідок існуючого досі в свідомості протиставлення «свій-чужий». Нерозвинута масова свідомість болісно сприймає існування «чужих» поруч. Припускає, що вони – «погані» й «гірші» за «своїх».

Сьогодні на рівні особистого спілкування чудово сприймається «бутиковий мультикультуралізм», ніхто не проти, щоб ти мав якісь особливі пріоритети, сповідував свою релігію або був атеїстом, відстоював власні погляди на сімейне життя, слухав етнічну музику і т.п. Цим ти стаєш навіть цікавий оточуючим. Проблема лежить в іншій площині. Справа в тому, що люди не хочуть, щоб інокультурний «Інший» представляв потенційну загрозу. Значить, для успіху мультикультуралізму потрібне посилення соціальної єдності та солідарності. Необхідна також наявність певних загальних гуманістичних, цивілізаційних цінностей, які могли б людей об'єднати. «Губити чиясь культура – це, взагалі, схоже на злочин. Природно, що і сама культура повинна вписуватися в цивілізовані рамки і не бути варварством. Нехай Інший матиме іншу культуру, але при цьому стане Своїм. Своїм – в якомусь вищому екзистенційному сенсі» [2, с. 114].

Початкова ідея терміна мультикультуралізм була – включеність, інтеграція. Соціальні програми, соціальна політика в освіті допомогли б людям адаптуватися, і те, що вони залишилися б членами своєї громади, повинно їм тільки допомогти. При цьому В. Кімліка відмічає особливість, яка сприяє стабільності мультикультурної політики – це істинно «мультикультурне суспільство». Тут мають значення джерела міграції, які відрізняються, наприклад, у Канаді, США та Європі: «Мультикультуралізм, вірогідно, працює ефективно, коли спільнота є дійсно мультикультурною, тобто, коли іммігранти приїжджають з різних країн, а не переважно з однієї. У Канаді, наприклад, є іммігранти з усіх куточків світу, і жодна етнічна група не становить більше 15 % від загальної кількості іммігрантів. У Сполучених Штатах, навпаки, через нерівність у доходах з їх набагато менш благополучними країнами-сусідами, 50 % іммігрантів приїжджають з Мексики, аналогічно домінують вихідці з Північної Африки в Іспанії та Франції. Це має значні наслідки для процесу інтеграції» [8, с. 73]. В. Кімліка зазначає, що наявність значної кількості іммігрантів спільного походження сприяє утворенню «анклавів», що кидають виклик приймаючій спільноті. Утворення мігрантами своєрідних «гетто» у країнах перебування дещо розвінчує мультикультурний міф про «взаємопроникнення культур» та аж ніяк не викликає схвалення у корінного населення.

Отже, тематика мультикультуралізму є сьогодні однією із найбільш дискусивних. Багато мислителів констатує провал його практики, при цьому забуваючи про країни де мультикультуралізм вдало функціонує. Говорячи про «крах» багато мислителів апелюють до збільшення терористичних актів в Європі протягом останнього часу, зводячи таким чином мультикультуралізм до прийняття і визнання мусульман. Це справді гостра тема, але тут, скоріше, відбувається підміна понять, оскільки зводити таке багатогранне поняття лише до тероризму вкрай не розсудливо. Маніпулювання легко вдається через відсутність єдиного розуміння цього феномену. Таким чином, констатувати провал рано, необхідне комплексне вивчення мультикультуралізму.

Література:

1. World Migration in Figures [Електронний ресурс] // OECD-UNDESA (better policies for better lives). – 2013. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.oecd.org/els/mig/World-Migration-in-Figures.pdf> (дата звернення: 22.09.17). – Назва з екрана.

2. Короткий Г. А. Мультикультуралізм: за і проти / Г. А. Короткий // Мультикультуралізм як політико-правове явище: виклики глобалізованого світу : [матеріали міжнар. наук.-практ. конф., м. Київ, 29 січ. 2016 р.] / Міжрегіон. Акад. упр. персоналом ; [за ред. М. П. Недюхи]. – Київ : Арт-технологія, 2016. – С. 111–115.

3. Fish S. Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech [Електронний ресурс] / Stanley Fish // Critical Inquiry Vol. 23. No 2. P. 378 – 395, 1997. – Режим доступу до ресурсу: <https://handleshaus.files.wordpress.com/2013/09/boutique-multiculturalism.pdf> (дата звернення: 22.09.17). – Назва з екрана.

4. Сарапульцев П. А. Крах мультикультуралізма – випадковий чи закономірний? [Електронний ресурс] / Петр Алексеевич Сарапульцев // Электронная библиотека RoyalLib.com – Режим доступу до ресурсу: https://royallib.com/read/pasarapultsev/krah_multikulturalizma.html#0 (дата звернення: 22.09.17). – Назва з екрана.

5. Merkel erkldrt Multikulti fr gescheitert [Електронний ресурс] // Spiegel Online. – 2010. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/integration-merkel-erklaert-multikulti-fuer-gescheitert-a-723532.html> (дата звернення: 22.09.17). – Назва з екрана.

6. «Крах мультикультуралізма» так і не наступив [Електронний ресурс] // Россия для всех. – 2012. – Режим доступу до ресурсу: <http://russiaforall.ru/materials/1352332800> (дата звернення: 22.09.17). – Назва з екрана.

7. «Пятый этаж»: погубит ли терроризм мультикультуралізм? [Електронний ресурс] // BBC: Русская служба. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.bbc.com/russian/international/2016/03/160322_5floor_brussels_terror_analysis# (дата звернення: 22.09.17). – Назва з екрана.

8. Kymlicka W. Multiculturalism: success, failure and the future [Електронний ресурс] / Will Kymlicka // Migration Policy Institute. – 2012. – Режим доступу: <http://www.migrationpolicy.org/pubs/Multiculturalism.pdf> (дата звернення: 22.09.17). – Назва з екрана.

Людмила Ороховська (Київ, Україна)

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ КОНСОЛІДАЦІЇ НАЦІЙ

Епоха глобалізації характеризується певним нівелюванням у людських стосунках етнічних, політичних, релігійних, світоглядних відмінностей, але аж ніяк не знищенням багатоманітності культури. Враховуючи те, що ми живемо в такому суспільстві, необхідно бути готовими до життя в умовах співіснування різних традицій, релігій, культур. Якщо раніше в історії головною формою культурної експансії були війни, пряме насилля й асиміляція, то сьогодні людство зіштовхується з іншими формами культурної агресії: інформаційним впливом, обробкою масової думки, насадженням масової культури. Світ, все більш тісно пов'язаний економічно, не може існувати, якщо люди не навчаться поважати культурне розмаїття і не прийдуть до єдності на основі людяності.

ГЛОБАЛЬНІ МІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ І ПОЛІТИКА РІВНОЇ ГІДНОСТІ

У 70-80-ті роки минулого століття сформувалося нове покоління молодих людей, які виростили в зовсім іншому комунікаційному середовищі, звикли до швидких змін і в цьому не схожі до своїх батьків. Але культура постсучасного суспільства все більше стала тяжіти не до мультикультуралізму і не до глокалізації, як сподівалися у 80-ті роки ХХ століття, а до створення мікронацій у межах великих націй. В умовах, коли політичні форми держави більше не співпадають територіально з культурними і етнічними кордонами та коли кожна етнокультурна, конфесійна спільнота може заснувати свої засоби інформації, зростає можливість проведення політики мультикультуралізму, а це веде до створення конгломерату спільнот зі спільним громадянством, що підриває процеси консолідації націй.

У другій половині ХХ ст. в західних країнах відбувся поворот від політики, спрямованої на формування національно-державної ідентичності, до політики культурної ідентичності, пов'язаний із процесом мультикультуризації. Центральним моментом цього процесу Дж. Фрідман називає етніфікацію ідентичності. Йдеться про виникнення соціальної ідентичності, яка базується на специфічній конфігурації свідомості, що ґрунтується на історії, мові, расі. Дж. Фрідман виділяє такі нові типи ідентичностей: етнічний, націоналістичний, релігійно-фундаменталістський та локальний. Наслідком цього можуть бути: етнічні та локальні рухи; конфлікти й локальні війни; утворення общин, основаних на локальних характеристиках, яким притаманна власна культурна самосвідомість і які прагнуть до автономії стосовно національно-державних центрів; різке посилення фундаменталістських релігійних рухів. Культурна етніфікація веде до створення розмаїття культурних ідеологій, які швидко поширюються в усьому світі та сприяють активній політизації культурних ідентичностей серед іммігрантських меншин, субнаціональних регіонів та місцевого населення. Втрата гегемонії центру набуває форми мультинаціоналізму, а етнічна консолідація веде до формування нових еліт, що приводить до виникнення нового соціального порядку глобального рівня [1, р. 205–234].

Внаслідок зазначених процесів у кінці ХХ – на початку ХХІ століть поглибився розпад націй на окремі етнічні та культурні утворення. Якщо в ХІХ-ХХ ст. домінував процес націєтворення, то виникнення феномену мультикультуралізму спричинило не тільки гальмування цього процесу, а й посилення центробіжних тенденцій та привело до мультинаціоналізму вже сформованих націй, у тому числі американської. Ідеологія мультикультуралізму сформувалася в кінці 60-х років ХХ століття, а в якості офіційної державної політики її першою прийняла Канада в 1988 році. Згодом вона була прийнята в США, країнах Західної Європи. Політика мультикультуралізму базується на інтеграції без асиміляції, на визнанні того, що в суспільстві немає панівної культури й будь-яка спільнота, якій притаманні культурні особливості та ознаки етнічності, має право на культурну автономію. Реалізація цієї політики передбачає побудову суспільства на взаємодії соціальних структур, створених на етнокультурних, конфесійних та інших міжгрупових засадах. Ця політика стає наріжним каменем при розробці законодавства про громадянство, виборчу систему, соціального законодавства, яке регулює соціальний захист, освіту, трудове право, міграційне законодавство тощо.

В умовах глобалізації поширення інформації, технологій, спілкування між людьми, обмін цінностями, міграційні процеси набули міжнародного характеру. Злободенною проблемою Європи стало фундаменталістське спотворення культурного плюралізму у внутрішньому житті суспільства. Секуляризовані суспільства європейських країн зустрілися з вітальністю чужих релігій, з незрозумілими їм звичаями і традиціями мігрантів, які не бажають сприйняти стиль життя країн, громадянами яких стали. Старі національні держави Європи реагують на проблеми інтеграції набагато болючіше, ніж суспільства таких переселенців, як США, Австралія. Міграція змінила обличчя багатьох країн, спричинивши зростання ксенофобії, оскільки серед частини населення стали виникати побоювання, що це може спричинити втрату існуючих цінностей і способу життя, поставити під загрозу національну ідентичність. Спалення автомобілів у передмістях Парижа, терор у англійських

кварталах емігрантів, погроми в Стокгольмі змушують замислитися над безпекою в цих країнах. Особливе занепокоєння в сфері медіакультури викликає те, що демасифікація мас-медіа, яка спостерігається в останні десятиліття, може призвести до локалізації культур окремих етносів чи релігійних груп, можливості неконтрольованого використання сучасних мас-медіа екстремістськими групами, що породжує конфронтацію у суспільстві.

Розмаїття культур ще не є мультикультуралізмом. Проживаючи в суспільстві, де існує багато культур, релігійних конфесій, людина найчастіше відносить себе до якоїсь однієї і не визнає мультикультуралістичної самоідентифікації. В існуючій літературі розрізняють пасивний та активний мультикультуралізм. Під пасивним мультикультуралізмом розуміють політику толерантного ставлення до культурного розмаїття, а під активним – політику його активної підтримки, коли держава заохочує розподіл громадян на меншини та активно їх підтримує, наприклад, надає квоти в законодавчих органах для представників етноконфесійних меншин чи надає соціальну допомогу не іммігрантам як окремим людям, а певним етнічним групам, емігрантським діаспорам. В умовах глобалізації проблема співробітництва представників різних культур, їх взаємопорозуміння, добровільна й принципова відмова від претензій на винятковість та абсолютну істину стають надзвичайно актуальними.

Специфікою глобалізаційних процесів у сфері медіакультури є те, що вона містить досить багато суперечностей, які включають у себе як відчуження, так і зближення, уніфікацію. Глобалізація аж ніяк не відмінняє ні культурного розмаїття, ні специфічних особливостей цивілізаційного розвитку тих чи інших регіонів. Досить часто реакцією на глобалізацію є саме усвідомлення своєї самотності та відродження національних культур. Реалії життя виявили негативні аспекти політики мультикультуралізму: вона не стільки сприяє інтеграції суспільства, скільки створює міжкультурні, міжетнічні бар'єри. Кожна держава зацікавлена в консолідації нації, а мультикультуралізм виявився феноменом, який підірвав ці основи.

Ксенофобські настрої поширилися в Європі та США через посилення темпів міграції. Мігранти та їхні нащадки все частіше заявляють про себе як про мікронації, які бажають жити в країнах, у яких вони опинилися, але за своїми звичаями і традиціями. Ці нові мікронації не визнають засад спільної культури, що веде до конфронтації з корінним населенням країн. Протести мігрантів та їхніх нащадків носять характер як соціального протесту, так і риси етнічного конфлікту. Іммігрантські релігійні та етнічні меншини, зберігаючи групову організацію, зберігають і відповідну релігійну та етнічну ідентичність, яка не дозволяє їм до кінця проходити процеси асиміляції. Вони часто здійснюють активний опір асиміляції, а це ускладнює взаємини груп іммігрантів із традиційним суспільством. Досить часто групи іммігрантів не адекватно сприймають встановлені суспільством, у якому вони опинилися, норми та правила й інтерпретують їх по-своєму. Тому єдиний культурно-нормативний простір країн розмивається, а це породжує нові суперечності та конфлікти і ставить під загрозу єдність суспільства.

Усе частіше автохтонне населення заявляє про те, що вихідці з інших країн, приїжджаючи в європейські країни, повинні вливатися в єдину національну спільноту, а не намагатися нав'язати цим країнам політику невтручання у справи етнічних меншин. Не зважаючи на ці заяви, політика мультикультуралізму продовжує залишатися ідеологічною основою офіційної політики і принципи мультикультуралізму закладені в основу законодавства європейських країн, США, Канади, Австралії. Відмова від цієї політики є небезпечною, бо може загрожувати громадянською війною. Тому завданням держав є віднайти той баланс, який дозволить зберегти як культурне розмаїття в суспільстві, так і громадянський мир.

Посилення субнаціоналізму, етнічних і локальних рухів, утворення спільнот, які ґрунтуються на локальних характеристиках, яким притаманна власна культурна самосвідомість і які прагнуть до автономії в межах національно-державних утворень, різке посилення фундаменталістських релігійних рухів ведуть до послаблення та трансформації національно-державних засад. Тому така трансформація може призвести до виникнення

ГЛОБАЛЬНІ МІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ І ПОЛІТИКА РІВНОЇ ГІДНОСТІ

конфліктів і локальних війн, знедолення і міграції значних груп населення. Втрата центром гегемонії набуває форми мультинаціоналізму, що посилюється, а етнічна консолідація зумовлює формування нових еліт. Це породжує новий соціальний порядок глобального рівня.

Систему національних держав розмивають два протилежних процеси. З одного боку, відбувається процес формування наднаціональних організацій, які кидають виклик національним державам, ставлять питання про їхні повноваження і прерогативи. З іншого боку, цей процес посилюється регіоналізацією та мультикультуралізацією. Можливість фізичного переміщення для значної кількості людей, зв'язки територій у режимі on-line, які забезпечуються сучасними технічними засобами, створюють зовсім нову картину культурно-територіального поділу. Спираючись на цінності толерантності, різні культурні, релігійні, етнічні групи і меншини вимагають перегляду глобального національно-державного порядку, який склався, і заявляють про свою безпосередню участь в глобальних процесах, інститутах і організаціях.

Процес мультикультуралізації може підірвати гомогенний соціально-культурний простір національних держав. Різні національні групи, спираючись на права людини, насамперед, на право свободи пересування, вимагають встановлення прозорих кордонів і права жити в межах будь-яких національно-державних утворень. Іммігрантські релігійні і етнічні меншини, зберігаючи групову організацію, зберігають і відповідну релігійну й етнічну ідентичність, що не дозволяє їм до кінця, як уже зазначалося, проходити процеси асиміляції. Людина, змінюючи культурне середовище чи опиняючись в умовах зіткнення нової культури з традиційною, може відчувати «культурний шок», коли зазнає дискомфорт від зіткнення з чужою культурою.

В умовах демасифікації мас-медіа, коли кожна організація, спільнота, політична, етнічна чи релігійна група можуть мати свої ЗМІ, державні мас-медіа, які могли проводити політику, спрямовану на консолідацію нації, все більше втрачають свої позиції. Це відбувається в ситуації, коли у кожному суспільстві зростає кількість мігрантів, які бажають жити за своїми звичаями та традиціями, говорити своєю мовою, і які не бажають вливатися у суспільство, в яке вони прибули. Унаслідок цих процесів виникають закриті для єдиної системи комунікацій етнічні, релігійні групи, руйнується єдиний культурний та політичний простір країн, що ставить під загрозу єдність національно-державних утворень.

XX століття, історія якого знає дві світові війни, геноциди стосовно цілих народів, змусило світову спільноту замислитися над неприпустимістю врегулювання конфліктів за допомогою зброї та над проблемою подолання нетерпимості до інакомислячих. Мир на землі може підтримуватися через визнання прав кожної людини, кожної спільноти мати можливість вільно висловлювати свої погляди, розвивати свою культуру, дотримуватися своїх традицій і водночас визнавати такі ж права інших. ЮНЕСКО, оцінюючи теперішнє становище в світі, ставить перед світовою спільнотою завдання дотримуватися принципу плюралізму: «Плюралізм є однією з найважливіших рис демократичного суспільства, що динамічно розвивається, та необхідною умовою гармонійної взаємодії між культурами і народами, які досягають процвітання на основі діалогу, дискусій, терпимості та взаємоповаги між людьми незалежно від їхнього походження, статі, раси чи віросповідання» [2, с. 38]. Завданням як міжнародних організацій, які опікуються проблемами культури, так і державних органів має статизбереження балансу інтересів та рівноправності в інформаційному суспільстві, забезпечення вільного доступу до інформації і збереження мовного та культурного розмаїття, яке притаманне більшості країн. Реалією сучасного суспільства стає поява багаточисленних субкультур, нових етнічних та релігійних груп, що веде до ускладнення суспільної системи.

Пошуки громадянської згоди і діалогу в мінливому світі пов'язані з відповідальністю людей за збереження культурного розмаїття. Спрощене трактування демократії як всездозволеності руйнує єдність багатоманітності культури, коли замість цілісності існують розрізнені фрагменти культур. Комунікація як взаємодія суб'єктів у формі діалогу і

спілкування є сенсоутворюючим і конструюючим соціально-культурний простір процесом. Взаємне існування «свого» і «чужого» передбачає «буття-один-з-одним» у межах спільно обжитого соціокультурного простору. Відмова від політики мультикультуралізму є небезпечною посиленням конфронтації у суспільстві та центробіжних тенденцій. Зняти напругу в мультикультурних суспільствах можна, скеровуючи цю політику в русло міжкультуралізму та недопущенням локалізації культури етнічних та релігійних груп. Країни, уряди яких усвідомлюють загрози, пов'язані з національними та культурними відмінностями народів, які їх населяють, вчасними реформами знімають напругу в країні і не допускають критичних ситуацій.

Література

1. Friedmann J. Order and Disorder in Global Systems : A Sketch // Socialresearch. – N. Y., 1993. – Vol. 60. – N 2. – P. 205-234.
2. ЮНЕСКО. Генеральная конференция. Сессия (31; 2001; Париж). Среднесрочная стратегия на 2002-2007 гг.: Вклад в дело мира и человеческого развития в эпоху глобализации посредством образования, науки, культуры и коммуникации. – Париж: ЮНЕСКО, 2001. – 57 с.

Denys Svyrydenko (Kyiv, Ukraine)

**DISPLACED (DIVIDED) UNIVERSITIES AS A CHALLENGE
FOR UKRAINIAN HIGHER EDUCATION**

The article is an attempt to perform scientific improvement for key ideas of research dedicated to problem of displaced (divided) universities at Ukrainian higher education area. Basic ideas of mentioned research was published at the journals indexed at Web of Science (Svyrydenko D. Divided Universities: The Postcolonial Experience of Contemporary Ukrainian Higher Education [1]; Gomilko O., Svyrydenko D., Terepyshchyi S. Hybridity in the Higher Education of Ukraine: Global Logic or Local Idiosyncrasy? [2]).

These researches are inspired by the need of heuristic use of postcolonial studies methodological approaches for solving the complex problems of contemporary Ukrainian higher education. We want to underline, that approaches of postcolonial studies could be fruitful for understanding the special social and cultural landscape of modern Ukraine. The postcolonial (post-totalitarian, post-Soviet) status of Ukraine is preciously proven on the modern philosophical discourse. Ukrainian higher education also feels the influence of the mentioned phenomenon: Ukrainian socio-cultural space can be considered through the optic of mixing the features of postcolonial (imperial – Russian, Austro-Hungarian), post-totalitarian (Soviet), national (Ukrainian), modern (European / Western) and global (world high standards) paradigms of higher education [2, p. 178]. The tragic facts of Revolution of Dignity, military activity at the East of Ukraine, annexation of Crimea demonstrates that Ukraine can be reviewed through the postcolonial methodological optics. Ukrainian situation is very similar to the following ideas of Fazal Rivzi and other authors: “Independence from colonialism does not mean liberation, and that ‘national consciousness’ often fails to achieve freedom because its aspirations are primarily those of the colonized bourgeoisie, who simply replace the colonial rule with their own form of dominance, surveillance and coercion over the vast majority of the people, often using the same vocabulary of power... Even after independence, the colonial subjects remain colonized internally, psychologically” [3, p. 251].

The “displaced university” is a phenomenon of “cleaved” social and cultural (i.e. educational) space of Ukraine. Military conflict at the Eastern part of Ukraine and Crimea annexation caused large-scale migration processes. The millions of Ukrainian people become the subjects of migration trying to escape from the direct military activity at their cities. The Ukrainian politicians also understood the need of saving the social and intellectual capital of the regions. At the result, most of the scientific and education institutions performed the migration procedure too. However, this migration had a special nature: the institutions migrated without facilities and resources; the stuff of migrated institutions was not full too (sometimes, the majority of the institution stuff stayed at the territory of “new republics” sharing ones’ ideology or at the result of life occasions) and so on. The Ukrainian national state strived to grant the facilities for these migrated (evacuated) institutions trying to save their potential as well as help Ukrainian citizen to avoid possible violence. The institutions at uncontrolled territories saved ones’ institutional status becoming a part of new social order of quasi-republics [1, p. 129].

Ukrainian philosopher Roman Dodonov (Donetsk National Technical University) describes the contradictions of universities migration in a following way: “The question about evacuation of 18 Ukrainian universities and 10 academic institutes form the zone of counter-terroristic operation raised at the beginning of 2014/15 academic year. Most of them relocated ones’ studying process to own affiliated branches within the bounds of Donetsk’ and Luhansk’ regions... At the same time, almost every evacuated university had one’s “duplicate”: many students and teachers declined to leave the bounds of their own city factually bearing with the military occupancy and re-subordination to “governments” of self-proclaimed republics» [4]. For the situation described by Dodonov, we can find many descriptions in modern discourse of philosophy of education. There are

some of them: “displaced universities”, “divided universities”, “cleave on two universities”, “evacuated universities”, “in exile universities” and so on.

Modern philosophical discourse is characterized by the wide series of methodological approaches for discovering the complex educational problems of globalized world. The multidisciplinary, interdisciplinary and transdisciplinary methodological approaches demonstrate ones' heuristic potential at this context. Education is a social and cultural phenomenon that has productive connections with economic, spiritual and other spheres of human life. Thus, approaches of philosophy of education sometimes can be productively augmented by the methods or concepts of other sciences [1, p. 130]. We stand on position that philosophy of education can be important methodological instrument for overcoming of postcolonial “heritage” at Ukrainian higher education system. And displaced universities problem can be also reviewed using one's approaches for finding the productive model of universities reintegration as well as formulating alternative futurological theories at this area.

Also philosophy of education can help to perform the ethical analytical steps concerning following dilemma: which one of two universities (evacuated or stayed one) is more authentic. To check the fact that university fits the requirements of “idea of university” we decided to analyze the fundamental principles of contemporary universities declared at Magna Charta Universitatum.

This document contains the following fundamental principle: “The University is an autonomous institution at the heart of societies differently organized because of geography and historical heritage; it produces, examines, appraises and hands down culture by research and teaching. To meet the needs of the world around it, its research and teaching must be morally and intellectually independent of all political authority and economic power” [5]. It is a proved fact, that universities at uncontrolled (annexed) territories have no autonomy. Maybe one's research and teaching are morally independent of political authority? We have no reasons to answer positively.

Magna Charta Universitatum also places an emphasis on the fact, that freedom in research and training is the fundamental principle of university life, and governments and universities, each as far as in them lies, must ensure respect for this fundamental requirement [5]. This fundamental principle is also violated in case of the universities operated at the territory of annexed Crimea, some territories of Donetsk and Luhansk regions. From the other hand, students and teaching staff that performed troubled (and even danger for their life) procedure of evacuation should be comprehended as people who are firm to the principal of Magna Charta Universitatum. This document rightly comprehended as a dense collection of the basic principles of modern idea of university. Thus, evacuated universities are evaluated positively by us from the ethical positions: these universities stayed firm to Ukraine as well as to university fundamental principles [1, p. 132-133].

The research of the problem of divided Ukrainian universities demonstrated the complexity of the procedure of evaluation of “paired” universities from the position of their authenticity. The easiest way was to judge them according to the principles of international law, marking evacuated universities as legal and declaring universities form uncontrolled territories illegal. Avoiding this, we tried to find the heuristic natural science metaphor of describe the logic of this division. Author substantiated, that these natural science metaphoric approaches should be complemented by the ethic estimation through the fundamental axiological principles of “idea of University”. According to Magna Charta Universitatum, autonomy of thinking, academic freedom, autonomy from political authority and economic power are the mentioned principles. The next big question rises concerning the content of complex procedures of the territories reintegration of the world-view level. It may happen that strengthened (after period of being a part of non-Ukrainian national state) postcolonial axiological orientations of the people will bring many contradictions to reintegration processes [1, p. 134].

These problems could be the subject of the series of future scientific researches. And the question of higher education system reintegration is also at the “order of the day”. The tragic bloody experience of territorial disintegration could be interpreted as a painful evolutionary step. At the result of external influence, the group of students, teachers and administrators can became a social capital for new educational institutions starting one's activity “tabula rasa”. These people are firm to the values of university, firm to the European values such as freedom and democracy. They are

firm to own Motherland. Thus, they may become a fundamental spiritual and intellectual resource for these institutions.

References

1. Svyrydenko D. Divided Universities: The Postcolonial Experience of Contemporary Ukrainian Higher Education. *Future Human Image*. Vol. 7. 2017. pp. 128-134.
2. Gomilko O., Svyrydenko D., Terepyshchyi S. Hybridity in the Higher Education of Ukraine: Global Logic or Local Idiosyncrasy? *Philosophy and Cosmology*. Vol.17. 2016. pp. 177-199.
3. Rizvi F., Lingard B., Lavia J. Postcolonialism and education: negotiating a contested terrain. *Pedagogy, Culture & Society*. Vol.14(3). 2006. pp. 249-262.
4. Dodonov R. Divided Universities: To Stay Or to Return? [Electronic resource]. Access mode: http://gazeta.dt.ua/EDUCATION/rozdileni-universiteti-povernutisya-ne-mozhna-zalishitisya-_html
5. Magna Charta Universitatum [Electronic resource]. Access mode: <http://www.magna-charta.org/resources/files/themagna-charta/english>

Олена Балагура (Київ, Україна)

ВИЩА ОСВІТА ЯК СКЛАДОВА КУЛЬТУРИ БЕЗПЕКИ

Пріоритетна цінність людини – її життя. Сьогодні сучасну ситуацію в Україні можна охарактеризувати як кризову. Тож в умовах, що склалися, на нове покоління й, відповідно, на освітню галузь покладають найбільші сподівання щодо, перш за все, безпечного поступу України. Цілком очевидно, що освіта покликана не лише сприяти можливості майбутньої професійної самореалізації, а й гарантувати безпеку людської життєдіяльності, оскільки саме людський фактор є, у переважній більшості, основною причиною виникнення небезпечних для життя ситуацій.

На нашу думку, низький рівень культури безпеки є основною причиною загострення проблем чи то в геополітичному просторі, чи то у навколишньому середовищі, й це ставить під загрозу рівновагу та здоров'я нації. Тож, чи забезпечує нас сучасна вища школа необхідними знаннями щодо культури безпечного життя?

Важелем до зростання якості людського капіталу, генератором нових ідей, запорукою динамічного розвитку економіки і суспільства в цілому є освіта, тому, аби вона ефективно виконувала свої функції, необхідне її оновлення з урахуванням світових тенденцій розвитку, які диктує сьогодення. Але прикро визнавати той факт, що, незважаючи на рівень залученості до вищої освіти (Україна посідає одне з чільних місць серед країн Центральної та Східної Європи (73%)), відсоток смертей від нещасних випадків, від наслідків військових дій у нашій країні зростає і на сьогодні становить вже понад 15% людей від числа народжених.

У багатьох європейських країнах, у тому числі й в Україні, вища освіта вже перетворилася з певного привілею на соціальний стандарт. Сьогодні значна кількість батьків та абітурієнтів, як в Україні, так і за кордоном, наділяє нинішню вищу освіту соціальною цінністю, притаманною їй у попередню епоху, таким чином, сприяючи подальшому зростанню масовості вищої освіти, завищуючи очікування щодо її результатів. Але отримання вищої освіти не гарантує в повній мірі фізичний комфорт, стабільність, стовідсоткове працевлаштування, захищеність в соціумі та безпеку життя. Як наслідок – девіантна поведінка, що посилює можливість виникнення небезпечних для людини ситуацій.

Розширення систем вищої освіти у розвинутих країнах породжується об'єктивним попитом на вищу освіту, що існує у світі. Наявність університетського диплому нині вважається необхідною (але дедалі більше – не достатньою) умовою отримання в майбутньому більш перспективної та безпечної роботи, просування вгору щаблями соціальної драбини.

Масова вища освіта, попри всі її вади й негативні наслідки, дедалі більше стає соціальною реальністю на зразок письменності або доступу до телефонного зв'язку чи Інтернету, тому доцільно було би знаходити механізми її ефективнішого, та, найголовніше, безпечнішого використання в інтересах конкретних громадян та суспільства, і держави в цілому, спираючись на фактори безпечного існування.

Вища освіта має бути спрямована, перш за все, на виховання навиків не абстрактних, а більш наближених до реального життя, тому знання, які отримує сьогодні студент, мають бути не лише теоретичними, а й практичними, зокрема й навички з культури безпеки.

Людина, яка отримала повну фахову освіту, має орієнтуватися на одвічні культурні цінності й стандарти, серед яких найголовнішою значимістю є життя, тому кожен має розуміти, що тільки він, у першу чергу, несе відповідальність за нього.

Таким чином, враховуючи сучасну геополітичну нестабільність в Україні й у світі, проблема культури безпеки має бути предметом уваги й невід'ємною складовою навчального процесу ВНЗ, а державними органами з регулювання безпеки життя у різних сферах має бути визнана освітня пропедевтична діяльність одним із основних стратегічних напрямів.

Література

1. Роцин С.К. Психологическая безопасность: новый подход к безопасности человека, общества и государства // Росмонитор. – 1995. – № 6. – Режим доступа: <http://www.bookap.by.ru/psywar/grachev/gl6>. – Назва з екрану.

2. Зоріна М.О. До проблеми визначення актуальності й особливостей формування культури безпеки життєдіяльності // Педагогіка формування творчої особистості у вищій і загальноосвітній школах. – 2010. – № 8. – С. 149- 153.

Халіда Бахтіярова, Тетяна Чулова (Київ, Україна)

ПРОФЕСІОНАЛІЗМ І ПРОФЕСІЙНА МАЙСТЕРНІСТЬ ЯК СКЛАДОВІ ДІЯЛЬНОСТІ МАЙБУТНЬОГО ІНЖЕНЕРА-ПЕДАГОГА

Ключовою характеристикою професійної освіти і навчання для сталого розвитку суспільства є її відкритість й прозорість, що дає змогу оцінювати та аналізувати якість підготовки майбутніх фахівців, які складають інтелектуальний потенціал сучасного суспільства. Це зумовлює необхідність підвищення суспільних вимог до рівня професіоналізму та конкурентоспроможності майбутніх фахівців, які спонукають до розв'язання актуальних проблем сучасної системи професійної освіти, основними завданнями якої є формування конкурентоздатної, спроможної особистості адаптуватися до інноваційних змін.

Різні варіанти концепцій «індустріального», «постіндустріального», «технотронного» суспільств, які існували в недалекому минулому, висували як ключове, так і вирішальне положення про науково-технічну оснащеність суспільства. На цій підставі основна проблема вбачалась тільки у визначенні деяких пріоритетів у розвитку техніки. Сьогодні ж провідне місце серед найважливіших чинників виробництва посідає працівник з його здібностями, знаннями, навичками, досвідом, професійно важливими якостями особистості.

Як зазначає академік Н. Нічкало, обґрунтованим є положення про те, що «без адекватної освіти, яка створює критичну масу кваліфікованих та освічених людей, жодна країна не в стані забезпечити реально сталого розвитку на ендогенній основі» [1, с.4].

Якщо техніка та технологія становлять стрижень сучасної цивілізації, то освіта і професіоналізм у науково-технічній сфері є невід'ємною складовою культури. Попри всі перешкоди й суперечності, у світі набирає силу тенденція взаємопроникнення цивілізації та культури, що виражається в «окультуренні», посиленні інтелектуальних, творчих, особистісних, начал у функціонуванні суспільного виробництва та сфери освіти.

У програмному документі ЮНЕСКО «Вища освіта в XXI столітті» відзначається, що нові умови в сфері праці впливають на цілі викладання й підготовки в галузі вищої освіти. Просте розширення змісту навчальних програм і збільшення навчальних годин чи-навіть можуть бути вирішальними, як і класична тріада «знання → навички → уміння» сьогодні недостатні для характеристики результатів освітнього процесу. Тому найбільш актуальними стають питання «компетентність», «професіоналізм», «професійна майстерність». В загальному визначенні компетентність – це досвід соціально-професійної діяльності людини, що ґрунтується на знаннях і є інтелектуально й особистісно обумовленим.

Щодо «професійної компетентності», то ми приєднуємося до думки Е. Зеєра, що вона являє собою сукупність професійних знань і володіння способами виконання діяльності [2, с.29].

Праця інженера-педагога є багатогранною. У її структурі виділяються декілька елементів пов'язаних з педагогічною інтерпретацією, аналізу, досягнутих результатів й співвідношенням їх з наміченими цілями в інженерній та психолого-педагогічній сфері. Саме тому інженер-педагог має бути компетентним не тільки в питаннях педагогічної діяльності, а й у галузі транспорту, для якої його готують у вищому навчальному закладі.

Не менш важливим для майбутнього інженера – педагога є питання професійної придатності, яка значно більше ніж знання, навички та уміння, що здобуваються в ході професійного навчання. Професійна придатність ще обов'язково включає питання майстерності та професіоналізму, які завжди ідуть поруч.

Для підтримки необхідного рівня компетентності, професіоналізму, педагогічної майстерності протягом усього періоду професійної діяльності, інженер педагог має потребу постійно поповнювати загально-технічні, спеціальні, психолого – педагогічні знання. Досвід свідчить, що і базова, і після дипломна, і професійна освіта орієнтовані на розвиток професійної компетентності, педагогічної майстерності здійснюється ефективно лише за умови створення в колективі позитивного психологічного клімату, рівноправного партнерства, спільної діяльності всіх ланок навчально – виховного процесу. Тому важливого значення набуває культурологічний особистісно – орієнтований підхід до освітнього процесу, в центрі якого людина, особистість, майбутній фахівець.

Педагог не в змозі нав'язувати тому, хто навчається, своїх думок, але він може створити культурно – освітній простір, який сприятиме пізнанню суті культури. Багатоаспектність поняття «культура» охоплює всі сторони діяльності людини в суспільстві. З огляду на це розрізняють політичний, економічний, правовий, моральний, екологічний, художній, інформаційний, технічний, професійний та інші види культури. Фундаментальним компонентом загальної професійної культури педагога є трудова технологічна культура, що деякою мірою є похідною від рівня технічної і технологічної освіти взагалі.

Таким чином, на засадах визначених підходів можна зробити висновок про те, що забезпечення комплексної реалізації різноманітних функцій педагогічної діяльності зумовлює її продуктивність, а поліфункціональність характеризує професіоналізм та майстерність педагогічної діяльності.

Література

1. Ничкало Н.Т. Сучасні тенденції і проблеми неперервної професійної освіти // Сучасні інформаційні технології та інноваційні методики навчання у підготовці фахівців: Методологія, теорія, досвід, проблеми: Зб наук. пр./ ред. кол. І. А. Зазюн (голова) та ін. – К.: Вінниця : ДОВ Вінниця, 2010. С.12.
2. Зеєр Э. Компетентностный подход к модернизации профессионального образования / Э.Зеєр, Э. Сыманюк // Высшее образование в России. – 2015. – №4. – С.23-30.

Ірина Булига (Рівне, Україна)

ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ П'ЯТИДЕСЯТНИЦЬКИХ КОНФЕСІЙ ВОЛИНСЬКОГО РЕГІОНУ В СУЧАСНИХ УМОВАХ

Початок ХХІ століття утверджує різноманіття протестантських церков, вагома частка яких – п'ятидесятницькі. У загальносвітовому масштабі – це доволі потужні та сильні релігійні громади. За прогнозами чисельність п'ятидесятників до 2040 р. становитиме 1 млрд. осіб. Відтак кількісно вони зрівняються з індуїстами. Демократизм внутрішньоцерковного життя та відхід від консерватизму забезпечують п'ятидесятницькі церкви стабільним, активним, дієвим поступом. У цьому контексті Д. Мартін слушно наголошує: «П'ятидесятництво – це культурна революція поза сферою держави, яка реформує старі структури засобом основних форм владарювання з використанням сучасних технологій і одухотворена зверненням в майбутнє передчуттям старого світу, а не постійним рухом по колу. Воно мобілізує «мову» народу, яку раніше не чули [2, с. 169-170]. Це дає підстави зробити висновки, що п'ятидесятництво – напрям

християнства, що апелює до майбутнього.

Сьогодні п'ятидесятництво набуває поширення та популярності й на українських теренах. Особливо такі процеси є відчутними у Волинському регіоні (в Рівненській та Волинській областях налічується майже третина п'ятидесятників). Ця течія пізнього протестантизму демонструє принципово нові прояви християнства, стоїть в авангарді «євангельського буму» на Волині, відома багатьма течіями та доктринами, мобільністю, оперативністю, здатністю маніфестувати харизматичними ідеями. Вірянам п'ятидесятницьких конфесій притаманні акцент на особистій вірі, активна християнська позиція, демократизм церковного життя, відкритість до співпраці з різними суспільними інститутами, лояльність в оцінці виконання віруючими релігійних обрядів.

Кількість п'ятидесятників Волинського регіону з початку 90-х років ХХ ст. зростає багаторазово, причому таку тенденцію, хоч і не в масштабах «євангельського буму» початку 90-х років ХХ ст., ми спостерігаємо й нині. Протестантські конфесії, в тому числі й п'ятидесятники, перестали бути маргіналами, які зазнають переслідувань. Демократичні процеси кінця 80-х – початку 90-х років ХХ ст. сприяли активному входженню пізньопротестантської релігійної спільноти «у суспільство»: п'ятидесятницькі релігійні об'єднання вибудували теоретичне богослів'я, у них є рукопокладена ієрархія, система підготовки служителів, кваліфікований професорсько-викладацький склад, в арсеналі якого духовна та світська освіта (причому як і у вітчизняних, так і закордонних навчальних закладах) з богословськими і науковими ступенями, ефективна система реабілітаційних центрів, будинків пристарілих, сиротинців.

Якісно новий рівень інституалізації п'ятидесятницьких об'єднань в Україні загалом та Волинському регіоні зокрема, розпочався у кінці 80-х років ХХ ст. та пов'язаний із плюралізацією різних сфер суспільного буття. П'ятидесятники, поряд з іншими жителями досліджуваного нами культурно-історичного ландшафту, страждали від економічної розрухи 90-х років ХХ ст., виховували дітей, створювали сім'ї (причому на тенденцію багатодітної сім'ї економічне становище не впливало). При цьому, хто мав можливості, здійснювали матеріальну допомогу членам своєї організації. Останній факт став традицією серед сучасних п'ятидесятницьких об'єднань, що є досить актуальним в умовах соціально-економічних негараздів та демонструє активну форму дієвої взаємодопомоги.

Більшість п'ятидесятницьких церков, які в радянський час піддавались гонінням чи були поза законом, дуже швидко адаптувалися до нових суспільних реалій та місцевих умов, не втрачаючи при цьому іманентних ознак. Формула такої закономірності закладена у самій основі п'ятидесятництва, яке, на думку Д. Мартіна, є «вдалим гібридом, здатним постійно адаптуватися до місцевих умов» [2, с. 166]. Відомо, що п'ятидесятницький рух на досліджуваних нами теренах має майже 100-літню традицію, проте левову частину цієї історії, п'ятидесятництво перебувало в умовах нелегального / напівлегального статусу. Саме цей факт надає специфічних ознак рухові, помітно відрізняє його від англо-американського феномену.

Якісно відмінні суспільно-політичні реалії в Україні кінця ХХ ст. поставили перед п'ятидесятницьким рухом нові виклики: переоцінка усталеної системи життєвих координат, норм, традицій, моделей поведінки, напрацювання нових форм та методів взаємодії із суспільством. Реакцією на ці виклики постало активне входження релігійних п'ятидесятників «у світ», наочним втіленням якого постала розвинена інституційна мережа п'ятидесятницьких союзів та об'єднань. Принагідно зазначимо, що й нині у Волинському регіоні є об'єднання, які принципово не реєструються у державних органах.

З другої половини 80-х років ХХ ст. інтеграційні прагнення виявились потужним чинником на шляху інституційного оформлення п'ятидесятницьких релігійних громад й утворення власних союзів. Після проведення обласних конференцій у Волинському регіоні та обрання старших пресвітерів разом із пресвітерськими радами, 25–26 травня 1990 р. відбувся Всеукраїнський з'їзд християн віри євангельської, на якому було проголошено відновлення діяльності Всеукраїнського союзу християн євангельської віри та Всепольського союзу християн віри євангельської. Хоча цей з'їзд не зібрав усіх п'ятидесятників України,

проте більшість представництва євангельської мережі цього віросповідного напрямку все ж таки була присутньою на ньому. На з'їзді була прийнята структурна будова союзу – вищим органом було визначено з'їзд представників церков, що обиралися на регіональних, обласних конференціях і церковних нарадах ХВС [3, с. 270].

Наслідком внутрішніх трансформаційних процесів у п'ятидесятницьких релігійних громадах стала інституалізація їх в цілісну найбільшу (серед п'ятидесятників) церковну організацію Всеукраїнський союз церков християн віри євангельської (ВСЦ ХВС). Саме таку назву при реєстрації у державних органах влади отримало Об'єднання християн віри євангельської п'ятидесятників, яка де-юре залишається чинною і донині. Зазначимо, що у 2004 р. на Всеукраїнському з'їзді Союз було перейменовано у Церкву християн віри євангельської України. Ця назва поки що немає юридичної реєстрації, але використовується у неофіційному та внутрішньому середовищі.

Одними з найбільших обласних об'єднань церков ВСЦ ХВС п'ятидесятників (входить до Міжнародної Асамблеї Божої) є Рівненське та Волинське об'єднання. Нині ця інституалізована церковна організація є найчисельнішою протестантською спільнотою регіону. До 2014 року Рівненська та Волинська області входили до складу Північно-Західного регіону Всеукраїнського союзу церков ХВС. Однак, інституалізаційні процеси ВСЦ ХВС та масштаби служіння на цій території стимулювали до того, що 20-22 травня 2014 р. на З'їзді Церкви християн віри євангельської України відбулися зміни. Зокрема, цей регіон був розділений на Північний (Рівненська та Житомирська області) і Західний (Волинська та Львівська області).

Те, що ВСЦ ХВС п'ятидесятників залишаються найчисельнішими протестантськими організаціями Волинського регіону сприяє низка факторів. По-перше, – це одна з найбільш чітко організаційно вибудованих релігійних спільнот з достатньо потужними фінансовими джерелами. По-друге, неможливість створення власного союзу і репресії радянської влади стосовно п'ятидесятників, актуалізували незатребувані тривалий час їх соціальні ролі, та каталізували переорієнтацію зі служіння в межах церковних стін на служіння суспільству. По-третє, чим більш незалежна від держави позиція церкви (як релігійного інституту), тим більше ця церква впливає на релігійні переконання і релігійну практику. Відтак, це спричиняє перетворенню п'ятидесятництва у життєво важливу для суспільства протестантську церкву. Визначені вище контексти формують дискусію і пояснюють процеси росту п'ятидесятників у релігійній палітрі досліджуваного нами локального виміру, індивідуалізованому певним культурно-історичним ландшафтом.

Водночас зауважимо, що не всі п'ятидесятники входять до цієї структури, залишилась низка інших самостійних незалежних від ВСЦ ХВС церков, які також складають частину релігійної палітри Волинського регіону. Це – релігійні організації Центру Божої Церкви християн віри євангельської України, Об'єднана церква християн віри євангельської та інші релігійні громади. Таке розмаїття автономних п'ятидесятницьких церков пояснюється природою цього руху, адже п'ятидесятництво «живе за допомогою ринку відповідно принципу добровільності, і хоча воно відразу пізнається, де б не з'являлось, воно розділяється на частини, фрагментується, що заважає його перетворенню на будь-якій території в монопольну віру» [2, с. 171].

Водночас значна частина п'ятидесятників і сьогодні, коли проголошено де-юре демократичне законодавство про свободу совісті, відмовляється як від державної реєстрації власних релігійних центрів, так і прилучення до інших релігійних союзів п'ятидесятників. Причому, що, нашу думку, є досить важливим, визначальним чинником є не догматичні чи богословські суперечки, а ставлення частини п'ятидесятників до державних інститутів, адже недовіра до останніх вкорінена на генетичному рівні. Саме цей психологічний спадок часів тоталітарного минулого залишається визначальним аргументом у небажанні їх реєструватися після розпаду СРСР.

Громади п'ятидесятників зі стійким феноменом недовіри до держави й небажанням реєструватися в державних органах, як зазначає український релігієзнавець П. Яроцький,

зібрала під своїм «дахом» Об'єднана церква ХВС України (є відгалуженням утвореної 1-2 серпня 1992 р. в Москві «Об'єднаної церкви християн віри євангельської країн СНД»), згодом на національних з'їздах були сформовані й затверджені Правління ОЦ ХВС незалежних держав колишнього СРСР, український центр ОЦ ХВС очолив керуючий єпископ Г. Бабій), громади якого є складовою релігійної палітри Волинського регіону (наприклад, «Ковчег спасіння», м. Рівне). Статистичні дані щодо цієї громади офіційно відсутні, проте за нашими спостереженнями згадувана нами церква «Ковчег спасіння» нараховує майже 600 членів церкви. Прикметно, що представники цієї релігійної організації дотримуються суворо консервативних поглядів щодо всіх сфер життя, наголошують на необхідності відсутності будь-яких відносин ОЦ ХВС з державними інституціями, негативному відношенні до світської культури [6, с. 8–34].

Така консервативна позиція керівництва цього Об'єднання стоїть на перешкоді внутрішніх інституційних трансформацій релігійного об'єднання євангельських християн цієї конфесії. Окрім того, низка релігійних практик, які активуються у незареєстрованих громадах, призводять до посилення централізації цих п'ятидесятницьких об'єднань, що врешті-решт викликає дискусії стосовно розбіжностей в організації церковного життя. Зокрема, це: надзвичайна роль пророцтва, яке виголошується віруючим під дією Святого Духа, яка є обов'язковою у прийнятті обрання керівництва громади, її духовного розвитку, прийнятті нових членів і т. ін. У цьому контексті важливого значення набувають «сосуди», що виголошують Господню волю. Ними можуть бути як керівники громади, так і рядові її члени [3, с. 272]. Як наслідок, з'являються люди, думка яких апріорі може бути визначальною у прийнятті тих чи інших рішень. Другий важливий моменту у цьому контексті, займає традиція сповіді члена церкви своєму духівникові. Подібна практика розмежує духівників з рядовими членами громади й посилює централізацію її управління [3, с. 272].

Зрештою, складовою внутрішніх трансформацій і в самому середовищі п'ятидесятників стали дискусії стосовно централізації п'ятидесятницьких громад (адже у п'ятидесятників відсутнє положення про автономію помісної громади): частина п'ятидесятників певне посилення централізації інтерпретує як один із рудиментів сектантства з його безперечним послухом духовному лідерові або керівній групі [3, с. 270], тому наголошують на збереженні максимальної незалежності кожної громади. Інша, навпаки, демонструє позитивні сторони централізованої системи релігійного управління, вважаючи її явищем тимчасовим, проте необхідним на шляху інституційного процесу [4].

ВСЦ ХВС п'ятидесятників та Об'єднана церква християн віри євангельської відомі як п'ятидесятники двох благословінь (переживань, криз). Зокрема, ця група є найчисельнішою посеред усіх п'ятидесятників у Волинському регіоні. Визнаються у якості Божих благословінь, чи криз у житті віруючих, лише навернення (прийняття віри) і хрещення Духом святим. Окрім вищезгаданих об'єднань у Волинському регіоні діють громади Релігійного центру Божої церкви ХВС України (в 1997 р. зареєстровано Об'єднання Божої церкви в пророцтвах в Україні, у 2001 р. на з'їзді Об'єднання було прийнято рішення про зміну його назви на «Релігійний центр Божої церкви Християн віри євангельської України»). Нині у Рівненській області діє 1 громада цієї церкви.

На сьогодні окрім центральної церкви у м. Вишневому (Київська область) відкрито понад 100 помісних та місіонерських церков «Спасіння» у різних регіонах України. Не винятком є і Волинський регіон, до того ж всі релігійні громади (станом на кінець 2015 р.) діють винятково на Рівненщині. Відтак, у цьому регіоні діють Помісна церква м. Степань (Сарненський район), Помісна церква м. Володимирець, місіонерська домашня церква м. Сарни, місіонерська домашня церква с. Комарівка (Косопільський район), місіонерська домашня церква с. Жовкіні (Володимирецький район), місіонерська домашня церква с. Красносілля [5]. Тим самим чітко проявляється природа п'ятидесятницького руху, який має здатність постійно «відбруньковуватися», модифікуватись і котрий тяжіє до збереження максимальної незалежності від загальноукраїнських структур.

Громади Релігійного центру Божої церкви ХВС України відомі як п'ятидесятники

трех благословінь (криз): згідно їх вчення у процесі спасіння християнин проходить через три духовні етапи (кризи): навернення (покаяння), освячення, хрещення Духом Святим. Освячення – народження зверху, під яким розуміється повне очищення від усіх гріхів, як індивідуальних, так і первородного. Досвід освячення готує віруючого до прийняття Духа Святого. Хрещення Духом Святим – зовнішньо проявляється в глосолалії.

Проте, підкреслимо, що п'ятидесятницькі церкви й союзи конструктивно співпрацюють між собою і в своїй основі складають певну універсалію. Адже, здебільшого вони сповідують одне віровчення, мають спільну мету та завдання. Окрім того їх поєднують головні світоглядні і соціальні риси, посеред яких виокремимо наступні: місіонерська та соціальна активність, прагнення створити самодостатні проекти в різних сферах буттєвості; створення повноцінної общини в межах окремо взятої локальної церкви; формування церковної економіки на рівні кожного віруючого; виховання демократичних цінностей у віруючого та активного громадянина. Згідно методології Центру по дослідженню глобального християнства в Європі (Pew Forum on Religion&Public Life) п'ятидесятниками є, насамперед ті, хто історично належить до історично існуючих п'ятидесятницьких деномінацій, таких як Асамблея Божа і Церква Божа, визнають духовні дари, в тому числі говоріння на інших мовах (глосолалії), зцілення і пророцтва та представники незалежних церков, які практикують п'ятидесятницьке богослів'я дарів і зцілення.

Якщо спробувати визначити критерії градації (поділу) п'ятидесятництва, то вони будуть доволі умовними. Складність полягає насамперед у тому, що навіть зовнішньо богослужбова практика сучасних п'ятидесятників (у всіх п'ятидесятницьких церквах богослужіння є більш емоційним, ніж до прикладу в баптистських, адвентистських церквах, не кажучи вже про православних і католиків), які належать до різних церков і союзів може бути схожою, всі практикують зцілення, займаються пророцтвами та отримують «одкровення». Проте є й істотні розбіжності, які виявляються в підходах до проявів «дарів» і до форм богослужіння. У цьому аспекті усіх п'ятидесятників поділяють на консерваторів і реформістів. Зокрема п'ятидесятники-реформісти можуть зцілювати цілими стадіонами, що є неприпустимим у п'ятидесятників-консерваторів. Дари пророцтва і зцілення п'ятидесятник-реформіст намагається проявити під час кожного богослужіння, проповідуючи у різкій емоційній формі. Для консерваторів подібні екстатичні прояви «одкровенень» є дуже поодинокими [1].

Вважаємо, що такий поділ не відображає різноманіття п'ятидесятницького руху Волинського регіону. На нашу думку, у межах сучасного п'ятидесятницького руху Волинського регіону можна виокремити такі ідейні напрямки: традиційні п'ятидесятники (або консервативні) – вони є прихильниками класичного п'ятидесятництва, яке дотримується суворої традиції; помірно консервативні п'ятидесятники (або помірні), (сповідують принципи класичного богослів'я, проте визнають можливість появи нових «откровенень» і емоційніших форм богослужінь; ліберальні («нові п'ятидесятники»), які вносять зміни в богословську доктрину, виходячи із нових «откровенень» церковних лідерів, вирізняються крайньою емоційною формою богослужінь.

Зокрема, представниками ідеології традиційних п'ятидесятників є зареєстровані / незареєстровані християни віри євангельської (Об'єднана церква ХВС України). До другого напрямку ми віднесемо ВСЦ ХВС п'ятидесятників, представниками третього напрямку є церкви християн п'ятидесятників: Церква «Спасіння» (поширенні винятково у Рівненській області), церква «Скінія пробудження» (м. Рівне), Духовне Управління Християнських Церков «Царство Боже» (поширенні винятково у Волинській області) та інші. Окрім того консервативних або традиційних та помірно консервативних п'ятидесятників ми відносимо до так званих класичних п'ятидесятників. Третю групу становлять ліберальні п'ятидесятники (харизмати). Основні розбіжності такого поділу лежать у площині надання особливої ваги під час зібрання общини діям, спрямованим на можливість прояву дій Бога у кожному членові церкви.

У класичних п'ятидесятницьких церквах відсутні такі практики, які допускаються у ліберальних: «падіння під дією Святого Духа», «святий сміх» та інші. Суттєва різниця полягає

і у формі проведенні богослужінь (у харизматів вони яскраві, з використанням різної музики (причому допускаються різні стилі і напрями). Зовнішній вигляд, відношення до матеріального благополуччя, сімейні відносини, окремі аспекти харизматичного богослів'я (до прикладу «євангеліє процвітання») є неприйнятними для консервативних п'ятидесятників.

Отже, реалії кінця ХХ – початку ХХІ ст. засвідчують, що у Волинському регіоні відбуваються істотні інституціоналізаційні процеси у п'ятидесятництві. Ці конфесії демонструють свою здатність швидко адаптуватися до місцевих умов та соціальних потреб суспільства, не втрачаючи при цьому своїх іманентних ознак. Проте, п'ятидесятництво залишається різноманітним. Певний рух цієї релігійної течії, кожний лідер можуть мати своє бачення стилю богослужінь і форму прояву «духовних дарів», що зрештою стає причиною богословських дискусій у середовищі цієї конфесії.

Література

1. Лункин Р. Пятидесятники и харизматы: единство в многообразии. [Електронний ресурс] / Р. Лункин – Режим доступу: <http://www.invictory.com/news/story-3923.html>.
2. Матин Д. Пятидесятничество: транснациональный волонтаризм в глобальном религиозном хозяйстве / Дэвид Матин // Государство религия церковь в России и за рубежом. – М. : Издательский дом «Дело», 2012. – № 1[30]. – С. 165-189.
3. Мокієнко М. М. Особливості трансформації п'ятидесятницьких релігійних центрів в країні (1988–2004 рр.) // гл. ред. Турченко Ф. Г. Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету: журнал. – Запоріжжя : Просвіта. – Вип. 21. – С. 268-274.
4. Сердиченко П. В. Централізація – це гарантований успіх // Благовісник. Часопис Союзу Християн Віри Євангельської України – Київ, 1995. – № 1. – С. 2-4.
5. Християнська церква Спасіння [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://spasinnya.com>.
6. Яроцький П. Л. Кордони країн і кордони релігій // Релігія – світ – Україна. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга III: Релігійні процеси в перспективі їх виявів // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 61. – 550 с. – С. 8-34.

Людмила Горохова (Житомир, Україна)

ОСВІТА І НАУКА В УКРАЇНІ: ОСОБЛИВИЙ РОЗВИТОК VS ГЛИБОКИЙ ЗАНЕПАД

Соціокультурна ситуація у світі загалом та в Україні зокрема свідчить про те, що освітня та наукова сфери потребують докорінних змін у контексті викликів ХХІ століття. Суперечливість та масштабність сучасних подій створює різноманітні проблеми, захоплюючи особистісний простір людини. Прагнення підприємця отримати максимум доходу і задовольнити власні інтереси спонукають його на свій страх і ризик вибирати, де і коли, що і скільки, як і для кого виробляти. Сьогодні, освітня та наукова галузі, як і інші сфери суспільного розвитку, опинилися в умовах ринкової конкуренції. Освіта і наука – специфічні галузі, заклади й установи яких продукують освітні та наукові послуги, створюють приватні та суспільні блага й виступають на ринку в якості корпорацій. Необхідність дослідження сучасних підходів до формування конкурентних стратегій зазначених установ і вдосконалення організації їхньої діяльності, а також розробка заходів, спрямованих на підвищення конкурентоспроможності запропонованих ними послуг, зумовили актуальність досліджуваної проблеми.

Актуальність досліджуваної проблеми засвідчує значна кількість публікацій педагогів, соціологів, філософів та науковців інших галузей, зокрема таких як: В. П. Андрущенко, І. Д. Бех, О. А. Дубасенюк, В. С. Журавський, С. І. Здіорук, В. Г. Кремень, В. І. Луговий, М. І. Михальченко, С. М. Ніколаєнко, П. Ю. Саух, М. Ф. Степко, В. А. Яблонський та інші. Зважаючи на те, що нині процес модернізації сучасної освіти й запровадження сучасних технологій та інновацій набуває значних обертів метою статті є не лише аналіз окресленої

проблеми в контексті світових та євроінтеграційних процесів, а й пошук новітніх шляхів модернізації та конкуренції в системі освіти та науки України.

Аналізуючи проблеми модернізації сучасної освіти, П. Саух відмітив, що: «абсолютна більшість зарубіжних учених зазначає, що нинішня система освіти не відповідає вимогам часу. Її жорстко критикують та моделюють новий образ, адекватніший сучасній соціокультурній ситуації. Але й неklasичні обриси нового образу освіти не завжди вселяють надію, що ми на правильному шляху. Орієнтація на ринок праці витісняє з освітнянської сфери розуміння унікальності особистості, її високого призначення, роль таланту й обдарованості. Освіта стає знеособленою» [7, с. 3]. Прикладом конкуренції у сфері вищої освіти є суперництво між державною та приватною її складовими. Як в науковому дискурсі, так і в суспільній думці можемо зустріти протилежні підходи щодо співвідношення між зазначеними складовими освітньої галузі. Від думок про те, що приватна освіта (котра дискредитувала себе) має взагалі вийти з ринку освітніх послуг до тверджень про те, що в умовах ринкової економіки в освіті повинен домінувати приватний сектор, а частка держави поступово скорочуватися. Проте зазначений поділ на приватну і державну освіту можна вважати дещо умовним, оскільки значна частина державних ВНЗ надає комерційні послуги, а викладачі державних вузів активно включені в освітні процеси приватних навчальних закладів. До прикладу, згідно інформації Єдиної державної електронної бази з питань освіти [2] станом на 17.07.2014 року мережа вищих навчальних закладів I-IV рівнів акредитації налічувала 803 заклади, з них : державної форми власності – 415 закладів, комунальної форми власності – 221, приватної форми власності – 167, у яких навчально-виховний процес забезпечували майже 14,4 тис. докторів наук та понад 71,4 тис. кандидатів наук і майже 12,7 тис. професорів та 48 тис. доцентів.

У той же час, окремі кроки, зокрема надання у 2014 році МОН України університетам автономії, теж мали певний вплив на їх модернізацію та конкурентоспроможність. На думку экс-міністра освіти і науки Сергія Квіта «Університет не повинен буде тепер затверджувати в міністерстві штатний розклад і буде його формувати так, як вважає за потрібне. Якщо штат буде роздутим, то фінансово університет просто може стати неконкурентоспроможним, тому вузам необхідно буде прораховувати необхідну саме йому кількість співробітників. Що стосується фінансової автономії, то це, перш за все, дозвіл на виведення університетського спецфонду з Держказначейства на депозитні рахунки в банках. Дуже великий простір для академічної автономії, яку перш за все буде видно в якості університету – це буде проявлятися в змістовному і якісному викладанні, проведенні наукових досліджень. Автономія – це не тільки права, а й відповідальність. Саме відповідальність за якість освіти ми покладемо на університет» [3]. Про результативність таких кроків ми можемо говорити аналізуючи стан і тенденції розвитку сучасних університетів. Сам же экс-міністр, оцінюючи свою роботу на засіданні Атлантичної ради (США) 23 травня 2016 року зазначив : «Після Революції Гідності, у період з 2014-го по 2016-й рік, я очолював Міністерство освіти і науки України. Тому досить легко можу зробити огляд основних змін, досягнень та перешкод, з якими стикається Україна в реалізації освітніх реформ. Нашими головними пріоритетами були: забезпечення доступу населення до якісної освіти, децентралізація управління галуззю, автономія навчальних закладів, дерегуляція, де бюрократизація, партнерство держави і приватного сектору та демократичне управління. Революція підняла високу планку для освітніх реформ в Україні. Ми були готові до викликів, які нам були кинуті, незважаючи на економічну кризу та вимогливість громадян до Уряду» [6]. Досить складно дати однозначну оцінку цієї ситуації, оскільки кожна із реформ має свої наслідки, переваги і недоліки.

Вища освіта у цивілізованому світі, на думку В. Яблонського, є не просто способом реалізації фахових потреб особистості, вона в значній мірі перевтілюється в духовну необхідність суспільства: «вища освіта останнім часом стала менш якісною, переважна більшість випускників вищих навчальних закладів виявляються не конкурентоспроможними на Європейському ринку праці, випускникам східноєвропейських університетів тут пропонують просто фізичну роботу. Це спонукало провідні університети Європи об'єднати

свої зусилля в рамках укладеної Болонської Конвенції і започаткувати великомасштабну реформу шляхом створення зони європейської освіти та науки» [9]. Державна освіта базується на традиціях, наукових школах, але, зазвичай, державні ВНЗ мають відповідну матеріально-технічну базу, соціальну інфраструктуру. Актуальними проблемами державної освіти є невідповідність структури підготовки спеціалістів ринковому попиту; жорстка прив'язка до бюджетного фінансування; обмеженість коштів; складні процедури акредитації та ліцензування спеціальностей; необхідність узгоджень програм; певна бюрократизація навчального процесу. Приватні ж ВНЗ пропонують більш гнучкі види і форми навчання, у них відсутні часткові формальні обмеження на проведення комерційної діяльності, які притаманні державним освітнім закладам. У таких вузах, як правило, швидше реагують на ринковий попит, змінюючи навчальні плани і запроваджуючи нові спеціальності, у них більш гнучка система оплати, що дозволяє «переманювати» студентів. У той же час, приватні навчальні заклади працюють переважно в орендованих приміщеннях, у них відсутні науково-освітні школи, не вистачає педагогічних кадрів високої кваліфікації. Тому відкриття нових комерційних ВНЗ популяризує пропозицію неякісних послуг, а іноді – квазіпослуг, які не тільки не відповідають сучасним потребам, а й створюють негативний імідж освітньої галузі в цілому.

Можливо переваги обох форм освіти є одночасно чинниками підвищення їхньої конкурентоспроможності, а недоліки наявні в обох секторах – скорочують можливості ефективної участі в конкуренції й спонукають до рішучих дій. Ефективна і конкурентоспроможна стратегія діяльності освітнього закладу має будуватися на поєднанні методів науково обґрунтованого прогнозування, гнучкого планування та адаптованих до реальної ринкової ситуації маркетингових механізмів, які базуються на наступних принципах: інновацій, диверсифікації освітніх програм, синергетичної ефективності, безперервності освіти, просування освітніх послуг, управління якістю. Слушною з цього приводу є думка П. Сауха про те, що «сьогодні у світі за нашу інтелектуальну і політичну підтримку змагаються три моделі освіти: класична (фахова), некласична (ліберальна) і постнекласична. Найпоширенішою серед них є класична. Вона найповніше задовольняє потреби індустріального суспільства і є випробуваним механізмом тиражування спеціалістів, які мають професійно зорієнтовані вміння і готові до ринку найманої праці» [7, с. 100–101]. Загострення конкурентної боротьби на ринку праці й освітніх послуг об'єктивно призводить до ситуації, коли необхідно вирішувати питання коригування та координації освітньої політики з урахуванням ринкових, економічних особливостей території та діяти «на свій страх і ризик».

Сучасному пересічному громадянину складно також пояснити важливість і необхідність розвитку не лише освіти, а й науки в країні, якщо вона претендує на означення «цивілізована». Найпотужніші країни світу дбають про високий рівень розвитку кожної ланки наукової сфери. Оскільки держави, котрі володіють розвинутою наукою та передовим виробництвом, мають можливість ввійти до групи елітних країн сучасного світу та посісти панівне місце у світових рейтингах. Оскільки Україну складно віднести до розвинених країн, питання необхідності розвитку й адекватного фінансування наукової сфери стоїть дуже гостро. Нині, коли країна вже декілька років перебуває в стані фактичної війни, проблема актуалізувалася ще більше. Наприклад, нашим військовослужбовцям потрібна сучасна зброя, але ж бракує часу на виробництво, тому її доцільніше купити або купити розроблені новітні технології і негайно виробляти, залишаючи поза увагою досягнення вітчизняних науковців.

Наразі українська наука знаходиться у депресивному стані, існуючи значною мірою на тій базі і в тій залишковій конфігурації, які перейшли у спадок від радянських часів. Протягом всіх років незалежності кількість науковців та наукових установ в Україні зменшувалась, головними причинами чого були економічна криза й недостатнє фінансування. Протягом 1991 – 2014 рр. кількість працівників наукових установ в Україні зменшилась у 4,1 рази, а кількість безпосередньо зайнятих науковою діяльністю дослідників – у 4,5 рази. В останні роки тенденції погіршились, зокрема протягом 2015 року в Україні закрилося близько 90 наукових установ. Фінансування науки в Україні, з урахуванням інфляції, після обвалу в першій половині 90-х практично не зростали. Частка

ВВП, яку витрачали на підтримку науки майже невпинно зменшувалася. У 2015 році бюджетні видатки на наукові дослідження зменшилися до безпрецедентно низького показника – 0,248 % ВВП, в бюджеті на 2016 рік було закладено ще менше. В той же час в решті країн, протягом цих десятиліть, видатки на науку майже постійно зростали. Якщо ще у 1992 році здобутки українців випереджували усі країни пострадянського простору, крім Польщі. Тепер продуктивність роботи українських науковців у п'ять разів нижча, ніж в Ірані чи Туреччині, і майже вдвічі менше, ніж у Румунії.

Чинниками, які гальмують розвиток вітчизняної наукової сфери є не тільки незадовільний рівень фінансування й відсутність належної матеріально-технічної бази чи недосконалість нормативно-правових та організаційних чинників її функціонування, а й великий обсяг навчально-педагогічного навантаження викладачів, яке практично не залишає часу на наукову роботу та відсутність загально визнаних критеріїв оцінки результатів діяльності наукових співробітників. Крім того, спостерігається постійний відтік науковців з України, переважно це спеціалісти біологічних, фізико-математичних і медичних наук, віком 30-40 років. Аналітичні дослідження свідчать, що найближчими десятиліттями Україна не зможе повернути собі те місце, яке посідала у світовій науковій спільноті 20 років тому. Попри те, що в прийнятому Верховною Радою України новому «Законі про наукову і науково-технічну діяльність» від 26 листопада 2015 року залишилась норма, згідно з якою держава має виділяти на науку не менше 1,7 % ВВП, реально закладені видатки державного бюджету склали лише 0,16 % очікуваного ВВП. При цьому, зменшуючи видатки на науку, уряд вимагав збільшення рівня заробітної плати, що змушувало наукові установи скорочувати робочі дні та звільняти науковців, щоб вкластися у постанови уряду. Згідно із законом при Кабінеті Міністрів України створюється Національна рада України з питань розвитку науки і технологій.

Мета створення ради – забезпечення ефективної взаємодії представників наукової громадськості, органів виконавчої влади та реального сектору економіки у формуванні та реалізації єдиної державної політики у сфері наукової і науково-технічної діяльності. Члени цієї ради будуть представляти усі галузі світової науки і їх діяльність буде спрямована в першу чергу на переатестацію інститутів НАН України. Згідно із законом Україна позбавляється радянського ступеню кандидат наук, заміщуючи його прийнятим в усьому світі PhD.

Незважаючи на труднощі й перипетії, все ж таки, станом на червень 2016 року Україна зберігає потужний інтелектуальний потенціал, який здатний до генерації наукових ідей світового рівня, має сильні наукові школи з математики, інформатики, фізики, хімії, медицини, ядерної фізики, радіоелектроніки, біотехнології, розробки нових матеріалів, інформаційних технологій, засобів зв'язку та телекомунікації. Україна входить до вісімки країн світу, які спроможні забезпечити повний цикл проектування та виробництва авіакосмічної техніки, до п'ятірки країн світу з повним циклом виробництва танків та до десятки найбільших суднобудівних країн світу [10]. В Україні розвинуті також інші високотехнологічні галузі промисловості, зокрема виробництво важкого машинобудування, енергетичного устаткування, приладобудування. Крім того, 5 квітня 2017 року при Кабінеті Міністрів України створено Національну раду України з питань розвитку науки і технологій. Основними завданнями останньої є забезпечення ефективної взаємодії представників наукової громадськості, органів виконавчої влади та реального сектору економіки у формуванні й реалізації єдиної державної політики у сфері наукової та науково-технічної діяльності. Державна система організації і управління науковими дослідженнями в Україні повинна сприяти концентрації та орієнтації науки на виконання найбільш важливих завдань, а управління науковою діяльністю будуватися за територіально-галузевим принципом.

Маємо надію, що зазначені кроки призведуть до позитивних наслідків у процесах модернізації сучасної освітньої галузі, а думка Є. Пінчука про те, що «засадничою характеристикою вітчизняної системи освіти, яка здатна сприяти її розвитку та входженню України в глобальний освітній простір, є відкритість освіти новим цивілізаційним цінностям і викликам співробітництва, що відповідають і специфіці глобального відкритого інформаційного суспільства, і напряму глобальних перетворень у світі, і споконвічним

культурним традиціям української освіти» [5, с. 6] слугує цьому підтвердженням. Звісно, проблема якості вищої освіти, на думку П. Сауха, «може бути розв'язаною лише за умови загальнодержавного, системного підходу на основі нової, науково обґрунтованої парадигми. ... Досягнення цієї мети потребує осучаснення філософсько-аксіологічних засад вищої освіти, обґрунтування і впровадження нового менеджменту якості освіти» [7, с. 376].

Перш ніж перейти до висновку, хочемо зауважити що не втрачає своєї актуальності зміст Національної доктрини розвитку освіти, в якій ще у 2002 році було зауважено що «Актуальним завданням є забезпечення доступності здобуття якісної освіти протягом життя для всіх громадян та далі утвердження її національного характеру. ... Критичним залишається стан фінансування освіти і науки, недостатнім є рівень оплати праці працівників освіти і науки» [9]. А отже, проблема все ще залишається відкритою і потребує вирішення, адже «вища освіта має бути фундаментальною, базуватися на сучасних досягненнях науки, здійснюватися за новітніми педагогічними технологіями. Професійно підготовлений фахівець – це особистість, громадянин з високим рівнем культури, морально-духовними цінностями. Суспільно неконтрольований розвиток техніки й технології, упровадження масштабних технічних проектів спричинили глобальну кризу цивілізації. Вихід з неї можливий лише шляхом здійснення освітньо-інтелектуальної, освітньо-виховної модернізації в системі освіти, й передусім у професійній освіті [1, с. 256]. Слушною є також думка П. Сауха про те, що «першим кроком освітньої політики мала б бути, на наш погляд, її детальна інвентаризація та оптимізація мережі вищих навчальних закладів. Критерієм процесу оптимізації має бути ефективність і якість освітньої та наукової діяльності вищого навчального закладу. Адже рівний і справедливий доступ у випадку неякісної освіти втрачає будь-який сенс» [7, с. 41]. На наш погляд, і досі в Україні залишаються відкритими питання випереджального, інноваційного розвитку освіти, а система концептуальних ідей та поглядів на стратегію і основні напрями розвитку освіти у першій чверті XXI століття, окреслена у Національній доктрині розвитку освіти, перебуває у стадії розробки як у державному, так і в приватному секторі.

Важливими є подальші дослідження теоретичних підходів до організації та управління конкурентоспроможністю на ринку освітніх та наукових послуг. Актуальність і необхідність обговорення вищевикладеного матеріалу не викликає сумніву, особливо на сучасному етапі. Необхідність розширення діапазону можливостей та глибинної структуризації освітньої і наукової складових потенціалу нації, є навіть не потребою чи вимогою, а єдиним можливим вектором розвитку країни, елементом виживання. Адже майбутнє нашої держави і суспільства залежить від прийнятих вже сьогодні рішень, від правильно обраних шляхів і стратегічних напрямків піднесення України на нові щаблі суспільного, політичного та економічного розвитку. Саме тому досліджувана проблема та її окремі аспекти на конкретному етапі розвитку потребують актуалізації і подальших наукових розвідок.

Література

1. Дубасенюк О. А. Модернізація системи освіти в Україні в умовах сучасних глобалізаційних процесів // Освітні реформи: місія, дійсність, рефлексія : монографія / за ред. Василя Кременя, Тадеуша Лєвовицького, Віктора Огнєвука, Світлани Сисоєвої. – К.: ТОВ «Видавниче підприємство «ЕДЕЛЬВЕЙС», 2013. – С. 253–262.
2. Інформація з Єдиної державної електронної бази з питань освіти станом на 17.07.2014 / [Електронний ресурс] / Режим доступу : <http://www.eurosvita.net/prog/print.php/prog/print.php?id=1486>
3. Міністр освіти: «відповідальність за якість освіти ми покладемо на університети». Інтерв'ю Міністра освіти і науки України Інтернет-виданню «Апостроф» / [Електронний ресурс] / Режим доступу : <http://www.eurosvita.net/index.php/?category=1&id=3458>
4. Модель реформування вітчизняної університетської освіти / П. Саух // Неперервна професійна освіта: теорія і практика. – 2013. – Вип. 3–4. – С. 41–45.
5. Пінчук Є. О. Модернізація української системи освіти як теоретико-філософська і практична проблема : автореф. дис. ... докт. філос. наук / Пінчук Євген Анатолійович, 2010. – 26 с.
6. Парадокси пострадянського світу: освіта і наука України в контексті нинішньої політичної ситуації. / Переклад тексту доповіді экс-міністра освіти і науки Сергія Квіта на засіданні Атлантичної

ради 23 травня 2016 р. у Вашингтоні / [Електронний ресурс] / Режим доступу : <http://vnz.org.ua/statti/9258-dopovid-sergija-kvita-na-zasidanni-atlantychnoyi-rady>

7. Саух П. Ю. Сучасна освіта : портрет без прикрас : монографія. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012. – 382 с.

8. Указ Президента України «Про національну доктрину розвитку освіти» / [Електронний ресурс] / Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/347/2002>

9. Яблонський В. А. Щодо концепції реформування вищої освіти в Україні / [Електронний ресурс] / Режим доступу : <http://www.anvsu.org.ua/index.files/Articles/Jablonskiy1.htm>

10. Матеріали МОН України до слухань у Комітеті Верховної Ради України з питань науки і освіти з питання «Законодавче забезпечення розвитку Національної інноваційної системи: стан та шляхи вирішення», червень 2016 / [Електронний ресурс] / Режим доступу : <http://old.mon.gov.ua/files/normative/2016-08-25/6066/nmo-983.pdf>

Олександра Дубасенюк (Житомир, Україна)

ІНТЕГРАЦІЯ ТРАДИЦІЙНИХ І НОВІТНІХ ТЕХНОЛОГІЙ НАВЧАННЯ ЯК ОСНОВА ІНТЕНСИФІКАЦІЇ ПІДГОТОВКИ ПЕДАГОГІЧНИХ І НАУКОВО-ПЕДАГОГІЧНИХ КАДРІВ

У законі України "Про освіту" зазначається: "метою освіти є всебічний розвиток людини як особистості та найвищої цінності суспільства, розвиток її талантів, розумових і фізичних здібностей, виховання високих моральних якостей, формування громадян, здатних до свідомого суспільного вибору, збагачення на цій основі інтелектуального, творчого, культурного потенціалу народу, підвищення освітнього рівня народу, забезпечення народного господарства кваліфікованими фахівцями". У "Національній доктрині розвитку освіти України у XXI столітті" наголошується, що "головна мета української системи освіти – створити умови для розвитку самореалізації кожної особистості як громадянина України, формувати покоління здатні навчатися впродовж життя, створювати й розвивати цінності громадянського суспільства". Отже, в державних освітніх документах йдеться про цілісний розвиток: 1) гармонійної особистості як трансцендентного суб'єкта; 2) громадянина як патріотичного суб'єкта; 3) компетентного фахівця як суб'єкта діяльності [2].

Такий підхід передбачає цілісний й комплексний розгляд зазначеного процесу (С. Гончаренко, І. Зязюн, В. Кремень, Н. Ничкало, Л. Лукьянова, Г. Філіпчук та ін.), у напрямі формування особистості, громадянина і фахівця, який має досліджуватися у площині загальних методологічних принципів вивчення й аналізу особистісної, ціннісно-ідеологічної і діяльнісної життєвих сфер людини. На цій основі формулюється комплексна, синергетична за своєю сутністю мета неперервного розвитку людини, зокрема і фахівця-професіонала, що виявляє метакомплексний характер сучасного педагогічного дослідження. Останнє передбачає залучення гуманітарних, природничих наук та шляхів дослідження проблеми неперервного розвитку людини (як особистості, професіонала і громадянина), що в ідеалі має поєднувати у загальному дослідницькому просторі фундаментальні та прикладні науки, науково-теоретичні стратегії пізнання світу, знаннево-фактологічний і морально-ціннісний аспекти педагогічної реальності, навчання та виховання.

Виникає потреба в інноваційній трансформації сучасної освіти XXI століття, що охоплює провідні концепції: традиційну (оволодіння базовими знаннями, вміннями і навичками; вивчення і засвоєння академічних знань), раціоналістичну (опора на знання як упорядковану сукупність об'єктивних фактів на основі створення ефективної інноваційної технології) та гуманістичну (необхідна умова для особистісного самовираження, самоствердження людини, можливість найбільш повно й адекватно відповідати природі людського "Я").

Активізація сучасного інноваційного руху в Україні сприяє становленню авторських шкіл інноваційного типу (М. Гузика, О. Захаренка, А. Сологуба, М. Чумарної та ін.),

діяльність яких спрямована на формування якісно нових, альтернативних концепцій і педагогічних систем.

Інновації у вищій школі передбачають: а) створення електронної бази даних про інновації у вищій освіті, організацію науково-дослідницьких (фундаментальних і прикладних) та навчально-методичних робіт з проблем професійної освіти; б) вивчення, узагальнення та поширення кращого вітчизняного, європейського та світового досвіду в цій сфері; в) організацію і проведення конференцій, семінарів і тренінгових курсів з інноваційних методик викладання гуманітарних та природничо-математичних дисциплін.

Сьогодні у ВНЗ України широко використовується рейтингова система контролю організації навчального процесу й оцінки знань студентів. Головна мета впровадження рейтингової системи оцінювання знань студентів – підвищення якості навчання шляхом активізації навчальної діяльності, стимулювання активної самостійної роботи студентів, підвищення об'єктивності оцінки знань, виявлення індивідуальних здібностей студентів, а також створення сприятливих умов для здорової конкуренції, спрямованої на здобуття більш високого рейтингу групи, спеціальності, факультету. Така система надає можливість розпочати впровадження кредитно-модульної системи, як того вимагає Болонський процес [6].

Водночас здійснюється розробка авторських курсів нового покоління, які можуть бути застосовані для індивідуального навчання обдарованих студентів, а у подальшому, за умов наявності матеріальної бази, для широкого використання у навчальному процесі.

Інтеграція вищої школи України до загальноєвропейського освітнього простору пов'язана з проблемами реформування системи підготовки кадрів згідно з міжнародними вимогами. Ураховуючи зростання обсягів інформації з багатьох галузей науки, техніки та технології, кардинальних змін у соціальній сфері, висунення високих професійних вимог до майбутніх педагогів необхідно інтенсифікувати процес навчання, створити умови для підготовки висококваліфікованих учительських кадрів, використовуючи новітні технології і методики навчання.

У багатьох зарубіжних навчальних закладах останнім часом з'явилися так звані гібридні курси (hybrid courses). Це специфічна форма поєднання очного і дистанційного навчання, за якої окремі курси студент самостійно вивчає в електронному форматі, що не виключає його безпосередніх контактів з викладачем. Інтегрування дистанційного навчання в очне спирається на нове трактування змісту поняття "дистанціювання студента від викладача", в якому підкреслюється не фізичний, а педагогічний аспект феномена дистанціювання. Останнє тлумачиться як можливість забезпечення за допомогою дистанціювання студента від викладача його більшої автономності, що дозволяє суттєво покращити організацію самостійної роботи.

Інформаційно-аналітична система дистанційної освіти являє собою навчальний комплекс, в якому об'єднано переваги практично всіх форм викладання навчального матеріалу – підручника; навчального посібника для самостійного вивчення матеріалу; конспекту лекцій; методів, посібників до практичних занять, лабораторних робіт та курсового проектування; довідкової літератури. Це – дві підсистеми: 1) мультимедійний комплекс теоретичного матеріалу, практичних занять, лабораторних робіт і вирішення проблем у прикладному програмуванні та 2) інформаційна система аналізу процесу навчання і ступеня засвоєння матеріалу. Такий навчальний комплекс містить систему контролю й аналізу процесу навчання з відповідною оцінкою рівня засвоєння матеріалу і підготовкою методичних рекомендацій щодо організації навчання. У ньому передбачено багаторівневе тестування з усіх видів навчання

До змісту цілісного курсу дистанційного навчання може входити набір модульних блоків з окремих розділів, що мають свій рейтинг і впливають на підсумкову оцінку знань студентів. Кожна дидактична одиниця може вмещувати: інформаційний блок – теоретичну складову, розроблену на основі гіпертекстових технологій, статичного та динамічного графічного матеріалу; задачі для самостійного розв'язання; контрольні питання; тестові завдання.

Разом з тим підкреслимо, що головним інноваційним потенціалом будь-якої країни та її регіонів є спеціалісти у галузі освіти і передусім педагоги. Саме педагоги, на думку Н. В. Кузьміної, знаходять в основі всіх професій, працюють з учнями на всіх освітніх маршрутах, забезпечуючи неперервність освіти впродовж усієї життєвої траєкторії і створюють умови для функціонування "соціального ліфту". Світова тенденція підвищення потенціалу спеціалістів освіти пояснюється переміщенням конкуренції держав у сучасному світі в сферу освіти. Конкурентноздатними стають країни, спеціалісти управління яких усвідомлюють потреби своїх держав. Спеціалісти освіти є одною із ланок спеціалістів управління державою, оскільки управляють процесами формування людського потенціалу, використовуючи при цьому переваги національних систем освіти [3].

Болонський процес розвивається, насамперед, у межах вищої професійної освіти, оскільки є проявом європейської ідеології, що ґрунтується на прагматичному базисі. Цінність Болонського процесу полягає: в ідеї узгодженості якості освіти з потребами суспільства і можливостями науково-технічного прогресу; у створенні Європейської Асоціації Гарантії Якості у вищій освіти, "Стандартах і рекомендаціях якості вищої освіти в Європейському просторі, що передбачає обґрунтування і доведення переваг національних систем освіти.

Педагоги – головні відповідальні за якість створюваних духовних продуктів в особистісних новоутвореннях випускників загальноосвітніх і вищих освітніх закладів на конкретних етапах освітніх маршрутів. Вони мають професійну підготовку, яку отримали в педагогічних або класичних університетах з відповідних навчальних предметів, що вивчаються на основі офіційно визнаних фундаментальних наук.

Професійна педагогіка – галузь педагогічної науки, яка розглядає закономірності професійного зростання, зміст, форми і методи підготовки фахівців у системі початкової, середньої і вищої професійної освіти. Педагогіка вищої професійної освіти – це галузь професійної педагогіки, яка вивчає закономірності професійного зростання, зміст, форми і методи підготовки і підвищення кваліфікації спеціалістів [4]. Професійно-педагогічна освіта являє собою систему підготовки педагогічних кадрів для загальноосвітньої школи та інших навчально-виховних закладів у педагогічних університетах та інститутах, педагогічних коледжах, університетах; у широкому розумінні підготовка педагогічних і науково-педагогічних кадрів для навчальних закладів усіх типів, включаючи професійно-технічні, середні спеціальні й вищі; сукупність знань, здобутих у результаті підготовки [2].

Така освіта спрямовується на підготовку педагогів з високим рівнем професійної компетентності, що ґрунтується на новітніх досягненнях психолого-педагогічних наук, сучасних спеціальних знаннях певної галузі виробництва; з високим рівнем педагогічної компетентності, критичного мислення, здатності застосовувати наукові надбання на практиці; здатності запроваджувати цінності демократичної правової держави [6].

Професійно-педагогічна освіта має бути гуманістично спрямованою, тобто реалізувати ідеї гуманізму: вільний всебічний розвиток особистістю своїх здібностей, потреб та інтересів (самоактуалізація особистості); орієнтацію особистості на усвідомлений і відповідальний вибір значимих для себе знань, поведінки, вчинків у різноманітних життєвих ситуаціях.

Водночас педагогічна освіта спрямована на формування нових життєвих установок особистості, професійну підготовку сучасної генерації педагогічних кадрів, морально вихованих, які можуть самостійно приймати відповідальні рішення в ситуації вибору, прогнозувати їх можливі наслідки, що здатні до співробітництва і яким притаманна мобільність, динамізм, конструктивність, розвинене почуття відповідальності за долю країни та її молодого покоління.

В умовах інтеграції та демократизації вищої освіти суттєво зростає роль університетської освіти. Університет завжди був центром наукової, освітньої і просвітницької діяльності, яка має загальнокультурне значення як для окремого регіону, так і для країни в цілому. Для прикладу, в структуру Житомирського державного університету імені Івана Франка входять 3 навчально-наукових інститути 6 факультетів, 35 кафедр, понад 20 науково-дослідних центрів, лабораторій, наукових шкіл, навчально-наукові-виробничі

комплекси, наукові товариства і професійні об'єднання тощо. Діяльність університету ґрунтується на принципах: взаємозв'язку науки і практики в процесі підготовки спеціалістів, наступності між рівнями освіти, громадської спрямованості виховання, високої духовності університетського життя.

Модернізація системи вищої освіти в Україні характеризується поєднанням традицій, що склалися у вітчизняній вищій школі, з новими ідеями, що пов'язані із входженням України в європейський та світовий освітній простір. Для системи університетської освіти характерні сучасні інноваційні тенденції: орієнтація на європейські та світові освітні стандарти, розвиток багаторівневої освітньої системи, потужне збагачення ВНЗ сучасними інформаційними технологіями, широке включення в систему Internet, розвиток інноваційних технологій навчання, створення університетських комплексів, поширення дослідницько-експериментальної роботи з апробації нових навчальних планів, створення авторських підручників, посібників, навчального забезпечення, розробка освітніх стандартів, нових структур управління тощо [1].

Отже, вищі навчальні заклади можуть вважатися інноваційними, якщо університет являє собою науково-освітній мегаполіс і виступає як центр науки, освіти, культури; основні принципи розвитку освіти у вищій передбачають зв'язок науки і практики, спадкоємність між рівнями освіти, громадянське виховання, інтелігентність, духовність університетського життя; навчально-виховний процес будується з урахуванням глобалізаційних та євроінтеграційних процесів; ґрунтується на принципі природовідповідності; педагогічна система еволюціонує в гуманістичному напрямку; поєднуються традиційні педагогічні напрацювання із сучасними інноваціями; навчальна робота органічно поєднуються з науково-дослідною; збагачення навчання сучасними технологіями; університетизація вищої освіти; самофінансування; оновлення змісту з урахуванням вимог світових стандартів спрямований на саморозвиток вищої школи; розробка нового покоління варіативних підручників і навчальних посібників, орієнтованих на цінності вітчизняної та світової культури, сучасного демократичного суспільства; працює в режимі розвитку та випередження.

Важливу роль в оновленні навчального процесу відіграє керівництво вищого навчального закладу, викладачі як безпосередні носії новаторських підходів. Попри розмаїття технологій навчання: дидактичних, комп'ютерних, проблемних, модульно-розвивальних, кредитно-модульних та інших, реалізація провідних педагогічних функцій залишається за викладачем.

Серед пріоритетних напрямів державної політики в контексті інтеграції вітчизняної вищої освіти до європейського та світового освітнього простору визначено проблеми постійного підвищення якості освіти, модернізації її змісту та форм організації навчально-виховного процесу; розробка та впровадження освітніх інновацій та інформаційних технологій. За орієнтир береться теоретична модель "інноваційної людини", випробувана у світі. Інноваційна людина – особистість такого соціально-культурного гатунку, яка здатна творчо і результативно працювати, бути конкурентноспроможною в умовах сьогодення. Відповідно навчальний процес має бути трансформований у напрямі індивідуалізації освітньої взаємодії, навчання, формування творчого мислення і збільшення самостійної роботи студентів.

Саме викладач виступає творцем, модифікатором конкретних нововведень. Він володіє широкими можливостями і має необмежене поле науково-педагогічної діяльності, оскільки на практиці переконується в ефективності створених технологій та методик навчання, проводить дослідницьку роботу, залучаючи до наукового пошуку студентів. Інноваційна позиція викладача характеризується творчою активністю, особистісною готовністю до перегляду і перебудови системи власної діяльності із урахуванням: 1) змін його статусу від спеціаліста-виконавця – до професіонала дослідника; 2) розвинутої рефлексії в діяльності; 3) спрямованістю на шуканий результат, саморозвивальної організації [4].

З упровадженням у навчально-виховний процес сучасних технологій викладач все більше набуває функції консультанта, фасілітатора, наставника. Останнє вимагає від нього спеціальної психолого-педагогічної підготовки, оскільки у професійній діяльності викладача

реалізуються не тільки спеціальні предметні знання, але й сучасні знання у сфері педагогіки і психології, акмеології. На цій базі формується готовність до сприйняття, оцінки і реалізації педагогічних інновацій.

Інноваційну спрямованість педагогічної діяльності зумовлюють соціально-економічні перетворення, які вимагають відповідного оновлення освітньої політики, прагнення педагогів до засвоєння та застосування педагогічних новинок. Велику роль відіграє конкуренція ВНЗ, яка стимулює пошук нових технологій, форм, методів організації навчально-виховного процесу і відповідну інноваційну підготовку викладачів.

Необхідність в інноваційній спрямованості педагогічної діяльності на сучасному етапі розвитку освіти і суспільства зумовлена рядом обставин.

По-перше, як вже наголошувалось, входження України в європейський простір, упровадження європейських норм і стандартів в освіті, науці і техніці зумовлює необхідність докорінного оновлення системи вищої освіти, методології, технології і методики організації навчально-виховного процесу у вишах. Інноваційна спрямованість діяльності викладачів та студентів передбачає створення, освоєння і використання педагогічних нововведень як вітчизняних, так і зарубіжних учених та педагогів.

По-друге, посилення гуманітаризації змісту освіти, неперервні зміни обсягу, складу навчальних дисциплін, введення нових спеціальностей, нових навчальних предметів, елективних курсів потребують постійного пошуку нових організаційних форм, технологій навчання. У зв'язку з цим зростає роль і значення викладача як генератора педагогічних ідей.

По-третє, зміна характеру ставлення викладачів до самого факту освоєння і застосування педагогічних нововведень. Інноваційна діяльність у цілому зводилася до використання рекомендованих зверху нововведень. Нині інноваційна діяльність набуває все більше вибіркового та дослідницького характеру. Посилюється ступінь свободи викладача, який раніше діяв у жорстко регламентованих умовах.

По-четверте, входження ВНЗ у ринкові відносини, виникнення нових типів недержавних навчальних закладів різних форм власності, створює реальну ситуацію їх конкурентноздатності.

Критерії педагогічної інновації. Формування інноваційної спрямованості передбачає використання певних критеріїв, які дають можливість судити про ефективність того чи іншого нововведення.

У науковій літературі виділяють наступні критерії: новизни, що дає змогу визначити рівень новизни досвіду (розрізняють абсолютний, локально-абсолютний, умовний, суб'єктивний рівні новизни); оптимальності, який сприяє досягненню високих результатів за найменших витрат часу фізичних, розумових сил, що означає певну стійкість позитивних результатів у діяльності вчителя; можливості творчого застосування інновацій у масовому досвіді ВНЗ.

Таким чином, шляхи модернізації навчальної діяльності вищих навчальних закладів передбачають такі напрями: забезпечення педагогічними кадрами загальноосвітніх та вищих навчальних закладів різних рівнів акредитації; стимулювання професійного розвитку майбутніх фахівців на засадах компетентісного, особистісно орієнтованого, діяльнісного підходів, застосування інноваційних методів навчання; приведення змісту фундаментальної, психолого-педагогічної, методичної, інформаційної, комунікаційної, практичної та соціально-гуманітарної підготовки майбутніх фахівців до вимог інформаційного суспільства та змін, що відбуваються у соціально-економічній, духовній та гуманітарній сферах, у дошкільних, загальноосвітніх, позашкільних, професійно-технічних, вищих навчальних закладах; модернізація навчальної діяльності вищих навчальних закладів на основі інтеграції традиційних педагогічних та новітніх інформаційно-комунікаційних технологій навчання, а також створення нового покоління підручників, навчальних посібників і дидактичних засобів.

Література

1. Бордовская Н. В. Педагогика / Н. В. Бордовская, А. А. Реан. – Спб. : Питер, 2001. – С. 128.
2. Вознюк О. В. Цільові орієнтири розвитку особистості у системі освіти: інтегративний підхід: [монографія] / О. В. Вознюк, О. А. Дубасенюк. – Житомир : Вид -во ЖДУ ім. І. Франка. – 684 с.

3. Гончаренко С. У. Український педагогічний словник / С. У. Гончаренко. – Київ : Либідь, 1997. – С. 252.
4. Кузьміна Н. В. Законы развития фундаментального образования в регионе : программа / Н. В. Кузьміна, В. А. Полянин. – Ковров : КГТА, 2008. – С. 5.
5. Паутова Л. Є. Акмеологическая продуктивность инновационной позиции преподавателя в развитии творческой готовности студентов к профессиональной деятельности : автореф. дис. на соискание науч. звания канд. псих. наук. – Шуя. : "Полиграфия-Центр", 2004. – С. 90–91.
6. Полонский В. М. Словарь по образованию и педагогике / В. М. Полонский. – М. : Высш. шк., 2004. – С. 20.
7. Енциклопедія освіти / Акад. пед. наук України ; гол. ред. В. Г. Кремень. – К. : Юрінком Інтер, 2008. – С. 340-341. Енциклопедія освіти / Акад. пед. наук України ; гол. ред. В. Г. Кремень. – К. : Юрінком Інтер, 2008. – С. 735.

Віктор Заглада (Житомир, Україна)

ОСОБЛИВОСТІ НАУКОВОГО ЕТОСУ В ПОСТНЕКЛАСИЧНІЙ НАУЦІ

Гене́за науки демонструє переосмислення свого місця в культурі, призначення у житті людини. У переломні моменти, кризовий час наукове пізнання звертається до своїх основ, намагається виокремити та зберегти у них інваріантними внутрішньонаукові критерії, ідеали, норми та цінності, які довели власну спроможність і забезпечують відповідний статус науки у суспільстві. Неоднозначність тлумачення успіхів науки і техніки, прорахунків у практичному застосуванні наукових досягнень активно впливають на статус сучасної науки, духовних і суспільних очікувань.

Проблема етосу науки в епоху трансформацій сучасного наукового пізнання: перетворення традиційних дисциплінарних галузей наукового знання при розв'язанні складних екзистенціальних проблем, набуває особливої актуальності. Вона є достатньо багатогранною. Дана проблема обговорюється коли мова йде про взаємовплив зміни ціннісних установок та зміни норм і стандартів самого пізнавального процесу; при осмисленні традиційного співвідношення Істини і Блага у новітній культурі; при розгляді співвідношення загального і загальнозначущого, фундаментального і прикладного аспектів наукового пізнання; нарешті, при аналізі проблеми персональної та колективної відповідальності у проведенні того чи іншого дослідження та ін.

Насьогодні незаперечним фактом є той момент, що у сучасній науці певне місце відводиться для ціннісної проблематики. Аксіологічні аспекти науки привертають увагу все ширшого кола дослідників. Поряд із внутрішніми, іманентними когнітивній стороні науки цінностями (істинність, наукова раціональність, аксіоматичність) існують і зовнішньонаукові цінності, які відносять до науки як соціального інституту [1]. До зовнішніх цінностей наукового пізнання, зокрема, належать цінності, які утворюють «етос науки», тобто моральні імперативи, які необхідні вченому для успішного досягнення істини у науці. «Без шаблону поведінки і взаємовідносин між вченими, які визначено цими цінностями, колективні пошуки істини виявилися б підірваними в результаті корисливих міркувань, властивих кожній людині» [2, с. 253].

Під словом «етос» розуміється стійкий і специфічний дух, характер, налаштування особистості, соціальної групи, народу, людства взагалі. Етос науки – це сукупність ідеалів (норм) та цінностей науки.

Наявність норм і цінностей є досить важливою для самоорганізації наукового співтовариства. Нормативно-ціннісна система наукового товариства не лише припускає, а і стимулює конкуренцію між вченими, яка забезпечує тим самим прогрес наукового пізнання. Разом з тим ця система встановлює і правила чесної конкурентної боротьби, забезпечує консолідацію наукового співтовариства.

Конкуруючи із колегами у боротьбі за визнання, кожен науковець реалізує свій індивідуальний інтерес. Однак цей інтерес він може переслідувати у рамках наукового співтовариства, а це вимагає від нього поваги до колег, визнання вкладу в науку кожного із них і підтримки клімату взаємної довіри.

Норми наукової етики досить рідко формулюються у вигляді специфічних переліків та кодексів. Однак відомі спроби вияву, опису та аналізу цих норм.

Однією із найбільш популярних у цьому відношенні є концепція Р. Мертона, яка висвітлена у роботі «Нормативна структура науки». У ній учений описує етос науки, який розуміється ним як комплекс цінностей та норм, що відтворюються від покоління до покоління вчених і є обов'язковими для людини науки. На думку Р. Мертона етос науки визначається чотирма множинами інституціональних імперативів – комуналізмом, універсалізмом, незацікавленістю та організованим скептицизмом. (Пізніше Б. Барбер додав ще «раціоналізм» і «емоціональну нейтральність» [3, р. 126–129]). Сформульовані ним норми зазвичай записують акронімом CUDOS:

C – Communism (communalism) – комуналізм (комунізм), загальність (спільність), зміст якої полягає у тому, що наукове знання має стати надбанням усього суспільства. Дослідники мають робити вклад у загальну базу даних наукового товариства, не зволікаючи публікувати отримані нові наукові результати.

U – Universalism – універсалізм, переконання у тому, що природні явища, які вивчає наука скрізь протікають однаково і істинність наукових тверджень повинна оцінюватися незалежно від віку, статі, раси, авторитету, титулів і звань тих, хто їх формулює. Наука – внутрішньо демократична.

D – Disinterestedness – незацікавленість (безкорисливість). Початковим стимулом діяльності вченого є безкорисливий пошук істини, звільнений від думок про отримання особистої вигоди – завоювання слави, отримання грошової винагороди. Визнання і винагорода повинні розглядатися як можливий наслідок наукових досягнень, а не як мета задля якої проводяться дослідження.

OS – Organized Skepticism – організований скептицизм. Кожен вчений несе відповідальність за оцінку доброякісності того, що зроблено його колегами і за те, щоб ця оцінка стала надбанням гласності. До того ж вчений, який спирається у своїй роботі на достовірні дані, що взяті із робіт колег, не звільняється від відповідальності за те, що не перевірів точність даних які використовує. З цієї вимоги випливає, що у науці не варто сліпо довіряти авторитету попередників, яким би високим він не був. Однаково необхідні як повага до того, що зробили попередники, так і критичне – скептичне відношення до їх результатів. Крім того, вчений повинен не тільки непоступливо відстоювати власні наукові переконання, використовуючи всі доступні йому засоби логічної і емпіричної аргументації, але й мати мужність відмовитися від цих переконань, як тільки буде виявлена їх помилковість.

Коли Р. Мертон формулював норми наукового етосу, він виходив із цілком певного «образу» науки як соціального інституту. Покладена в основу його концепції наука – це автономне співтовариство професійних вчених, зайнятих безкорисливими дослідженнями. Цей образ, скопійовано у головних рисах із німецьких університетів другої половини XIX ст., що відображає ситуацію «малої науки», яка є відносно близькою тільки до однієї із сучасних форм наукової діяльності – професійної академічної науки. Етос науки Р. Мертона – це ідеальна модель наукової діяльності у класичній науці.

Дані норми досить швидко піддалися критиці за їх ідеалістичність і відірваність від реального життя. Ідеї Р. Мертона були піддані критиці і коригуванню багатьма дослідниками, серед яких Б. Барбер, Р. Богуслав, І. Мітрофф, М. Малкей, Б. Латур, С. Вулгар, С. Фуллер та ін. [4]. У другій половині XX ст. стало очевидним, що сліпо слідуючи принципам Р. Мертона наукову кар'єру не зробиш. До середини XX ст. у зв'язку із переходом до «великої науки» відбуваються зміни у характері наукової діяльності, що відзначилося не лише на формах організації досліджень, але й на менталітеті вчених. Наука стала масовою сферою діяльності, чим далі тим більш залежною від матеріальної підтримки суспільства. На місце вченого-одинака

прийшов колектив, який може функціонувати лише в умовах зовнішнього фінансування. Наука стає виробництвом, а отже на неї накладаються додатково цінності і норми притаманні виробничим організаціям. У такій ситуації для науковців зайнятих прикладними дослідженнями про «безкорисливість» не може бути й мови. «Закриті» дослідження із засекреченими результатами руйнували дієвість норми «комуналізму».

С. Фуллер висунув антинорми вченого, які відображають те, як працює наука [5]. Універсалізму Р. Мертона він протиставляє культурний імперіалізм *cultural imperialism*, тобто домінування англо-американських журналів; комуналізму – мафіозність – необхідність підтримувати гарні відносини з авторитетами в науці; незацікавленості – опортунізм – байдужість до того, як будуть використані результати праці вченого; організованому скептицизму – колективну безвідповідальність – проведення наукових досліджень і публікація їх результатів без урахування можливих потрясінь у суспільстві [4].

Подальші дослідження в галузі соціології науки показали, що моральні імперативи Р. Мертона аж ніяк не є абстракцією. Дж. Займан в своїй книзі «*Real science: What it is, and what it means*» докладно розглядає моральні імперативи Р. Мертона і приходиться до висновку, що вчені орієнтуються на ці імперативи, які є індивідуальним вибором професійного вченого. Проте, «наукова кухня» відрізняється від цих принципів. Дж. Займан висуває альтернативну систему принципів *PLACE*, дотримуючись яких, вчений може зробити кар'єру науковця. Його система включає 5 принципів:

Proprietary work – на результат дослідження має поширюватися право власності (патент);

Local work – робота, спрямована на вирішення конкретних завдань, а не для загального розуміння проблеми;

Authoritarian work – завдання дослідження визначається керівництвом, а не обирається вченим автономно;

Commissioned work – робота робиться на замовлення для вирішення практичних цілей, а не для чистого знання;

Expert work – науково-дослідна робота здійснюється обмеженою спільнотою експертів, а не всіма компетентними членами наукового співтовариства [6. р. 56–82].

Аналіз сучасного наукового пізнання демонструє, що кожен учений керується системою Р. Мертона або Дж. Займана, або і тією й іншою. Це залежить від області наукового знання, специфіки дослідження та інших факторів. Виходить цілком тривіальний висновок: вчений не сліпо дотримується принципів етики науки, але й не цілком і повністю зорієнтований лише на кар'єрні цілі, він уникає крайнощів, обирає. Це його індивідуальний моральний вибір, хоча на нього і чинять вплив зовнішні фактори. Можна сказати, що кожен вчений сам для себе розставляє пріоритети між нормами Р. Мертона і Дж. Займана.

Імперативи Дж. Займана відображують діяльність сучасних організацій, які займаються дослідженнями та інноваційними розробками, – «*R&D*» (*Research and Development*) [7, р. 178]. На думку Дж. Займана їх етос несумісний із академічним. «Багато кар'єрних проблем, що виникають при академічному дослідженні, можна проінтерпретувати у рамках практичного протистояння між неявними вимогами *CUDOS* і більш явними принципами *PLACE*. У деяких колах вважається, що останній етос вже повністю прийшов на зміну першому, в процесі модернізації і раціоналізації», – зазначає Дж. Займан [7, р. 179].

Кінець ХХ ст. продемонстрував перехід наукового товариства на принципово нові інформаційно-комунікаційні технології. Вони поліпшили комунікації вчених, постійно інтегрують міжнародне наукове товариство і практично сприяють реалізації «універсалізму», «комуналізму», «організованому скептицизму». Та й норма «безкорисливості» продовжує зберігатися серед тих, хто займається фундаментальними дослідженнями. На це вказує у своїй праці О. Мирська «науковий етос мертонівського типу (незалежно від адекватності–неадекватності істинному стану речей) є певним «охоронним механізмом» для фундаментальних досліджень» [8], що підтверджується наведеним нею соціологічним дослідженням.

А. Аблажей звертає увагу на подвійну природу сучасної науки, яка «продовжує зберігати, з одного боку, класичний образ соціального інституту, що націлений на

виробництво достовірного знання («розуміння»), з іншого – націлена на утилітарні цілі, що мають цілком конкретний комерційний вираз («застосування»)» [9, с. 47].

Було б, мабуть, занадто сміливо стверджувати, що мертонівські норми наукового етосу продовжують існувати в свідомості сучасних вчених. Переважна більшість сьогоднішніх учених не лише не знають, що таке CUDOS, але, ймовірно, ніколи навіть не чули імені Роберта Мертона. Однак це не применшує його внеску в розуміння і оптимізацію функціонування науки. Головна заслуга Р. Мертона – чітка експлікація основоположних цінностей науки і відповідних їм ідеальних принципів наукової діяльності, а також непохитна впевненість в їх дієвості. Ця впевненість поступово увійшла в колективну свідомість наукового співтовариства і досьогодні складає важливу частину менталітету людей, які віддані науці, перш за все – як творчому пошуку нового знання.

Література

1. Заглада В. М. Взаємозумовленість і динаміка внутрішніх і зовнішніх цінностей аксіосфери науки / В. М. Заглада // Вісник ЖДУ ім. І. Франка. Філософські науки. – 2015. – Випуск 3 (81). – С. 10–15.
2. Сторер Н. Социология науки // Американская социология: перспективы, проблемы, методы. – М. : Прогресс, 1972. – 392 с.
3. Barber B. Science and the social order / with a foreword by R. R. Merton. – Glencoe, Illinois : The free press publ., 1952. – 540 p.
4. Демина Н. В. Концепция этоса науки: Мертон и другие в поисках социальной геометрии норм [Електронний ресурс] // Социологический Журнал. – 2005. – № 4. – С. 5–47. – Режим доступу до статті: <http://www.socjournal.ru/article/665>.
5. Fuller S. Science. Concepts in Social Sciences. – Milton Keynes, UK / Minneapolis US : Open University Press / University of Minnesota Press, 1997. – 159 p.
6. Ziman J. Real Science: What It Is, and What It Means. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2000. – 386 p.
7. Ziman J. Prometheus bound. Science in a dynamic steady state. – Cambridge : Cambr. Univ. Press, 1994. – 300 p.
8. Мирская Е. З. Р. Мертон и этос классической науки [Електронний ресурс] // Философия науки. – 2005. – № 11. – Режим доступу до статті: http://www.intelros.ru/readroom/filosofiya-nauki/filosofiya-nauki-vyp-8/8375-rmerton-i-yetos-klassicheskoy-nauki.html#_edn20.
9. Аблажей А. М. «Постакадемическая» наука: зарубежные дискуссии и российский опыт // Вестник НГУ. Серия Философия. – 2013. – Том 11, Выпуск 2. – С. 42–48.

Наталія Ковтун (Житомир, Україна)

**ДЕГУМАНІЗАЦІЯ НАУКОВОГО І ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ
В УМОВАХ ТРАНЗИТИВНОСТІ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА**

Глобальна транзитивність сучасної світ-системи, яка втілилася у наростанні військових конфліктів, поширенні тероризму й екстремізму, «ісламській весні» у країнах Північної Африки і Близького Сходу, агресії Росії в Грузії, Україні й Сирії, «сланцевій революції» у видобуванні газу та в «четвертій технологічній революції», в результаті якої відбувається занепад вуглеводневих моноекономік, засвідчують перехід людської цивілізації до тривалого стану турбулентності, наслідком якого є наростання міждержавних і міжрелігійних конфліктів, посилення боротьби за природні ресурси, непрогнозовані міграційні процеси, зростання бідності і економічної відсталості країн «третього світу» та загроза дезінтеграції і дестабілізації розвинутих країн Заходу.

В таких умовах під впливом інформаційної і комунікаційної глобалізації жодна з країн сучасного світу не зможе уникнути наслідків прийдешньої глобальної економічної і геополітичної кризи. Практично в епіцентрі цієї кризи перебуває й українська держава. У контексті цього значної актуальності набуває проблема визначення джерел і рушійних сил цієї кризи, насамперед, впливу ідеалів Просвітництва, європоцентризму та концептів суспільства масового споживання на становлення світоглядно-ціннісних орієнтацій сучасної цивілізації.

Засадничий характер для просвітницьких світоглядних орієнтацій має ідея необхідності побудови справедливого соціального і економічного устрою на засадах розуму, свободи, рівності і братерства. Подібні світоглядні позиції тяжіють ще до концепції етичного раціоналізму Сократа, за якою людина творить зло лише тому, що не знає, що таке добро. Якщо людину просвітити, надавши їй відповідний рівень освіти, вона з необхідністю має стати добродесною. Незважаючи на наявність в історичному минулому десятків правителів-диктаторів, які поєднували високий рівень розумового розвитку й схильність до насильства, принцип етичного раціоналізму безсумнівно вплинув на формування соціального ідеалу Просвітництва, за яким побудова суспільства соціальної справедливості має виходити з необхідності освіти широких верств населення з метою виховання їх активної громадянської позиції.

Під впливом ідей лібералізму й конституційного парламентаризму просвітницькі світоглядні орієнтації ввібрали в себе концепти поваги до свободи і гідності громадянина, права на свободу віросповідання та гарантії приватної власності. При цьому ініціатором вироблення й ретрансляції світоглядних орієнтацій Просвітництва стає буржуазія. Завдяки усвідомленню власних економічних, соціальних і політичних потреб її вольові зусилля спрямовується не тільки на революційні зміни в суспільстві, а й на становлення парламентських інституцій. Ретрансляція індивідуальної волі на суспільний рівень відбувається через механізми впровадження свободи слова, свободи віросповідання, а в перспективі й обмеженого виборчого права. Натомість у ХХ ст. в умовах індустріального суспільства розширення соціальної бази суспільного воління відбувається через впровадження загального виборчого права. Певний вплив на вироблення суспільної волі у цей період здійснюють і громадські організації.

Утім подібне розширення бази суспільного волевиявлення містило у собі й серйозні ризики. Всезагальні «права людини і громадянина» набуваються, на думку Х. Ортеги-і-Гассета, за «інерцією, задарма і за чужий рахунок, роздаються всім порівну і не вимагають зусиль» [1, с. 193]. Таким чином використання всезагальних прав переходить від «творчої меншості» до рук «масової» людини, яка часто нехтує ними, навіть не усвідомлюючи, скільки зусиль пішло на їх здобуття. У минулому аристократ, який володів особливими правами, у будь-який момент був готовий відстоювати їх, використовуючи силу. Натомість сучасна людина «масового типу» часто прагне звести нанівець виявлення будь-яких вольових зусиль у суспільній сфері.

В таких умовах вища політична воля до співіснування з Іншим у контексті просвітницьких світоглядних орієнтацій якнайповніше втілена у ліберальній демократії. У її межах якою б всевільною не була влада, вона сама себе обмежує і прагне, навіть на шкоду собі, зберегти у державному моноліті простір для виживання тих, хто думає і відчуває наперекір більшості. «Лібералізм – і сьогодні варто про це нагадати – це межа великодушності; це право, за яким більшість поступається меншості, і це найбільш благородний заклик, який коли-небудь звучав на Землі. Він сповістив про рішучість миритися з ворогом, більше того – ворогом слабшим» [1, с. 199]. Державне воління в таких умовах спрямовується на забезпечення прав меншості. Однак, такий спосіб політичної організації робить демократію потенційно слабкішою у протистоянні з більш монолітними традиціоналістськими, авторитарними і тоталітарними спільнотами. Яскравим прикладом цього став провал політики мультикультуралізму щодо мусульманських спільнот мігрантів у країнах Європи на початку ХХІ ст. Водночас означені тенденції стали безпосереднім продовженням століття «повстання мас», коли ключовим суб'єктом суспільних перетворень стали широкі верстви населення, апофеозом активності яких став прихід у результаті цілком демократичних виборів до влади А. Гітлера у 1933 р.

Кризові явища у світоглядній парадигмі сучасного соціуму базуються не тільки на низькому рівні суспільно-політичної самосвідомості значної частини громадян, а й на протистоянні просвітницьких ідей рівності і братерства засадничому положенню ринкової економіки – досягненню прибутків і надприбутків. Поряд з цим у постіндустріальному соціумі зруйнувалася ще одна просвітницька ілюзія. Мається за увазі теза, що саме соціально

активна людина, беручи участь у капіталістичних відносинах, може самореалізуватись як особистість. Однак в умовах постіндустріалізму на фоні активної експлуатації просвітницьких ідей особистісного вдосконалення навіть найбільш соціально активні й освічені верстви населення не просто не можуть самореалізуватись, а й втрачають будь-яку надію на постійну роботу.

У соціально-економічному житті постіндустріального суспільства зайвою виявилася не лише індустрія застарілих фабрик, заводів і цілих міст (Детройт, Клермонт, Ордос, Сан Жі, Фамагуста, Хуейчжоу), а й цілі соціальні верстви прекаріотів. Внаслідок «четвертої технологічної революції» прекаріотами стали не тільки звільнені робітники заводів і фабрик, а й значна частина представників сфер освіти і культури. Означені тенденції уповні простежуються і у сучасному українському суспільстві. Навіть в умовах неймовірного ідеологічного й інформаційного протистояння з Росією новітні українські «реформатори» у вищій школі вихолостили зміст і скоротили до мінімуму обсяг викладання дисциплін гуманітарного циклу – історії України, філософії, політології, соціології, релігієзнавства, культурології та ін. Фактично сфера освіти і науки виявилася чи не єдиним в Україні джерелом, за рахунок якого провладні еліти вирішили проводити модернізацію. Складається враження, що сучасний олігархічний режим поставив собі за мету звести нанівець освітній рівень громадян. При цьому слід зауважити, що за останні десятиліття громадяни України неодноразово (2001, 2004-2005, 2013-2014 рр.) виявляли високий ступінь соціальної активності у боротьбі за розбудову суспільства соціальної справедливості. Натомість провладні еліти ні в економічній, ні в інтелектуальній, ні в морально-етичній площині не спромоглися на адекватну відповідь на жорсткі внутрішні та зовнішні запити, які постали перед Україною.

Однак, сам процес дегуманізації світоглядної сфери розвитку соціуму вже став загальносвітовою тенденцією. Процес дегуманізації, на думку С. Дацюка, має свідомий характер, він підтримується державами і корпораціями, олігархами і корумпованими політиками. Гуманітарні інтелектуали неспроможні самотужки опиратися цьому процесу [2]. Безпосереднім наслідком дегуманізації світу стало наростання насильства й агресії в ньому. Зростання рівня насильства у світі прямо пов'язуються філософом з країнами, які впадають в архаїзацію, використовуючи механізм масового ресентименту (перекладання на інших своїх невдач, недоліків та проблем) у формі свідомого масового поширення агресії й конструювання образу «ворога» як носія й ініціатора цих проблем. Така політика у підсумку поставила світ перед реальною загрозою Великої Війни [2]. У неї вже є безпосередні ініціатори – країни, які програли технологічну конкуренцію у процесі глобалізації.

Чи не єдиним способом уникнення війни цілком слушно дослідник вважає розвиток гуманітаристики, в якій можуть сформуватися новітні теорії та моделі виходу з нинішньої світової кризи у ситуації поглиблення нерівномірності наукового та інженерно-технологічного розвитку різних цивілізацій. У цьому випадку хоча й залишається ймовірність локальних конфліктів, утім з'являється можливість уникнення Великої Війни [2]. Ця стратегія може стати успішною через створення центрів гуманітарних інновацій, стимулювання позадержавних (корпоративних і громадських) гуманітарних процесів. Має відбутись і консолідація зусиль інтелектуалів різних країн, маргіналізованих сьогодні державними інституціями і корпораціями.

Тим більше, що за останні два-три роки в інтелектуальному дискурсі на зміну розчаруванню «від стагнації науки та технологій впродовж останніх двадцяти років (1991-2011) прийшла стурбованість тим, що процеси наукових та технолого-інженерних проривів не супроводжуються соціальними інноваціями. Гуманітарна деградація відбувається у всьому світі. Десь це дійшло до архаїзації (як-от, в Росії чи Ісламському світі), десь це перебуває у стані нестійкого балансу (як-от, в Європі та Китаї, а десь деградація помітна лише на фоні науково-технічних успіхів (як-от, в США)» [2]. Майже в усіх країнах світу це супроводжується скороченням викладання гуманітарних дисциплін, які й формують моральні цінності людини. Все це робиться з утилітарною метою скорочення видатків на

начебто «непотрібні» предмети, що не здатні забезпечити досягнення ще вищого рівня доданої вартості в економіці.

Якщо суспільство не генерує морально-ціннісні орієнтації, спрямовані на повагу до свободи і гідності іншої людини, толерантність до її релігійних переконань, пошану до батьків і наставників, права, закону і державних інституцій, воно потенційно руйнує соціальну базу для економічного споживання, яке визначається діалектичним зв'язком між економікою як базисом і надбудовою (різними сферами соціокультурної дійсності). Не тільки економічні відносини з необхідністю визначають суспільний розвиток, а й релігійні, моральні, естетичні, мистецькі цінності уповні визначають вектор розвитку економіки. Відтак, орієнтація лише на продукування нових технологій без виховання людини як суб'єкта творення і використання інновацій у найближчому майбутньому призведе до того, що з біля кнопки з «ядерним кейсом» буде сидіти релігійний фанатик або людина не обтяжена жодними моральними цінностями.

Перебільшеність очікувань від результатів технологічного прогресу У сучасному інформаційному просторі засвідчує і той факт, що більшість футурологічних прогнозів 60-70-х років ХХ століття про технологічні інновації майбутнього (польоти в космос, освоєння інших планет, винайдення революційних джерел енергії, атомні холодильники й автомобілі та ін.) виявилися на сучасному етапі розвитку нездійсненими. Натомість відбувся радикальний технологічний прорив у системі комунікацій – Інтернеті, соціальних мережах, смартфонах та ін. За твердженням С. Дацюка, чи не єдиним поясненням цього факту є підсвідоме прагнення людства досягнути не енергетичного достатку, а подолати основне джерело будь-яких воєн – побороти роз'єднаність людства і нерівномірність доступу до інформації. Відтак радикальний прорив у розвитку телекомунікацій стався тому, що людство підсвідомо прагнуло порозумітися і об'єднатися [2]. Подібна інформаційна консолідація стала закономірним продовженням універсалістських тенденцій у консолідації людської цивілізації в економічній, політичній, культурній та релігійній площинах, що посилювалися в середині ХХ століття. Щоправда становлення глобального інформаційного простору може мати й деструктивні наслідки, пов'язані зі стрімким поширенням неправдивої, оманливої і пропагандистської інформації.

Процес поглиблення процесів дегуманізації і дегуманітаризації сучасного світу зумовлюється різними типами чинників. До найголовніших з них С. Дацюк відносить наступні: по-перше, науково-технологічні інновації значно більш корпоративізовані, віддалені від держави і від громади, а відтак більш ресурсно забезпечені; по-друге науково-технологічні інновації продукуються стараннями вузького кола вчених та інженерів і мають швидкі очевидні результати у формі технологій, що підвищують якість життя, натомість соціальні технології завжди мають віддалені результати, які важко сприймаються в суспільстві через неочевидну корисність та потрібність; по-третє, більшість гуманітаріїв зазвичай заангажовані через пропаганду та участь у політичних проектах, іншими словами соціально корумповані; по-четверте, громада погано розуміється в науці й технологіях, а щодо гуманітарних питань завжди існує стійка суспільна думка, набір соціальних шаблонів, упереджень і міфів; по-п'яте, гуманітаріїв-новатори завжди маргінальні – їм не дають лабораторій та інвестицій, як представникам природничих дисциплін; по-шосте, у нових концепціях гуманітаріїв-новаторів правлячі класи бачать зазвичай потенційну загрозу існуючому соціальному режиму [2]. Хоча в умовах постіндустріалізму насправді реальну загрозу становлять саме наукові відкриття у сфері технічних і природничих дисциплін, які без відповідного гуманітарного супроводу здатні за хвилини знищити людство.

Погоджуючись у значній мірі з міркуваннями філософа, зауважимо, що існують і більш фундаментальні причини деградації гуманітарної сфери у сучасному світі. Насамперед, слід враховувати, що будь-які гуманітарні соціальні інновації можуть дати результат лише у перспективі. Відтак, безпідставними стають надії на розвиток цього сектору через приватний капітал, зорієнтований на отримання швидкого прибутку. Натомість джерелом і рушійною силою розвитку гуманітарної складової освіти і науки має бути громадянське суспільство,

яке має спонукати державу і наддержавні загальноцивілізаційні інституції до тяглої цілеспрямованої гуманітарної політики.

Слід враховувати й те, що держава нерідко постає як сила, яка нівелює і спотворює розвиток гуманітарної сфери. Такі тенденції властиві переважно для авторитарних і тоталітарних режимів, зорієнтованих на продукування і поширення у гуманітарній сфері зразків пропаганди.

Однак, навіть демократичні режими у країнах зі слабким громадянським суспільством нерідко зовсім не зацікавлені у розвитку гуманітарної сфери, адже малоосвічене населення з більшою ефективністю піддається соціальному контролю та маніпуляціям. Представники владних еліт добре усвідомлюють, що зростання рівня гуманітарної освіти населення з необхідністю підвищує й рівень вимогливості громадянського суспільства щодо якості діяльності державних інституцій.

Підсумовуючи, зауважимо, що саме під впливом занепаду гуманістичних ціннісних орієнтацій людська цивілізація зіштовхнулася на сучасному етапі розвитку з серйозною загрозою дезінтеграції в економічній, політичній, соціальній та релігійній сферах буттєвості. Подолання вказаних кризових явищ неможливе без концентрації загальноцивілізаційної волі на впровадженні цілого комплексу заходів.

До них належить, насамперед, необхідність регулювання на державному і наддержавному рівнях переходу від вуглеводневого типу економіки до відновлюваних джерел енергії, що дало б можливість адаптуватись до нових економічних реалій країнам, в яких сформувались моноекономіки сировинного характеру.

Водночас у зв'язку з переведенням багатьох виробництв у країни «третього світу» має зростати роль держави у розвитку сфери обслуговування та створенні інфраструктурних проектів, які б забезпечили робочими місцями сотні тисяч робітників, звільнених внаслідок роботизації виробництва. У суспільно-політичній й світоглядній сферах розвитку суспільства має відбуватись впровадження принципу солідарної відповідальності за стан розвитку держави між місцевими політичними елітами і суб'єктами міжнародної політики.

Необхідним для подолання загальноцивілізаційної кризи сучасності залишається впровадження на державному і наддержавному рівнях виваженої політики регулювання демографічних процесів, спрямованої на забезпечення гідного рівня життя громадян та переведення міграційних процесів у конвенційну площину. Нагальною у сучасному соціумі є й необхідність розробки і впровадження стратегії щодо обмеження продукування ненависті, розбрату і насильства глобальних інформаційних ресурсах, через які деякі державні і корпоративні «фабрики тролів» маніпулюють індивідуальною і суспільною свідомістю. Вирішення згаданого комплексу глобальних загроз з необхідністю вимагає системних підходів, заснованих на запровадженні принципів біофільності та гуманності як засадничих для посилення координації і взаємодії як між окремими державами, так і міжнародними організаціями.

Література

1. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Камень и небо; [Сост. и комм. Н. Малиновской]. – М.: Грант, 2000. – С. 171 – 251.
2. Дацюк С. Проблемні ситуації людського розвитку. – Електронний ресурс. Режим доступу: <http://uainfo.org/blognews/1485860321-datsyuk-problemni-situatsiyi-lyudskogo-rozvitku.html>

*Тетяна Кошелюк, Тетяна Селюк, Володимир Стародубець
(Житомир, Україна)*

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ В РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Релігія є важливим чинником у розвитку суспільства. У кожному соціумі вона займає різне становище залежно від його культури, звичаїв, традицій, політичних переконань. У глобалізованому світі існує багато релігійних напрямків, які по-своєму адаптуються до сучасних реалій.

Філософія – одна з перших наук, що почала вивчати релігійні питання. Вона підтверджує, що між вірою і знаннями, релігією і наукою є взаємозалежність.

На сьогодні підвищується інтерес до проблем релігії, існування Бога. Але постає питання в тому, що людина не в змозі сама досягнути цю сутність. Саме філософія виступає тією наукою, яка допоможе людині це зрозуміти.

Мета дослідження – проаналізувати й окреслити значення філософії науки в релігійному житті сучасної людини.

Філософія науки допомагає людям досягнути і зрозуміти всю сутність релігійного життя, розкриває сенс буття, теорію існування Бога. Людина є тим основним елементом буття, через яку проходить історія, що веде до вищого етапу розвитку суспільства [2, с. 243].

У сучасному світі кожна людина має право самостійно обрати свій релігійний напрям і жити так, як це «диктує» їй релігія. Якщо розглядати сучасний стан релігійності в Україні, то слід сказати, що зараз діють понад 70 різних релігійних конфесій, що спираються на певний контингент віруючих, тисячі православних храмів, сотні протестантських церков, десятки костелів, кірх, синагог та різних молитовних будинків [3, с. 126].

Проте перед вибором релігії у будь-якої людини виникають питання: «А яка з цих конфесій є істинною?», «А чи потрібен мені Бог?», «Чи дійсно він існує?» та інші.

То ж саме філософи одні із перших намагались розкрити ці питання. Вони висунули багато філософських ідей, які у свій час сформуvalи напрямки та течії.

На сучасному етапі філософські ідеї про релігію розкриває неотомізм. Ця течія ґрунтується на вченні Фоми Аквінського, де головним принципом виступає гармонія віри та розуму, які йдуть завжди поруч. Якщо розум позбавлений віри, то він може втратити свою головну мету, а віра без розуму втрачає свій універсальний характер. Завдання філософії – підведення розуму до ідеї Бога, але не торкаючись доказів його існування, адже це вже поле дослідження теології. Провідником між земним та небесним світом є природа. І саме завдяки їй ми розглядаємо прекрасне, яке виступає критерієм для оцінки абсолютної, вічної краси в образі Бога та відносної, що виступає в образі людини.

Етьєн Жильсон – релігійний філософ, видатний представник неотомізму, один із видатних релігійних мислителів Заходу. Він наголошує на тому, що за природою людині властиве лише невизначене відношення до Бога та знання про нього. Е. Жильсон писав: "Мати віру – це значить прийняти дещо, бо воно явлене Богом. А тепер, – що означає наука (тобто наукові переконання). Це значить приймати дещо, що сприймається як істинне в світлі природного розуму. Всім, хто займається відносинами Розуму та одкровення, ні в якому разі не слід випускати з уваги істотну різницю між цими двома типами прийняття істини. Я знаю завдяки розуму, що дещо істинне, тому що я бачу, що воно істинне, але я вірю, що дещо істинне, тому що Бог сказав, що воно істинне. В цих двох випадках причини мого прийняття істини різні і, отже, науку та віру слід розглядати як два зовсім різних типи прийняття істини" [1, с. 23]. Тож Бог є початком усього – Він знаходиться на вищому ступені і є незмінним, Бог є вищим буттям, більше якого ніщо не може бути помислене.

Сучасна людина часто задумується про своє значення у цьому світі. Вона прагне пізнати істину, але в той же час керується лише власними бажаннями та поглядами, відкидаючи головне – релігійне значення. І це призводить до того, що люди лише заглиблюються в знання, але не можуть зрозуміти всієї сутності Бога.

Прикладом цього може бути те, що особистість прагне релігійно жити лише тому, що

хоче задовольнити свої матеріальні потреби. Ще з давніх часів поважався той, хто поводив себе достойно, керуючись релігійними знаннями, і не було важливо, чи дійсно в глибині душі і розуму є віра. Тому, це можна вважати марним, бо саме віра виступає одним із головних способів осягнення буття.

Сьогодні ми зіткнулися зі страшними подіями: природні катаклізми, терористичні акти на мирних жителів, постійні бойові дії тощо. І це все негативно впливає не лише на економіку держави, на її цілісність, а й на духовний і соціальний розвиток суспільства. Це сприяє тому, що кожна людина в певній ситуації формує своє бачення на віру.

Жак Марітен, представник неотомізму, розкриває свої погляди на розв'язання цієї проблеми. Вихід від кризи, яка виникла в сучасному світі, він убачав в тому, щоб людина приблизилась до Бога не тільки словами, а й розумом і душею. Вчений бачить проблему в тому, що суспільство відвернулося від Бога і хоче самостійно оволодіти цим світом.

Жак Марітен стверджував, що джерелом суверенності держави має бути Бог, а головними цілями держави – соціальні та християнські ідеали. Коли людина зрозуміє, що це є головним – життя стане на колію істини і правди. Зазначає, що жодна з релігій, відомих в історії людства, не розглядається як проста природна релігія, усі релігії походять із загальних принципів природи.

Корет Емеріх – австрійський філософ і теолог, представник неотомізму. Він вважає, що всі традиційні теми томістської метафізики і теорії пізнання можуть отримати обґрунтування лише через детальний аналіз специфіки людського існування. Використовуючи герменевтичний інструментарій, Корет трактує перебування в «світі» як вихідну апіорну константу людського буття. «Світ», по Корет, виступає як сукупність феноменів свідомості, що володіють соціокультурним та індивідуальним змістом. Під шаром феноменів «світу» Корет, виявляє сутність людини як складної духовно-матеріальної субстанції. У духовно-особистісному початку він вбачає основу постійного діалогу індивіда з іншими людьми, його діяльності по творенню культури. Корет вважає, що споглядання Божественного Абсолюту становить мета і сенс людського існування.

Отже, неотомісти розрізняють два джерела пізнання – природний розум (науку) і божественне одкровення (віру як непохитну впевненість у тому, що Бог відкрив людині через слово і то, що мовлене Богом є істинним).

Проаналізувавши ідеї відомих філософів, ми побачили, що віра – це невід'ємна частина життя людини, яка необхідна для пізнання Бога і самоствердження самої людини. Ми бачимо, що існує між Богом і світом певний зв'язок. Завдяки неотомістській доктрині доведено буття Бога. Адже, філософія – головна мета людського життя, бо голова справ людських є дух його – думки, серце; філософія прагне дати життя нашому духу, благородство – серцю, світлість – думкам.

Література

1. Жильсон Е. Разум и откровение в средние века // Богословие в культуре Средневековья. – К., 1992. – С. 35
2. Касьян В.І. Філософія // К.: Знання, 2008. – 347 с.
3. Релігієзнавство [Текст] : курс лекцій : посіб. для студ. педвузів / В. Г. Калашніков, А. М. Кашпіровський. – Житомир, 2006. – 255 с.

АКМЕ-РОЗВИТОК КОМУНІКАТИВНОЇ КУЛЬТУРИ ЮРИСТА

Фактично, рівень сформованості компетентності юриста визначається якістю, швидкістю і самостійністю виконання дій, що структурують вміння, гнучкість і різноманітність використання у своїй фаховій діяльності засобів комунікації. У такому випадку, про наявність високого рівня комунікативного формування юриста доцільно говорити у межах здатності швидко, чітко та самостійно здійснювати пошук необхідної в конкретних умовах інформації, її аналізувати, як і оцінювати рівень комунікативної спроможності співрозмовника та, що основне, здатності вибирати з-поміж широкого спектру засобів комунікації саме ті, що найбільше сприятимуть вирішенню поставлених комунікативних задач.

Безумовно, задачею представника юридичного фаху – стимулювати у співрозмовника інтерес до комунікативного процесу, зважаючи на власне уміння спонукати співрозмовника до відповідного емоційного стану. Зрештою, врахування усіх принципів спілкування є неперевершеною запорукою досягнення мети ділового спілкування у юридичній практиці. Тому ми, в черговий раз, актуалізуємо комунікативну компетентність юриста, котрий зобов'язаний володіти ініціативою у спілкуванні, проявляти активність, емоційно відкриватися на стан співрозмовників. Окрім того, для юристів є важливими й соціально-психологічні навички, що відображаються у вмінні психологічно вірно розпочати комунікативний процес в добровільній чи вимушеній ситуації, а, також, стимулюванні активності співрозмовників щодо реалізації власної стратегічно-важливої думки [1, с. 213–214].

Для ефективної участі в міжособистісних відносинах, плідності діалогу, архи-важливо враховувати закономірності комунікативних процесів. Власне кажучи, знання, пошук і використання цих закономірностей, вільне володіння навичками спілкування формують таку фахово-важливу характеристику особистості юриста, як комунікативна компетентність.

Загалом, говорячи про ті чи інші закономірності комунікаційного процесу в якому опиняються представники юридичного фаху, слід зважати на соціально-правовий контекст їхньої діяльності, що виражається відношенням до суспільних, державотворчих процесів, як і до державно-правових інститутів, представників влади, громадян тощо. Це обумовлено соціальною участю юриста – як адвоката, слідчого, судді, прокурора та ін.

Людина в комунікативному процесі та міжособистісних стосунках пізнає себе. Справа в тому, що протягом усього життя у кожній людини складається декілька, так званих «Я-образів». Ці уявлення виникають не тільки на основі особистого досвіду, але і як результат досвіду спілкування з навколишнім світом. У кожній конкретній ситуації для людини характерною є певний тип поведінки, а, відтак, формуються різні «Я-образи». Людина в комунікативному процесі ототожнює себе з іншою людиною, ідентифікує себе з нею і, водночас, намагається змодельовати себе немов зі сторони, як трактується співрозмовником. Опіраючись на власні відчуття, роздуми, вона вибирає відповідну тактику поведінки і буде подальше спілкування. Такий самоаналіз породжує новий «Я-образ», нове уявлення про себе. Численні «Я-образи» визначають основний стан «Я» людини, її мислення і поведінку. Сам механізм самопізнання в комунікативному процесі, в основі якого лежить здатність людини уявляти, як вона ідентифікується співрозмовником, визначається рефлексією [2].

Людина, соціалізуючись, послуговується культурою суспільства і, разом з тим, творить її заново. Окремі дослідники стверджують, що людина, забезпечуючи умови свого існування, змушена постійно звертатися до навколишньої реальності в пошуках необхідної енергії, інформації, прагне віднайти сенс власного життя, вдосконалюючи при цьому себе і навколишній світ. Людина створила світ культури як своє буття у світі речей, світі ідей і світі людей, виділившись з природи не стільки як «людина розумна», а саме як «людина культурна».

Відношення «людина – суспільство» тісно пов'язане з категорією практики, яка наповнює його соціальним змістом, причому практика виступає способом буття виключно людини, оскільки містить чуттєво-предметну спрямованість. У суспільстві людина, маючи

справу з матеріальними предметами, втілює в нього духовність, тому моральність, духовність, вихованість людей є відображенням рівня цивілізованості й досконалості будь-якого суспільства. Водночас для досягнення поставленої мети в суспільстві, у процесі практичної діяльності, людина не лише змінює природну й соціальну дійсність, а й корегує власну програму дій згідно з вимогами правових норм. Змінювати навколишній світ через практичну діяльність людині дозволяють свідомість, здатність передбачати, прогнозувати, програмувати, і оцінювати кінцеві результати, корегувати свої дії тощо. Зрештою, людина змінює світ у трьох вимірах: 1) матеріально; 2) на певному конкретно-історичному етапі розвитку суспільства та за допомогою і в межах відповідних суспільних відносин; 3) свідомо [3, с. 187–188]. Хоча практика – це не лише спосіб суспільного буття людини, а й специфічна форма її самоствердження у світі, матеріальна, чуттєво-предметна, цілеспрямована діяльність людини, яка спонукає до освоєння та перетворення природних і соціальних об'єктів, отже, є тією рушійною силою, що зумовлює розвиток людського суспільства, пізнання цього суспільства і природи.

Як чуттєво-предметна форма буття, діяльність – це специфічний спосіб ставлення людини до світу і свого існування у ньому. Якщо практика розглядається через призму процесу перетворення природи відповідно до потреб та інтересів людини, тоді вона постає як праця, що в житті людини відіграє одну з найважливіших ролей: не лише як засіб, що забезпечує існування та життєдіяльність, але й як спосіб пізнання та перетворення навколишнього світу, умова розвитку особистості, мета, потреба і сенс життя. Людина потрапляє у суцільне оточення речами та знаками – продуктами діяльності інших людей. Її буття виявляється суцільно опосередкованим, але саме тому – суцільним співбуттям з іншими. Власне безперечним творцем, власником і розпорядником усіх цих існуючих форм і способів опосередкування, абсолютним посередником між усіма людьми є – суспільство, яке надає смислового розгортання людського буття певний порядок і забезпечує перехід від індивідуального буття до співбуття. Зрештою, на рівні регуляції суб'єктно-суб'єктних, суб'єктно-об'єктних і об'єктно-об'єктних взаємозв'язків у процесі трудової діяльності людини в суспільстві використовується право.

Загалом, проблема відношення «людина – суспільство» неминує розглядається крізь призму тріади відносин «особистість – суспільство – держава». Держава і суспільство відносно самостійні, як і їхні взаємовідносини можуть формуватися по-різному. Якщо держава не повністю виконує свої функції, то суспільство, його формальні і неформальні організації можуть взяти на себе їх часткове виконання (наприклад, в охороні громадського порядку). Якщо держава ігнорує інтереси людей, то суспільство відкритою, або ж прихованою формою протистоїть державі (наприклад, якщо податковий тягар непосильний, то заробітна плата і підприємницький дохід ховаються в тіні). Нормою ж можна визнати співпрацю органів держави і організаційних структур суспільства, що діють відповідно у правовому полі. Це відображає партнерські відносини між державою і суспільством.

У такому ракурсі, як рефлексію, так і скажімо емпатію слід віднести до стрижневих механізмів перцептивного виміру комунікації, що, своєю чергою, не може зводитися виключно до передавання чи обміну інформацією, а, що є обов'язковим, повинна виражати зворотну дію.

У межах морально-професійних концептів комунікативного формування юриста слід відзначити, що юридична риторика також впливає на підготовку дипломованого фахівця юридичної діяльності. Зважаючи на це, риторичний вимір професійної культури юриста виражається у дієвості промови, її послідовному і логічно-вмотивованому викладі, імпровізації, простоті, виразності та ін. Ба більше, необхідно виразно наголосити на значущості дотримання етичних принципів ведення спілкування, національних ідентичності співрозмовників, знання психологічного супроводу комунікативного акту, володіння риторичними прийомами, узгодження із стилістичними ресурсами мови.

Як зазначає А. Таова, професійна діяльність представників юридичного фаху відрізняється підвищеною комунікативної відповідальністю, тому здатність до повноцінного

комунікативного процесу, як і взаємодія, співпраця з іншими його учасниками, є привілейованим компонентом правової культури юриста. З огляду на це доцільно говорити про особливі вимоги, що пред'являються до комунікативної здатності представників всіх юридичних професій, що, безумовно, знижує загрози соціальних і міжособистісних конфліктів. Клієнтами юридичних служб як правило є люди, які опинилися у важкій життєвій ситуації, з якими необхідно встановлювати контакт, створювати ситуацію максимальної відвертості, розташування на довіру, тощо [4, с. 103].

Професійна компетентність юриста як особливий тип організації професійних, соціальних, соціокультурних знань і вмінь, особистісних якостей формує загальний інтелектуальний розвиток особистості, сформованість базових компонентів розумового досвіду, механізми ефективного переосмислення інформації, що дозволяють об'єктивно оцінювати вимоги Конституції держави, суспільства, чинних законів та рішень Законодавчих органів і максимально ефективно вирішувати професійні завдання. Говорячи про аксіологічний вимір комунікативного формування юриста, слід мати на увазі, що характер сучасної юридичної діяльності проходить в умовах формування демократичної, правової держави, ринкових відносин, що вимагають від правознавця професіоналізму в усьому спектрі професійної та міжособистісної діяльності, емоційно-психологічної стійкості, адекватної оцінки будь-яких ситуацій та, врешті решт, самооцінки. «Це ще раз доводить, на думку В. С. Бліхара та П. М. Вишинського, що діяльність юриста унеможливується поза межами активних міжособистісних взаємовідносин» [5, с. 166]. Тому юрист в умовах сучасних правотворчих і державотворчих процесів є сформованою особистістю, активним і відвертим, толерантним учасником суспільних відносин, морально-відповідальним і фахово-дисциплінованим виконавцем, громадянином із чітко вираженою громадянською позицією.

Представникам юридичного фаху необхідно постійне та стабільне формування своєї комунікативної компетентності, використовуючи принципи та форми спілкування. Особливо, що стосується правильного та вчасного оцінювання особливостей комунікативної поведінки своїх співрозмовників, необхідно зважати на спілкування як на джерело необхідної інформації, передусім – джерело доказової бази. Звісно, слід здавати собі справу з того, що зібрана, в процесі комунікації із свідком, потерпілим чи підозрюваним, інформація набуває доказового статусу лише у випадку її проходження у конкретному процесуальному форумі, набуваючи форми показу.

У межах філософсько-правового дискурсу морально-професійні концепти комунікативного формування юриста доцільно трактувати у контексті вміння не лише фахово вести діалог, а, що головніше, оцінювати переконливість, зрозумілість, дохідливість особистих висловлювань, як і доцільність використання тих чи інших словесних конструкцій, форм комунікації, емоційного стилю спілкування що, врешті решт, і сформує усталену комунікативну поведінку.

Література

1. Прикладная юридическая психология: Учеб. пособие для вузов / Под ред. проф. А. М. Столяренко. – М.: Издание: Юнити-Дана. 2001. – 639 с.
2. Тонтюева Т. В. К вопросу о коммуникативной деятельности юриста / Т. В. Тонтюева // Современные научные исследования и инновации. – 2016. – № 3; [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://web.snauka.ru/issues/2016/03/65327>
3. Філософія: навч. посібник / за ред. І. Ф. Надольного. – К.: Вікар, 2001. – 457 с.
4. Таова А. А. Формирование коммуникативной компетентности студентов-юристов / А. А. Таова // Вестник Государственного университета управления. Серия социология и управление персоналом. – 2008. – № 4. – 102–104.
5. Бліхар В. С. Антропологічна концепція професійної підготовки юриста : монографія / В. С. Бліхар, П. М. Вишинський. – Львів : Ліга-прес, 2015. – 258 с

Іван Чорноморденко (Київ, Україна)

ОСВІТА В УКРАЇНІ: ПРОБЛЕМИ І ПЕРСПЕКТИВИ

Який би рівень розвитку не мало те чи інше суспільство, проблема осмислення освітнього простору завжди має бути пріоритетною, позаяк саме освіта, її рівень і ступінь розвитку визначає повною мірою майбутнє тієї держави в якій вона функціонує.

Очевидно є такі держави де цією проблемою не опікуються взагалі.

Наша держава Україна, реформуючи водночас чимало галузей народного господарства, опікується й освітою. Нещодавно нарешті прийнято Верховною Радою України Закон про освіту (№ 3491-д), до речі, що є не менш важливим, підписаний президентом України.

Що ж дає нашому суспільству так довго очікуваний закон? За словами міністра освіти і науки України Лілії Гриневич «прийнятий сьогодні документ – це шанс для нашої системи освіти до змін, адже без нових можливостей, закладених в закон, розвиток був би неможливий. Однак, попереду багато копіткої роботи. Найважливіші механізми, такі як, наприклад, незалежна сертифікація для вчителів, потребують прийняття ще багатьох актів, в яких чітко будуть виписані ці процедури. Ми маємо їх створити, це важка, але приємна робота – наш внесок в українську освіту та розвиток держави загалом» [1].

Зокрема, закон передбачає три форми здобуття освіти: формальну (офіційне підвищення рівня освіти), неформальну (підвищення рівня поза офіційною системою підвищення кваліфікації – тренінги, гуртки, курси) та інформальну (самоосвіта).

Але, на нашу думку, найбільшим здобутком цього закону є захист української мови, з одного боку, та подальший її розвиток – з іншого (Стаття 7. Мова освіти: 1. Мовою освітнього процесу в закладах освіти є державна мова). За словами голови парламентського комітету з питань свободи слова та інформполітики Вікторії Сюмар, «прийнятий... закон зробить середню та вищу школу повністю україномовними» [1].

Та все ж попри всі позитивні моменти, які закладені в цьому законі, є чимало нарікань і, особливо, з боку національних меншин. Себто мови національних меншин дискримінуються, не відповідають чинному законодавству України, тобто порушуються права громадян на освіту. Суперечки і пересуди можна очікувати ще деякий час і на різних рівнях – починаючи від побутового, і закінчуючи міждержавними. Та факт залишається фактом.

Чому саме ми акцентуємо увагу на мовному питанні? Чому не на підвищенні повноважень директорів шкіл? Чи на свободі викладачів, які врешті-решт матимуть тепер можливість зреалізовувати власне свої новаторські ідеї, підходи, методики.

З точки зору президента нам необхідно захищати цілісність нашої держави з урахуванням компактно проживаючих національних меншин. Мову можна і потрібно вивчати національну, але викладати – державною. На жаль, існує практика, коли іноземна держава у національному університеті України, зокрема Ужгородському національному університеті, практикує підготовку українських спеціалістів на гуманітарно-природничому факультеті іноземною мовою... На Закарпатті це велика проблема. Постає питання: кому ми готуємо бакалаврів і магістрів? Маємо невтішну статистику. Якщо раніше йшлося про «витік мізків за кордон», то сьогодні можемо констатувати – це є викрадення. Тому що раніше наші абітурієнти вступали до закордонних закладів освіти після складання ЗНО, сплачуючи кругленьку суму за навчання, пізніше закордонні ВНЗ змінили тактику – почали брати за навчання 50% оплати, а тепер – безкоштовно і без результатів ЗНО. Українські ЗМІ не створюють позитивний імідж нашої держави, а навпаки, беруть активну участь в ускладненні ситуації, демонструючи і праворуч, і ліворуч переваги європейської освіти, розхвалюючи їх гуртожитки, умови навчання тощо. Якщо раніше на навчання в закордонні вищі навчальні заклади запрошувалися випускники-медалісти, переможці олімпіад, конкурсів тощо, то сьогодні масово запрошують випускників ЗОШ України і, зазвичай, не в кращі університети держави. Особливо на цьому тлі помітною є Польща.

Декілька слів про пільги абітурієнтам. Аби хоч якось вирівняти можливості до вступу у ВНЗ випускникам сільських шкіл, в порівнянні з міськими, до них застосовують коефіцієнт 1,2, тобто додають до ЗНО 20 балів і краще підготовлені міські жителі поступаються місцем.

Інше питання – надаються переваги дітям-сиротам, дітям учасникам АТО, дітям шахтарів тощо. Даруйте про яку якість навчання, а воно важко дається пільговикам, можна говорити. Годі вже говорити про якість таких випускників ВНЗ. А якщо це випускники педагогічних університетів, то що ж ми можемо очікувати від учнів шкіл?

Боляче про це говорити, але традиційно в радянській школі підготовка з природничих дисциплін була на високому рівні. Тепер же учні ЗОШ просто не бажають вивчати хімію, фізику, математику, біологію тощо. Так, у цьому році катастрофічно мало (всього близько тридцяти тисяч) випускників ЗОШ складали ЗНО з природничих дисциплін.

Безперечно загальні положення прийнятого закону є позитивними, але щодо вищої школи (враховуючи власний понад тридцятирічний досвід) є серйозні прогалини. Зокрема, незважаючи на гостру дискусію навколо цього питання, якщо раніше ступінь бакалавра у ВНЗ здобували чотири роки, то тепер буде всього три. Очевидно, що рівень засвоєних знань за трирічний період навчання буде істотно відрізнятись від чотирьохрічного.

Окрема розмова про сільські школи, які, до речі, переживають «оздоровлення», «об'єднання», «реорганізацію», «оптимізацію» тощо [2]. Сільську школу потрібно рятувати. Мусимо мати в цьому питанні підтримку держави. Необхідно піднімати роль сільського вчителя і престиж сільської школи. Забезпечувати усім необхідним педагогів, які працюють у сільській школі. Направляти висококваліфіковані кадри, які б забезпечили високий рівень підготовки сільського учня саме з природничих дисциплін, а не додавати 20 балів до ЗНО при вступі у ВНЗ.

Ще однією вадою є те, що основна увага закону концентрується на шкільній освіті, але ж без якісної дошкільної, шкільної освіти – освіта вища буде втрачати свою якість, а без якісних випускників ВНЗ ми не матимемо власних висококваліфікованих спеціалістів-новаторів.

Література

1. http://espreso.tvnews/2017/09/06/grynevych_rozpozivila_yaki_sche_zakony_pro_osvitu_neobkhdid_po_pryunyaty
2. Чорноморденко І. В. Освіта і наука в Україні: проблема трансформації // Філософія науки, техніки та архітектури: Постмодерний проект: Монографія / За ред. д-ра філос. наук В. А. Рижка. – К.: КНУБА, 2002. – с. 66-74

Віктар Адзіночанка (Гомель, Беларусь)

**БЕЛАРУСЬ ПЕРАД ВЫКЛІКАМ ГЛАБАЛІЗАЦЫІ:
РЭЛІГІЙНЫ АСПЕКТ ПРАБЛЕМЫ**

Мы адразу ж хацелі б пазначыць тую канцэптуальную рамку, у якой будуць весціся разважанні. Пры аналізе грамадскага становішча ў сучаснай Беларусі перш за ўсё трэба казаць аб працэсах трансфармацыі, якія ахапілі ўсе сферы жыцця. Яны маюць сваю спецыфіку ў параўнанні з іншымі постсавецкімі краінамі, але іх агульны змест заключаецца ў пераходзе ад Савецкага Саюза да незалежнай беларускай дзяржавы. І гэта мае непасрэднае дачыненне да тэмы глабалізацыі, якая зараз шырока абмяркоўваецца ў грамадскай думцы.

На наш погляд, само гэтае абмеркаванне павінна быць выведзена з глабалізацыйнага кантэксту, які вельмі часта мае абстрактны характар, і звязана з канкрэтнымі падзеямі, якія назіраюцца «тут і зараз». У нашым выпадку гэта тыя працэсы, якія адбываюцца ў сучаснай Беларусі і вызначаюць саму гэтую сучаснасць.

Ёсць агульнапрынятае тлумачэнне глабалізацыі. Яна разумеецца як працэс узмацнення ўзаемадзеяння паміж рознымі рэгіёнамі Зямлі і ўтварэння ў перспектыве адзінай агульначалавечай цывілізацыі. Для беларускай грамадскай думкі характэрным з'яўляецца падкрэсліванне праблемнага характару гэтага працэсу. Глабалізацыя азначаецца як «узрастаючая ўзаемазалежнасць дзяржаў у галіне эканомікі, палітыкі, інфармацыі; працэсы сучаснай сацыякультурнай дынамікі, звязаныя з універсальнасцю рынка, дамінаваннем неаліберальных форм дэмакратыі, змяненнем ролі дзяржавы і нацый, перавагай транснацыянальных праектаў у розных сферах жыцця, утварэннем аднапалярнага свету» [1, с. 48].

Вылучаюць наступныя віды глабалізацыі: эканамічная, палітычная і культурная. Першыя два звычайна ўспрымаюцца як аб'ектыўны працэс збліжэння паміж краінамі, непазбежнасць якога абумоўлена спецыфікай сучаснага эканамічнага і палітычнага жыцця, у прынцыпе разглядаюцца ў пазітыўным ключы і звязваюцца з прагрэсіўным развіццём грамадства. Як правіла, пры гэтым падкрэсліваецца неабходнасць уліку і пераадолення негатыўных наступстваў: дыктату моцных краін, панавання транснацыянальных карпарацый, несправядлівага падзелу працы, што вядзе да павелічэння разрыву ў развіцці паміж «лідарамі» і «аўтсайдарамі» і г.д. Наконт жа культурнай глабалізацыі выказваюцца шматлікія асцярогі, звязаныя з самой яе сутнасцю. Калі кажуць аб уніфікацыі і стандартызацыі жыцця, да якіх прыводзіць глабалізацыя, то маюць на ўвазе перш за ўсё культурны аспект.

У культурнай глабалізацыі можна вылучыць два асноўныя працэсы, якія адбываюцца на розных узроўнях: па-першае, гэта збліжэнне паміж культурамі і ўзаемакарысны абмен каштоўнасцямі. Напрыклад, зараз кожны, хто мае жаданне, можа пазнаёміцца з творчасцю не толькі еўрапейскіх, але і ўсходніх аўтараў: Муракамі, Тагора, Кім Кі Дука, Кітаны і г.д., убачыць рэчаіснасць праз іншую сістэму каштоўнасцей. Але, па-другое, у самой сутнасці культурнай глабалізацыі змяшчаецца не толькі магчымасць, але і непазбежнасць уніфікацыі. І справа не толькі ў тым, што адбываецца навязванне акрэсленай сістэмы культурных каштоўнасцей і светапогляду, сфарміраванага ў межах заходнееўрапейскай культуры. Таму ў іншых культурах гэта разглядаецца як праява «культурнага імперыялізму» і выклікае супраціў. Прычым вельмі часта фундаменту тых традыцыйных каштоўнасцей, якія абараняюцца ад разбурэння, надаецца рэлігійны характар. Такім чынам, ідзе размова аб сутыкненні схем паводзін, вырацаваных у межах хрысціянскай культуры, з мусульманскімі, індуісцкімі, канфуцыянскімі і г.д. Для нашай краіны гэты аспект канфлікту не мае значэння, паколькі мы належым да еўрапейскай культуры, адной з крыніц якой з'яўляецца хрысціянства.

Але глабалізацыя таксама звязана з распаўсюджваннем масавай культуры. Спецыфіка апошняй заключаецца ў тым, што яна ствараецца па прынцыпе індустрыяльнай вытворчасці:

спачатку вывучаецца попыт на акрэсленыя ідэі і сюжэты, і потым у адпаведнасці з атрыманай інфармацыяй ствараецца прадукцыя. Творы масавай культуры разлічаны на атрыманне прыбытку і таму павінны добра прадавацца. Яны выконваюць перш за ўсё рэкрэатыўную функцыю і не прызначаны для таго, каб выпрацоўваць у чалавека высокія маральныя і эстэтычныя якасці. Таму масавая культура прапануе спрошчаны і ўніфікаваны погляд на свет. А паколькі яе творы маюць безумоўную рынковую перавагу перад творамі высокай і народнай культуры, яна нясе ў сабе відавочную пагрозу для развіцця нацыянальных культур.

Гэта небяспека выклікала моцны працэс лакалізацыі – узмацнення інтарэсу да мясцовых (нацыянальных альбо лакальных) культур. Ён складваецца стыхійна, але таксама з той ці іншай паслядоўнасцю падтрымліваецца ўрадамі розных краін. У Беларусі ў апошнія гады рэзка ўзрасла цікавасць да пабытовай нацыянальнай традыцыі: святаў, ежы, адзення і г.д. Дарэчы, шмат у чым узорам у гэтым была Украіна.

Такім чынам, вяртаючыся да нашага папярэдняга палажэння, выклік глабалізацыі ў сучаснай Беларусі павінен быць разгледжаны з улікам спецыфікі лакальнага кантэксту. Працэс глабалізацыі вядзе да збліжэння паміж рознымі краінамі. Але кожная з іх мае сваю адметнасць, абумоўленую сучасным станам, а таксама гістарычнай традыцыяй. Нават у межах Еўропы мы бачым рознае стаўленне да глабалізацыі.

Працэсы трансфармацыі ў сучаснай Беларусі, калі разглядаць іх праз прызму тэорыі глабалізацыі, звязаны з пераходам ад аднаго глабалізацыйнага праекту да іншага. Гэта вельмі важна ўлічваць для асэнсавання таго, што адбываецца таксама і ў рэлігійнай сферы.

Савецкае грамадства было ідэалагізаваным. З пункту погляду ідэалогіі разглядалася ўсё жыццё: існавалі «перадавыя класы», «буржуазнае» і «сацыялістычнае» мастацтва, «прагрэсіўныя» і «адсталыя» элементы грамадскага жыцця (найбольш заўважным і распаўсюджаным з апошніх з'яўлялася рэлігія). Адною з істотных рыс савецкай ідэалогіі было тое, што яна рэальна ажыццяўлялася праз дзейнасць не толькі партыйных, але і дзяржаўных органаў. Напрыклад, культурная палітыка ці стаўленне да рэлігіі было ідэалагічна абумоўлена. Таму ва ўсіх сацыялістычных краінах рэлігія праследавалася.

Неад'емным кампанентам савецкай ідэалогіі было ўяўленне аб прагрэсіўнай накіраваннасці і канчатковай мэце гістарычнага працэсу. Ён павінен быў прывесці да пабудовы справядлівага камуністычнага грамадства ў сусветным маштабе, дзе будзе панаваць атэістычны светапогляд. Мы былі часткай гэтага глабальнага праекта.

Пасля краху камуністычнай ідэалогіі і распаду каласальнай сусветнай дзяржавы, Савецкага Саюза, глабалізацыя для нас набыла новы воблік. На змену двухпалярнаму свету прыйшоў аднапалярны. У 1989 годзе амерыканскі палітолаг Фрэнсіс Фукуяма абвясціў аб канцы гсторыі: «Трыумф Захаду, заходняй ідэі відавочны перш за ўсё таму, што ў лібералізму не засталася ніякіх жыццяздольных альтэрнатыв...Тое, чаму мы, верагодна, сведкі, -- не проста канец халоднай вайны або чарговага перыяду пасляваеннай гісторыі, але канец гісторыі як такой, завяршэнне ідэалагічнай эвалюцыі чалавецтва і ўніверсальнасці заходняй ліберальнай дэмакратыі як канчатковай формы праўлення» [2, с. 134-135].

Наступныя падзеі абверглі гэты аптымістычны і аднамерны падыход. Зараз усё часцей кажуць пра шматпалярны свет. Тым не менш, пры гэтым маецца на ўвазе эканамічная і палітычная расстаноўка сіл. Для нас важна ўлічваць, што з пункту погляду культурных працэсаў свет шмат у чым застаецца аднапалярным. Цэнтрам культурнай глабалізацыі з'яўляюцца ЗША.

Трэба адзначыць, што савецкая і заходняя глабалізацыя ўяўлялі сабой два разнакасныя праекты. Першы меў пераважна ідэалагічны характар. У аснове другога знаходзяцца эканамічныя механізмы. Яны грунтуюцца на рынковых адносінах, што прадугледжвае наяўнасць дэмакратычных працэсаў у палітыцы і актыўнай асобы ў грамадстве. Адным з аспектаў гэтага з'яўляецца свабода ў рэлігійнай сферы.

Выхад Беларусі, як і іншых краін, якія ўмоўна называюцца «постсавецкімі», з камуністычнага глабалізацыйнага праекту прывёў да істотных змен у рэлігійнай сферы.

Па-першае, у краіне пачаўся працэс павелічэння колькасці рэлігійных арганізацый. За перыяд з 1988 па 2017 гг. яны ўзраслі з 765 да 3337. Аналіз паказвае, што гэты працэс будзе працягвацца і далей.

Па-другое, адбываецца забеспячэнне свабоды сумлення. Трэба адзначыць, што тут важна не столькі заканадаўчае абвясчэнне правоў веруючых, колькі іх рэальнае ажыццяўленне. У Канстытуцыі Беларусі запісана: «Кожны мае права самастойна вызначаць свае адносіны да рэлігіі, асабіста або сумесна з іншымі вызнаваць любую рэлігію або не вызнаваць ніякай, выказваць і распаўсюджваць перакананні, звязаныя з адносiнамі да рэлігіі, удзельнічаць у адпраўленні рэлігійных культаў, рытуалаў, абрадаў, не забароненых законам» [3, с. 10]. У прынцыпе гэтая норма ажыццяўляецца, аб чым сведчыць адсутнасць значных яе парушэнняў у апошні час.

Па-трэцяе, гэта пераход ад секулярызацыі да дэсекулярызацыі, які зараз мае глабальны характар. Секулярызацыя разумеецца як працэс змяншэння ўплыву рэлігіі на рэалізацыю грамадскіх і прыватных адносін, страта рэлігіяй сваіх пазіцый у культуры і грамадстве. Атэістычная палітыка ў Савецкім Саюзе можа разглядацца як гвалтоўны варыянт секулярызацыі. Адпаведна, дэсекулярызацыя можа быць праінтэрпрэтавана як узрастанне ролі рэлігійных фактараў у грамадстве. Адным з яе прыкладаў з'яўляецца адраджэнне рэлігійнага жыцця ў былых постсавецкіх краінах.

Важным элементам дэсекулярызацыі з'яўляецца «дэпрыватызацыя» рэлігіі, гэта значыць, узмацненне яе прысутнасці ў грамадстве. Рэлігія ў сучаснай Беларусі паспяхова пераадольвае свой маргіналізаваны стан, у якім яна знаходзілася ў савецкі перыяд, калі, па-першае, была цалкам выціснута ў прыватную сферу, і, па-другое, лічылася, што яе прыхільнікамі пераважна з'яўляюцца малаадукаваныя жанчыны сталага веку. Зараз рэлігія робіцца часткай грамадскага жыцця.

Мы вылучым два аспекты дадзенага працэсу. Па-першае, гэта супрацоўніцтва з дзяржавай, замацаванае на заканадаўчым узроўні. У Арт. 16 Канстытуцыі Беларусі запісана: «Узаемадзеянні дзяржавы і рэлігійных арганізацый рэгулююцца законам з улікам іх уплыву на фарміраванне духоўных, культурных і дзяржаўных традыцый беларускага народа» [3, с. 8]. Гэтае палажэнне Канстытуцыі было замацавана ў прынятай у 2002 годзе новай рэдакцыі закона «Аб свабодзе сумлення і рэлігійных арганізацыях». У яе Прэамбуле сказана: «Гэты Закон... вызначае прававыя асновы стварэння і дзейнасці рэлігійных арганізацый, выходзячы з: ...прызнання вызначальнай ролі Праваслаўнай царквы ў гістарычным станаўленні і развіцці духоўных, культурных і дзяржаўных традыцый беларускага народа; духоўнай, культурнай і гістарычнай ролі Каталіцкай царквы на тэрыторыі Беларусі; неаддзельнасці ад агульнай гісторыі народа Беларусі Евангеліцка-лютэранскай царквы, іудаізму і ісламу» [4, с. 3].

У адпаведнасці з гэтымі палажэннямі быў заключаны шэраг пагадненняў паміж дзяржаўнымі ўстановамі і Беларускай праваслаўнай царквой. Прычым трэба адзначыць, што апошняя з'яўляецца адзінай рэлігійнай арганізацыяй, з якой такія пагадненні заключаны. Такім чынам, ясна вызначана геапалітычная арыентацыя беларускай дзяржавы.

У той жа час другім аспектам дэсекулярызацыі, які можа разглядацца як адказ на выклік глабалізацыі, з'яўляецца неабходнасць асэнсавання нашай рэлігійнай спецыфікі. Гэта ўпісваецца ў рэчышча агульнага працэсу лакалізацыі. Асаблівасць сучаснай Беларусі ў тым, што нам трэба асэнсаваць сваю спецыфіку ў параўнанні з бліжэйшымі суседзямі, перш за ўсё з Расіяй.

На наш погляд, зараз актуальным з'яўляецца выпрацоўка свайго бачання і асэнсавання глабалізацыі. Вельмі часта яна ўспрымаецца з пункту погляду Расіі. У апошні час у гэтай краіне ўсё больш узмацняецца тэндэнцыя, накіраваная на падкрэсліванне сваёй цывілізацыйнай спецыфікі і адрознення ад Еўропы. Як правіла, пад гэта падводзіцца рэлігійны фундамент. Лічыцца, што духоўнай асновай рускай культуры з'яўляецца праваслаўе, і тым самым яна адрозніваецца ад каталіцка-пратэстанцкай культуры Еўропы. Тым больш, што апошняя, як сцвярджаецца, моцна секулярызавана. Таму размова ў прынцыпе ідзе аб супрацьстаянні праваслаўнай Расіі працэсам глабальнай секулярызацыі,

якія ідуць з Захаду.

Трэба адзначыць, што гэтая схема шмат у чым з'яўляецца ідэалагічным канструктам, бо, як паказваюць сацыялагічныя даследаванні, узровень рэальнай рэлігійнасці ў большасці еўрапейскіх краін значна перавышае расійскі. Пазіцыі рэлігіі ў грамадскім жыцці ЗША вельмі моцныя.

Апрача таго, нам трэба ўлічваць спецыфіку рускага глабалізацыйнага праекта, аб якой усё з большай настойлівасцю пішуць даследчыкі з Расіі: «На нашых неабсяжных землях няма больш важнай задачы, чым захаванне геапалітычнай прасторы Расіі – тое, што раней называлася збіраннем земляў. Я назваў бы гэта зыходным палажэннем глабальнага праекта – рускага праекта» [5, с. 85]. Пры гэтым асаблівая ўвага ў гэтым праекце надаецца дзяржаве, сцвярждаецца, што «дзяржава ў грамадскай свядомасці ўсходніх славян цесна звязана з рэлігіяй, а ўлада асвятляецца як «праведная справа», накіраваная на выкананне парадку» [6, с. 110]. Такім чынам, зараз канцэпцыя усходнеславянскай (праваслаўнай) цывілізацыі мае характар аднаго з глабалізацыйных праектаў, які павінен супрацьстаяць сусветнай глабалізацыі і якому прыпісваюцца канкрэтныя рысы, сканструяваныя на прыкладзе рускай гісторыі і ментальнасці.

Найбольш выразна гэты геапалітычны праект аформіўся ў ідэі так званага «рускага свету», адным з вядомых апалагетаў якой з'яўляецца Патрыярх Кірыл: «Рускі свет – гэта не свет Расійскай Федэрацыі, гэта не свет Расійскай імперыі. Рускі свет -- ад кіеўскай купелі хрышчэння. Рускі свет – гэта і ёсць асаблівая цывілізацыя, да якой належаць людзі, якія сёння сябе называюць рознымі імёнамі – і рускія, і ўкраінцы, і беларусы» [7]. Зараз, безумоўна, ідэя рускага свету рэзка страціла сваю прыцягальнасць у сувязі з падзеямі ва Украіне. Адмоўна аб ёй выказаўся і А. Лукашэнка: «Ёсць разумнікі, якія заяўляюць, што Беларусь – гэта частка рускага свету і ледзь не Расіі. Забудзьцеся. Беларусь суверэнная і незалежная дзяржава» [8].

Адметнай рысай Беларусі з'яўляецца яе поліканфесійнасць. На 1 студзеня 2017 года ў краіне зарэгістравана 1679 праваслаўных, 495 каталіцкіх і 1032 пратэстанцкіх суполак. Гэта абумоўлена гістарычна. Беларусь паслядоўна ўваходзіла ў склад розных дзяржаўных утварэнняў, і рэлігійная сітуацыя ў ёй кардынальна мянялася. Кажучы схематычна, на працягу гісторыі на нашых землях змагаліся два ўплывы: каталіцкі з Польшчы і праваслаўны з Расіі.

І зараз у штодзённай свядомасці захоўваецца схема «праваслаўны – рускі, католік – паляк». Паступова яна пераадольваецца. Але аб'ектыўна ў гэтых двух хрысціянскіх кірунках маюцца розныя культурныя арыентацыі. Праваслаўная царква на Беларусі не з'яўляецца самастойнай, яна ўяўляе сабой частку Рускай праваслаўнай царквы. Гэта абумоўлівае яе арыентацыю на Расію. Каталіцкая царква традыцыйна арыентавана на Польшчу. Але ступень беларусізацыі ў ёй значна большая ў параўнанні з праваслаўнай. Служба ў каталіцкіх храмах на большай частцы Беларусі вядзецца на беларускай мове (у заходніх абласцях – традыцыйна на польскай). Беларусізацыя каталіцкай царквы вядзецца і ў іншых накірунках. Для праваслаўнай царквы гэта рабіць больш цяжка, бо ў ёй прысутнічае выразная асцярога расколу з «Царквой-маці» і настрояў аўтакефаліі. Пры гэтым дзеячы Беларускай праваслаўнай царквы ў якасці негатыўнага прыкладу прыводзяць сітуацыю на Украіне.

У заключэнне скажам пра той від глабалізацыі, які мы не разглядалі. Размова ідзе пра рэлігійную глабалізацыю, якую звязваюць перш за ўсё з распаўсюджваннем хрысціянства за межы Еўропы. Нас гэты від глабалізацыі не тычыцца, бо тэрыторыя Беларусі з'яўляецца часткай еўрапейскай культурнай і рэлігійнай прасторы, якая сфарміравана хрысціянствам. Пры гэтым на нашых землях традыцыйна існавала поліканфесійнасць.

З пункту погляду працэсаў глабалізацыі сучасная Беларусь знаходзіцца паміж Еўропай у яе шырокім сэнсе і Расіяй. У рэлігійным плане гэта праяўляецца ва ўзаемадзеянні двух уплываў: праваслаўнага з усходу і каталіцка-пратэстанцкага з захаду. У выніку ў Беларусі паступова складваецца свая спецыфічная рэлігійная сітуацыя.

Література

1. Языкович В.Р. Глобалізацыя //Культура Беларусі: энцыклапедыя. Т. 3. Г-З /рэдкал.: У.Т. Бялова (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Беларус. Энцыкл. імя П. Броўкі, 2012. – С. 48.
2. Фукуяма Ф. Конец истории? //Вопросы философии. – 1990. -- № 3. – С. 134-148.
3. Канстытуцыя Рэспублікі Беларусь (са змяненнямі і дапаўненнямі). – Мн.: «Беларусь», 2004. – 95 с.
4. Закон «Аб свабодзе веравызнанняў і рэлігійных арганізацыях» : закон Рэспублікі Беларусь. – Мн.: «Беларусь», 1996. – 23 с.
5. Кефели, И. Ф. Социокультурные основания цивилизационной геополитики // Мировоззренческие и философско-методологические основания инновационного развития современного общества: Беларусь, регион, мир. Материалы международной конференции, г. Минск, 5 – 6 ноября 2008 г.; Институт философии НАН Беларуси. – Минск; Право и экономика, 2008. – С. 85 – 90.
6. Курбачёва О. В. Статус государства восточнославянской цивилизации в контексте глобализационного влияния / /Национальная философия в контексте современных глобальных процессов : материалы международной научно-практической конференции, 16–17 декабря 2010 г. / науч. ред. совет: А. А. Лазаревич [и др.]; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Право и экономика, 2011. – С. 109-111.
7. Святейший Патриарх Кирилл: Русский мир – особая цивилизация, которую необходимо сберечь». – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: //http://www.patriarchia.ru/db/text/3730705.html. – Дата доступа: 24.09.2017
8. Лукашенко : «Беларусь – это не часть русского мира. Забудьте». – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: //http://vesti-ukr. com/strana/86818-lukashenko-belarus-jeto-ne-chast-russkogo-mira-zabudte. – Дата доступа: 24.09.2017

Ірина Богачевська (Київ, Україна)

СУЧАСНИЙ УКРАЇНЕЦЬ: ДЕКОНСТРУКЦІЯ НОМО SOVETICUS

Зміни політичного дискурсу, які охопили пострадянській простір після розпаду СРСР, є складовою глобальних трансформаційних процесів, які переживають народи країн, що, задекларувавши власну незалежність, намагаються вже чверть століття самостійно будувати власну долю. Шлях від радянського минулого – складний та суперечливий. Його можна визначити як динамічний процес перетворення, зміни чи ротації символічних матриць шляхом еволюційного поступу чи революційного зламу, у результаті чого формується спільне дискурсивне поле членів суспільства, втілене в специфічному національному символічному коді. Символічна матриця є сукупністю світоглядних концептів епістемологічного, аксіологічного, онтологічного характеру й слугує для формування моделей національної життєдіяльності в межах певної соціокультурної системи координат. Україна за 25 років Незалежності пройшла і еволюційні трансформації, і періоди стагнації та регресії, і часи революційних потрясінь: Помаранчеву Революцію та Революцію Гідності, часи миру й час війни.

Ефективне символічне конструювання нової політичної реальності й трансформація концептів політичного дискурсу в будь якій країні є можливим завдяки взаємодії двох найвагоміших чинників: колективної пам'яті як складової духовної традиції та політики, коли з одного боку еліта перевизначає минуле на основі існуючих політичних потреб, а з іншого сама національна пам'ять та духовна традиція встановлює рамки, в яких еліта може діяти для легітимації власних дій.

Українська модель політичного дискурсуоків незалежності будується на основі взаємопроникнення трьох наративів: наративу про національні духовні цінності (концепт континуїтету та концепт приналежності до Європи), наративу репутаційного будування (пов'язаного із оцінкою результатів Другої Світової війни та радянського минулого), наративу позиціонування щодо ідеологічного «чужого» (заснованого на символічному відторгненні радянської спадщини та її наступниці – імперської Росії). Саме вони

трансформують ціннісні установки громадян, закріплюють в колективній свідомості нормативні уявлення про соціальну структуру, детермінують соціальні дії.

Головним здобутком українського суспільства років незалежності в даному контексті є процес деконструкції радянської символічної матриці, яку народ називає влучним словом – «совок», а інтелектуали позначають людей, які дотримуються цієї поведінково-світоглядної матриці, квазінауковим терміном «Homosoveticus». Після Революції Гідності й військової агресії Росії з'явилися синоніми цих понять – «вата» та «ватники», як назва громадян України, що стоять на життєвих позиціях, протилежних поглядам «свідомих» членів суспільства з активною національною, проєвропейською громадянською позицією, ностальгуючи за радянським минулим.

В Україні цей процес, незважаючи на всі спроби його штучного гальмування, йде практично безперервно, хоча в його розгортанні є значні регіональні відмінності. Країни Балтії закінчили процес декомунізації швидко і рішуче. В Росії, Білорусі, Казахстані, Киргизстані ці процеси зупинено владою «зверху», і в останні роки набирає обертів кампанія по «реабілітації» радянського минулого, його спадщина ідеалізується й консервується, незважаючи на те, що вона подекуди суттєво суперечить з національній пам'яті та духовній традиції народів цих країн.

Лакмусовим папірцем щодо успішності деконструкції символічної матриці «Homosoveticus» виявилися події підчас і після Революції Гідності. Ти регіони де домінує даний світоглядно-поведінковий тип з його патерналістськими орієнтаціями, пасивністю й безпорадністю в нових суспільних умовах, рудиментами «зрівнялівщини» на тлі наростання агресивно-споживацьких настроїв, виявилися відкритими для російської окупації, оскільки сприймають Росію як носія бажаних «радянських цінностей». Ті ж регіони, де реконструкція «Homosoveticus» відбувається успішно, консолідувалися навколо цінностей незалежної України. Суспільство відповіло на агресію посиленням процесу декомунізації, причому ініціатива йшла як «згори», так і «знизу». Державна влада докладає зусиль щодо інституціоналізації нової патріотичної символіки на офіційному рівні. Йдеться, зокрема, про чотири декомунізаційні закони, які були схвалені 31 березня 2015 р.: «Про правовий статус та вшанування пам'яті борців за незалежність України у ХХ столітті» (закон № 314-VIII); «Про увічнення перемоги над нацизмом в Другій світовій війні 1939–1945» (закон № 315-VIII); «Про доступ до архівів репресивних органів комуністичного тоталітарного режиму 1917–1991 років» (закон № 316-VIII); «Про засудження комуністичного та націоналсоціалістичного (нацистського) тоталітарного режимів та заборону пропаганди їхньої символіки» (закон № 317-VIII). Це означало заборону радянської символіки й прирівняло радянський режим до злочинного. Гальмування процесу декомунізації стало сприйматися «свідомою більшістю» як загроза національній безпеці й суверенітету української держави. Прикладом цього може стати той факт, що традиційні гасла українських націоналістів «Україна понад усе», «Слава нації – смерть ворогам» після Революції Гідності, а надто з початком російської збройної агресії, стали гаслами політичної нації українців, для яких етнічна приналежність громадянина відійшла на задній план, а на перший план вийшла його «громадянська свідомість».

Є всі підстави стверджувати, що після Революції Гідності та подальших подій в Україні відбулася суспільна консолідація, одним з наслідків якої є прагнення завершити процес реконструкції «совкової людини». В результаті суттєво змінилася символізація політичного простору. Потреба у відчутті єдності та згуртованості нації, і відчуття переваги над зовнішнім ворогом, і бажання пишатися своєю країною, і готовність підтримувати зміни призвели до трансформації системи символічної комунікації (нові герої (Небесна Сотня, «кіборги» тощо), нові громадянські ритуали, нові символи (вишиванка, маки, тощо), яка дозволяє легітимізувати сучасний етап демократизації суспільства. Незважаючи на всі складності та розчарування сучасного українського суспільного життя, можливо, вперше за роки незалежності почав зніматися семіотичний дефіцит перехідної культури українського

суспільства, а також відбувається поступове формування концепту нової суспільної реальності, втілювати який у життя буде вже людина нового типу.

Наталія Бутковська (Житомир, Україна)

РЕНЕСАНС ЕТНІЧНОСТІ ЯК ВІДЦЕНТРОВА ТЕНДЕНЦІЯ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Цими днями ми стали свідками референдуму про незалежність курдів, що проживають на півночі Іраку, а через декілька днів світ очікує на результати чергової спроби жителів Каталонії стати незалежними від Іспанії. Таке враження, що «етнічний ренесанс», що став знаковою подією ХХ століття, в ХХІ тільки набирає обертів. З 60-их років по всьому світу поширюється інтерес до етнічних коренів, прагнення зберегти власну самобутність через відродження історії та культури свого народу. Зростання етнічної самосвідомості досить часто не обмежується відродженням стародавніх звичаїв та традицій, які підкреслюють власну унікальність, а й проявляється у намаганні створити чи відновити національну державність, що супроводжується міжетнічною напруженістю, загостренням конфліктів а то й кровопролитними протистояннями. Боротьба народів за незалежність перетворює на зони етнічних протистоянь території навіть розвинутих європейських держав: Країна Басків для Іспанії, Квебек для Канади, Фландрія для Бельгії, Корсика для Франції, Ірландія для Великобританії, тощо.

Етнічне відродження назвали «етнічним парадоксом сучасності» не випадково. Науковці передбачали, що втрата суспільством традиційних норм регуляції суспільної життєдіяльності в результаті технологічних та політичних революцій XVII - XX століть, поява нових форм соціальної організації суспільства та раціоналізація суспільних зв'язків в результаті процесів модернізації, уніфікації та стандартизації всіх сфер людського життя витіснять найдавнішу форму солідарності – етнічну спільноту. Американський соціолог Н. Смелзер у передмові до підручника «Соціологія», що вийшов друком на пострадянському просторі у 1998 році, заявив про «неприборканість примордиального в суспільстві» і закликав соціологів до переосмислення теорії соціальних змін та необхідності звернути на ці структури увагу, на яку вони заслуговують, оскільки і сьогодні «...ці одвічні сили – одним словом, сили Гемайншафт – видно знову заявляють про себе у регіональній, етнічній та лінгвістичній свідомості, в соціальних рухах і в політичній боротьбі у всьому світі» [2, с.13]. Він визнає, що західна соціологія від Ф. Тьоніса до наших днів була введена в оману, що раціоналізація людського життя приведе до послаблення тих споконвічних первісних сил, що керували людське життя.

Німецький соціолог Ф. Тьоніс бачив історичний розвиток як рух від спільноти (Гемайншафт) до суспільства (Гезельшафт), які відрізнялись домінуючим типом соціальних зв'язків. Якщо для спільноти визначальними є ірраціональні мотиви: афективні потяги та напівінстинктивні спонукання, то для суспільства – раціональні: виокремлення цілей, засобів їх досягнення, розрахунок. Історичний процес розглядався дослідником як рух від спільнот, заснованих на соціальних зв'язках реального органічного життя і природній волі, до суспільства, яке є механічним утворенням, що постало на волі розумовій, раціональній [3, с.185]. І не зважаючи на досить хибний з точки зору сучасної науки постулат науковця про неодмінне витіснення в історичній перспективі спільноти суспільством ми завдячуємо досліднику за копітку працю щодо дослідження природи соціальних спільнот, суті процесів, які сприяють організації та функціонуванню людських співтовариств. Адже саме він вперше в соціологічній науці розглядає спільноту ядром соціальної динаміки суспільства.

Інтерес до спільноти та групи як об'єктів дослідження в соціології прагне відновити Н. Смелзер. Одна з чотирьох його лекцій прочитаних у Берлінському університеті імені Гумбольдта на весні 1995 року була присвячена структурам мезорівня. Вчений розглядає ці структури (групи, офіційні організації, соціальні рухи та інституції) важливими оскільки

саме через них індивіди поєднуються з суспільством. Традиційний інтерес до групи, зокрема етнічної в американській соціології, відомий ще з 20-их років ХХ століття (Чиказька школа соціології). Проте, після «золотого віку» дослідження групи в 40-их – 50-их роках інтерес до неї поступово згасає через різке зростання макро- та мікросоціологічних досліджень. Група залишається традиційно в центрі уваги соціальної психології. Для соціологів вона була на узбіччі наукового інтересу головним чином тому, що була концептуалізована в період «золотого віку» як відносно стабільна, тривка, тісна, кооперативна одиниця...» [1, с.54]. Наприкінці 80-их — початку 90-их років ХХ століття у США була створена група вчених-соціологів, які були незадоволені розмежуванням «мікро-макро» і почали активно працювати над розбудовою мезорівня в структурі соціологічного знання. Саме це дозволило помітити особливості найбільш проблемні аспекти розвитку суспільства прийдешніх десятиліть.

Н. Смелзер зазначає, що група залишається важливою в сучасному суспільстві, але діє згідно з іншим принципом – принципом «розпаду-злиття», котрий передбачає часте об'єднання соціальних груп та має тенденції до розпаду — або часткового розпаду — лише для переформування в нові, але також непостійні комбінації. Цей принцип розпаду-злиття набув драматичного прискорення в людському житті наприкінці ХХ століття. Нестійкість життя групи — на роботі, на розівулиці, в офісі та в сім'ї — нині дедалі більше стає правилом, а стабільність дедалі більше стає винятком» [1, с.54]. Вчений зазначає, що дослідникам потрібне нове розуміння й нові моделі цього прискореного принципу розпаду-злиття а для цього вивчати ці процеси слід інтенсивніше у їх відносно швидкоплинній, а не постійній формі. Зокрема, дослідник вважає, що зростання значення в житті сучасної людини субнаціональних об'єднань, заснованих на расі, етнічності, мові, є «...частково вираженням реакції спротиву на ерозію людських зв'язків, спричинену прискоренням принципу розпаду-злиття в сучасному соціальному житті» [1, с.55].

Література:

1. Смелзер Дейл Дж. Проблеми соціології. Георг-Зімелівські лекції, 1995/ Перекл. з англійської В. Дмитрук. – Львів: Кальварія, 2003. – 156 с.
2. Смелзер Н. Социология: пер с англ. – М.: Феникс, 1998. – 688 с.
3. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство / Пер. з нім. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 262 с.

Олександр Вознюк (м. Житомир, Україна)

АНАЛИЗ ГЛОБАЛЬНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАЕКТОРИИ УКРАИНЫ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Подобно тому, как школа, являющаяся краеугольным социальным институтом, выполняет социальный заказ общества, так и государственное управление современных стран, также выступающее важнейшим социальным институтом, реализует геополитический заказ структур глобального управления человеческой цивилизацией, формирующихся главными геополитическими «игроками» – крупнейшими государствами и транснациональными корпорациями.

Поэтому, как правило, государственное управление стран не отвечает их коренным потребностям. Однако если государственное управление выступает номинальным управителем народов, то их духовным водителем является национальная духовно-интеллектуальная элита, которая очень часто не способна выразить истинные ценности народных масс, в гуще которых она призвана находиться. Такая элита зачастую выполняет социальный заказ своих иностранных хозяев и очень часто даже в лице своих лучших представителей делает это вполне искренно, не осознавая, что она предаёт культурно-исторические интересы своей Родины. К такому положению элиту приводит деградация философской рефлексии, являющейся одним из существенных механизмов функционирования социетальной психики социальных образований.

Применим основные аспекты философской рефлексии в контексте анализа глобальной исторической траектории Украины, что выступает **целью** статьи.

Философия как форма общественного сознания отражает и познает наиболее общие законы и закономерности природы, общества и человека. Философская рефлексия оперирует наиболее абстрактными категориями и нацелена на постижение всеобщего. С другой стороны, философ в каждой мелочи видит всеобщее, что можно проиллюстрировать размышлениями Н. Бердяева, взятыми из его автобиографической книги «*Самопознание*» [1, с. 84-85, 206], где он пишет о своем философском инструментарии, позволяющем «в конкретном узреть смысл и универсальность»: «Самые ничтожные явления жизни вызывают во мне интуитивные прозрения универсального характера».

Философская рефлексия, отражающая всеобщее, проистекает из осознания целостности бытия и всеобщей связи всех предметов и явлений Вселенной. Целостность же бытия, в свою очередь, предполагает его происхождение из единого источника, каковым в сфере религиозно-мифологического сознания выступает Абсолют.

Религиозно-мифологическое мышление проводит мысль, что все сущее создано Богом из «ничего» (2 Мак. 7: 28) – из «невидимого», «словом Божиим» (Евр. 11: 3) – посредством расщепления (дихотического разделения) его на свет и тьму (нечто позитивное и негативное, мужское и женское). Это приводит к бытийному состоянию сотворенности мира (как феномена асимметрии, о которой П. Кюри писал как о причине действия, движения, то есть самого мира).

В конечном итоге, противоположные начала взаимокompенсуются и восстанавливают состояние первоначального единства, «блудный сын» возвращается в «отчее лоно», а человек, как указывал Лао-цзы, соединяет в одном лице противоположные начала: «познает мужественное и все же остается женственным» [2, с. 125].

В ориентальной религии и философии мы имеем подобных же сценарий происхождения бытия. Так, философия *даосизма* сущее также рассматривается как рождающееся из некоего первоначала (Тайцзи) посредством разделения его на две элементарные формы (силы Инь и Янь). «Единое в даосизме означает Абсолют в состоянии неизреченности, которое предшествует всем явлениям: его творческое начало реализуется через двойное движение – через разделение одного надвое и через новый синтез. Из этих метаморфоз возникает бесконечность» [3, с. 215].

Современные естественнонаучные представления о происхождении мира также опираются на подобный конструкт, поскольку квантовая физика пришла к выводу, что сущностью Вселенной выступает **физический вакуум** (*эфир* древних философов, *Ничто*, *Нирвана*, *Пустота*, *Шунья* и другие категории религиозно-философских доктрин), который, будучи *Ничто*, являясь единством полярных проявлений материи, порождает мир – «возбужденное состояние физического вакуума». Как считает Г. Наан, рождение Вселенной является процессом расщепления «*Ничто*» на «*Нечто*» и «*Антинечто*» (избыточную и дефицитную сущности, «плюс» и «минус»), что приводит к актуализации всех известных физических феноменов. При этом общая энтропия Вселенной остается постоянной и нулевой (С. Ллойд). В конечном итоге к *Нечто* и *Антинечто* приходят к *Ничто* посредством взаимного погашения, аннигиляции. *Ничто* (физический вакуум, эфир) же предстает глубинной универсальной средой, которая содержит в себе все и все в себе связывает [4].

Мы наблюдаем согласованность религии и науки касательно происхождения нашей реальности, ибо фактор (Абсолют), который расщепляет *Ничто* и приводит к существованию нашу Вселенную, говоря языком квантовой физики, несет ответственность за *редукцию волнового пакета*, что инициирует процесс возникновения этой Вселенной (как переход системы в так называемое чистое квантово-механическое состояние. Данный квантово-физический фактор есть сознание наблюдателя, которое, говоря языком новой научной парадигмы синтеза науки и религии, выступает **Сознанием Божественного Наблюдателя**. О Нем И. Цехмистро пишет как о «новой реальности» – «субквантовом свойстве уникальной целостности и неразложимости физического мира на множество элементов» [5, с. 337].

Таким образом, единство реальности проистекает из самого факта рождения (развития) форм этой реальности. Если мир произошел из единого принципа (Абсолюта, некоего гипотетического пра-вещества, сингулярного состояния материи, эфира, физического вакуума и проч.), то это значит, что реальность представляет собой абсолютное единство, ибо если на заре своего существования она существовала в виде интегрального комплекса, из которого проистекают все ее формы, то данные формы в скрытом или явном виде должны пребывать в таком же интегральном состоянии абсолютного единства. Подобным образом все актуальные и виртуальные элементы эмбриона, возвращающегося в материнской утробе, на начальной стадии своей эволюции пребывают друг с другом и неразрывном единстве.

Это единство должно сохраняться и впоследствии вместе с превращением эмбриона в полноценный организм, когда связи между элементами эмбрионального организма сохраняются и у взрослого организма как в пространственном, так и временном измерениях. Одно из проявлений рассмотренного феномена реализуется в акупунктурике и рефлексологии: так, зоны Захарьина-Геда (участки на поверхности кожи) имеют четкие проекции во внутренней среде организма, причем эти проекционные связи обнаруживают не столько нейро-гуморальную, сколько резонансно-волновую (биополевою) природу (см. феномен формирующей причинности Р. Шелдрейка).

Как показывает анализ современной естественнонаучной ситуации, наша реальность умозрительным образом строится на методологическом и онтологическом единстве мировых законов для физических, биологических и социальных микро-, макро- и мегасистем. В этой связи Вселенная обнаруживает всеобщий характер взаимосвязи между элементами отмеченных систем, а также универсальный характер трансформации разных видов и форм энергий, вещества, полей и информации (взаимопревращаемость частиц, полей, энергии, информации); дистанционный и резонансно-полевой характер взаимодействия; наличие в природе ментального информационно-полевого вида взаимодействия (А. Дубров), утверждающего антропный космологический принцип, который фиксирует целесообразность существования человека во Вселенной, понимание человеческого существа как органической и активной части космоса, что обнаруживает глобальную роль сознания во Вселенной («ментальный план Вселенной», когда на глубинном уровне «реальности» она состоит из «фундаментального поля сознания») и универсальную связь сознания в едином комплексе живой и косной материей, когда мысль выступает основой взаимодействия явлений и предметов на всех структурных уровнях материи, поскольку, как выяснилось, квантовая реальность как фундаментальная подоплека Вселенной играет в сознании и мышлении ключевую роль (И. Цехмистро). При этом реализуется способность мысли к универсальной трансформации в любые физические частицы, поля и излучения; дистанционная ментальная связь человека с окружающей средой; интегральный характер мысли как основы Глобального Сознания человека на всех структурных уровнях строения материи, способной к универсальной трансформации и взаимодействию с любыми видами, полей, частиц и энергий (А. Дубров). При этом основополагающим принципом существования реальности выступает антропный принцип ее актуализации, который в сфере квантовой физики предстает парадоксом «Наблюдателя», согласно которому для актуализации реальности, первоначально пребывающей в непроявленном (волновом) состоянии, требуется некий «Наблюдатель», некое сознание, присутствие которое приводит к «схлопыванию волнового пакета» и актуализации всех известных нам феноменов.

Итак, **философская рефлексия – это нацеленность на всеобщее и единое, а человек, обладающей этой способностью, выступает носителем высших общечеловеческих ценностей.** Раскроем данную сентенцию.

Существует **универсальный критерий нравственной оценки человека**, связанный с его отношением к всеобщему смыслу бытия и к тезису о справедливости мира. Если человек понимает и принимает реальность как целесообразное и справедливое мироустройство – он любые факты будет рассматривать под этим углом зрения, и особенно ему будет импонировать информация, выражающая всеобщие – органичные, гармоничные,

смыслокристаллизующие – связи, в том числе и связи между явлениями нерядоположными, относящимися к разным и часто противоположным аспектам реальности. Такое мирозерцание предполагает наличие парадоксально-диалектического, творческого, целостного миропонимания, не боящегося противоречий и отмечающего **одномерно-однозначную стратегию познания**, реализующую, как писал В. Франкл, шизоидный вектор развития человека, который в своем воображении и мышлении атомизирует и расщепляет мир, разделяет его черное и белое, на своих и чужих. Такой шизоидный строй сознания М. Вебер назвал математически ориентированным, дробящем реальность на фрагменты мышлением, изгоняющим смысл из нашей жизни и базирующимся на шизоидном идолопоклонническом отношении к технике, что приводит к омертвлению человеческой души. В противовес этому **понимание мира как органичного целого** предполагает привлечение категории Абсолюта, через ценностно-мировоззренческую, гносеолого-онтологическую призму которого только и возможно воспринимать мир как целостный, гармоничный, многомерный и лучший из всех возможных миров, ибо наш мир, устроенный по антропо-рефлексивному принципу, иницируется человеческим отношением к этому миру: как писал А. Шопенгауэр, мир есть зеркало, и если в него смотрит осел, он сможет увидеть там только осла. Предложенный критерий оценки развития нравственного сознания человека в известном смысле выступает **всеобщим водоразделом**, дифференцирующим человеческие существа на тех, которым «когда Бога нет, то все дозволено», и на людей, которым дозволено только то, что входит в контекст Божественного промысла. Данный критерий, выступающий лакмусовой бумагой для определения ценностно-мировоззренческой ориентации человека, позволяет судить о ней по его реакции на специфическую (критериальную) информацию – информацию о смысле как **цели и целом**.

Если **смысл** определить как **логику-семантическую связь** (единство) по меньшей мере двух сущностей (понятий, категорий, предметов, фактов, явлений, принципов и др.), и если эти сущности отличаются друг от друга (в противном случае они были бы идентичны и находить между ними связь было бы излишним), а это отличие в его наибольшем выражении приобретает вид противоположности, то наивысший, краеугольный смысл человеческого существования состоит в соединении наиболее всеобщих, глобальных и одновременно наиболее отличающихся (противоположных) друг от друга сущностей. Таковыми сущностями, без сомнения, являются **человек** и **Бог** (менее глобальные всеобщие смыслы обнаруживаются в соединении таких противоположных гностико-онтологических бездн, как бытие и небытие, сознание и материя, прошедшее и будущее, жизнь и смерть...), то есть тварное и божественное. Таким образом, высший смысл человеческого существования заключается в **соединении человека и Бога**, что получает соответствующую реализацию на ценностно-мировоззренческом и социально-познавательном уровнях.

Результатом философской рефлексии касательно **всеобщей модели бытия** выступает модель, которая реализуется в философской традиции рассматривать реальность в виде триады: **человек, мир** и **граница**, полагаемая между ними (внутреннее – граница – внешнее; Я – граница – не-Я; субъект – граница – объект).

В контексте философии, а также гештальт-психологии, гештальттерапии в данной модели реальности граница имеет **парадоксальное содержание**, ибо невозможно сказать определенно, какому из двух полярных членов триады она принадлежит – первому, второму, им обоим одновременно, либо ни тому, ни другому (А. Лосев [6]). В гештальттерапии данный парадокс реализуется в соотношении **фона и фигуры** (феномен Е. Рубина), когда невозможно сказать, чему принадлежит граница – предмету или фону.

В силу такой **универсальной природы** граница (а в более общем понимании – любое граничное явление) есть категория, отражающая целостность, связь, отношение, которое, как полагал А. Уемов, составляет предметы из элементов [7]: как писал Г. Гегель, «конечность в том и заключается, что именно благодаря границе предмет может соотноситься с другим предметом».

Граничная фаза как парадоксальная сущность, изучаемая синергетикой, отражается в понятии «эволюционной середины», или «переходной ступеньки» от одного качества к другому, в сфере которой старого качества уже нет, а нового – еще нет. Данную фазу Аристотель, Гегель и др. называли «средним термином» по отношению к понятиям, которые фиксируют изначальное и завершающее качественное состояние объекта.

Анализ этой контрмедиальной, равновесной, межкачественной ступени процесса развития мы находим в гегелевской диалектике, где состояние индифференции, равновесия противоположностей рассматривается как ключевое условие, «пусковой момент» перехода бытия в сущность, как «форма бесформенного», а современные философы – как экзистенцию, или «бытием-между» (inter-esse).

На основании представленной методологической базы можно построить *модель разделения Западной и Восточной цивилизаций (цивилизационных проектов)*:

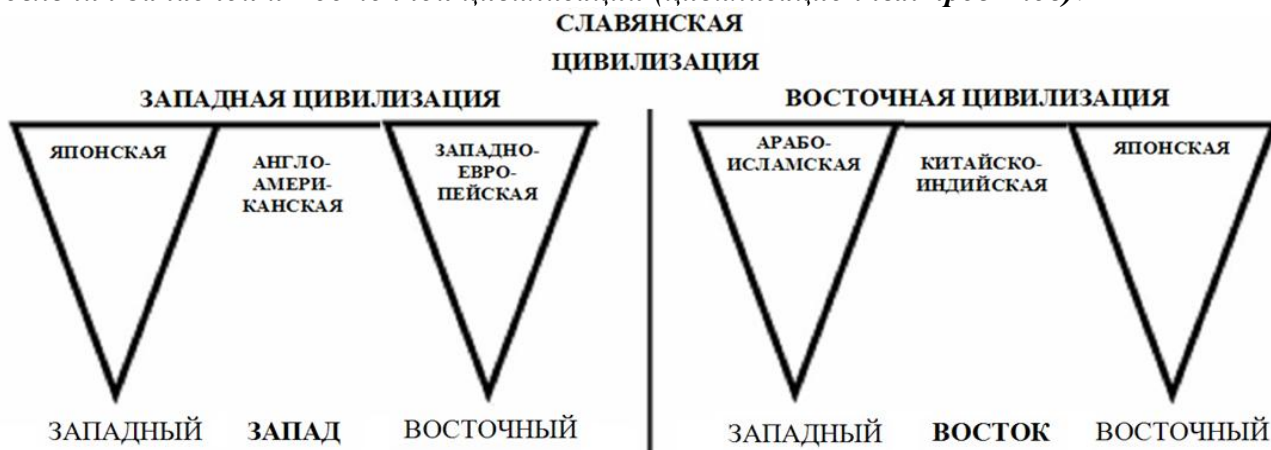


Рис. 1 Модель разделения Запада и Востока

Таким образом, *граничные явления выступают организующей силой развития материальных форм*, о чем можно узнать из синергетики, междисциплинарной отрасли познания, результаты которой в настоящее время имеют колоссальное значение для понимания происходящих социальных процессов.

В связи с этим можно полагать, что праславянская империя, информация о которой дошла до нас в виде исторических данных о *Великой Тартарии*, распалась на отдельные этнические фрагменты, кристаллизующие: «запад» (еврейский, то есть западный цивилизационный проект), «восток» (арабо-мусульманский, восточный цивилизационный проект) и «славянский центр» (или славянский нейтральный цивилизационный проект).

В свою очередь, славянский центр также представляет собой триадную структуру, состоящую из трех славянских начал:

– *западные славяне* (поляки, чехи, словаки, кашубы и лужичане), выражающие левополушарную мужскую тенденцию;

– *восточные славяне* (выражающие правополушарную женскую тенденцию): ими можно считать традиционных южных славян (болгары, сербы, хорваты, боснийцы, македонцы, словенцы, черногорцы), которые испытывали и испытывают влияние именно восточных, исламских, народов;

– *центральные славяне* (выражающие полушарный синтез): ими можно считать традиционных восточных славян (русские, украинцы, белорусы), которые занимают промежуточное, центральное геополитическое положение между восточными и западными славянами.

Центральные славяне, в свою очередь, дифференцируются на ветви: *западную, белорусскую* (выражающую мужское начало), *восточную российскую* (женское начало) и *центральную украинскую*, с которой, не случайно, ассоциируется Киевская Русь – источник современной славянской цивилизации.

Анализ украинского славянства позволяет сделать вывод о его гранично-фазовой природе. То есть, *если славянская цивилизация в целом, а также центральные славяне в частности,*

реализуют гранично-фазовую, нейтральную природу, то украинская ветвь центральных славян выступает наиболее концентрированным выразителем этой природы.

Именно Украину, а не Белоруссию или Россию, следует считать центральным аспектом славянской цивилизации вследствие «разорванности» Украины (термин С. Хантингтона), ее фазово-граничного характера. Признание этого, думается, поможет восстановить единство славянской цивилизации, повысив статус «свидомого» (сознательного) украинства, которое вследствие известных причин чувствует себя объектом исторической эксплуатации, и в силу этого проявляет значительные *русофобские настроения*, что, в свою очередь, есть выражение агрессии к славянству в целом, а следовательно, к самому себе (если «свидомые» украинцы относят себя к славянам).

Таким образом, граничный статус Украины требует пересмотра ее статуса в семье славянских народов, когда она из младшего брата России превращается в его родителя. При этом для «свидомого» украинства было бы лучше представлять центральный нейтральный аспект славянства и в силу этого выступить духовным генератором нашей планеты, чем существовать на задворках европейской цивилизации, переживающей системный кризис, знаменующийся крушением либеральной парадигмы и грозящий разрушить до основания «европейский дом», а вместе с ним обрушить и державы, в нем живущие.

Приведенные размышления о граничной природе украинского народа свидетельствуют о его двойственно-парадоксальной сущности и высокоразвитой духовности, которая наиболее полно реализуется в структуре социальной психики народа Украины-Руси и выступает наиболее выразительным воплощением категории целостности, актуализируется как специфическая сущность главным образом именно как граничное (парадоксальное) явление, о чем мы на протяжении более 20 лет писали в нескольких десятках наших монографий и статей [8-15], которые остались незамеченными на научно-интеллектуальном ландшафте нашей страны.

По мнению П. Кононенко, на территории Украины, которая в геополитическом контексте исторически занимала в Европе центральную позицию, было осуществлен синтез религии, философии, искусства, образования и науки, а также реализован культ единства Закона и Благодати – «основа жизнедеятельности Украинцев-русов, следствием чего становится создание одной из мощнейших мировых империй – Киевской Руси ... Ее судьбу, и роль определяет всепланетарное движение: своим могуществом и мудростью она представляет миссию гегемона, генератора, посредника между Азией и Европой. Авторитетные державы – Византия, Англия, Франция, Швеция, Германия, Польша, Болгария считают честью общаться с княжеской Русью даже на уровне кровно-династических связей. Определяется центр равновесия между «востоком» и «западом», водораздел между рабством и абсолютизмом, гуманистической верой (образованием, наукой, культурой) и фанатизмом, имперскими и республиканскими идеологиями и институтами правления» [16].

Украина должна следовать своей истинной сущности, то есть реально быть внеблоковой и нейтральной державной, что и прописано в украинской Конституции. В этой связи становится понятным статус Украины как *управляющего фактора человеческой цивилизации*, поскольку, согласно общей теории влияния, управляющий субъект (фактор, элемент, агент), оказывающий воздействие на свое окружение (систему), характеризуется повышенным уровнем разнообразия, а поэтому гибкости, *нейтральности* (Н. Винер, В.Эшби).

Литература

1. Бердяев Н. А. Самопознание / Н. А. Бердяев. – М.: Дзв, 1990. – 336 с.
2. Капра Ф. Дао физики. – СПб.: Орис, 1994. – 304 с.
3. Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая / Е. В. Завадская. – М.: Искусство, 1975. – 230 с.
4. Наан Г.И. Симметрическая вселенная (доклад на Астрономическом совете АН СССР 29 января 1964 г.) / Г.И. Наан // Тартуская астрономическая обсерватория. Публикации. – Тарту, 1966. – Т. 56. – С. 431–433.

5. Цехмистро И. З. Холистическая философия науки: Учебное пособие / И. З. Цехмистро. – Сумы: Изд. «Университетская книга», 2002. – 364 с
6. Лосев А. Ф. Типы отрицания // Диалектика отрицания отрицания. – М.: Политиздат, 1983. – С. 149–170.
7. Уемов А. И. Вещи, свойства, отношения / А. И. Уемов. – М.: Изд АН СССР, 1963. – 184 с.
8. Вознюк О. В. Про перспективи розвитку української держави / О. В. Вознюк // День. – 2001. – 20 лют. – С. 4.
9. Вознюк О. В. Точка біфуркації. Чи стане вона точкою опори? / О. В. Вознюк // Віче. – 2001. – № 12. – С. 82-98.
10. Вознюк О. В. Про перспективи розвитку Української держави: економіка і духовність / О. В. Вознюк // Україна: минуле, сучасне, майбутнє : матеріали обл. наук.-практ. міжвуз. конф., присвяченої 10-й річниці незалежності України. – Житомир : Полісся, 2001. – С. 24-36.
11. Вознюк О. В. Україна як біфуркаційна сутність / О. В. Вознюк, І. Г. Грабар, М. А. Козловець // Синергетика: процеси самоорганізації технічних, технологічних та соціальних систем : матеріали першої всеукр. наук. конф. – Житомир, 2003. – С. 44-47.
12. Вознюк О. В. Духовність українського народу у контексті концепції цілісності / О. В. Вознюк // Наука і суспільство. – 2010. – № 9/10. – С. 13-18.
13. Вознюк О. В. Історико-соціетальні засади духовності українського народу та його сучасна цивілізаційна роль / О. В. Вознюк // Волинські історичні записки: Збірник наукових праць. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011. – Т.6. – С. 75-92.
14. Вознюк О.В. Нова парадигма моделювання та розвитку історико-педагогічного процесу: монографія. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014 – 550 с.
15. Вознюк О. В. Особлива цивілізаційна роль українського етносу на геополітичному ландшафті нашої планети / О. В. Вознюк // Психолого-педагогічні основи гуманізації навчально-виховного процесу в школі та ВНЗ : збірник наукових праць. – № 2 (16). – Рівне : РВЦ МЕРУ ім. акад. С. Дем'янчука, 2016. – С. 28-38.
16. Кононенко П. П. Українознавство: Підручник. – К.: Міленіум, 2006. – 872 с.

Марина Войналович (Житомир, Україна)

УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

В сучасному світі досить актуальною є проблема української культури у контексті глобалізаційних процесів, що визначається передусім тим, що глобалізаційні процеси, які охопили увесь світ, поставили багато нових проблем. В Україні дослідженню даної проблеми присвячені праці В. Андрущенко, В. Табачковського, Є. Головахи, П. Каноненка, С. Рядова, М. Шульги та ін.

Україна, за визначенням С. Хантінгтона, належить до так званих «розколотих» цивілізацій регіонального чи локального рівня. Локальна цивілізація – це стійка єдність людей, яка виникає в певному регіоні й базується на певних архетипах і спільних духовних цінностях та традиціях. Наша держава знаходиться на перехресті трьох великих і потужних цивілізаційних просторів – західноєвропейського, євразійського, ісламського – і в українському суспільстві очевидні розходження й навіть протистояння щодо відповідних культурно-цивілізаційних орієнтацій.

Україна має необхідний потенціал, щоб стати єдиною культурно-цивілізаційною системою. Але водночас у таких країнах, як наша, йде протиборство між групами, які належать до різних цивілізаційних просторів. Наявність ознак внутрішнього розколу української локальної цивілізації, не прирікає її на безперспективність. Для України потрібно залишитись єдиною та розвивати дружні зв'язки із Заходом.

Молодь активно старається розвивати нашу культуру: старається перейняти і внести в нашу побут цікаві свята та звичаї інших народів. Наприклад, відоме свято Хелловін, що почало активно відзначатися з ХІХ століття в США тепер і в Україні набуває популярності,

хоча й не має ніякого відношення до наших традицій.

Образотворче мистецтво також зазнає змін під впливом глобалізаційних процесів. До цього призвів «рух до реалізму». Митці прагнули як найкраще описати явища, які спостерігали, але без ідеалізації. Так, до жанру реалізму належать найстаріші українські ікони і стінопис. Постійно з'являлися нові стилі (бароко, ампір, класицизм), але реалізм не поступався їм і він все одно був їх складовою, а іноді й переважаючою їх частиною. У розвитку української культури на перше місце висувався побутовий жанр, який безпосередньо відображав життя народу. Зростав інтерес до минулого, що зумовило піднесення історичного жанру, розвивався жанр «народної картини». Так, образи «Козака Мамає» та «Козака з бандурою» стали етносимволами українського народу.

Сучасне образотворче мистецтво дуже відрізняється від тогочасного, на що вплинув розвиток процесів глобалізації. З'являються різноманітні течії, якими вдало користуються митці. Нині в їх роботах ми можемо побачити все більше проявів різних напрямків так званого «альтернативного» мистецтва від експресіонізму до неокласицизму, протилежних реалізму. Це виводить мистецтво на світовий рівень, тому що це є більш прийнятними для сучасного суспільства. Зараз митці успішно поєднують народні мотиви з більш сучаснішими, таким чином розкриваючи унікальність нашої культури іншим культурам.

Головним інструментом держави є мова, яка функціонує як одна з семіотичних систем поряд з літературою, мистецтвом, релігією, обрядами тощо. Вчений Б. Ажнюк слушно зауважує, що «мова стала не просто активним учасником товарообміну, але й частиною товару». Це видно на прикладах періодичних видань, аудіо-, відео- та книжкової продукції, комп'ютерних ігор, русифікації та англізації репертуару деяких українських виконавців, які гастролують в Україні й поза її межами, тощо. У сучасному світі, перенасиченому інформацією, не можна обмежувати себе знаннями тільки однієї мови, тому знання іноземних мов (англійська, французька та ін.) є однією із важливих умов успішного кар'єрного зростання як в Україні, так і за кордоном. Відомий український поет Б. Олійник зазначав: «Незалежна Україна за кілька років уже встигла прихопити з англійської мови кілька тисяч слів, що межує з прямим витісненням корінних українських слів американізмами. Прислухайтесь: лізинг, факторинг, франчайзинг, факс, ксерокс, принтер, картридж, вінчестер, степлер. Жоден завойовник так тріумфально не полонив наші вулиці, причому без найменшого нашого спротиву».

Вплив глобалізації ми можемо побачити і в українському кінематографі. Першою знаковою його постаттю був, звісно, Олександр Довженко. Особливу роль у становленні українського кіномистецтва відіграли фільми О. Довженка «Звенигора» (1928), «Арсенал» (1929), «Земля» (1930). Його творчість піднесла вітчизняний кінематограф до світового рівня. У 1958 році на Всесвітній виставці в Брюсселі (Бельгія) в результаті опитування, проведеного бельгійською синематекою серед 117 видатних критиків і кінознавців із 26 країн світу, фільм «Земля» було названо у числі 12 найкращих картин усіх часів і народів.

О. Довженко започаткував новий напрям у кінематографі – «українське поетичне кіно». Він вперше на світовому рівні відкрив власний світогляд засобами кіно, яке ще досі відрізняється від зображуваного. Це світогляд людини, що звикла працювати руками, в якій розмірена амбіція, обґрунтована її способом життя. Навколишній світ і нація – ціле і неподільне, а їх тип життя вважається одвічним, та не зламним світосприйняттям. Символіка О. Довженка була тісно пов'язана зі світорозумінням українського народу, з образністю етнічної поезії. Сучасний український кінематограф не можна назвати особливим і таким, яким можна пишатися. Наприклад, у 2013 році вийшов фільм «Тіні забутих предків» – український містичний трилер, знятий Любомиром Левицьким. В цьому фільмі можна побачити дуже багато проявів «американізації», хоча задум був висвітлити суто українські традиції. Гадаємо, що глобалізація не має позитивного впливу на кінематограф і театр, адже втрачаються здобутки національних культур. Мистецтво перетворюється у щось буденне, воно більше не пробуджує широкі емоції та почуттів, викликає інтерес до сцен насильства,

жорстокості, несправедливості та ін.

Тож, можна сказати що глобалізація має низку негативних тенденцій: втрачаються досягнення національних культур, внутрішній світ людини не ускладнюється, а, навпаки, спрощується, спостерігається тенденція до уніфікації людських цінностей, що врешті-решт заважає розвитку людської особистості. Глобалізаційні процеси не сприяють формуванню особистісної першості індивідуального й суспільного буття, а ведуть до остаточної перемоги безособистісного начала над особистісним.

Отже, глобалізаційні процеси є реалією сьогодення світу і формують культурне обличчя сучасного суспільства. Глобалізація проявляється по-різному в різних аспектах буття суспільства, але в культурній сфері її прояв полягає в певній стандартизації, уніфікації культурного продукту, підведенні його під певний шаблон, який визначається насамперед необхідністю комерційного успіху. Україна, як це не прикро визнавати, втратила контроль над виробництвом власного культурного продукту та його поширенням, віддавши це майже повністю на відкуп західним, насамперед, американським, та російським виробникам. Майже тотальне переважання американських кінофільмів, західної та російської популярної музики, російського радіо та телепродукту, або українського, але за суттю калькованого з американського чи російського, – все це є, на жаль, реалізаціями українського сьогодення.

Література

1. Ганна Холап: Особливості і характер сучасної культури // Донецький вісник Наукового товариства ім. Шевченка. – Т. 6 – Донецьк: Східний видавничий дім. – 2005. – С. 232
2. Глобалізація. Модернізація. Росія // Политические исследования. – 2003. – № 3.
3. www.nbuv.gov.ua
4. Бязрова Дж.Б. Глобалізація і проблема національних цінностей / Дж. Б. Бязрова // Філософія і общество. – 2004. – № 1. – С. 62–70.
5. Возняк Т. Глобалізація як виклик людству / Т. Возняк // Незалежний культурологічний часопис «І». – 2000. – № 19. – С. 27–48.
6. Кристалл Д. Англійський язык как глобальный / Д. Кристалл. – М.: «Весь мир», 2001. – С. 185.
7. Малахова О. Цінності культури в умовах глобалізації / О. Малахова // Філософія і політологія в контексті сучасної культури – 2014 – Випуск 7. – С. 116-119.

Борис Глотов (Дніпро, Україна)

ФАКТОРИ ФОРМУВАННЯ НЕГАТИВНОГО ОБРАЗУ УКРАЇНИ

В сучасну постіндустріальну інформаційну добу взаємовідносини між державами корелюються з діяльністю міжнародних організацій (наприклад МВФ, ЄС, часопис «Forbes» тощо), що актуалізує проблему дослідження формування сталого позитивного іміджу України.

Однак, в міждержавних відносинах останнім часом проглядається тенденція до штучного заниження іміджу України, що, в свою чергу, не може не впливати на внутрішній імідж, на образ держави і влади, який формується у населення. Відтак, дослідження факторів негативізації образу держави за кордоном постає актуальною темою дослідження.

Вітчизняні науковці здебільшого займаються вивченням теоретичних основ формування іміджу, акцентуючи увагу на формуванні позитивного образу країни (І. Блотська, В. Королько, Б. Кухта, Г. Почепцов, В. Шепель та ін.). У свою чергу, фактори негативізації іміджу держави ще не стали предметом самостійного наукового аналізу.

Негативізація образу України за кордоном має як внутрішні, так і зовнішні причини. Українські інформаційно-комунікативні канали, основне завдання яких полягає у ретрансляції позитивної інформації про Україну для закордонного споживача, фактично відсутні. Тому пострадянські стереотипи щодо молодого держави Україна тривалий час продовжують домінувати у світовому інформаційному просторі [1; 2].

У 2016 р. у були оприлюднені результати щорічного дослідження «індексу щастя» серед 58 країн світу [3]. Україна посіла 41 місце у загальносвітовому рейтингу. При цьому опитування засвідчило, що 41 % українців почувають себе щасливими, 37 % респондентів

почувають себе ні щасливими, ні нещасними, а 14 % фіксуються як нещасні; 6 % громадян не змогли відповісти на поставлене запитання. Ця картина наглядно ілюструє, що цільовою аудиторією ребрендингу країни потенційно є майже 41 відсоток «щасливих» громадян, що в сумі з 37 відсотками громадян, які почуваються індиферентно, та 6% громадян, що не змогли відповісти на питання, становить 83 відсотки.

Що ж заважає нашим співгромадянам почувати себе щасливими? Відповідь на це запитання дозволить нам проаналізувати внутрішні фактори негативізації іміджу країни.

Перше, на що слід звернути увагу при дослідженні зазначеної проблеми, це психологічне сприйняття соціальними суб'єктами не фактів як таких, а їх інтерпретацією, яка нав'язується соціуму. Яскравим прикладом може слугувати ставлення до корупції. Негативне ставлення до корупції пов'язане з тією обставиною, що вона провокує на емоційному рівні відчуття соціальної несправедливості – адже той відсоток громадян, рівень життя яких знаходиться нижче встановленого Верховною Радою України рівня, – не в змозі дати хабара. У свою чергу, та морально-психологічна атмосфера, яка складається в суспільстві, безпосередньо провокує зростання корупції. Таким чином, ми маємо ніби замкнутий ланцюг.

Іншою важливою особливістю морально-психологічного клімату у суспільстві, що сприяє процвітанню корупції, є подвійні моральні стандарти. Наприклад, корупція в органах державної влади, з одного боку, вважається суспільно-неприйнятною. Це побутується і в буденній моралі, і в засобах масової інформації, і в політичній практиці, коли політичні ради провідних партій очікують фінансових вливань від кандидатів в народні депутати. А з другого боку, так звана «побутово-повсякденна» корупція не викликає морально-емоційного відторгнення у соціумі, тобто вважається як даність, яка визначає спосіб життя пересічного українця. Продовжують існувати зони, які майже закриті для дій правоохоронних органів, основне завдання яких полягає у боротьбі з корупцією. Звинувачення в корупції стали настільки буденними, що межа між нормою і відхиленням нівелюється.

Звідси можна зробити проміжний висновок, що експлуатація антикорупційної тематики, звівшись до рівня популістської, ще більше загострює цю проблему, вирішення якої може призвести до ослаблення державно-управлінського впливу на соціум.

Якщо брати до уваги зворотний зв'язок у ланці «держава – соціум», можна з упевненістю стверджувати, що корупція відіграє вирішальну роль у формуванні нової моральної парадигми суспільства. Сучасне українське суспільство переживає гостру моральну кризу через вакуум цінностей [4; 5; 6; 7], котрий дістався у спадок майже всім пострадянським країнам. Україні дісталися не лише сумнівний міжнародний імідж, а й тяжка соціально-психологічна атмосфера нехтування суспільною думкою на користь більш глобальних державних інтересів. Це, в свою чергу, призводило до гальмування демократичних трансформацій, а також штучного стримування повноцінних економічних, політичних та соціальних реформ.

Прагнення індивіда до самореалізації є рушійною силою прогресу цивілізації. Прагнення до поліпшення життєвих умов, у тому числі й морально-етичного характеру, яке не в змозі задовольнити існуючий державний лад, спонукає соціум й індивідів шукати нові моделі взаємодії у системи «суспільство – держава – суспільство», що потребує радикальних змін у соціальній парадигмі суспільного розвитку. Глобалізація значно вплинула на трансформацію демократії у пострадянських країнах, зробивши її більш залежною від консолідованих міжнародних організацій (не тільки МВФ, МБРР, а й від рішень міжнародних форумів, зокрема економічного форуму у Давосі, тощо). Гуманізація світогляду призводить до принципово іншого виміру соціального прогресу. Демократичні трансформації в інформаційну епоху, окрім прагнення до традиційного добробуту, висувають на порядок денний свободу індивіда і політичний ліберталізм. Нові моральні імперативи суспільного поступу призводять до загальної переоцінки ціннісних орієнтирів людства, акцентуючи увагу не стільки на державі як ціннісній одиниці, а на людині як

самоцілі. Актуальність дослідження основ соціальної природи глобалізаційного суспільства невинно зростає. Адже вже сьогодні розвиток держав та міжнародні відносини орієнтовані насамперед на соціум задля забезпечення максимальної самореалізації індивідуумів.

Дослідження гуманізації державної політики в умовах глобалізації корелюється з можливим поділом суспільства на три кластери: позитивно-невдоволене, негативно-невдоволене та інертна більшість. До категорії позитивно-невдоволених громадян можна відносити тих, котрих невдоволеність мотивує до дій, спрямованих на розвиток та вдосконалення існуючого суспільно-державного ладу. Негативно ж невдоволені сегменти соціального життя схильні до радикального вирішення конфліктних ситуацій, віддаючи перевагу не еволюційній, а революційній моделі розвитку подій. Інертна ж частина соціуму знаходиться між цими двома станами суспільства, схиляючись то на один, то на інший бік залежно від обставин, підтримуючи право сильного.

Звідси випливає, що соціальні суб'єкти історичного процесу реалізують себе посередництвом критичної невдоволеності оточуючою дійсністю. Саме прагнення до вдосконалення умов життєдіяльності спонукає соціум шукати нові моделі державного устрою, які б максимально відповідали його потребам. Тому першочерговим завданням державної влади є налагодження діалогу у ланці «соціум – держава – соціум», основною метою якого було б формування зворотного зв'язку чиновничок-бюрократичного апарату (за М. Вебером) з позитивно-невдоволеною частиною суспільства.

Аналіз соціальних запитів населення передбачає дослідження процесу вироблення державної політики. Окрім уповноважених осіб (наприклад, міністрів, директорів департаментів), які нібито завершують процес вироблення політики рішенням існує також експертне знання, яке стає важливим способом організації заходів політики. Люди, які займаються конкретною галуззю політики, розвивають спеціальні знання про неї й дізнаються, хто ще володіє такими знаннями. Процес вироблення політики має колективний і командний характер. Розширення масштабів обговорення від «Хто робить політику?» до «Хто бере участь у процесі здійснення політики?», – надає нам більш повнішу картину.

З цієї точки зору процес здійснення політики має дві стадії: спочатку прийняття рішень стосовно цілей, яких потрібно досягти (публічна політика), а потім люди впроваджують ці рішення в життя (державне управління).

Можна виділити вертикальний і горизонтальний виміри процесу вироблення державної політики. Якщо вертикальний вимір бачить політику з точки зору передачі згори донизу повноважених рішень, то горизонтальний вимір стосується взаємозв'язків між учасниками з різних установ, тобто поза вертикаллю ієрархії.

Політика не виступає у якості «застиглого» явища. Це – процес, який починається задовго до формального затвердження певного рішення, довго триває після свого проголошення і може взагалі не супроводжуватись формальним затвердженням. Складовими процесу вироблення політики є: повноваження, експертне знання, напрацьовування критеріїв взаємодій порядку, які взаємодіють між собою та впливають один з одного.

Серед учасників процесу вироблення політики можна виділити зокрема: лідери, помічники, послідовники, виконавці, обслуговуючі працівники, зацікавлені сторони й «працівники інтелектуальної сфери» (експерти).

Оптимальне вирішення соціального запиту населення передбачає включення засобів масової комунікації. Далі через сформовані канали зворотного зв'язку відбувається моніторинг соціальної думки та відповідних змін. Слід звернути увагу, що засоби масової комунікації містять в собі, окрім традиційних засобів масової інформації, ще й зворотний зв'язок з об'єктом соціального впливу. Останнім часом окрім інформаційної функції, ЗМІ виконують ще й оціночну. Послідовно вироблена інформаційна політика вже неодноразово підтвердила свій статус «четвертої гілки влади» в розвинутих країнах. В епоху інформатизації та медіатизації суспільної думки, ЗМІ постають тією «м'якою силою», яка здатна в найкоротший термін змінити світосприйняття великих соціальних угруповань. Прикладом може слугувати виникнення «арабської весни», яка, з одного боку,

революціонізувала населення країн Близького Сходу у контексті демократизації, а з другого – відкрила шлях приходу до влади «братів-мусульман». Тому передбачуваний результат цього процесу неоднозначно визначений.

Отже, гуманізація державної політики України передбачає адаптацію управлінського апарату до вимог суспільства. При цьому українське суспільство – це не абстракт, притаманний громадянам, що проживають на території держави, а інтерактивний діалог у ланці «соціум – держава – соціум». Лабільність державного управління передбачає не тільки його здатність до оперативного реагування на будь-які соціальні зміни, а й до стратегічного планування, що в свою чергу дозволить поступово підвищити імідж держави та влади, а також знизити критичну масу негативно-невдоволеного сегменту суспільства, що є необхідною складовою руху від стабілізації до добробуту. Слід акцентувати увагу на розвінчуванні сталих пострадянських стереотипів, зокрема, стимулювати суспільну думку в напрямку покращення «самопочуття нації», а отже, й підвищення загальнонаціонального «індексу щастя».

Література

1. Zarembo K. Repacking Brand Ukraine. – режим доступу : <http://www.bunews.com.ua>. – Назва з екрану.
2. Почепцов Г. Г. Имиджеология. – К.: Ваклер – 2000. – 768 с.
3. Tebbutt research. – режим доступу : <http://www.tebbuttonline.com>. – Назва з екрану.
4. Корупція відіграла вирішальну роль у формуванні нової соціальної структури суспільства. Електронна енциклопедія Вікіпедія. – Режим доступу : <http://ru.wikipedia.org>. – Назва з екрану.
5. Політологічний енциклопедичний словник / упорядник В. П. Горбатенко; за ред. Ю. С. Шемшученка, В. Д. Бабкіна, В. П. Горбатенка. – 2-е вид., доп. і перероб. – К.: Генеза, 2004. – 736 с.
6. Селіванов В. М. Право і влада суверенної України: методологічні аспекти – Монографія. – К.: Видавничий Дім «Ін Юре», 2002. – 724 с.
7. Філософія політики: Короткий енцикл. словник / Авт.-упоряд.: Андрущенко В. П. та ін. – К.: Знання України, 2002. – 670 с.

Юрій Ковтун (Житомир, Україна)

ТРАДИЦІОНАЛІЗМ ЯК ЧИННИК ЗБЕРЕЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ СУСПІЛЬНОЇ ТРАНЗИТИВНОСТІ

В умовах кардинальних політичних, економічних і соціокультурних зрушень і транзитивності українське суспільство на сучасному етапі розвитку опинилося в ситуації жорсткого цивілізаційного вибору. З метою модернізації і нівеляції наслідків посттоталітарного соціокультурного розвитку на протязі щонайменше семидесяти років в українському соціально-філософському дискурсі відбувається активний пошук перспективних моделей розвитку. З часом розвиток українського суспільства було спрямовано на побудову демократичного суспільства на засадах лібералізму як світоглядно-ідеологічної основи розвитку найбільш розвинутих країн Західної Європи, США, Канади, Японії та ін. Однак, на тлі ура-патріотизму й завищених очікувань від ймовірних здобутків ліберально-демократичного розвитку українська політична еліта й суспільство в цілому на двадцять шостому році незалежності опинилися перед визнанням того, що модернізація українського соціуму лише на ліберальних засадах містить у собі суттєві ризики. Мається на увазі те, що ліберальні засади розбудови політичної й економічної сфери у країнах західного світу базувалися на багатостолітній традиції не лише формалізованих правових норм, а й неформального права, яке стало основою формування потужного громадянського суспільства.

В українській соціокультурній традиції, започаткованій у межах Галицько-Волинської держави, Великого князівства Литовського, Речі Посполитої, Гетьманщини, засади демократично-конституційного устрою були перервані, спотворені й нівельовані перебуванням українських земель у межах абсолютистських монархій, насамперед,

Московського царства а в пізніший період Російської імперії. Відтак розбудова громадянського суспільства і ліберальної економіки на початку 90-х років ХХ століття в Україні розпочалася на непідготовленому ґрунті, що й зумовило повільність і суперечливий характер модернізаційних процесів.

Якщо порівнювати модернізацію Японії після революції Мейдзі-і-Сін 1868 року та модернізацію країн Сх. і Цн. Європи 90-х років ХХ століття з реформаційними процесами в Україні, то між ними простежуються суттєві відмінності. Побудова ліберального суспільства в Японії відбувалася на синтетичному поєднанні сталих японських суспільних традиційних інституцій з інноваціями, передусім, в технологічній сфері, запозиченими у країн західного світу. Натомість реформування країн Східної і Центральної Європи, насамперед, Польщі, Чехії, Словаччини та інших відбувалося на основі не стільки впровадження, скільки відновлення засад конституційно-демократичного устрою й ліберальної економіки, підважених встановленням про радянських режимів внаслідок Другої світової війни. Одночасно, незважаючи на належність до прорадянського табору у кінці 40 – 80-х роках ХХ століття, у вищезазначених країнах Сх. і Цн. Європи зберігалося громадянське суспільство, здатне до організованого супротиву тоталітарному режиму. Нагадаємо з цього приводу Празьку весну 1968 року та діяльність «Солідарності». З огляду на це, непродумана, суперечлива й часто стихійна розбудова ліберальної демократії в Україні не дала результатів, які можна було б порівняти, зокрема, з «японським економічним дивом» чи вступом Польщі, Чехії, Словаччини, країн Балтії в НАТО та ЄС.

Слід зауважити, що однозначна орієнтація України виключно на модернізацію і розбудову ліберального суспільства на західних засадах підважує українську національну й соціокультурну ідентичність, а в перспективі може зумовити і втрату державності. З цього приводу український дослідник О. Полісаєв зауважує, що ліберальна модель розбудови соціально-економічних засад ринкового суспільства, по-перше, не буде прийнята широким загалом як оптимальна, по-друге, вона не здатна дати адекватну відповідь на виклики часу У сучасному українському суспільстві. Адже розпад СРСР зумовив не лише зміну духовних пріоритетів, а й необхідність формування формотворчої державницької парадигми, заснованої на довірі та повазі до власних державних інституцій. А цементуючим фактором таких процесів є, перш за все, національна еліта, на яку покладається особлива відповідальність, корельовано потребою у високому моральному авторитеті [172, с. 76]. Відтак, нагальною потребою є розробка стратегії власного українського шляху модернізації, в межах якого були б враховані елементи української соціокультурної традиції з найоптимальнішими досягненнями як в політичній, так і в технологічній сфері розвинутих країн світу.

З огляду на це заслуговують на увагу напрацювання зарубіжних і, насамперед, українських традиціоналістів ХХ ст. – В. Липинського, Ю. Липи, І. Лисяка-Рудницького, в працях яких основними інституціями традиційного і в цілому будь-якого суспільства є церква, родина і потужна національно зорієнтована еліта. Основою функціонування означених інституцій постає традиція як механізм спадковості у суспільному житті і закріплення найбільш стійких і життєздатних його елементів. Рефлексивний традиціоналізм ХІХ – ХХ ст. свого часу виник як світоглядна й ідеологічна відповідь традиційного суспільства на виклик модернізації і відповідної їм ідеології Просвітництва, котра будується на засадах раціоналізму, індивідуалізму, механіцизму, економічного та політичного лібералізму, пріоритету формального права. Одночасно європейські традиціоналісти означеного періоду зробили суттєвий внесок у критику європоцентризму, прогресизму й історизму.

В умовах глобалізації і необхідності остаточного уконституювання державності перед Україною постають серйозні виклики, які можна було б нівелювати й через застосування напрацювань традиціоналістів, насамперед українських. З огляду на це важливого значення набуває критика в традиціоналізмі європоцентризму, насамперед ідеї необхідності обов'язкової вестернізації українського суспільства у різних сферах соціокультурної буттєвості. В економічній сфері це простежується, насамперед, у запозиченні елементів

вільного ринку в українській економіці на кн. XX – поч. XXI ст. з мінімальним і часто непродуманим втручанням держави в економічний сектор.

Виходячи з традиціоналістського підходу, економічні реформи 90-х рр. XX століття в Україні слід було б розпочинати з запровадження продуманих інновацій з поступовою лібералізацією економіки. Нагадаємо з цього приводу реформи економічної сфери в Китаї., які розпочалися в 1978 р з дозволу на оренду землі окремим сім'ям з тривалим звільненням їх від оподаткування. В результаті вищезазначених реформ Китай у 2010 р. вийшов на друге місце у світі за темпами промислового виробництва. Зберігши у суспільно-політичній сфері елементи комуністичного авторитарного режиму, китайська економіка стала однією з найбільш перспективних в умовах глобалізаційних викликів.

Заслугове на критику й лінійна зорієнтованість західного суспільства на необхідність пришвидшеного технічного прогресу. Однак, вже у 70-80-ті рр. XX ст. стало зрозуміло, що вдосконалення цієї сфері не стільки полегшує життя, скільки через штучні екологічні катаклізми й хижацьке використання природних ресурсів руйнує середовище існування людини. Зауважимо, що за твердженням українських традиціоналістів (В. Липинського, Ю. Липи) для українців характерне помірковане ставлення до інновацій, адже значну роль в українській суспільній свідомості відіграє певний консерватизм світосприйняття і світорозуміння, який не виключаючи поступу, вимагає врахування попередньої традиції.

Тим більше, що в європейській традиціоналістській парадигмі в цілому і українській зокрема людина розглядається як неповторна, унікальна істота, яка має абсолютну цінність для суспільства. Відтак, суспільний розвиток має базуватися на духовно-моральному прогресі а вдосконалення моральних цінностей має передувати науково-технічним, економічним і політичним інноваціям.

Якраз руйнування морально-ціннісної складової індивідуальної і суспільної свідомості стало багато в чому основою світоглядної кризи У сучасному українському соціумі. Поступово зруйнувалися моральні настанови, насаджувані на протязі 70-ти років радянським режимом. Після закономірної, хоча й суперечливої, дерадянізації й лібералізації українського соціокультурного простору, суспільство в цілому і влада зокрема опинилися в умовах морально-духовного вакууму – попередня традиція у сфері моральності була зруйнована, а нова остаточно не вироблена.

Навіть відновлення багатьох релігійних конфесій і як наслідок початок формування моральності на основі релігійних цінностей («не вбий», «не вкради» та ін.) в умовах перших двох десятиліть незалежності нездатні вирішити кризу моральності. Тим більше, що для багатьох людей, формування свідомості яких відбулося в умовах «войовничого атеїзму», релігійність зводиться до зовнішнього наслідування обрядових культових дійств без внутрішнього релігійного переживання як основи релігійної моральності.

Хоча становлення іманентної релігійності як важливого регулятора соціальної поведінки людини справа не одного покоління й не одного десятиліття, відродження релігійних інституцій як засадничих для соціокультурного розвитку є важливою складовою становлення української державності і наступних модернізаційних процесів в Україні. Виходячи з позицій традиціоналізму, значущість соціально-регулятивної функції релігії проявляється в регулюванні соціальних відносин, діяльності віруючих через систему заборон, табу, санкцій, які стосуються поведінки людини і в родині, і в суспільстві в цілому. Відтак, релігія є важливою соціальною ціннісно-орієнтаційною і нормативною системою. Доречно також зауважити, що відродження релігійності має відбуватися, за твердженням В. Липинського, на засадах толерантності і взаємної поваги між різними конфесіями, на позиції відокремленості держави від церкви, на рівновіддаленості й нейтральності державних інституцій щодо різних конфесій.

У контексті українського рефлексивного традиціоналізму слід акцентувати увагу й на тому, що відкриття українського інформаційного простору на поч. 90-х рр. XX ст. світоглядну кризу багато в чому посилює. Мається на увазі нічим не обмежене проникнення в інформаційний простір нашої держави величезної кількості зразків далеко неелітарної

«масової культури». Якраз розкладання засад моральності на основі посиленого тиску масової низькоякісної культури на початку XXI століття зумовило поряд з економічними негараздами кризу української сім'ї як засадничої суспільної інституції. Це втілюється, насамперед, у значному відсотку розлучень українських сімей, у збільшенні кількості неповних сімей, у зменшенні народжуваності й одночасно у зростанні кількості залишених дітей тощо.

Виходячи з позицій українського рефлексивного традиціоналізму, родина розглядається базовою соціальною інституцією, без якої гармонійне функціонування соціуму неможливе. Більше того, устрій родини розглядався універсальним праобразом української суспільної групи і важливим механізмом ретрансляції соціокультурної традиції з покоління в покоління. На підставі цього відродження міцної української родини є нагальною потребою модерної української держави. Це має відбуватися на основі цілеспрямованої державної політики. Слід відзначити, що певні кроки у цьому напрямку робляться. Мається на увазі, насамперед, збільшення виплат на народження дітей у 2005-2012 рр. Однак лише економічними засобами кардинально ситуацію змінити неможливо. Державна політика в означеній сфері має виходити з пропагування у середовищі молоді серйозного підходу до вибору супутників життя з орієнтацією на те, що людина має створювати сім'ю на все життя; з обґрунтуванням думки, що дитина обов'язково має виховуватись у повній родині; з пропагуванням відродження традиційної для українців поваги до батьків та старшого покоління в цілому.

Нагадаємо, що однією з засадничих позицій українського рефлексивного традиціоналізму є розуміння України як самобутньої соціокультурної спільноти, яка якісно відрізняється від Сходу і від Заходу. Якнайповніше ця ідея була розкрита у творчості Ю. Липи, який обґрунтував самодостатність України в геополітичному просторі, котра на основі тисячолітніх традицій на перехресті цивілізації має визначні перспективи у майбутньому. Призначення України в ній самій, її доля в її людях та їх моральних і матеріальних цінностях. Враховуючи це, в умовах цивілізаційних викликів доби глобалізації якраз розуміння унікальності й самобутності України, орієнтація на власну соціокультурну традицію має бути основою уконституювання та збереження української ідентичності, а відтак і висхідною позицією для впровадження будь-яких модернізаційних проектів. Адже штучне, непродумане впровадження західних чи східних (євразійських) інституцій і механізмів соціально-економічного розвитку і надалі залишатиме Україну на периферії цивілізаційного поступу.

У політичній сфері, виходячи з позиції традиціоналізму, визначна роль у розвитку суспільства належить творчій меншості як носієві національної державницької традиції. Якраз відсутність національно зорієнтованої патріотичної, високоморальної, вихованої на засадах пошани до легітимізму еліти і стала причиною перманентних суспільно-політичних та економічних криз в українській державі, зокрема анексії Криму і окупації частини Луганської і Донецької областей Росією. З одного боку, партійна прокомуністична номенклатура, яка обійняла провідні державні посади в Україні в цей період, не була ні інтелектуально, ні морально, ні з точки зору патріотизму готовою до розбудови новоствореної держави. З другого боку, жодної іншої організованої політичної еліти в Україні поч. 90-х років XX ст. фактично не було.

На цю роль мало підходили й колишні дисиденти, діяльність яких була переважно зосереджена у сфері захисту української національно-культурної ідентичності. Тим більше, що перед українською владою постала надзвичайно важка проблема виходу з важкої економічної кризи, поглибленої диспропорціями в економічному розвитку різних регіонів, наявністю різних світоглядних орієнтацій населення за лініями Схід-Захід, різною конфесійною зорієнтованістю населення регіонів держави.

Відтак перспективи розвитку новоствореної української держави вже тоді виглядали достатньо суперечливими. Маємо усвідомлювати й те, що виховання української національно зорієнтованої еліти й не могло відбутися за декілька років. З цього приводу нагадаємо про 40 років, на протязі яких Моїсей водив євреїв пустелею з однією метою – щоб

вони забули рабство. За роки незалежності в Україні формується нове покоління, з середовища якого й вийде нова українська, насамперед, політична еліта, незалежно від того якою мовою вона буде розмовляти – українською чи російською. Інша справа, що сучасна політика держави щодо виховання ціннісних орієнтацій молоді далеко не відповідає довготривалим інтересам українського суспільства.

Виховання патріотичної української еліти, насамперед політичної, неможливе без впровадження засад легітимізму у соціально-політичній сфері. Насамперед, мається на увазі у руслі традиціоналізму виховання у широких суспільних колах поваги до інститутів державної влади і відповідно – до її носіїв. Якраз на цій особливості суспільного розвитку акцентував свого часу І. Лисяк-Рудницький. Саме відсутність легітимності, правої тяглості є основою революцій і, як наслідок, встановлення авторитарних або тоталітарних режимів у державах, які не мають розвинутих громадянських інституцій, а відтак, неготові до встановлення демократії. У сучасному українському соціумі ці загрози надзвичайно сильні, оскільки фактично усі державні інституції (окрім армії) на 2017 р. користуються дуже низьким рівнем довіри у населення, адже демонструють численні зразки порушення законів і, насамперед, Конституції. В очах більшості населення і ці державні інституції, і їх розпорядження нелегітимні. З огляду на це, чи не найнагальнішим завданням сучасної української влади має стати відновлення власної легітимності, а відтак і суспільної довіри.

При цьому маємо визнати, що до української еліти («творчої меншості») у руслі українського рефлексивного традиціоналізму належать всі ті, хто збагатив її духовність, пробудив патріотичні почуття незалежно від становища у суспільній ієрархії. Еліта має бути кращою далеко не за етнічним походженням чи регіонально-клановою належністю, її вищість визначається високим рівнем моральності, патріотизму, освіти, націленості на перетворення. З цього приводу надзвичайно слушною є позиція В. Липинського, який обґрунтував необхідність докорінної зміни способу мислення і світогляду української аристократії, яка має відійти від фаталістичної ідеї, що Україна створиться сама, і перейти до активно-перетворюючого динамічного підходу до державотворення. Лише такій еліті як носієві державної влади громадяни можуть делегувати частину власного суверенітету.

Продуктивною у процесі уконституювання і модернізації української держави є й ідея «територіального патріотизму» В. Липинського, за якою творцями української держави мають бути всі громадяни, незалежно від етнічного походження й конфесійної належності, котрі працюють на її благо. Багато в чому ця позиція в умовах полікультурного, поліетнічного, поліконфесійного українського соціуму є продуктивною, тим більше, що вона співзвучна з концепцією політичної нації.

Загалом в умовах кардинальних цивілізаційних зрушень у сучасному світі і в ситуації необхідності швидкої і ефективної модернізації України значна кількість напрацьованих українських традиціоналістів може бути використана у процесі реформування української держави та у виробленні стратегії уконституювання й збереження української соціокультурної ідентичності. Насамперед, мається на увазі обґрунтування у межах українського рефлексивного традиціоналізму ідеї про самотність унікальність розвитку України на засадах поєднання певних елементів демократії та традиційного суспільства, в межах якого обґрунтовується можливість поступу у різних сферах соціальної буттєвості на основі врахування демократичних, конституційних свобод, визнається необхідність авторитету й дисципліни у суспільному житті, обґрунтовується творча місія традиційних інституцій (держави, церкви, родини) і провідної верстви під час модернізаційних процесів.

Література

1. Ковтун Ю. Традиціоналістська концепція осмислення соціокультурного розвитку України у працях Юрія Липи / Юрій Ковтун // *Studia Politologica Ucraino-Polona*. Numer trzeci. – Łetomiers-Kijuw-Krakuw : ФОП Євенок О. О., 2013. – С. 52 – 58.
2. Полисаєв О. Імперські міфологеми у сучасному українському суспільстві: перспективи подолання / Олександр Полисаєв // *Філософські обрії*. – 2007. – № 18. – С. 73 – 84.

Павел Осинский (г. Бун, Северная Каролина, США)

МОДЕРНИЗАЦИЯ КАК ФАКТОР ИНДИВИДУАЛИЗАЦИИ В СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССАХ: РОССИЙСКИЙ КОНТЕКСТ

Концепция модернизации имеет долгую и непростую историю. Ее корни уходят к классическим теориям социальных изменений, разработанных К. Марксом и М. Вебером.

В своем современном виде теория модернизации была разработана в 1950-1960-е гг. в трудах американских ученых Д. Аптера, Д. Лернера, А. Инкельса, С. Липсета, Т. Парсонса, У. Ростоу и др. Эта теория рассматривала ускоренный экономический рост, распространение грамотности, увеличение среднего класса и демократизацию общества в качестве универсальных тенденций, которые так или иначе свойственны развитию всех стран. Страны Запада показали вектор движения, по которому вполне могут следовать и другие сообщества.

В 1970-1980-е гг. положения теории модернизации подверглись критике со стороны исследователей-неомарксистов, которые утверждали, что система мировой экономики отличается глубоким неравенством условий и предпосылок роста, имеет исторически заданный и устойчивый характер и потому изменить сложившийся статус –кво крайне трудно. Столкнувшись с волной критики, совпавшей по времени с замедлением темпов экономического роста в развитых странах и стагнацией во многих развивающихся странах, теория модернизации утратила свою привлекательность среди исследователей и трансформировалась в ряд научных направлений, которые исследовали отдельные аспекты изменений (теория экономического развития, теория демократизации, теория глобальных культурных сдвигов и др.).

Социологическое обобщение теория модернизации получила в трудах английского социолога Э. Гидденса в начале 1990-х гг. Исследователь отметил, что модернизация делает возможным не только осмысленную, рефлексированную реорганизацию общества и его институтов, но и радикальное изменение жизни самого индивида, его базовых характеристик. Индивид сам выбирает кем быть, сам планирует жизненные события, сам строит свою личную жизнь, которая становится все более автономной от внешних норм. Показательно то, что Э. Гидденс сделал упор на разрыв постепенности в воспроизводстве общества, приносимый модернизационными процессами, которые меняют свой облик, делая прежние формы устаревшими [1].

Главный недостаток концепции модернизации, на наш взгляд, состоял в том, что основное внимание исследователей сосредотачивалось на изменениях и нововведениях, в то время как традиционным институтам (семья, религия, мораль, община), претерпевающим изменения, уделялось гораздо меньшее внимание. Действительно, зачем исследовать, если они архаичны, патриархальны и обречены на скорое исчезновение? Современные институты, такие как рынок, новые технологии, демократия, права и свободы личности, представлялись более эффективными, а потому безальтернативными. Начиная с 1990-х гг. большинство западных обществоведов погрузилось в изучение глобального капитализма и глобальной демократии. Единственное разнообразие, которое заслуживало их внимания, – это разнообразие форм самого капитализма.

Мы исходим из того, что теория модернизации сохраняет свой эвристический потенциал, но нуждается в дальнейшей разработке. Во-первых, необходимо рассмотреть процесс модернизации общества с социологической точки зрения, с учетом, что главный итог данного изменения – процесс индивидуализации. Во-вторых, раскрыть процесс индивидуализации, фокусируя внимание на автономии индивида в отношении таких институтов, как семья, религия и традиционная мораль. В-третьих, продемонстрировать, что индивидуализация – объективный процесс, движимый структурными изменениями социума. В-четвертых, показать, что этот процесс начался задолго до утверждения капитализма и свойственных ему рыночных отношений. В-пятых, подчеркнуть, что процессы

модернизации, включая индивидуализацию, представляют собой трансформацию традиционного общества, то есть восстановить тем самым принцип преемственности в развитии общества.

Социологи и политологи, практикующие анализ незападных сообществ, неоднократно указывали на устойчивый характер традиционных институтов.

В конце XXв. процесс высвобождения индивида из-под контроля традиционных институтов и традиционной морали принял ускоренный характер. Семья как основной инструмент социального контроля в значительной степени перестала выполнять прежние регулятивные функции. В еще большей мере утратила свою роль религия. Главным нормативным регулятором стал закон, а господствующая на Западе модель права защищает, как известно, неотъемлемые права и свободы индивида.

Господство патриархально-родовых отношений не является специфическим атрибутом незападных сообществ. Эти институты существовали и в Западной Европе, однако утратили свое влияние в эпоху средневековья. Вопреки ранним теориям модернизации, процесс индивидуализации начался на Западе задолго до утверждения капитализма. Изначально этот процесс был связан с распространением христианства, разложением родовых структур и институализацией «малой», то есть нукlearной семьи [2]. Распространение протестантизма ослабило регулиующую роль церкви, а фундаментальные сдвиги нового времени, связанные с процессами индустриализации и урбанизации, трансформировали институт нукlearной семьи. Структурные изменения в сфере занятости и в области образования освободили женщин и молодежь из-под контроля традиционных институтов. Ныне распространение и утверждение идеологии индивидуализма, понимаемой в качестве свободы от традиционных институтов и традиционной морали, приобретает глобальный и, судя по всему, необратимый характер.

Исторические процессы в России не испытали воздействия многих структурных факторов, которые присутствовали на Западе. В России православная церковь не пользовалась таким влиянием на общество, как католическая церковь на Западе, и не смогла искоренить патриархально-родовые институты. Как неоднократно отмечалось в литературе, российское общество не испытало воздействия реформированного христианства с его акцентом на индивидуальную религиозность. В эпоху петровских реформ православная церковь оказалась подчинена государству, что минимизировало ее и без того слабую регулятивную функцию. Капиталистические отношения, способствующие социальному расслоению и фрагментации общества, слабо затронули патриархальный мир российской деревни, где проживала большая часть населения [3].

Все изменилось в XX столетии. Для России этот век ознаменовался драматическими процессами «взрывной», «догоняющей» модернизации, осуществляемой централизованным, бюрократическим государством. Ускоренная экономическая модернизация сопровождалась массовыми социальными сдвигами. Старые элиты были устранены, возникли новые социальные группы, миграционные процессы затронули миллионы людей. Новая универсальная идеология заменила собой традиционные воззрения и верования. Тем не менее социальные катаклизмы советской эпохи не поколебали центральную роль такого института, как семья. Безусловно, роль нукlearной семьи стала гораздо более значимой, нежели роль расширенной семьи. Занятость женщин стала повсеместным явлением. Упростился и стал доступным развод. Но низкий уровень реальных доходов населения, неразвитость рынка труда и жилья препятствовали распространению отношений, выходящих за рамки коллективных форм поведения. Политико-идеологические институты контролировали соблюдение норм социалистической морали и воздействовали на нарушителей этих норм. По сути дела, государственный социализм «заморозил» сложившиеся институты семьи и семейной морали, в то время как политическая система стала гарантом их воспроизводства.

Примечательно то, что идеология традиционализма пережила государственный социализм. Распространение либеральных институтов и ценностей в 1980-1990-е гг. пошатнуло идеологию традиционализма, но не разрушило ее. В посткоммунистической России она стала возрождаться уже в середине 1990-х гг., изначально в культурной сфере. Еще недавно проклинаемое советское прошлое вернулось в форме культурной ностальгии. Население с энтузиазмом встречало вновь вернувшиеся на телеэкраны фильмы советской эпохи и «старые песни о главном». В то же время радикальные экономические реформы и вызванный ими трансформационный кризис дискредитировали либеральные ценности. Политические лидеры уловили смену настроений общества и переориентировались на возрожденную идеологию традиционализма, тем более, что эта идеология соответствовала их личным воззрениям. Утрата прежнего государственного патронажа обрекла немногочисленных сторонников либерализма на политическое небытие.

В настоящее время консервативный неотрадиционализм с его приоритетом санкционированных государством коллективных ценностей над индивидуальными правами и свободами личности фактически стал официальной идеологией российского государства. Именно идеология неотрадиционализма стала консолидирующей силой, позволившей впервые за долгое время объединить общество и властные институты. Институт семьи наряду с институтом государства занял центральное место в иерархии ценностей.

Следует обратить внимание на ряд моментов, которые указывают на то, что процесс индивидуализации все же происходит в недрах российского общества.

Во-первых, развитие рыночных отношений трансформирует психологию людей в направлении индивидуальной рациональности. Вместо слепого (как прежде) следования коллективным интересам люди все более часто задаются вопросом, насколько соответствуют эти интересы их личным запросам. Все больше людей располагает ресурсами, позволяющими «купить» относительную автономию от общества, будь то свой бизнес, индивидуальный дом, автомобиль и т.д. Во-вторых, индивидуализация стратегии материального успеха и сопутствующее ей расслоение общества привели к дальнейшему ослаблению института расширенной семьи. Кто-то из родственников разбогател, кто-то обеднел, кто-то уехал в другой город или эмигрировал за границу. Многие стремятся поддерживать отношения с близкими родственниками, однако связь с дальними родственниками постепенно ослабевает. В-третьих, доступность Интернета, мобильных средств коммуникации и социальных сетей способствует распространению все более автономных форм жизнедеятельности. Многие товары и услуги ныне можно приобрести онлайн, не выходя из дома. Поисковые системы позволяют найти любую информацию и ответить на любой возникающий вопрос, не прибегая к помощи окружающих. Мобильные средства связи позволяют общаться автономно от других членов семьи.

Таким образом, на микроуровне процессы индивидуализации все же происходят. Насколько устойчивы эти тенденции и каковы будут их социальные последствия, покажет время.

Литература

1. Giddens A. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA : Stanford University Press, 1991.
2. Siedentop L. *Inventing the Individual: the Origins of Western Liberalism*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.
3. McDaniel T. *The Agony of the Russian Idea*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

О. О. Полисаєв, О. П. Полисаєв (Переяслав-Хмельницький, Україна)

БОНАПАРТИЗМ ЯК ПЕРЕДУМОВА СИСТЕМНОЇ ДЕСТАБІЛІЗАЦІЇ ЛЮМПЕНІЗОВАНОГО СУСПІЛЬСТВА

Понад чверть століття існування незалежних держав на пострадянському просторі, навіть з огляду на історичну миттєвість такого проміжку часу, дає підстави для теоретичного осмислення початкової фази глибоких соціальних трансформацій, що закладають підвалини розбудови нового інформаційного суспільства, як запоруки радикальних змін глобального характеру. Зрозуміло, що такого роду трансформації країн – членів колишньої радянської системи, вже визначились із шляхами долання «казарменого комунізму» [1, с. 157], тому власне можна, хоча й досить умовно, виділити кілька груп пострадянських спільнот, що торують свій власний шлях долання комуністичного минулого. Дослідження такого роду процесів є значимим для встановлення закономірних тенденцій цивілізаційного розвитку людства, однак для вітчизняного дослідника за нинішніх умов вкрай важливо розглядати їх загальноцивілізаційну спрямованість як сучасний контекст перетворень в українському суспільстві.

При цьому слід зазначити, що прогнози науковців початку дев'яностих років минулого століття як вітчизняних, так і зарубіжних щодо майбутнього України в переважній більшості виявились занадто оптимістичними. Показовими у цьому контексті є прогнози авторитетної аналітичної групи Дойче Банку, співробітники якої дійшли висновку, що лідерами долання тоталітарної спадщини серед колишніх республік СРСР мають стати Естонія та Україна, як держави зі замкнутим виробничим циклом (Україна – ВПК, Естонія – легка промисловість), високоосвіченим, дисциплінованим населенням, географічним розташуванням, потужною виробничою базою та розвинутою науково-освітньою інфраструктурою тощо. І якщо Естонія на сьогодні є безсумнівним лідером соціальних перетворень, здолавши впродовж двох десятиліть, здавалось би, непоборні труднощі в сфері економіки (повна енергетична залежність), чи міжетнічних стосунків (компактні ареали проживання представників інших етносів), то Україна впродовж останнього десятиліття із трійки лідерів перейшла на останні місця за основними соціально-економічними показниками, крок за кроком втрачаючи, часом безповоротно, позиції в провідних виробничих галузях (авіація, космонавтика, машинобудування), наукових дослідженнях, оновленні збройних сил, соціальних проектах тощо. Слід сказати відверто: маленька Естонія за всіх можливих розкладів, аж ніяк не є здатною суттєво вплинути на геостратегічні зміни в регіоні на відміну від України, яка в найкоротші строки могла перетворитись на провідного геостратегічного гравця Європи, готового суттєво впливати на перебіг подій в регіоні.

Зрозуміло, що така перспектива не могла бути позитивно сприйнята ближчими і навіть віддаленими сусідами нашої держави. Більше того, слід однозначно визнати, що у зазначеному контексті сбіглися інтереси країн навіть із радикально протилежними стратегічними орієнтирами. Деякі з них не змогли позбутись імперських настанов колоніального характеру, інші мали неузгоджені прикордонні питання чи навіть висували територіальні претензії або демонстрували надмірну опіку щодо компактного проживання нацменшин в Україні, яка у багатьох випадках набувала характеру фактичного втручання у внутрішні справи нашої країни. На сьогодні немає достовірних даних про те, чи координували свої дії різного роду державні структури сусідів України, однак варто зазначити, що найбільш впливові з них синхронно дійшли висновку, що ефективно та не надто дороге нищення України варто починати із руйнації ключових сегментів замкнутих виробничих циклів в економічній сфері. Адже, скажімо, боротьба проти авіаційної галузі нашої країни може затягнутись на десятиліття і результат буде однозначно непередбачуваним. Інша справа, якщо в авіаційній галузі країни вилучити науково-дослідницький сегмент – вона неминуче втратить орієнтири розвитку та загине подібно осліпленому Одисеєм Циклопу. Аналогічним чином вітчизняна економіка крок за кроком

втрачала свої позиції у найбільш розвинених галузях оборонної промисловості, енергетики, суднобудування, електроніки тощо. Саме тоді був нанесений потужний удар по інтелектуальній еліті України, коли її верхній ешелон опинився на маргінесі, будучи позбавленим не лише матеріального забезпечення, а й власного соціального статусу. За цих умов ціла низка закордонних, так званих добродійних, фондів ринула на українські терени у пошуках талановитих науковців, яких пропонувалось залучити до подальших науково-дослідницьких робіт шляхом виділення грантів. Однак на сьогодні слід однозначно визнати, що благородний порив ряду зарубіжних дослідницьких центрів та окремих меценатів, пройшовши через сито бюрократичних структур, із українськими включно, вилився у безпрецедентне пограбування інтелектуального багатства України, яке згодом знайшло своє продовження у масовому скороченні десятків тисяч робочих місць найвищого кваліфікаційного рівня. Мільйони українців втратили свій статус працівника престижної, вкрай важливої для суспільства професії та були змушені шукати застосування власних сил переважно у невиробничих сферах, або ж виїжджати за межі нашої країни та заповнювати найбільш непопулярні, низькооплачувані сегменти ринку праці чужих держав. Додамо сюди жителів сіл і містечок, які були практично позбавлені вдома знайти постійну роботу і готові працювати за символічну оплату, нездатну навіть прогледувати їх сім'ї.

Таким чином, впродовж двох десятиліть, потужні, кваліфіковані, чітко структуровані виробничі підрозділи української економіки зазнавали поступової люмпенізації, набуваючи при цьому класичних для означеної верстви рис. Люмпен – це особа, що перебуває поза будь-якими соціальними інституціями, що здатні стабілізувати суспільство, він не в змозі раціонально сприймати державні установи, законодавчі норми, навіть власне історичне минуле у логічних конструкціях. Для люмпена навколишній світ є ворожою, агресивною субстанцією, яку він сприймає на чуттєво-образному рівні, залежно від того емоційного стану в якому перебуває він сам та його оточення. Зрозуміло, що будь-які ідеологічні, моральні, релігійні приписи для такої категорії людей тлумачаться не більше як намагання вербального захисту свого особистісного матеріального інтересу, Більше того, люмпенський загаль просто не здатен сприймати раціонально сконструйовану картину суспільного буття, що містить в собі певні етапи поступового розв'язання актуальних соціальних проблем, однак він готовий підтримати будь-яку пропозицію, нехай навіть авантюру, однак адекватну емоційному настрою юрми.

Люмпенізована свідомість за означенням нездатна брати на себе відповідальність за результати колективно прийнятого рішення, вона сакралізує його, вважаючи абсолютно правильним і доречним. А от втілення в життя такого роду рішень завжди персоніфікується, покладається на конкретних осіб, які декларують свою готовність негайно розв'язати проблему лише їм відомими засобами. Відповідно, оцінювання результатів діяльності та відповідальності осіб, які не зуміли реалізувати такого роду волевиявлення, або ж досягли лише часткового результату також перебуває в площині колективного емоційного сприйняття і може тлумачитись в діапазоні діаметрально протилежних диспозицій – від повного неприйняття до обоження, залежно від соціальної ситуації.

Люмпенізація окремих суспільних груп може, на наш у думку, розглядатись як певна історична закономірність, яка виникає на переломних етапах розвитку соціуму. Вона може мати супровідний характер, як неминуча данина радикального оновлення суспільства, або ж як результат спустошливої війни чи природного катаклізму, що поставило на грань виживання донедавна самодостатні суспільні верстви. В умовах глобалізованого суспільства це має місце внаслідок неконтрольованої еміграції в держави «золотого мільярда» жителів країн третього світу. І якщо соціум перебуває на історичному підйомі, він може віднайти достатньо сил та засобів обмеження впливу люмпенів або ж навіть задіяти комплекс заходів, здатних призвести до нейтралізації їх як верстви, хоча далеко не завжди гуманними методами. Варто згадати лише масові розправи над люмпенами у Великій Британії та часткове їх переселення до Австралії та Нової Зеландії у XIX ст.

Водночас зазначимо, що процес люмпенізації окремих сегментів соціуму здатен здійснювати вплив, а в окремих випадках доволі значний, на духовне життя всього суспільства. Мова не йде лише про ціле спрямування європейських літераторів, представлених Е. Золя, В. Гюго, І. Франко, М. Горьким, Е. Ремарком, які романтизували люмпенську верству, оспівували її здатність до самопожертви і революційного пориву, наче б то повну відсутність приватновласницьких інстинктів тощо, але й про теоретиків, котрі вбачали в люмпенізації суспільства передумови для стрибка «людства із царства необхідності в царство свободи» [2, с. 257], проголошуваних К. Марксом, П. Кропоткіним, В. Леніним та ін. Люмпен, на думку зазначених осіб та їх послідовників, позбавлений сприйняття власної історичної ретроспективи, саме тому він готовий засвоювати комуністичні ідеологеми як світоглядний орієнтир та виконувати історичну місію провідної суспільної верстви з революційного перетворення світу. Водночас саме К. Маркс у праці «Вісімнадцяте Брюмера Луї Бонапарта» чи не вперше зробив застереження щодо небезпеки люмпенізації духовного життя суспільства, адже це є реальним підґрунтям для появи на політичній авансені різного роду пройдисвітів та авантюристів, які за повної або часткової бездіяльності інституцій державного управління беруть в свої руки владу в країні, нерідко імітуючи при цьому формальне дотримання демократичних процедур. Саме зазначене стає основою формування бонапартизму – політичного режиму, який намагається маніпулятивними технологіями добиватись підтримки соціальних низів – найбільш знедолених суспільних верств, які в силу свого злиденного стану готові повірити будь якому красномовному зайді, який обіцяє звільнити їх від бідності миттєво, шляхом «справедливого» перерозподілу, тобто легалізованого пограбування більш заможних сусідів. Такого роду діяльність на початковій фазі супроводжується бездумним возвеличенням вождів люмпенізованих верств, як спроби легітимації власних дій. Однак досить швидко настає етап неминучого розчарування в обраному напрямку розв'язання проблем, масового характеру набуває невдоволення діями влади. За цих умов єдиним засобом утримання влади залишається проголошення ще більш авантюричних, фантастичних проєктів, які завершуються черговим фіаско.

Завершальним етапом функціонування бонапартизму виступає політичний терор, як спроба консолідувати соціум та перенести власну відповідальність за безлад в державі на видуманих чи реальних ворогів. Однак такого роду діяльність поглиблює розкол у суспільстві, протиставляючи один одному окремі його сегменти, що відкриває шлях до силового розв'язання замість віднайдення консенсусу. Саме за таких умов люмпени стають ударним загоном, що діє від імені влади, вносячи в державний організм хаос, безглузді новації та суперечливі рішення аж до самознищення. Таким чином бонапартизм є історично приреченим, він нездатен до конструктивного вирішення соціальних проблем, і тим більше – до вироблення стратегії розвитку країни. Однак найбільша небезпека від нього – це нищення засадничих державницьких чинників, безкарність зазіхань на інституції влади, намагання методами вулиці керувати державою. Трагічні наслідки такого роду процесів нерідко даються взнаки протягом століть, однак українська спільнота зобов'язана зробити висновки щодо власної політичної історії, коли не менше двох разів правляча верства України не зуміла нічого протиставити розбурханому охлосу, який при сприянні іноземних військ перетворював нашу державу в руїну.

Література

1. Маркс К., Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. // Собр. соч., изд. 2. – Т. 20. – 1990. – 295 с.
2. Маркс К. Экономически-философские рукописи 1844 года // Собр. соч., изд. 2. – Т. 42. – 1991. – 323 с.

Олег Поцюрко (Львів, Україна)

ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ ТА СВОБОДИ У ПОГЛЯДАХ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА

Зважаючи на те, що Українська держава знаходиться на перетині цивілізацій її розвиток необхідним чином залежить від здатності правлячих еліт обстояти держані інтереси. Проте чимало загроз які постійно негативно впливають на розвиток молоді держави своїм коріння сягають минуле, сповнене боротьбою за владу, вплив, землю, ресурси тощо.

XX століття було сповнене чималою кількістю визначних діячів української історії та культури, які ще не відкрилися нам усіма гранями своїх великих звершень. До них, зокрема належить і Володимир Кирилович Винниченко.

У 1948 році Винниченко здійснив свого роду ретроспективний огляд розвитку великоросійської імперської ідеології – від Петра I до Сталіна, опублікувавши жорстку статтю «Була, є й буде». Непримиренність, гостра ворожість автора до цієї ідеології очевидна. Він пише: «Ми, українці, а надто ті, які звемо себе демократами з свого боку можемо з чистим сумлінням сказати: ми ні над ким не хочемо панувати, ніяких народів не наміряємось експлуатувати, ніякого насильства над Росією не наміряємось учинити, ми тільки не хочемо ні насильства, ні панування над нами. І я думаю, що не помилюсь, коли за всіх скажу отут нашим сусідам: ми не дамося накинути нам ніякої форми панування над нами, які б «прогресивні» назви їй не пропонувалися. Колись, перед замахом гітлеризму накинути своє панування над Англією, Черчилль сказав: «Ми будемо боротися проти навали насильника всіма способами і на всіх місцях нашої країни: в містах, на улицах, на пляжах, в долинах...» [1].

У 1949 році нова еміграція звернулася до В. Винниченка, як до учасника революційної боротьби за відродження державності і свободи, з пропозицією поділитися своїми думками про колишні перемоги та поразки. Письменник напише «Заповіт борцям за визволення», в якому осмислить суворі уроки історії. В багатьох аспектах він не втратив своєї актуальності й гостроти в новочасній Україні [2, с. 157].

У цьому творі, звертаючись до представників української еміграції, автор осмислює уроки української історії, пройдений народом шлях, роздумує про майбутнє і висловлює конкретні рекомендації, як його досягти. Він аналізує характер і цілі української еміграції в історичному аспекті, визначає її роль і завдання в розбудові вільної, квітучої, суверенної України.

Осмислюючи долю українського народу, як і більшість мислителів того часу В. Винниченко шукає відповідь на питання: якою є найперша, найсутніша потреба українського національного колективу? Які є найкращі засоби для її реалізації? І зважаючи на те, що «людство розбите на окремі національні колективи, які переважно зветься державами, то очевидно, що найкращим засобом збереження його життя і розвитку кожної нації – є державність, себто комплекс тих інститутів економіки, політики, культури, які діють на території, населеній національним колективом, які зв'язують його в компактну цілість, які забезпечують його розвиток у сучасному і майбутньому. Нація без державности є покалічений людський колективний організм» [3].

Відтак, описуючи державність як устрій всього матеріального і психічного буття цілого народу, його національності, економіки, політики, культури, він впевнено стверджує про те, що «українська державність є на Україні, її створив народ, вся українська нація в процесі великого перевороту життя в «тюрмі народів» – Росії» [3]. Без цієї творчості ніякі вожді, проводі, міністри не могли б і одного камінчика в будівлі української державності покласти. А так само через це і зруйнувати цю будівлю не так легко.

Далі веде В. Винниченко: «Так, форма української державности за цього відтинку нашої історії не є задовільна для нас. Так, – вона не самостійна, не незалежна, вона опанована Росією, вона поневолена, покалічена, грабована, замучена. Але суть її Держави є, вона живе, вона береже в собі сили, які не дозволяють ворогам знищити її, які невиразно тримають у собі ідею самостійности, які в слушний час вибухнуть, щоб здійснити її, – вони, а не хто

інший, не якісь сили зовні, а тим паче не крихітна купка емігрантів» [3].

В. Винниченко наполягає на тому, що в процесі утвердження власної державності українська еліта має дві орієнтації: на «зовнішні сили» (здебільшого допомогу німців та французів) в боротьбі проти Польщі та Москви, та на внутрішні сили (допомогу селян та робітників). Очевидним є й те, що мислитель був прихильником орієнтації на внутрішні сили. «Будучи в гуці народу, я на свої очі бачив, що дала нашій нації «орієнтація на зовнішні сили» [3]. Але, мавши такий болючий досвід, я виставив своїм співробітникам умову: об'єднати гасло національне з соціальним, стати в оборону не тільки національно-державних прагнень, але й економічно-соціального визволення. Цю умову прийняли всі партії» [4].

Виходячи з українських реалій, що склалися ХХІ ст. ми не можемо повною мірою погодитися з В. Винниченком який порівнюючи італійський фашизм та німецький нацизм з українським націоналізмом стверджує: «Український націоналізм волів би, щоб в українській державі панував робітничий, навіть комуністичний лад, аби та держава була суто українською, самостійною державою» [4]. Наслідки панування комуністичного ладу Українська держава сповна відчуває по сьогоднішній день. Український націоналізм виник з великої національної гіркості, з пекучого гніву, з обурення за те, що вона, та українська революція, на яку вони покладали стільки надій, яку так любили, не справдила своїх обіцянок.

Зважаючи на результати революції українські націоналісти здійснили переоцінку власних концепцій. А надто коли їх передові елементи, активні, бойові елементи, у яких слово погоджується з дією, стикнулись з реальною і соціальною дійсністю на Україні, коли їхня активність примусила їх стати ближче до широких мас народу і коли вони побачили, що «з самим гаслом «за Україну» до тих мас підходити не можна, що конче треба визначити, за яку саме Україну кликати битися» [3]. І тут борці за національне визволення прийшли до того висновку, що масам конче необхідно сказати, що та Україна має бути вільна не тільки від національних, але й соціальних панів, до якої б національності вони не належали (на цих принципах вже тоді базувалася діяльність Центральної Ради).

Розв'язання питання національної незалежності України, В. Винниченко пов'язував з демократичним розвитком (національним і соціальним), що виключає будь-які форми насильницької централізації, панування одного народу над іншим. Національне він розумів у вимірах загальнолюдського. Загрозу демократичному та національному розвитку України В. Винниченко вбачав у відсутності єдності та згуртованості українського народу, а особливо його проводу. Як стверджує дослідниця І. Вівсяна: «Майбутнє України він пов'язував з вільною, рівноправною, справедливою федерацією, яка відповідає цілям соціального прогресу, проте не має нічого спільного з «єдиноділимим мисленням» та діями. Така федерація має будуватися на засадах самостійної державності, цілковитої незалежності України, збереженні української мови в усіх інститутах, урядових установах, школах, активізації національної самосвідомості народу в розбудові своєї державності, розвитку культури. Цілком зрозуміло, що В. Винниченко прихильно поставився до організації СРСР, однак виступав з принциповою критикою національної політики більшовиків і радянського уряду за недооцінку ними національних інтересів та обмеження національних прав республік [5, с. 74].

З точки зору громадянина України ХХІ (українця за духом), В. Винниченко також не має рації, оскільки ми вже мали кілька кривавих спроб федералізувати Україну не кажучи вже створення так званої Світової Федерації Народів.

Розмірковуючи про долю світу В. Винниченко на початку ХХ ст. стверджує, що «Світ стоїть перед катастрофою. Всі це знають, всі бояться її і всі всією душею хотіли б уникнути її. Але як? Як не дати вибухнути війні між Америкою і ССРС, – між приватним і державним капіталізмом?» [3].

Трагічне становище світу полягає ще й в тому, що це протистояння після розпаду ССРС перенеслося на його правонаступницю Росію, яка продовжує імперську політику ССРС, яка вже проявилася у Грузії, Молдавії та Україні.

Мислитель дуже вдало підкреслює й той момент, що сила ССРСР (тепер вже Росії) не тільки в його армії (тепер ЗСРФ), а «ще в його іншій армії, в так званих п'ятих колонах на Заході та в Україні, себто в комуністичних партіях, в синдикатах, в прихильниках усякого роду» [3].

Роль п'ятої колони, перш за все, полягає в тому, що вона підкреслює дефекти приватного капіталізму, розхитує його систему, посилює його протиріччя, викликає всякими способами невдоволення, бунти, страйки, сутички, творити неможливість існування в хаосі приватного капіталізму. А без п'ятої колони Кремль не відважився б на напад. Маємо гіркий досвід роботи Кремлівської п'ятої колони вже сьогодні в Криму та на Сході України. Можна повністю погодитися з В. Винниченком, котрий наголошує «Буржуазні політики кажуть: треба, щоб у нас на Заході настав добробут, тоді комунізм не матиме сили» [3]. Щось подібне, опираючись на досвід Європи та США, декларують сьогодні наші політики. Проте, цілком очевидно, що створення добробуту перш за все пов'язане з пануванням у державі патріотично та господарницьки налаштованої еліти.

Для покращення добробуту громадян та національного визволення В. Винниченко пропонує концепцію так званої колектократії (влада колективу): негайно, але без зброї, доброю волею, треба почати переводити приватну власність на засоби виробництва на колективну. Саме колективну, а не державну. Кооперація усього національного господарства: виробничі, торговельні, фінансові, аграрні і т. ін. кооперативи.

Сутність колектократії: зло не у власності, а у визиску праці. Треба знищити визиск праці. «Визиск праці буває тільки при найманій праці. Отже, треба знищити найману працю. Не власність забороняти, а найману працю. Кожний селянин, чи кожний громадянин може мати яку хоче земельну чи іншу власність, але з умовою: що він не матиме на ній наймитів... Всяка стороння робоча сила, закликає для допомоги йому, автоматично стає співвласником його власності з відповідними правами на неї й на прибутки від її експлуатації» [3]. Колектократія має відмінність од кооперації (артілей), хоча вони є поріднені форми людської діяльності. Відмінність головна є в тому, що в кооперації може бути наймана праця, а в колектократії її не може бути. Колектократія дуже нагадує нам сучасні акціонерні товариства. Вона виступає кращим способом для приборкання п'ятих колон Кремля.

Далі, шукаючи способів розв'язання національно-державного питання України, та для позбавлення від імперіалістичних зазіхань Кремля, на думку В. Винниченка велика кількість членів української еміграції повинна орієнтуватися на «зовнішні сили», на ті сили, які мілітарно переможуть Большевизм. Однак зважати й на те чи всі «зовнішні сили» хотіли б дати нам самостійність? Проти неї однозначно виступили б польські та руські імперіалісти.

Отож, підбиваючи підсумки власного «Заповіту борцям за визволення», В. Винниченко ніби знайомить з ними компетентних у настроях і ментальності української еміграції людей, які дають їм оптимістичну та песимістичну оцінки. Зрозуміло, що мислитель більш схильний до позиції оптиміста.

«Неправда, що єдиною рушійною силою у всіх проводирів течій української еміграції є тільки особистий інтерес. Люди, які так палко «до церкви скликали», які самі в ній так вірно бували, які життя своє за неї клали, якщо мали в цьому особистий інтерес, то він був у тому, щоб бути цінними для тої «церкви», щоб особиста радість їхня була в перемозі, в свободі, в незалежності свого українського воза. А коли вони були такими, то вони, значить, здатні бути ними й тепер. І коли вони життя своє готові були віддавати на Незалежність свого воза, то вони здатні віддати за нього й свої амбіції, і ласощі, і претензії. І для таких людей не те є важне, хто їм дає поради чи пропозиції, а чи ці поради є добрі, корисні тій справі, якій вони служать. А такі є по всіх течіях і групах еміграції» [3].

Проаналізувавши такі твори В. Винниченка, як: «Заповіт борцям за визволення», «Поворот на Україну» і «Відродження нації», можна стверджувати, що причина жорстокості суспільно-політичного розвитку – в самій людині. А щоб зробити життя справедливим і рівноправним, слід оновити все, що становить єство людини – психіку, душу, мораль, побут, родину і навіть систему харчування. Тільки оновлена людина стане спроможною змінити

світ. Тобто мислитель схиляється до думки, що українська інтелігенція в еміграції все ж повинна орієнтуватися на внутрішні сили в процесі розбудови української державності.

Література

1. Сюдюков І. Думки про незнищенність народу. Публіцистика Володимира Винниченка як блискучий зразок викриття московського імпер-шовінізму / І. Сюдюков // День, № 46, 14 березня 2014. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://day.kyiv.ua/uk/article/ukrayina-incognita/dumki-pro-neznishchennist-narodu>
2. Яровенко Т. С. Еміграційна творчість В. Винниченка: критична рецепція в Україні та в екзилі (1920–1940-і рр.) / Т. С. Яровенко // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Сер.: Філологія. – 2013. – № 1080, Вип. 69. – С. 154-158.
3. Винниченко В. Заповіт борцям за визволення / Володимир Винниченко [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://storinka-m.kiev.ua/article.php?id=767>
4. Винниченко В. Поворот на Україну / Володимир Винниченко [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://diasporiana.org.ua>
5. Вівсяна І. Вивчення суспільно-політичних поглядів В. К. Винниченка у курсі «Історія політичної думки в Україні» / Інна Вівсяна // Наукові записки. Серія: Історичні науки. – Випуск 14. – Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2011. – С. 70 – 77.

Лариса Рыбакова (Київ, Україна)

КУДА НЕСЕТ НАС РОК СОБЫТИЙ?

*С того и мучаюсь,
Что – не пойму...*

Слова поэта – роковые. Они звучат в сознании, словно призыв, стон, боль. Но в них и желание, стремление – понять. Понимание, даже в несчастье, лучше безмятежно-«счастливого» непонимания. Человек рожден понимать смысл бытия, той действительности, которая его окружает, того общества, в котором он живет.

В каком обществе мы живем? В общем виде – ответ ясен. Мы живем в непрерывно обновляющемся обществе. Однако подобный ответ очень абстрактен, а потому – неутешителен. Нам нужна конкретность. Чем, в чем, и насколько новое состояние общества «лучше» старого, а в чем, чем и насколько «хуже». Какова цена достигнутой свободы и как ею разумно пользоваться. «Независимость» – разумна, сама по себе, но как достичь разумной независимости? Государство, конституционно гарантирующее все права, персональное, личностное достоинство каждого гражданина, совокупность общецивилизованных демократических свобод – прекрасно, разумно, действительно. Но жить – плохо, если не всем, то подавляющему большинству народа. Значит, что-то не так. А что? Есть свобода действий, например, экономических, но результаты – плачевные, если жить и творить по чести, по справедливости, по нормам и эталонам гражданственности, гражданского общества. Но выгоднее, оказывается, воровать, прятать деньги в офшорах, хитрить, присваивать «государственное», общенародное и выдавать «формально-узаконенное» за «свое»...

Значит государство не столь разумно, прекрасно и «действительно», как нам всем бы этого хотелось и ради чего мы пошли на огромный риск, на чудовищные жертвы, тяготы, лишения – ради новой жизни, ради свободы быть природным, естественным человеком, а не членом правящего клана, элиты, партии. Чтобы ощущать, сознавать, понимать себя как свободную и независимую личность, юридическое лицо, творящее в сфере своей деятельности по «меркам» всемирной истории, а не указкам и «подсказкам» «Начальника». Чтобы быть и осознавать себя «Человеком», живущим по лучшим мерам рода человеческого, всемирной культуры, цивилизации, а не – «штыком», «бойцом», «солдатом» (партии), винтиком, шурупчиком, колесиком того бездушного «часового механизма», именуемого обществом, где все заранее регламентировано и ты заранее, от рождения и до смерти, в

вечном и неоплатном долгу. Перед – всеми, но не перед собой. Твой личный нравственный долг перед самим собой, твоя свобода и ответственность «за себя», как бы слиты, смыты, размыты в этой «чарующей» мозаикесоциальной действительности.

Старое, так уж повелось в незапамятных лет, цепко держит все новое – за живое, хватает за горло, не дает жить, мешает, противодействует, фиглярствует, гримасничает, торжествует. В новом обществе всегда торжествует старое, ибо на первом этапе обновления, оно приходит к зениту своей славы и вседозволенности, оно мудро, изощренно, спаяно круговой порукой и опытом прошлой жизни. Новое – беззащитный младенец, наивное и нежное дитя: доверчиво, бесхитростно, нравственно, еще не вкусило первородного греха и не помышляет о нем.

Грех нового – «искусственный», от плохой наследственности, от торжествующего и злобствующего в последних своих прегрешениях – старого государственного строя. С его, утратившей силу, но действующей в сфере общественного сознания и достаточно массовой идеологией, философией, экономикой, теорией государства и права. Обновляемой, но не обновленной. Реформируемых по форме, но не обретших собственного и независимого теоретического содержания.

О правовом государстве и нашем разумении? Когда речь идет о «нашем разумении», то понимается распространенный в народе, привычный, массовидный «взгляд на вещи» со стороны здравого смысла, освещенного личным опытом жизни – рассудка, рассудительности, человеческой смекалки юмора, остроумия, и иронии. То есть об эмпирических основаниях общественного сознания, с которым мы сталкиваемся не только на страницах популярных изданий, в масмедиа, но и в гуще народной жизни. Это практическое восприятие мира, которому чужеродно все (или чрезмерно) теоретическое, умозрительное, искусственное в рассуждении – спекулятивное. Однако, одна из лучших теорий права, гегелевская, была развита в лоне абстрактно-теоретического, идеалистического, спекулятивного мышления. И эта духовная «печать» спекулятивности отложила свой неслабый отпечаток и на системе материалистических идей классического теоретического марксизма, который нельзя, неправомерно, ошибочно отождествлять с практикой «большевизма» и ее печально-известными последствиями.

Так вот. Мы сегодня живем в таком удивительном правовом государстве, когда о сущности права и содержании правовых законов знают по преимуществу авторы своих изобретений и профессиональные юристы (судьи, адвокаты, преподаватели права, работники всевозможных юридических служб, офисов), но отнюдь не простой народ, хотя бы и весьма просвещенный в сфере того или иного ремесла, науки, техники, технологии, образования, культуры. Прав, законов, подзаконных актов и регламентаций, причем в любой сфере жизнедеятельности – так много, что «знать» их – просто невозможно, а не-знание, как известно, и это знают все, от ответственности не освобождает.

Правовое государство в сознании отдельных людей и государственных служб, министерств, парламентов ассоциируется порой с количественной стороной дела. Кажется, что: чем больше прав и законов, их регламентирующих, тем лучше обстоят дела в государстве. Но, все так и есть, но с точностью до наоборот. И это известно еще со времен Рене Декарта (17 в.). Каждый новый закон, вводимый в том или ином государстве, есть объективная предпосылка, чтобы нарушать в полной мере или отчасти, один или все предыдущие законы. Только безумие правительства плодит бесконечное хитросплетение этого неиссякаемого множества, «океана» или «моря» правовых законов и регламентаций, по котрому можно «плыть» только «ледоколу». Только авторы своіх изобретений знают, как обойти рифы, все остальные, не имеющие доступа к юридическим лицам високого ранга и правительственным высотам, вынуждены, самую логикой жизни, заниматься в своіх экономических и других социальных сферах бизнеса – «подводным плаванием», всплывая на поверхность лишь по требованию суда и прямо на скамью подсудимых.

Упростить законы, до предела сократить их число, мелочную опеку и регламентацию каждого шага и действия своіх граждан – это проблема правовой свободы в действиях,

которые любое государство, достойное имени «правового» и тем более «демократического» должно своим гражданам обеспечить. Думать, что новоявленные оракулы юридического просвещения, делая полезную работу по пропаганде юридических знаний, статей и законов Конституции – «просветят народ», и заставят его сделать невозможное, исполнять все законы и инструкции, – подобны подсказке сороконожке: с какой ноги ей начинать ходить.

Бюрократический дух государства: рождается, крепнет, самоуправаляется, размножается, и от своей массовидности, ощущения силы власти и вседозволенности – «дичает», именно здесь, в правовом поле общества под прикрытием государственных постов, чинов и институтов. «Дикий» бюрократ мнит себя просвещенным монархом. Уже не он «служит» обществу и конкретному человеку, причем должен был бы служить «верой и правдой», но нет, это уже не его задача. Он очень занят: он управляет.

Как нами управляют? Управление есть искусство организации какого-либо полевого дела: во благо конкретного человека и, (а не «или») общества. Но благо общества есть «иллюзия», если его не ощущает, не воспринимает, не понимает народ, и каждый отдельно взятый гражданин, если он не отпетый негодяй и мошенник, и это доказано существующей нормой права. Всеобщее существование «блага» (для общества) существует по справедливости и с объективностью тогда, когда оно пробивается сквозь массу «особенностей» и переплетений жизненных обстоятельств к самому человеку, индивиду, личности, конкретной «монаде» общества. Индивид это не «единица», социальный «атом», винтик, но именно Лейбницева монада, живое зеркало той «вселенной», которое мы именуем гражданским миром, гражданским обществом, государством.

Управлять человеком, значит управлять государством. Но нет ни одного государства в истории цивилизации, которое не только не-желало-бы, протестовало, но которое позволяло бы кому-бы то ни было управлять собой с позиций «силы».

«Сила есть, ума не надо» – гласит народная мудрость, а мы ни на йоту не должны забывать «...кто в Киеве начапервее княжити, и откуда Русская земля стала есть». И если этот этнический и духовный столп истины, все же, в чехарде веков и событий, стал для имперски мыслящих иностранцев – «окраиной» (империи), то Киевская Русь и ее правопреемница по законам всемирной истории – независимая Украина, всегда была, есть и будет одним из центров международного гражданского мира, факелом мировой истории, светочем истинных знаний, устремлений и идеалов.

Вадим Слюсар (Житомир, Україна)

ПРИВАТИЗОВАНЕ НАСИЛЛЯ ЯК ФОРМА СУЧАСНОГО РАЦІОНАЛЬНОГО НАСИЛЛЯ

Важливим аспектом утвердження нової раціональності як атрибуту насилля за доби глобалізації є його приватизація та комерціалізація. Поняття "приватизація насилля" та "приватизоване насилля" набули широкого вжитку наприкінці 90-х років ХХ століття в історичних та політологічних дослідженнях проблем тероризму, громадянських воєн в Африці, наркоторгівлі в Латинській Америці, а отримали теоретичне осмислення у працях німецького політика Е. Епплером, хоча у нього вони отримали передусім політологічний зміст і є радше ідеологемами лівого спрямування. Приватизоване насилля він визначив як змішування фундаменталістського фанатизму, з одного боку, та найгрубішого криміналітету, з іншого; воно стає більшою залежним від зростання нерівності як всередині суспільства, так і між суспільствами [1, с. 12]. Приватизоване насилля протиставляється державному, заміщає його, заперечує державну монополію на насилля. До теми приватних військових формувань, до локальних збройних формувань громадянської самооборони у періоди громадянської війни почали звертатися ще в кінці 90-х років ХХ століття, зокрема відзначимо працю Л. Мартінеза "Громадянська війна в Алжирі: 1990-1998". В ній він описав появу збройних

формувань в Алжирі на різних принципах: за регіонально-політичним (як збройного крила політичних партій), за відношенням до влади (створені на підтримку роботи органів правопорядку), на основі приватного інтересу (приватні армії) [3, с. 235]. Загалом можна виокремити наступні групи, які можуть володіти приватизованим насиллям: приватні фірми організації, що надають послуги забезпечення безпеки, захисту і охорони в т. ч. "приватні армії"; організовані злочинні групи, які здійснюють насилля з метою отримати прибуток; терористи; воєнізовані формування та протестні групи, які вдаються до насилля з метою "заявити про себе" або популяризувати свої ідеї [7, с. 46]. Класичним контекстом, в якому приватні агенти насилля (або актори) можуть почати своє сходження, є поєднання таких економічних, соціальних, культурних та політичних передумов, як функціонування низькодиференційованої, залежної від первинного експорту товару економіки, суспільна модернізація без соціального розвитку, відсутність суперечки між традиційними та сучасними нормами і зростаючим у зв'язку із цим страхом втрати ідентичності, значна слабкість держави у виконанні власних есенційних функцій, чи, навпаки, її репресивність для того, щоб дозволити позбавлені насилля форми розбіжностей [2, с. 29]. В. Руф визначив основні тенденції втрати державою монополії на застосування насилля та, відповідно, приватизації насилля. По-перше, слабкий контроль певних територій; по-друге, основні форми забезпечення безпеки громадян виражаються передусім у бунті проти центральної влади й фінансуються за рахунок контролю над багатими ресурсами територій та відповідними контрактами з транснаціональними корпораціями; нові моделі легітимності формуються шляхом включення і виключення (поділ ресурсів відбувається через систему ідентифікації "свій – чужий", особливо якщо поділ відбувається на етнічному ґрунті; центральну роль відіграють армії, адже вони мають функціональну ієрархічну структуру, до військових угруповань рекрутується молодь, яка у такий спосіб прагне позбутися свого бідного становища [4, с. 17]. Приватизація насилля, таким чином, виступає чинником соціальної мобільності, соціальних трансформацій. Це дозволяє говорити про приватизацію насилля як складний структурований соціальний процес: як форму соціальної самоорганізації за умов послаблення державної влади, як інструмент політичної боротьби, як засіб економічного збагачення. А відтак, цей феномен є передусім об'єктом вивчення соціальної філософії.

Глобалізація супроводжується також системною диференціацією суспільства, джерелом якої є економічна та культурна інтеграція, актуалізована сучасними міграційними процесами, втратою державних функцій контролю над державним кордоном і над територіями. Це позначається неможливістю владою застосовувати традиційні методи контролю з опорою на дисципліну, держава фактично втрачає монополію на здійснення насилля. Об'єктивно відбуваються спроби концентрації ресурсів для запобігання цим процесам. Тенденційним є використання правової системи, яка повинна у необхідній мірі регулювати усі соціальні та особистісні взаємовідносини. Утім, саме через посилення процесів диференціації закони, постанови, накази та інші нормативно-правові акти або нездатні у повній мірі виконувати регулятивну функцію, або через свою надмірність виконують формальне, а то й формалізоване значення. Однією з форм приватизованого насилля за цих умов постає корпоративне насилля, сформоване на основі традицій, правил та розпоряджень функціонування корпорацій, підприємств, трудових колективів, які доповнюють законне регулювання відносин, і, навіть, частково їх заміщають. Працівники свідомо виконують певні накази й розпорядження через страх осуду за порушення корпоративної етики. Складовою корпоративного насилля є приватизована корпоративна безпека, яка полягає у передачі основних функцій безпеки роботи працівників, ведення фінансової діяльності, збереження матеріальних ресурсів та, особливо актуально в останні роки, інформаційної безпеки самим корпораціям. Це позначається суттєвим зростанням кількості фахівців з безпеки та охорони, технологічним і технічним оснащенням їх діяльності, отриманням прав застосовувати силу для здійснення своїх повноважень.

У тих сучасних суспільствах, яким притаманна глибока структурна диференційованість, тривалість впливу "раціонального" насилля скорочується, для них

характерна тенденція до перманентних соціальних трансформацій, які виражаються у спалахах чи масових ірраціональних бунтів, протестів, чи одиночних. Останні виражаються у формі масових розстрілів чи колективних суїцидів. Держава не в змозі гарантувати безпеку громадян у своїй тотальності. Приватизація насилля передбачає отримання можливості певним особам чи групам здійснювати державне насилля на певних територіях чи у певних групах на приватній чи квазі-приватній основі. За таких умов з'являються парамілітарні формування, які виконують функцію контролю за порядком, але фінансуються не державою, а окремими особами чи групами осіб, яким вони і підпорядковуються. Вони можуть мати легітимний статус, але рідко набувають легітимації.

Г. Вулф визначає дві тенденції приватизації насилля шляхом залучення до політичних процесів у період соціальних трансформацій приватних воєнізованих угруповань. Перша – приватизація насилля "знизу вгору", в якій недержавні актори (неорганізовані збройні сили) створюють ситуацію підступної незахищеності, виступають причиною хаотичних, беззаконних ситуацій або навіть руйнування державних інституцій, фактично беручи на себе відповідальність за втрату державної монополії на насилля. Друга – "зверху вниз", в якій приватизація насилля здійснюється владою через аутсорсинг традиційних військових та державних функцій приватним компаніям [5, с. 36]. У другому випадку можна виокремити два варіанти аутсорсингу: передача повноважень або іноземним (як правило, міжнародним) компаніям, або вітчизняним. Перший варіант передбачає зовнішнє втручання у соціальні трансформаційні процеси. Прийняття такого політичного рішення мотивується внутрішніми соціальними факторами. Воно дозволяє владі, яка не володіє достатньою військовою силою, досить швидко конвертувати у неї частину власних фінансових коштів, не залучаючи національні збройні сили, при цьому у своїй діяльності зазначені компанії не дотримуються поваги до громадянських прав і міжнародного гуманітарного права, здатні застосовувати будь-які силові методи для захисту своїх інтересів [8, с. 141]. Зростання попиту послуг приватних військових компаній пояснюється масовою демобілізацією висококваліфікованих військових спеціалістів зі збройних сил багатьох країн внаслідок завершення Холодної війни. Відтак, їх нездатність адаптуватися до нових соціальних умов могла стати загрозою соціальній стабільності демілітаризованого суспільства. Альтернатива у формі залучення їх у діяльності мілітаристських чи парамілітаристських організацій по суті сформувала ринок насилля як у масштабах суспільства, так і на міжнародному рівні.

Другий варіант відображає діалектику боротьби сторін соціального конфлікту і є способом запобігти "міфічному" насиллю. У період утвердження "міфічного" насилля для збереження домінанти "раціонального" влада може долучати спортивно-мілітаристські організації. Зазначена приватизація насилля покликана, на нашу думку, надати їм функції здійснення прямого фізичного насилля, оскільки подібні дії влади спричиняють зростання масових протестів та безапеляційного домінування "міфічного" кривавого насилля. Відтак, діяльність державної влади амбівалентна. З одного боку, вона втрачає монополію на застосування насилля, передаючи частину повноважень зазначеним організаціям, а з іншого – підтримує ресурсами здійснюване ними насилля проти протестувальників. Важко стверджувати, що часткова передача повноважень здійснювати насилля носить тимчасовий характер і є одноразовою дією, спрямованою виключно на зменшення рівня агресивності в суспільстві. Внаслідок руйнування класичних механізмів контролю владою над практикою здійснення легітимного насилля, сама держава втрачає можливість одноосібного контролю над регулюванням різних видів насилля, що призводить до розмивання принципів відповідальності за дії приватних суб'єктів насилля [6, с. 84]. За умов тривалої відсутності у державної влади ресурсів для націоналізації насилля, тобто повернення монополії на здійснення насилля, ці організації намагаються легалізувати своє право на приватизоване насилля, формалізуються і, навіть, інституціалізуються.

Література

1. Eppler E. Vom Gewalt monopolzum Gewaltmarkt?: Die Privatisierung und Kommerzialisierung der Gewalt / Erhard Eppler. – Frankfurt a. M.: SuhrkampVerlag, 2002. – 160 S.
2. Mair S. Die GlobalisierungprivaterGewalt: Kriegsherren, Rebellen, Terroristen und organisierteKriminalität / Stefan Mair. – Berlin: SWP-Studien, 2002. – 66 S.
3. Martinez L. La Guerre civile en Algérie (1990-1998) / Luis Martinez. – Paris: Karthala, 1998. – 429 p.
4. Ruf W. Zur Privatisierung von Gewalt / Werner Ruf // Pazifismus, Politik und Widerstand. Analysen und Strategien der Friedensbewegung; [Ralph-M. Luedtke, Peter Strutynski (Hrsg.)]. – Kassel: JeniorVerlag, 1999. – S. 16 – 26.
5. Wulf H. Privatizing and internationalizing violence / Herbert Wulf // The Economics of Peace and Security Journal. – 2007. – Vol. 2, No. 1. – Pp. 35 – 40.
6. Кравченко В. Ю. Особливості приватизації політичного насилля в контексті трансформації легітимності державних інститутів / В. Ю. Кравченко // Вісник дніпропетровського університету. – 2014. – Т. 22, Вип. 24. – С. 79 – 87.
7. Полтораков Ю. Приватизация насилия: социополитический контекст / Ю. Полтораков // Политика и общество. – 2009. – № 10. – С. 45 – 52.
8. Целуйко В. О. Приватні військові компанії і приватизація функцій держави у воєнній сфері / В. О. Целуйко // Стратегічна панорама. – 2006. – № 1. – С. 139 – 143.

Ярослав Телешун, Київ (Україна)

РАНТЬЄ В НЕСТАБІЛЬНОМУ ІНСТИТУЦІЙНОМУ СЕРЕДОВІЩІ: РЕАЛІЇ УКРАЇНИ

Бурхливий початок ХХІ століття сформував перед міжнародним співтовариством, національними урядами і науковою спільнотою ряд системних викликів і загроз соціально-політичного, економічного і гуманітарного характеру. Насамперед мова йде про новий етап «Великого переселення народів»; критичне і стрімке зростання соціальної та економічної нерівності, кризи середнього класу і як наслідок – несистемні громадянські конфлікти; посилення радикальних ліво-соціальних і право-національних рухів; «індивідуальний» екстремізм; поява нових квазідержавних і парамілітаристських утворень; техногенні катастрофи та пандемії; ресурсні революції; посилення ролі національних держав у глобальному світі, переформатування наднаціональних світових і регіональних політично-економічних утворень; криза глобальної транскорпоративної відповідальності тощо [1]. Всі ці виклики, загрози і подекуди кризи вимагають пошуку нових, конкурентних і життєздатних форм світового порядку, якісних моделей управління та нового соціального договору.

Однією з найважливіших суспільних вимог до нової моделі соціального договору є вирішення проблеми нерівномірного розподілу благ/ресурсів у суспільстві і домінантного впливу великого капіталу у сфері вироблення публічної політики.

Головними причинами колосальної майнової диференціації, на думку окремих експертів, є існування так званих «податкових раїв» – офшорних зон, що дають змогу власникам великого капіталу уникати сплати податків [2], по-друге, неефективність або небажання національних урядів і світового співтовариства у регуляції даного питання. Відповідно Oxfam (Оксфордський комітет допомоги голодуючим) у період з 2000 по 2014 роки кількість інвестицій в офшорах збільшилася в чотири рази, а дев'ять з десяти найбільших світових корпорацій представлені хоча б в одному з офшорів [2].

Розуміння небезпеки сучасної моделі взаємозв'язку великого капіталу і держави, наслідком якої є нерівномірний розподіл суспільних благ, панує у науковому середовищі. Зокрема у сфері економіки і фінансів про це свідчить дослідження лауреатів Нобелівської премії з економіки: французького дослідника Ж. Тіроля (за дослідження ринкової влади та її державного регулювання, 2014 р.) та британця А. Дітона (за дослідження споживання, бідності та добробуту 2015 р.). В сфері політичної науки ця проблематика була покладена в основу ХХІV-ого Світового конгресу Міжнародної Асоціації Політичної Науки (IPSA) в Познані (2016), на тему: «Політика в світі нерівності» («Politics in a World of Inequality»).

Відповідно до підрахунків Oxfam з 2010 року статки найбагатших людей світу збільшилися на 0,5 трлн. і складають 1,76 трлн. доларів. Зовсім інша ситуація з їх «фінансовими опонентами» – найменш забезпеченою половиною людства, що за цей же час, збідніла приблизно на 1 трлн. доларів, втративши 41% свої збережень. 62 найбагатші людини планети володіють такою ж самою кількістю майна як і 3,6 мільярдів найбільш бідних людей, а добробут 1% найбагатших зрівнявся з добробутом решти людства в 2016 році[2].

В 2000 році, через посилення ролі міжнародних корпорацій на світовій арені голова секретаріату Міжнародної Асоціації Політичної Науки У. Лаффереті ввів у науковий обіг поняття «корпоративний переворот». Під ним, він розумів відліковою точкою трансформації впливу корпорацій на світовій арені.

В своїй переважній більшості, науковці виділяють два основні підходи до трактування поняття "корпорація": широкий та вузький. В межах «широкого» підходу, корпорація розглядається як співтовариство (організація, об'єднання, група) осіб, націлених на відстоювання або просування своїх специфічних (корпоративних) інтересів. Варто зауважити, що подібний підхід до розуміння «корпорації» склався ще з періоду середньовіччя, коли відбувалося формування станово-професійних, "корпоративних" спільностей переважно торгівельного та ремісничого характеру – гільдій, ганз, коледжів тощо. Надалі поняття "корпорація" стало трактуватися ще ширше, корпораціями стали називати фактично будь-які об'єднання та організації, члени яких мали ті або інші спільні інтереси, що виходили за рамки чисто професійних. У широкому сенсі корпораціями є й такі об'єднання як профспілки, союзи підприємців, інші соціально-професійні об'єднання, що належать до тієї ж категорії організацій, що й згадані середньовічні структури [3, с. 7]. У вузькому значенні під корпорацією мається на увазі організація (юридична особа), створена у відповідності до законодавства, що створена з метою виробництва товарів та послуг для їх подальшого продажу на ринку [3, с. 12].

Сучасний стрімкий ріст економічної ролі рантиє (тих, хто отримує ренту не обов'язково з порушенням демократичних принципів і законодавства країни), на думку професора паризької школи економіки Тома Пікетті, є однією з головних проблем сучасності не тільки в країнах з нестабільною соціально-економічною і політичною системою, а й і в розвинутих демократіях [4]. Французький дослідник, пояснюючи свою думку, визначає два основних підходи до розуміння поняття «рантиє».

Перший підхід, під «рантиє» (фр. *rentier* от *rente* – рента) розуміє осіб, які живуть за рахунок ренти, тобто доходів, що отримують з капіталу, як правило, розміщеного у вигляді банківських вкладів, цінних паперів, доходів від нерухомості, землі, бізнесу, авторських прав тощо. За такого визначення, немає чіткого розподілу між рантиє і підприємцем.

У свою чергу, другий підхід, розуміє не джерела доходу індивідів, а спосіб їх життя. При чому такий спосіб життя чітко протиставляється способу життя підприємця. Проаналізувавши 200 років практики підприємницької діяльності в понад 30 країнах світу, Т. Пікетті прийшов до висновку, що сучасний світ цілеспрямовано задкує в XIX століття: еліта стрімко багатішає за рахунок спадку, в той час як праця цінується все менше. На думку дослідника, якщо дохідність на капітал перевищуватиме темпи росту економіки, то в державі буде збільшуватися різниця накопиченого багатства і національного доходу. За такої ситуації, без втручання держави у вирішення даної проблематики, років через 20-30 можна буде забути про ліберальні ідеї справедливості й рівності. Адже вся влада не тільки в «молодих» демократіях, але і в «старих» буде зосереджена в руках класу рантиє, які успадкували і помножують свої статки подібно до часів «патріархального» капіталізму.

У свою чергу, в країнах з нестабільним інституційним середовищем рента отримується заінтересованими групами через монополію на дефіцитні ресурси або через доступ до адміністративного ресурсу (здатність уряду, місцевих органів виконавчої влади створювати штучний дефіцит, механізми ліцензування, запровадження тарифів на імпорт, регулювання податкової ставки, провадження відкритих торгів зі «спеціальними» умовами тощо). Мова

йде про функціонування так званих груп зорієнтованих на отримання ренти – «rent-seeking groups». В Україні такими «шукачами» ренти стали фінансово-політичні групи, які виникли через злиття фінансово-промислових груп з політичним істеблішментом. Для таких груп є характерне поєднання економічних, політичних і адміністративних складових з метою реалізації приватних інтересів.

Література:

1. Teleshun S. Ukraine Through the Prism of Geopolitical Challenges: Analytical Aspect // Polish Journal of Political Science [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://inop.edu.pl/wp-content/uploads/2016/04/PJPS_012.pdf(Дата звернення: 07.09.2017).
2. An economy for the 1% // Oxfam briefing paper, 18 January 2016 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp210-economy-one-percent-tax-havens-180116-en_0.pdf(Дата звернення: 20.09.2017).
3. Перегудов С. П. Крупная корпорация как субъект публичной политики : учеб. пособие для вузов / С. П. Перегудов ; Гос. ун-т – Высшая школа экономики. – М. : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2006.
4. Пикетти Т. Капитал в XXI веке. / Т. Пикетти. – М.: Ад Маргинем Пресс. – 2015.

Людмила Шугасва (Рівне, Україна)

СУЧАСНИЙ СТАН І ТЕНДЕНЦІЇ ЗМІН РЕЛІГІЙНИХ МЕНШИН ПРАВОСЛАВНОГО ПОХОДЖЕННЯ В УКРАЇНІ

Дослідження релігійних меншин православного походження харизматичного спрямування, зокрема, таких як інокентіївці і леонтіївці, засвідчує, що не можна говорити про масштабність їх релігійної діяльності. Разом із тим, порівняно невелика кількість їх представників, яка діє у сучасній Україні, говорить про соціальну значущість таких об'єднань, що виявилися спроможними задовольняти важливі потреби людей на індивідуальному рівні.

На підставі особистих інтерв'ю, бесід з віруючими, контент-аналізу релігійної літератури нами встановлено, що найбільш активним і перспективним у своєму розвитку серед релігійних меншин православного походження харизматичного спрямування у сьогоденній Україні є інокентіївці і леонтіївці, які активно діють в Одеській області (інокентіївці) та у Рівненській, Житомирській, Хмельницькій, Київській (леонтіївці).

Виникнення релігійних меншин харизматичного спрямування православного походження викликала до життя трансформація православного утворення містичного напрямку, зокрема, христовірів. Особливо вплив христовщини відчутний у тих почестях, що надаються Інокентію і Леонтію і свідчить про те, що вони фактично обоженюються своїми послідовниками. Біблійного Христа послідовники цих об'єднань вважають одним із людей, в якого втілюється Святий Дух. Тому його євангельські об'явлення не вважають для себе обов'язковими. Головним джерелом віровчення для них є об'явлення їх власних харизматичних лідерів. Саме тому віровчення цих релігійних утворень може істотно змінюватися залежно від політичних і соціальних умов, що стало причиною трансформації їх віросповідних основ.

Інокентій Балтський (Іван Васильович Левізор) народився у 1875 р. у с. Косуець Бессарабської губернії у сім'ї бідних, дуже віруючих селян. Він пройшов шлях від послушника Добрушського монастиря до ієромонаха Балтського монастиря, де остаточно сформував свій світогляд як проповідника. Сучасники згадували, що Інокентій володів талантом неабиякого оратора, відрізнявся інтелектом, мав приємну зовнішність, яка імпонувала оточення [1, с. 21].

Однією з основних ідей проповіді Інокентія був крайній містицизм. Поширенню й утвердженню містицизму сприяла аудиторія проповідника – кількатисячна армія безграмотних селян. В есхатології інокентіївців переважають апокаліптичні настрої. Інокентій передрікував грізні події всесвітнього масштабу: скоре настання Страшного Суду і

кінця світу [2, с. 16]. Парадоксальним є той факт, що, незважаючи на відверту плутанину «відстрочки» кінця світу, довіра до пророкувань Інокентія серед його прихильників була непохитною. Інокентіївці постійно дотримувались суворого посту, заперечували сім'ю, родинні зв'язки, радощі життя. Всі свої проповіді Інокентій намагався обґрунтовувати Біблією. Так, наприклад, вживання свинини забороняв тому, що за євангельською оповіддю, біси вселились у цих тварин [Мт. 8, 31-32].

Вважалося, що посох Інокентія і пояс мають цілющі властивості, саме тому і Балтський монастир, а згодом і Свято-Троїцький у м. Кам'янці-Подільському були переповнені паломниками, котрі прагнули чудесного зцілення.

Ще під час перебування у сані ієромонаха Балтського монастиря, Інокентій задумав будівництво власного монастиря (сучасна територія с. Куйбишевське, Котовського району, Одеської області). Монастир вирішив назвати «Райським садом», що на його думку, в очах віруючих мало символізувати «небесний рай» на землі. Для повноти схожості свого «раю» з небесним Інокентій вирішив розбити в ньому великий плодовиноградний сад і влаштувати катакомби, що мало символізувати катакомби первісних християн. Відносно недавно зусиллями послідовників Інокентія монастир, що знаходиться у с. Куйбишевське знову стає місцем прощі. Більш того, управління з охорони пам'яток в Одеській області запустило процедуру внесення «Райського саду» до реєстру культурної спадщини, а Котовський район затвердив програму реабілітації пам'ятника. Найбільш цікавим є той факт, що православний митрополит Агафангел благословив створення підземної церкви Святої Трійці. Це при тому, що інокентіївці розкопали частину коридору монастиря на декілька метрів в глибину, зробили часовню і приходять сюди помолитися.

Після поділу Одеської єпархії с. Куйбишевське виявилось під юрисдикцією Балти, а балтський владика Алексій, на відміну від одеського Афангела, інтересу до відтворення діяльності монастиря не виявляє. У нього і без того проблеми з інокентіївцями, які претендують на деякі храми. Спроба взяти опіку над монастиром буде сприяти ескалації конфлікту. Саме владика Алексій стверджує, що релігійне утворення інокентіївців сьогодні нараховує декілька тисяч осіб. У переважній більшості це громадяни Молдови і Румунії. На території Одеської області їх нараховується близько п'ятисот осіб.

Останні п'ять років інокентіївці із всього світу збираються на місці «Райського саду» двічі на рік – у січні і серпні. Православний священник с. Куйбишевське о. Кіпріан говорить про те, що паломників буває до п'яти тисяч. Багато хто з них надіється, що офіційна православна церква канонізує Інокентія, хоча сам о. Кіпріан це місце святим не вважає.

У діяльності Інокентія надзвичайно потужною була його містична сторона, що й забезпечувало і забезпечує велику кількість його послідовників і прихильників. Сам проповідник, на нашу думку, представляв собою дійсно харизматичну особистість: через особистий релігійний досвід – дар, отриманий начебто від Феодосія Левицького, його життя сповнилось чудесними подіями, стало легендою. Усе це стало можливим у середовищі Православної церкви і в її монастирях, з її парафіянами. Очевидно, що керівні особи Православної церкви навмисно запліщували і запліщують очі на події, які відбувалися і відбуваються безпосередньо з їхнього благословіння. Така позиція стала можливою не в силу лояльності Православної церкви до Інокентія і його проповіді, а в силу намагань приховати ті кризові явища, які відбувалися у самому православ'ї.

Діяльність іншого проповідника Леонтія (Леонітія Герасимовича Грицана) припадає на 50-початок 70-х рр. ХХ ст. на Рівненщині. Юнакам Леонтій розпочинає відвідувати монастирі: у с. Липки Гоцанського району, Корецький жіночий монастир, Почаївську лавру. Згодом Леонтій починає з'являтися у монастирях не лише як паломник, а і як проповідник власних релігійних поглядів, які здебільшого виголошував на базарах і поблизу церков [3, с. 417]. Увагу людей привертав тим, що видавав себе за юродивого, ходив босоніж по снігу в сильні морози, на Водохреще купався в ополонці і т. ін. Явище бродячого проповідництва не є типовим для українського релігійного життя. Воно більш властиве для Росії, де здавна були

відомі «странники», «ходоки» та ін.

Поступово навколо Леонтія утворилося коло шанувальників, що постійно розширювалося. Для леонтіївців було характерним особливе вшанування чернецтва і обряду покаяння, харчові заборони, утримання від шлюбу і подружнього життя, що видавалося за вияв істинного благочестя і святості [4, арк. 5].

Сьогодні на Рівненщині проповідниками вчення Леонтія виступає протоієрей Української Православної Церкви Московського патріархату Микола Данилюк (Микола Рогачівський, монах Никодим) і нині покійний архідиякон Михайло Гнесюк. У дні православних свят, в суботу і в неділю до Рогачева приїздить значна кількість народу, щоб послухати проповідь Миколи Данилюка, не лише з Рівненщини, а й з Хмельницької, Київської, Житомирської, Вінницької та інших областей України. Від 3 до 5 тисяч осіб збирається на рік і напівроку з дня смерті проповідника на його батьківщині, у с. Нова Мощаниця Здолбунівського району. Автор, як очевидець, може стверджувати, що проповіді отця Миколая здебільшого носять містичний характер. Землю з могили Леонтія вважають цілющою. Відбувається ритуальне прикладання до пам'тника з метою зцілення прочан, практика вигнання «нечестивого» з хворих священниками, які вважають себе послідовниками Леонтія. Усе це свідчить про те, що постать Леонтія містифікується.

Дедалі частіше піднімається питання про канонізацію не лише Леонтія, а й його сподвижниці – схимомонахині Херувими (Олександри Наумової), яка померла у 1968 р. і похована у с. Застав'я Гошанського району Рівненської області. Земля з її могили (так само, як і з могили Леонтія) вважається цілющою, а фото, де вона зображена з посохом і клунком теж мають «цілющі» властивості.

На сьогодні у середовищі послідовників Леонтія визріває усвідомлення, що він був людиною незвичайної, особливої святості. І саме цей факт призводить до неоднорідності й неоднозначності ставлення до ідей і релігійної практики проповідника. Одні вважають його благочестивою людиною, і оскільки він помер у мирі із Православною церквою, то за нього, безумовно, потрібно молитися.

Інші вважають його за великого святого, дотримуються і пропагують вчення Леонтія про небажаність вступу до шлюбу і заперечення подружнього життя через близький кінець світу, заборону на споживання м'ясної їжі. Ще одна група віруючих вшановує Леонтія як самого Бога Саваофа. Тобто вони є виразниками найбільш крайніх поглядів стосовно релігійної спадщини проповідника.

Віросповідні основи леонтіївців не є застиглою системою поглядів. Розпочатий Леонтієм радикальний перегляд основних доктрин православного символу віри поступово трансформувалася до феномену релігійного утворення харизматичного спрямування.

Відтак, релігійні утворення інокентіївців і леонтіївців були засновані православними і діяли в лоні Православної церкви. Парадоксальним є той факт, що інокентіївці намагалися відверто порвати всі зв'язки з Православною церквою; вони навіть офіційно зверталися до уряду з проханням надати їм можливість діяти як самостійній церкві. Дещо іншу позицію займають леонтіївці. Сам Леонтій до останньої хвилини свого життя не поривав з православ'ям. Православна ж церква лише обмежувалася окремими зауваженнями на адресу своїх опонентів. Доречі, Інокентій відбував покарання за антиправославну, антицерковну діяльність у православному монастирі на Соловках.

На наш погляд, дещо толерантне ставлення деяких ієрархів нинішнього православ'я до феномену інокентіївців (позиція митрополита Агафангела), леонтіївців засвідчує, що такий феномен потрібний і нинішньому православ'ю в Україні, яке переживає кризу. Найбільш яскравим свідченням цього процесу є саме феномен леонтіївщини з наявністю чималих груп православних священників, чинців і мирян, підживлення культу окремими групами молодих священників, які навчаються в духовних семінаріях як УПЦ МП, так УПЦ КП, які не лише симпатизують, а й намагаються популяризувати леонтіївщину. До речі реконструкція й відбудова садиби Леонтія у с. Нова Мощаниця була здійснена не лише на кошти прихожан, а й за допомогою УПЦ МП.

Очевидним є той факт, що у цій складній для Православної церкви ситуації існування релігійного феномену інокентіївців і леонтіївців є вигідним, адже з самого початку їх виникнення у вченнях найбільш яскраво була виражена містична сторона. Саме в очікуванні чуда воєдину зливається містицизм вчення цих релігійних утворень з пропагандою Православної церкви всіляких чудес з метою якомога більшого впливу на прихожан та їх збереження.

Література

1. Доклад В. М. Скворцова об иннокентиевщине // Новое время. – 1913. – № 16. – С. 21.
2. Зеленин Н. Донесение об иннокентиевском движении // Миссионерское обозрение. – 1911. – № 5. – С. 16.
3. Кирика Ф. О. так называемом балтском движении в Бессарабии, известного под именем иннокентиевщина // Миссионерское обозрение. – 1913. – № 4. – С. 417.
4. Стишки // Рівненський обласний державний архів. – Ф.Р 204. – Оп. 12. – Спр. 261. – Арк. 5.

Ірина Халімовська (Житомир, Україна)

**СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ТУРИЗМУ
У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

Однією з важливих сфер суспільно буття є туризм, який спричиняє потужний вплив на економічний, політичний, духовний розвиток багатьох країн світу. Туризм справедливо називають «феноменом ХХІ століття». Його розвиток відіграє значну роль у демократизації суспільства, підвищенні культурного рівня і національної свідомості громадян, залучені до бюджету країн валютних надходжень. Як різновид подорожей, добровільне і тимчасове переміщення («зануренням») значної кількості людей в інше соціокультурне, географічне та природне середовище, туризм сьогодні став значним явищем життєдіяльності соціуму, яке змінює культурні форми його буття. Чи не найважливіша мета туризму полягає у налагодженні взаєморозуміння і довіри між країнами і народами як складової сучасних міжнародних відносин..

Значення туризму, як сфери людської активності в інтересах бізнесу, пізнання світу та дозвілля, важко переоцінити. У свій час Мухаммед говорив: «Не розповідай мені, який ти освічений, скажи мені, як багато ти подорожував». Сьогодні світом мандрує майже мільярд туристів, а доходи від туризму наближаються до трильйона доларів США на рік, зростаючи на 7 – 9 % щороку. В умовах глобалізації економічного, політичного, культурного та соціального просторів міжнародний туризм є однією з найприбутковіших та найдинамічніших галузей. Завойовуючи все нові й нові регіони, туризм став потужною індустрією, величезним комплексом, де злились соціальна та економічна сфери воєдино. Закономірно, що його вплив поширився на життя не тільки певних регіонів, а й низки країн. Формування економічно та соціально ефективної стратегії виходу держави на світовий туристичний ринок є особливо актуальним для України.

У сучасному значенні туризм – це діяльність, пов'язана з масовим туристським рухом, що здійснюється з використанням природно-кліматичних та історико-культурних туристичних ресурсів, матеріально-технічної бази туризму та інших важливих факторів, які визначають рівень і якість обслуговування. За визначенням Всесвітньої туристської організації, «туризм – це діяльність людей, які подорожують і зупиняються в місцях поза їх звичного оточення на період не більше послідовного року для дозвілля, бізнесу або з іншими цілями, яка немає нічого спільного з діяльністю, що підлягає винагороді в місці перебування» [1, с. 282].

Виходячи з цієї дефініції, туризм можна позначити як інтегрований вид діяльності, що включає в себе активність суб'єктів різного рівня і яка спрямована на досягнення бажаних результатів. Туризм – це діяльність зі складним характером, яка поєднує відпочинок з пізнанням історії, цінностей культури, навчанням, підтриманням здоров'я, що дає

можливість для вирішення ділових проблем, заняття улюбленою справою і котра передбачає самовираження й самоствердження особистості.

Аналізуючи передумови становлення й розвитку туризму як соціального феномену, слід насамперед звернути увагу на системний зміст та значну ступінь автономності його складових, ієрархічний принцип функціонування. Туризм необхідно розглядати не лише як сферу дозвілля й відпочинку, а й як соціальну практику, в процесі якої відбувається самореалізація особистості. Залучаючи людей до іншого соціокультурного простору, туризм є ще й формою споживання відповідних товарів та послуг, міжкультурної комунікації, в процесі якої збагачується духовний світ особистості. Поряд з іншими формами спілкування туризм став об'єктивною потребою людської діяльності, явищем, яке увійшло у повсякденне життя сотень мільйонів людей.

Розглядаючи туризм як форму соціальної діяльності, активності особистості, не можна не акцентувати увагу на іманентних суперечностях досліджуваного феномену, що детермінують його становлення й розвиток. По-перше, туризм не може функціонувати поза природною складовою, оскільки особистість є біосоціальною істотою, діяльність якої орієнтована на природно-кліматичне середовище. По-друге, туризм як діяльність містить в собі суб'єктивну складову, детерміновану його об'єктом, який вбирає в себе все, що для туриста означає мету його подорожі. По-третє, туристична діяльність особистості можлива лише в просторі свободи як усвідомленої необхідності. Зазначені суперечності в принципі не можуть бути остаточно подолані, оскільки розв'язуючись, вони неминуче детермінують соціокультурний розвиток туризму, який в глобалізованому світі є важливою суспільною діяльністю.

Аксіологічний аналіз туризму передбачає його дослідження з точки зору можливостей реалізації соціокультурних цінностей в сфері дозвілля. Соціокультурна потреба в туризмі – це стан людини, що має потребу в об'єктах, необхідних для її існування і розвитку, і які виступають джерелом її активності. Розгалужена структура дозвіллевих потреб, специфіка ціннісної свідомості сучасної людини, а також особливості соціального, культурного й економічного статусу різних соціальних груп визначають розмаїття туристичних мотивів, які мають значний вплив на вибір дозвіллевої діяльності особистості.

Досліджуючи аксіологічні аспекти туризму як соціокультурного феномену, не можна не враховувати, що саме «...у культурологічному сенсі туризм – набагато ширше явище, ніж просте задоволення потреб людини в опануванні нового культурного простору, виявлення її сутності шляхом його "утворення". Сам процес цього утворення починає відігравати надалі самостійну і продуктивну культурну роль» [2, с. 106].

Як соціокультурний феномен туризм, по-перше, пов'язаний з процесом культурного розвитку, трансформацією ціннісних орієнтацій як окремої особистості, так і суспільства загалом; по-друге, в соціокультурному вимірі сприяє утвердженню толерантності та поваги до представників інших національностей, налагодженню взаєморозуміння і довіри між країнами і народами. Завдяки туристичній діяльності особистість має змогу не лише побачити, а й пережити, усвідомити та зрозуміти світ у всіх його проявах та відтінках. В умовах глобалізованого світу процес виявлення сутності людини відбувається саме шляхом утворення нового культурного простору.

В туризмі відновлення працездатності людини поєднується з культурно-пізнавальною, духовно-моральною, розважальною діяльністю. Аксіологічна сутність туризму полягає в тому, що він значною мірою детермінує специфіку сприйняття індивідом навколишньої дійсності і зумовлює особливості його поведінки. Ціннісним є, перш за все, продукт туристичної діяльності. Водночас аксіологічний зміст туризму міститься в ціннісній свідомості його суб'єкта, тобто безпосереднього учасника туристичного процесу, який прагне задовольнити свої потреби та інтереси шляхом споживання певного туристичного товару та отримання відповідних якісних туристичних послуг. Саме взаємодія людей, які перебувають у статусі туристів і котрі в процесі міжкультурної комунікації долучаються до пізнання та усвідомлення сутності, надбань «іншої» культури, є реальною основою формування та функціонування досліджуваного соціокультурного феномена. На процес

безпосереднього занурення, заглиблення туриста в інше культурне середовище впливає низка чинників: по-перше, часовий фактор, тобто тривалість самої подорожі в певній мірі зумовлює включення, або, навпаки, не включення туриста в інше культурне середовище; по-друге, рівень освіти та культури, причому не лише побутової, а й духовної, яка перш за все визначає багато в чому адаптацію та інтеграцію туриста в інший соціокультурний простір; і, нарешті, по-третє, соціокультурний статус туриста, що детермінує процес його ефективного, результативного включення в соціокультурне середовище країни перебування, яке збагачує духовний, ціннісний світ подорожуючого.

Україні, яка прагне інтегруватись у світову спільноту, надзвичайно важливо не залишитись на периферії міжнародних туристичних відносин. Розвиток туризму сприятиме трансформації міжнародних і культурних взаємин України та західноєвропейських країн в умовах євроінтеграції. Священна земля України полита кров'ю волелюбного українського народу, освячена героїчними сторінками його багатовікової боротьби за свою незалежність. Саме тут, у центрі Європи, перехрещуються майже всі європейські культури. З давніх часів українська культура є прямою спадкоємницею культури Київської Русі, а її своєрідність визначається тим, що Україна й надалі залишається не лише торговельним, а й духовним перехрестям Заходу і Сходу, перехрестям шляхів, що ведуть до Туреччини, Близького Сходу, Індії та Скандинавії, Італії, до країн Західної Європи. Україна має значні природні та історико-культурні ресурси для створення національного туристичного продукту. Крім унікальних пам'яток архітектури, історії, археології та містобудування, музеїв, біосферних заповідників, національних природних та дендрологічних парків, в Україні налічується п'ять об'єктів Всесвітньої спадщини ЮНЕСКО.

Для розвитку туристичної галузі в Україні є всі передумови. Маючи вигідне геополітичне розташування, Україна володіє значним рекреаційним потенціалом: сприятливими кліматичними умовами, різноманітним рельєфом, мережею транспортних сполучень, культурною спадщиною тощо. Крім цього, в Україні сьогодні розробляються нові маршрути, розвивається готельна інфраструктура, підвищується рівень обслуговування туристів і зростає відвідуваність туристичних об'єктів. У сукупності ці передумови й сприяють динамічному розвитку туристичного бізнесу в Україні. На жаль, за останні три роки в'їзний туристичний потік в Україну скоротився удвічі – з 24 до 12-13 млн. Водночас внутрішній потік виріс на всіх видах транспорту, і це пов'язано з туристичним переміщенням [3, с. 18].

В умовах глобалізації туристична галузь потребує стратегічного розвитку і розробки універсальної схеми формування її стратегії. Остання може бути визначена як комплекс рішень, спрямованих на визначення перспектив, пріоритетів і напрямів розвитку туристичної галузі, формування та ефективного використання потенціалу, забезпечення динамічного і сталого розвитку галузі. Реалізація стратегії розвитку туризму сприятиме: визначенню низки найпривабливіших для іноземних відвідувачів туристично-рекреаційних пропозицій; створенню сучасної матеріально-технічної інфраструктури туристичного бізнесу; поліпшенню транспортної інфраструктури прикордонної зони, в зонах автомобільних шляхів та міжнародних транспортних коридорів, а також їх облаштування усіма необхідними об'єктами; розвитку інформаційної інфраструктури туристичного бізнесу, яка має включати: створенню й підтримку постійно діючого та постійно поновлюваного веб-сайта з туристичними пропозиціями регіонів України; зростанню частки туризму і курортів у формуванні внутрішнього валового продукту; створенню умов для розвитку окремих територій, своєчасного і комплексного розв'язання проблем охорони навколишнього природного середовища; відродженню національної культури та народних ремесел та ін. [4, с. 310-311].

Розвиток туризму, його активізація постане однією з позитивних презентацій України у світі, в тому числі й самим собі. Оскільки держава майже не долучається до створення нових культурних образів і змістів, які б поширилися загалом, то нові культурні змісти можливо донести до кожного українця через екскурсії шляхом переорієнтації їх із зовнішнього на внутрішній туризм, бо, кажуть, «зараз люди більше знають про Туреччину з Єгиптом, ніж

про сусідню область, у якій є справжні скарби». Наприклад, із десятків разів побувати у Польщі та жодного разу так і не відвідати схід України – звичне явище для немалої частини жителів західного регіону нашої країни.

Зазначену ситуацію необхідно кардинально змінити. Відкриваючи свої рідні області, ми заодно відкриватимемо для себе цілу Україну. Суть невеличких подорожей полягає в тому, аби побачити та передовсім зрозуміти, чим живуть наші регіони. Ця проблема актуальна в контексті налагодження діалогу між жителями різних регіонів України. Маємо зрозумілий інструмент – робити це саме за допомогою внутрішнього туризму. Дійсно, про жодну європейську інтеграцію говорити не можна, доки сама Україна не є інтегрованою. 60% населення нашої країни ніколи не було за межами своєї області. І якщо серед міського населення це ще орієнтовно 55%, то серед сільського доходить до 75%. Тому внутрішній туризм – не тільки гроші. Це 20 млн туристичних подорожей на рік, які здійснюють приблизно 7 млн українців [3, с. 18].

Починати треба саме з внутрішнього турпотоку. Розраховувати на закордонного туриста багатьом регіонам, крім 5-7 міст України, на нашу думку, на цьому етапі не варто. Після анексії Криму узбережжя Чорного і Азовського морів отримали значно більше туристів. З цією метою потрібно створити базу даних усіх туристичних ресурсів України. Це портал, який дасть можливість бачити, які туристичні ресурси, особливо за межами міст, є поруч – як комерційні, так і некомерційні. В Україні майже половина цих об'єктів узагалі не згадується в інтернеті. І 90% туристичних об'єктів не мають власних сайтів.

Туризм, як і будь-яка інша галузь господарства, потребує інформаційного забезпечення. Сьогодні важливу роль відіграють різні автоматизовані інформаційні системи бронювання туристичних послуг, інформаційні банки даних туристичних ресурсів, туристського продукту на самих різних носіях (у вигляді книг, довідників, каталогів, проспектів, путівників). Наприклад, Харків є столицею модерної архітектури всієї України, і крім саме українського модерну тут є також будівлі австрійського, скандинавського та американського модерну, бо місто «шалено вбирало модерн і зростало на ньому» в період економічного процвітання наприкінці XIX – початку XX ст. Подібні артефакти є ментально формуючою установою в місті, регіоні, країні загалом. Це також можливість оживити життя в гуманітарній сфері міста. Прикметно, що українці дедалі більше цікавляться локальними подорожами й під час туристичного сезону – 2017 надають перевагу відвідуванню місцевих курортів чи місць.

Щоб реалізувати ідею залучення туристичних потоків потрібно комплексно і ретельно вивчити й оцінити туристичні ресурси, особливості та потенціал туристичної індустрії, демографічні характеристики груп населення, потенційні можливості затребуваності цих ресурсів. На підставі цього можна прогнозувати туристичні потоки і забезпечити їх ефективне регулювання. Природно-кліматичні, демографічні відомості, економічна ситуація регіону, тенденції та прогнози їх зміни необхідні для науково-обґрунтованого планування розвитку об'єктів і туристичної індустрії, планування туристичних потоків, а також зайнятості населення та доходів від туризму.

Отже, соціокультурний потенціал сфери туризму передбачає наявність розважальних, рекреаційних, пізнавальних, оздоровчих, лікувальних, професійно-ділових та інших можливостей для задоволення різних соціокультурних потреб особистості в сфері дозвілля. Необхідно докласти чимало зусиль, щоб продемонструвати українцям можливості, переваги та актуальність туризму у власній країні. Особливо актуальним для України є формування економічно та соціально ефективною стратегії виходу держави на світовий туристичний ринок.

Література

1. Кусков А. С., Голубева В. Л., Одинцова Т. Н. Рекреационная география. Учебно-методический комплекс. – М.: МПСИ, Флинта, 2005. – 496 с.
2. Туризмоліогія: концептуальні засади теорії туризму: монографія / [В. К. Федорченко, В. С. Пазенок, О. А. Кручек та ін.]. – К.: ВЦ "Академія", 2013. – 368 с.
3. Харченко Ольга. Про спільну мрію громади» // День. – 21-22 квітня. – С. 18.
4. Абрамян А. Г., Кукліна Т. С. Перспективи розвитку міжнародного туризму в Україні // Тиждень науки. Тези доповідей науково-практичної конференції, Запоріжжя, 11-12 квітня

Михайло Ясінський (Рівне, Україна)

ОБРАЗ ТРЕТЬОГО В ІСТОРІОСОФІЇ ВОЛОДИМИРА ТРОФИМОВИЧА

Дослідники історичного минулого неодмінно стикаються з проблемою інтерпретації історичного матеріалу в наукових текстах, свідченнях учасників історичних подій, інформаційних публікаціях тощо. Інтерпретація історичних фактів, з однієї сторони, не дозволяє надавати однозначну оцінку минулому, а з другої, викликає необхідність переосмислення цього минулого на іншому, більш узагальненому рівні. Певні узагальнення вимагають творчого підходу їх автора до вирішення тієї чи іншої наукової проблеми. Відтворюючи та переосмислюючи результати проведеного наукового дослідження, історик створює новий образ історичного минулого.

Історичні події Другої світової війни і до сьогодні залишаються однією з найбільш актуальних тем науково-історичних досліджень науковців різних країн, що є представниками різних етнічних, соціальних, політичних та соціальних груп і світоглядних орієнтацій. Події 1943-1945 рр. на Волині у працях польських, радянських, українських та зарубіжних істориків містять відмінні одна від одної оцінки подій Волинської трагедії. Український історик, професор Національного університету «Острозька академія» Володимир Трофимович на основі зібраного ним багатого фактологічного матеріалу провів наукове дослідження та створив власну концепцію історичних подій періоду Другої світової війни на заселених українцями та поляками землях Волині. Дослідник в одній зі своїх наукових робіт сам визначив напрям тієї багаторічної праці як пошук третьої сторони конфлікту. Історіософія В. Трофимовича, представлена низкою проведених ним впродовж кількох десятиліть наукових досліджень, постала науковою основою дослідження образу третього у соціально-політичному поліетнічному конфлікті, що став однією з найбільших трагедій ХХ століття.

Метою статті є філософський аналіз історичних образів Волинської трагедії періоду Другої світової війни, створених німецьким командуванням, радянською пропагандистською машиною, бойовиками Армії Крайової, вояками ОУН-УПА, а також польськими, українськими, німецькими, радянськими й іншими співучасниками, свідками, очевидцями й містифікаторами цієї світової трагедії та представлених в історіософії Володимира Трофимовича.

Історія, як хронологічно упорядкована сукупність подій, є закономірним наслідком результативних змін, що мали місце у мисленні окремих історичних осіб, соціально-етнічних спільнот та суспільства загалом. Втім, історія, як минула реальність, є також лише реальністю мислення про це минуле. Минуле ж назавжди залишиться найбільш неповторним, незмірно багатограним і абсолютно неповторним та цілковито недосяжним нашим минулим.

У будь-якому створюваному на основі історичного матеріалу образі минулого знаходиться місце як співучасникам минулих подій, так і тим, хто мав певне зацікавлення у їх результатах, а також – спостерігачам, інтерпретаторам, фальсифікаторам, імпровізаторам тощо. Кожен образ отримує риси його глядачів. Щодо образу війни, то він змінюється відповідно до змін у ставленні суспільства щодо вирішення суспільних проблем мілітарним шляхом. Минуле є лише тією мірою нашим минулим, наскільки ми здатні досягнути його обсяги та невідворотність.

Дійові особи минулого є акторами його історичної драми. У випадку соціально-політичних, етнічних та інших суспільних історій певні представлені у суспільстві соціальні групи виступають виконавцями як головних, так і другорядних історичних ролей. У період Другої світової війни на підмостках театру воєнних дій перебували мільйони людей різних націй, віросповідань, професій, освітніх рівнів та соціальних станів. Війна, попри непереборний характер її антагонізмів, зробила більшість людей єдиною спільнотою, що

пройшла, пережила, подолала, або й здолала власною смертю цю лиховісну війну.

Серед багатьох трагедій воєнного лихоліття Волинська трагедія, як страхітливе дійство, виділялася піретами сюжету, контрастними особливостями образів її виконавців та, найбільше, закономірною невідворотністю її кривавого фіналу. Знівечені тіла, спалені хати, втрачені великодержавні амбіції, знищені надії та сподівання – ось далеко не повний перелік антуражів цієї трагедії. І все ж найбільшою трагедією цієї польсько-української війни стало мислення значної кількості людей як українського, так і польського походження, яке допускало вирішення будь-яких, навіть найболючіших питань шляхом знищення інших людей та поєднання своїх зусиль з ініціаторами Другої світової війни, а отже, й найбільшими ворогами людства, урядами нацистської Німеччини та комуністичного СРСР.

Дослідження українсько-польських взаємин періоду Другої світової війни увійшло в коло наукових проблем В. Трофимовича. Його перу належать праці «Польське питання в українській політичній думці в роки Другої світової війни», «Роль Німеччини і Радянського Союзу в українсько-польському конфлікті 1939-1945 рр.», «Деякі аспекти українсько-польських взаємин в роки Другої світової війни», «Третя сила українсько-польського конфлікту. 1941-1945», «Примирення не можна приурочити до певної дати», «Москва і українсько-польський конфлікт в роки Другої світової війни», «Дискусійні аспекти акції "Вісла" : спроба інтерпретації» та інші. На основі багатого фактографічного матеріалу автор виводить образи ворогуючих сторін, їх кураторів, підбурювачів, причічників, жертв та свідків. Неодноразово звертаючись до реалізації образу конфліктуючих сил, аналізуючи середовище бойових дій, В. Трофимович поступово доповнює колекцію головних персонажів війни. Створюючи «образ третього» автор не має на увазі конкретних людей, тих чи інших політичних спільнот, етнічних та національних антагоністів чи будь-кого конкретного іншого. Він формує образ третьої сили воєнного конфлікту за участю військових, мілітарних та протомілітарних угруповань і втягнутого до воєнних дій, та такого, що став їхньою чи не найбільш постраждалою жертвою, цивільного населення. Дослідник створює синтетичний збірний образ третьої сторони будь-якого військового конфлікту, який є тлумаченням сутності війни, її історичною квінтесенцією.

В. Трофимович вважає, що «було б помилкою розглядати Волинські події виключно у вузьких рамках 1943-1944 років, < > без урахування всього комплексу причин, що викликали Волинську трагедію: територіальних, політичних, етнічних, соціальних, військових» [1, с. 16] Подібно до того, як кожна історія містить у собі і її передісторію, так і кожен образ вміщає в собі ті архетипи, які його породили. Історія невідворотна бо її пуповина закопана в минулому.

Професор В. Трофимович пише, що «сталінське керівництво свій похід на оволодіння Західною Україною подавало як визвольну місію, скеровану на захист українського населення, що проживало на території Польщі і роками терпіло соціальні і національні утиски з боку польського уряду» [2]. Парадоксально, але нав'язування образу рятівника української нації мало місце якраз у зденационалізованій та соціально деструктуризованій радянській державі, що сповідувала інтернаціональне єднання пролетарів усього світу.

Відомо, що 17 вересня 1939 р., коли Червона армія перейшла кордони Західної України і польські війська були вже фактично розбиті, радянські літаки розкидали звернення, яке, зокрема, закликала: «Зброєю, косами, вилами і сокирами бий вічних ворогів – польських панів» [3, с. 71]. Як слушно зауважив Мирослав Прокоп, це був відкритий заклик до нищення польської меншини, бо йшлося не про польських поміщиків, оскільки гніт, який терпіли західні українці, був не стільки соціальний, але передусім національний [2]. У дискурс між радянською державою як завойовником та підкореним нею народом вводиться образ ворога, що є нібито третім фігурантом цього дискурсу. Ворог постає в особі польських поміщиків, як соціальних гнобителів, хоча при цьому з останніми існували домовленості щодо термінів евакуації та обсягів дозволеного для вивезення майна.

У переддень Кривавого вересня 1939 року «представники відомства адмірала Вільгельма Канаріса зважились на формування Українського легіону [«З другого боку, школа в Дембіці випускала батальйони польської гранатової поліції»] < > Німці були

зацікавлені в його існуванні: він мав би значне пропагандивне значення у польській кампанії» [2]. Гітлерівська Німеччина сформувала шляхом створення підконтрольного їй українського війська-захисника не лише образ уявлюваного в такому разі ворога, якому має протистояти це військо, а й, насамперед, образ німецької держави, здатної допомогти українцям у їхній боротьбі проти ворога. Втім, в результаті поділу Польщі «після підписання радянсько-німецького пакту про ненапад вермахт прийняв рішення розглядати Український легіон як «підрозділ суто оборонного характеру в рамках військової частини, що дислокувалася в Словаччині» [2].

«Окупантам було вигідно підтримувати українців коштом поляків, щоб забезпечити собі роль арбітра. Вони дозволили українцям перебирати землі поляків, виселених з прикордонної смуги, єврейські будівлі, підприємства, магазини, створювали для них кращі умови шкільництва» [4, с. 216]. Звичайно, що сказане значною мірою стосується як гітлерівських, так і радянських окупаційних військ; і одні, й інші створювали собі імідж дружньої щодо фактично поневоленого народу держави.

«Визначаючи подальші наміри німецької політики в Галичині, генерал-губернатор окупованої Польщі Ганс Франк < > заявив на нараді членів свого уряду 16 грудня 1941 р.: «Українці особливо придатні, аби скласти противагу стосовно поляків». Пізніше, 5 червня 1942 р., він відверто заявив, що в інтересах німецької політики між поляками й українцями повинні підтримуватися напружені стосунки» [5, с. 121].

«На роль Німеччини в українсько-польському конфлікті певною мірою проливають світло і контакти центрального проводу ОУН з нацистськими спецслужбами весною 1944 р., під час яких обговорювалися можливості на певних умовах військового співробітництва в боротьбі проти спільного ворога – більшовизму, а також українсько-польські відносини» [6, с. 112]

Подібну до нацистської руйнацію національної гідності проводили, тепер вже експериментуючи з польським народом, і більшовики. 4 грудня 1941 р. на зустрічі між урядами Владислава Сікорського і СРСР «було порушено, зокрема, і питання про майбутню державну приналежність Львова. < > Ніби між іншим, кремлівський можновладець [Сталін] наголосив на тому, що серед чинників, які об'єднують поляків і більшовиків, висувається спільне завдання «винищення українців». [2] Акцентування образу етнічного ворога стало потребою мілітаристської політики як націоналістичних, так і інтернаціоналістських найбільших людиноненависницьких режимів Європи. За створюваним ними образом етнічного ворога ховався справжній ворог усіх народів – жорстокий у своєму цинічному ставленні до людини тоталітаризм.

Пожвавлення партизанського руху в Україні на завершальному етапі війни змушувало змінювати тактику і основних її учасників – гітлерівську Німеччину і СРСР. «Керівництво (радянським – прим. М. Я.) партизанським рухом ставило собі за мету використати антинімецькі настрої поляків для розпалювання партизанської війни і протидії українському націоналістичному підпіллю. Наявність прихильних стосунків між радянськими партизанами і місцевою польською меншиною вельми ускладнювало ситуацію на західноукраїнських землях, оскільки їхня співпраця поглиблювала українсько-польські протистояння» [7, с. 47–55]. Як слушно зауважив Микола Сивіцький, «поляки боялися України на Східних Кресах, совети ж боялися її всюди, звідси походила польсько-радянська співпраця – і польсько-українська різанина» [2].

Представник польського уряду на Волині влітку 1943 р. застерігав: «Співробітництво з більшовиками є таким же злочином, як і співробітництво з німцями» [8, с. 136]. Проте «і Берлін, і Москва були кровно зацікавлені в тому, щоб забезпечити собі панування на окупованих територіях» [9, с. 29]. «Ворог» був необхідний для того, щоб приховати ворога, а тому його створювали, ретельно маскуючи образ під прапорами міжетнічної боротьби.

«Вельми посилила взаємну ворожнечу співпраця певної частини українців і поляків з німцями у поліції» [10]. «Криваві погроми українського і польського населення були на совісті різних сил. < > Разом з тим, це не означає, що вищевказане слід пояснювати лише втручанням

третьої сторони» [10]. В. Трофимович доводить, що двосторонній, на перший погляд, польсько-український конфлікт насправді був спровокований та підтримуваний урядовими колами міжвоєнної Польщі, а також політичними режимами Москви і Берліна. Конфлікт був необхідний які картинно-фоновий образ, на тлі якого розгорталася сцена державно-політичної опіки кожного з тоталітарних режимів над уже поневоленими ними народами.

М. Денисюк, В. Трофимович та А. Каляєв зазначають: «Поряд з науковими дослідженнями у Польщі великими тиражами видають книги та спомини, які утверджують давні стереотипи про українців як про націю різунів та вбивць [11]. Зміст цих спогадів дає підстави стверджувати, що у масовій свідомості пересічних поляків утвердився погляд на українсько-польський конфлікт як на планомірне винищення польського населення українцями» [12, с. 248-249].

«Бачення авторами спогадів подій польсько-українського конфлікту відрізняється суб'єктивністю світосприйняття, а також тим, що частина авторів в умовах конфлікту перетворювалась на заручників свого походження» [12, с. 257]. Також «слід пам'ятати, що в спогадах свідків нерідко трапляються легендарні нашарування, повторення усталених стереотипів» [12, с. 257]. «Не раз версії, модифіковані пізнішими нашаруваннями, мемуаристи подають як запис своїх колишніх відчуттів. Як завжди, в текстах такого типу, вони є джерелом не тільки описуваних подій, але й ментальності авторів, їхнього ставлення до пануючих у суспільстві поглядів» [12, с. 258]. «У багатьох випадках спогади для історика є джерелом (*свідчень – прим. М. Я.*) не так про самі факти, як про наявність у свідомості тодішнього покоління уявлень про виняткову жорстокість лише «чужих», «інших» [4, с. 259].

Історія, як образ минулого, належить сучасності. У минулого своє власне обличчя. Зрозуміти минуле – означає зрозуміти стиль, спосіб, ціль, межі, вектор мислення тих людей, що творили історію. Історія, що дана нам в образах, дозволяє розкрити ці образи і, тим самим, наблизити до себе це минуле.

Висновки. В історіософії В. Трофимовича «образ третього» постає як:

- збереженого у суспільній свідомості суперечливого образу народу – сусіда;
- історичного чинника, що визначив особливості проживання сусідніх народів на Волині;
- домінуючої ідеології лідируючих держав Європи;
- образ ворога, якого змогли приборкати окупаційні війська, та образ героїв-окупантів;
- образ окупанта як спільника поневолених попередніми окупантами народів;
- образ окупанта як судді-миротворця у міжетнічному поєдинку;
- образ спільника пригніченого народу перед загрозою окупації окупованого.

В результаті реалізації «образу третього» та внаслідок вчиненого ним ідеологічного тиску мали місце деформація та стереотипізація суспільної свідомості, а також суб'єктивізація історичної пам'яті, які й до сьогодні ускладнюють пізнання історичного минулого.

Література

1. Яремчук В. Професор Володимир Васильович Трофимович : штрихи до людського і творчого портрету // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Історичні науки». – Випуск 10. – 2008. – С. 7–19.
2. Трофимович Володимир. Роль Німеччини і СРСР в українсько-польському конфлікті 1939 – 1945 // Незалежний культурологічний часопис «І». Число 28. – 2003. – «Волинь 1943. Боротьба за землю». [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n28texts/trofymovych.htm>. Час доступу 29.09.2017.
3. Трайнин И. Национальное и культурное освобождение Западной Украины и Западной Белоруссии. – Москва, 1939. – С. 21- 71.
4. Грицак Я. Нарис історії України : формування модерної української нації XIX – XX століття: навчальний посібник / Ярослав Грицак. – К.: Генеза, 1996. – 360 с.
5. Torzecki R. Polacy i Ukraińcy. – Warszawa, 1993.
6. ОУН і УПА в Другій світовій війні : документи і матеріали // Український історичний журнал. – 1994. – № 6. – С. 108–112.

7. Козловський І. С. Встановлення українсько-польського кордону (1941–1951 рр.). – Львів: Каменяр, 1998. – 222 с.
8. Anders W. Bez ostatniego rozdziału. Wspomnienia z lat 1939-1946. – Lublin, 1996.
9. Siwicki M. Dzieje konfliktów polsko-ukrajskich. T. 2. – Warszawa: Zakład wydawniczy «TYRSA», 2000.
10. Трофимович Володимир. Третя сила українсько-польського конфлікту. 1941– 1945 роки // У пошуках правди: Збірник матеріалів міжнародної наукової конференції «Українсько-польський конфлікт на Волині в роки Другої світової війни: генезис, характер, перебіг і наслідки» (Луцьк, 20-23 травня 2003 р.) – Луцьк: Вежа, 2003. – С. 375 – 392.
11. Szczesniak A. B., Szota W. Z. Droga donikąd. Działalność Organizacji Ukraińskich Nacjonalistow i jej likwidacja w Polsce. – Warszawa, 1973.
12. Денисюк Марія, Трофимович Володимир, Каляев Анатолій. Українсько-польський конфлікт в роки Другої світової війни у спогадах // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». – Серія «Історичні науки». – Випуск 12. – 2008. – С. 247 –263.

Ярослав Пасько (Київ, Україна)

УКРАЇНСЬКА ВЕРСІЯ МОДЕРНІЗАЦІЇ : КРИЗА СЕНСІВ

Потужні соціальні трансформації в центрально-європейських країнах спонукають вітчизняних дослідників до осмислення тих українських проблем, які тривалий час залишалися поза увагою. Однією з них є проблема соціальної модернізації країни, яка є критично важливою для нашого суспільства. Останнє в силу поширення феодальної політичної культури, соціального клієнтелізму, відсутності громадянських прав і свобод все ще залишається на маргінесі глобалізаційних процесів. В контексті вкрай важливого ціннісного реформування українського суспільства, постає питання щодо з'ясування базових теоретичних засад модернізації, без усвідомлення яких, цілком очевидно, годі й думати про реальні соціальні зміни.

Не менш значущою, на наш погляд, є проблема доцільності просування загальної тенденції щодо впровадження єдиної універсальної версії модернізації на пострадянському та центрально-європейському просторі? Якою мірою існуюча глобальна ліберальна культура, яка засадниче пов'язана з «вимогами нейтральності» (З. Краснодобський), здатна протистояти моральному занепаду, відстоювати культурні вимоги спільнот та груп, комунітарні засади національної пам'яті, оберігати права і свободи громадян в країнах «глобальної периферії» та «полупериферії»? Ці питання не є риторичними, адже зачіпають базові проблеми реформування морально-нормативних засад українського суспільства, яке внаслідок безвідповідальності політичної еліти продовжує залишатися на маргінесі цивілізаційного розвитку.

Сучасна спроба трансформувати українське суспільство є третьою за останнє століття. В теоретичному вимірі вона пов'язана з розвитком веберівської парадигми цілераціональності, яка в сучасних умовах знайшла своє логічне продовження в роботах Д. Лернера, Е. Гідденса (раннього періоду), С. Ліпсета, Г. Алмонда, С. Верби, В. Ростоу. У відповідності до цієї парадигми, модернізація розглядається як глобальний і незворотній процес, який виникає на перетині попередніх століть і ставить під сумнів подальший розвиток традиційних форм культури, традицію як таку. Остання, особливо в межах «другого модерну», стає «музейним експонатом» (Ж. Бодріяр), сприймається суспільною думкою як перешкода для економічного і політичного розвитку. При цьому, за задумом вітчизняних соціальних дизайнерів, в Україні, як і більшості пострадянських країн передбачається втілення в суспільне життя універсальної моделі соціальних змін, яка формується за універсальними політичними критеріями та ліберальними формами конституційної організації. Як справедливо зазначає К. Оффе, події, що відбулися після 1989

року, чітко засвідчили, ліберальна демократія стала «універсальною політичною нормою та формою конституційної організації модерних суспільств». Така форма організації суспільства після 1991 року була вмонтована у глобальну мережу суспільної організації й існувала поза конкуренцією. Відтак в межах визнання стандартизованої глобальної культури, пропонується модель ціннісного та ідеологічного плюралізму, диференціації поглядів, яка дистанціюється від традиційних засад культури і не виходить за межі постмодерної соціальної парадигми.

Методологічна слабкість цієї моделі полягає в тому, що запропоновані соціальні зміни знецінюють, а то й повною мірою ігнорують культурний досвід спільнот і груп, дистанціюються від «метафізичних сенсів» (З. Краснодобський), ухиляються від обговорення проблем, пов'язаних з історичною пам'яттю, дистанціюються від релігійних та культурних контекстів. Поза увагою також залишається і вплив інтелектуалів та національних еліт на формування «соціальної реальності», нових ідентичностей (Е. Шилз). Проблема тут полягає у небезпеці відмови від власного культурного досвіду, в поширенні глобальних вимог для країн «периферії», які органічно призводять до «проблематизації» життєвого світу. При першому наближенні, видається, що в процесі соціальної еволюції звільнюється потенціал раціональності, який репродукується комунікативними діями. Видається цілком реальною і можливою загальна раціоналізація соціального життя. Втім, зворотнім виміром такої раціоналізації є редукція життєвого світу «української людини». В процесі його деградації самовизначення спільнот усвідомлюється достатньо спрощено: як частка «лінійного та цілераціонального процесу» (Ліпсет), здатного стати рушійною силою історичного розвитку.

Цілком справедливою у цьому контексті можна вважати застереження С. Ейзенштадта, який справедливо стверджує, що зазначений дискурс замість того, щоб підкреслювати специфічність розвитку європейської цивілізації, європейської версії модерну, сприяє «легітимації у суспільній свідомості «редукованої моделі модернізації», яка усвідомлюється як апогей еволюційного потенціалу людськості, зачатки якого можна знайти практично у будь-якому суспільстві. Слабкість цього підходу полягає передусім у жорсткому протиставленні модерного і премодерного, глобального і партикулярного: нечутливості до ролі культурних та релігійних чинників, які відіграють вирішальну роль у суспільних змінах. Культурні, релігійні та політичні чинники піддаються редукції на користь економічних чинників.

Відсутність культурних засад легітимації блокує процес фундаментальних зрушень у розвитку соціальних інститутів, унеможливорює комплексні зміни або перетворює їх на звичайну «симуляцію». Цілком очевидно, що виправлення негативних тенденцій шляхом механічного впровадження універсальних західних трендів є контрпродуктивним. Натомість виходом з ситуації може бути не тільки визнання українським суспільством спільних з Центральною Європою культурних маркерів, спільної культурної спадщини, а й формування відповідного етосу, який є базовим чинником традиційної ідентичності, попри несприятливі глобальні тенденції та брак сировинних ресурсів.

Проблема, цілком очевидно, полягає в необхідності публічної комунікації щодо оптимального переходу від посткомуністичного соціального порядку до спільних з Європою правил та норм. Осмислення цього безцінного досвіду соціальних зрушень, конфліктів та інтелектуальних суперечок вкрай бракує у нашому суспільстві, яке внаслідок безвідповідальності політичного класу, соціокультурної аморфності та слабкості демократичної ідентичності, так і не використало повною мірою тих шансів на комплексні зміни, які подарували нам події останніх років.

Тим цікавішими є наслідки для нашої країни глобального лібералізму. Важливими є підсумки діяльності посткомуністичної української влади, яка залишається нечутливою до соціальних та культурних вимог суспільства, органічно пов'язаною з радянським минулим, вкрай неефективною та сприятливою для корупції. Актуальним в цьому контексті є пошук найбільш оптимального соціокультурного шляху до демократії, який би дозволив узгодити

специфіку українського культурного архетипу з вимогами глобального тренду: ліберальної оптимізації, плюралізму, тенденції щодо усунення морально-нормативних чеснот у приватну сферу.

Вкрай суперечливою є імплементація в суспільне життя моделі сучасного «постметафізичного лібералізму», який, як доводить й український досвід, постійно розширює свої монологічні претензії, уникаючи серйозних світоглядних дискусій з іншими моральними та релігійними концептами. Такий лібералізм, як засвідчує досвід Центральної та Східної Європи, суперечить визнаним автентичним ліберальним зразкам, все більше тяжіє до інтелектуальної редукції, звужуючи простір для демократії. В контексті української історичної спадщини, ця модель постає як «демократія панування меншості», порядок, який вкрай обмежує можливості спільнот та груп для реалізації своїх культурних та релігійних надбань.

Цілком очевидно, що сучасна моральна та ідейна криза посткомуністичних суспільств, свідками якої ми є, пов'язана з процесами «скраплення традиції», глобальною перемогою у колишніх пострадянських країнах «сірої» (А. Міхнік), позбавленої глибинних сенсів, демократії, яка є вкрай нечутливою та несприятливою до серйозних національних проєктів, зневажає прагнення людей до «спільного блага», заперечує особливу місію духовних авторитетів, які і були рушійною силою оксамитових революцій 1989 року. Діагностуючи усі ознаки кризи, достатньо легко передбачити її наслідок: подальша стагнація буде тривати до комплексної зміни влади в Україні та практичного усунення від владних важелів політичних акторів, «старих політиків», які визначають політичне життя України в останні чверть століття.

Домінування глобального соціального порядку підводить до осмислення фундаментальних проблем української трансформації, які так і не були не тільки вирішені, але й комплексно поставлені українським суспільством. Чому в Україні протягом 25 років формально незалежного існування, так і не відбулося комплексних змін у політичній, соціальній сферах? Чому так і не означені спільні для суспільства і влади орієнтири щодо пошуку спільного блага та його узгодження з індивідуальним інтересом? Яким має бути соціальний дизайн майбутнього? Чому громадянським суспільством і правлячим політичним класом так і не були не тільки вирішені, але й чітко окреслені проблеми культурної деколонізації, облаштування суспільних інститутів на засадах національного розвитку? Замість змістовного обговорення питань у публічній сфері та їх поступового вирішення, спостерігаємо примітивне мавпування позбавлених сенсу універсальних економічних рецептів, які до того ще й використовуються вибірково і в довільний спосіб. Негативні зразки некритичного засвоєння західних моделей, на разі спостерігаємо в сучасній Україні, яка опинилася у вкрай складній ситуації. Ці міркування автора можна вважати певним інтелектуальним вступом до осмислення наших українських проблем.

Людмила Шкіль (Київ, Україна)

НОВА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ: ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИЙ ВИМІР

В сучасному глобалізаційному світі з його багатозначністю, неупередженістю, строкатістю та плюралізмом найцікавішою та найнезвіданішою є проблема розуміння та осягнення людини. До ХХ століття утвердився погляд на людину як на істоту універсальну, унікальну, всемогутню, з безмежними можливостями розуму, творчості, фантазії та креативності тощо. Починаючи від епохи Просвітництва людина розглядається навіть як істота всесильна, володар Всесвіту. Людина розглядається вже не просто як творіння Боже та «*Homo sapiens*», а й має багато інших іпостасей як, наприклад, «людина творча», «людина моральна», «людина діяльна» тощо.

Для сучасної філософської думки, зокрема для епохи Постмодерну характерний абсолютно інший підхід щодо поглядів на людину, її характеристику та властивості. Починаючи від філософського психоаналізу у філософії стає популярним відхід від гуманізму до антигуманізму, від антропології до антиантропології. Якщо в епоху Відродження людина була зразком, вершиною гуманізму, то у психоаналізі усі відкриття спрямовані на спростування гуманістичних ідей. З. Фройд відкриває у людині ряд негативних інстинктів, серед яких інстинкт агресивності та влади. Цю лінію, а саме - відкриття та дослідження у людині не позитивних, а саме негативних рис, «моду» не на звеличення людської гідності, а, навпаки, ніби на навмисне приниження, спроба зобразити її зі своєрідним «комплексом меншовартості» характерна для філософії екзистенціалізму, філософії життя і також яскраво відображається вона й у філософії французьких постмодерністів. Яскравим прикладом можуть служити твори Жоржа Батая, Жака Дерріда, Мішеля Фуко тощо.

Починаючи від ХХ століття, філософи дедалі сміливіше починають говорити про недосконалість людини, про релятивність її природи, про однобічність її будь-яких нахилів, хобі та талантів тощо. Саме таку антропологічну ідею щодо релятивності природи людини із задоволенням підхопили філософи-постмодерністи.

Слід, однак, зазначити, що деякі постмодерністи категорично заперечують свою належність до філософського релятивізму. Постмодерністи заперечують існування об'єктивних аспектів дійсності; існування тверджень про реальність, які є об'єктивно істинними чи хибними; можливість пізнання (об'єктивного пізнання) будь-яких положень; можливість для людини, володіти достовірним знанням, а також висловлюють сумнів щодо існування об'єктивних або абсолютних моральних та культурних цінностей. Реальність, знання і цінності створюються за допомогою дискурсів; отже, вони можуть змінюватися під їх впливом. Це означає, що дискурс сучасної науки, коли він розглядається не з точки зору її власних доведених стандартів, має не більше право на істину, ніж інші альтернативні стратегії.

Але багато філософів вважає, що в ХХ столітті навпаки спостерігається тяжіння до універсалізму, і, як наслідок, до глобалізму. Про це пише український дослідник М. Козловець: «Формування планетарного інформаційного простору, світового ринку капіталів, товарів і робочої сили, зародження глобальної свідомості та глобальної культури, космополітизація масової культури і споживання, незмірно збільшуючи потенціал гомогенізації, унітаризації транссоціетального світу, призводять до того, що життя в сучасному світі вже не вкладається у звичні для більшості людей межі їх традиційної самоідентифікації (цивілізаційної, національної, державної, етнічної, культурної, релігійної, родинної, професійної тощо)» [1, с. 3]. Тобто, дослідник проблему глобалізації пов'язує з проблемою самоідентифікації. Адже взаємообмін різним культурним досвідом може іноді призводити до втрати власних особистісних, національних рис. Таким чином, пошук себе, розгубленість перед різноманітними інформаційними закликами породжує дійсно глобальну проблему, а саме - пошук власної самоідентичності, і, дійсно, рідко яка людина може дати чітку відповідь на питання про те, з ким вона себе ідентифікує.

Саме про такий тривожний симптом сучасного світу і пише російський філософ В. Гарпушкін. Він вважає, що найзагрозливішою країною для усього світу є США, які не тільки нав'язують свою культуру (до того ж нав'язують далеко не найкращі риси американської культури), але й намагаються стати світовими володарями. Важко не погодитись з думкою автора, адже сучасні реалії підтверджують цю ідею. В. Е. Гарпушкін щодо політики США відзначає, що «ця псевдоуніверсалізація сутності людини та культури викликає зростаючий протест суспільства у всьому світі. Її може і повинна подолати гуманістична універсалізація (глобалізація), що діалектично поєднує загальне та одиначне, та не губиться в загальнолюдській цивілізації та культурі, зберігаючи її неповторні, локальні та індивідуальні форми» [2, с. 94].

Таким чином, ми бачимо, що універсалізм може бути абсолютно в двох протилежних і різних формах - позитивній, як гуманістичний універсалізм і негативній, як універсалізм глобалістичний, який намагається опанувати не тільки культурою інших народів, а й зазіхає на їх національну самовизначеність та самоідентичність. Завдання сучасного суспільства - зробити все можливе, щоб усунути, викоринити глобальний універсалізм і не піддаватися на так звані «провокації», які ідуть від нього, а також зробити все можливе, щоб гуманістичний універсалізм зайняв лідируючі позиції у всіх країнах і континентах світу. Адже головним предметом гуманістичного універсалізму є людина, головною сутністю якої є потенційна універсальність. Тому все пізнання має зосередитись на пізнанні людини та її потенціальних можливостей, а саме – вивченні прихованих фізичних можливостей та потенцій організму людини, психологічного впливу, творчої та інтелектуальної потенції.

Але на противагу гуманістичному універсалізму в світі існує і релятивізм, тобто деяке критичне ставлення по відношенню до людської природи. Адже тривалий час протягом історії людина ідеалізувалася, вважалася вищим творінням природи та Бога, що врешті-решт й посягло в людській свідомості зайву самовпевненість і навіть нарцисизм, який, до речі став серйозною психологічною проблемою нашого століття, адже нарцисизм, як правило породжує в людині почуття глибокої самотності .

Саме тому, нам потрібен, як вважає В. Гарпушкін, принцип критичного гуманізму, який «вимагає не сліпої любові і поваги до людини, а забороняє її ідеалізацію і абсолютизацію, відкидає антропоцентризм, який визнає людину вищим творінням природи і мірою всіх речей, як стверджував класичний гуманізм» [2, с. 96]. Таким чином, ми спостерігаємо обережні кроки в бік від універсалізму та ідеалізації людини, як істоти, наділеної універсальними здібностями, до релятивізму, тобто розуміння людини, як істоти, яка, далека від ідеалу, і наділена лише деякими окремими конкретними здібностями і поривами.

Такий погляд на людину особливо характерний для французьких філософів-постмодерністів. Наприклад, про людину, як маргінальну істоту майже у всіх своїх роботах писав Мішель Фуко. Але більшість філософів-постмодерністів відносять себе до універсалістів, як, наприклад, Поль Рікер. Він часто вживає в своїх роботах поняття «людина що може» («l'homme capable»). Ось як він пояснює цей термін: «Твердження «я можу» означає, що я можу говорити, я можу діяти, я можу розповідати, я можу визнавати себе відповідальним за свої вчинки. Я висловив ідею про можливість чи нездатність людини здійснювати ті чи інші дії» [3, с. 10]. Таким чином, П. Рікер ніби намагається пояснити, що людина, в принципі багато на що здатна, багато чого може, наділена схильністю до універсальності своїх здібностей, але в той же час філософ не заперечує і той факт, що людина також може бути і не здатна на багато вчинків і дій, тобто тут очевидний, як раз момент релятивізму та сумніву у безмежних людських можливостях. Як же вирішити конфлікт між універсалізмом і релятивізмом в сучасному світі? Відповідь на це питання шукають багато філософів. І одним із запропонованих варіантів є побудова нового універсалізму, який буде включати в себе і «відтінок» релятивності, відповідати всім запитам нового часу, характеризувати людину як універсальну істоту, але без перебільшення. Але також знаходяться філософи, які дивляться на цю проблему не так оптимістично, і вважають, що побудова нового універсалізму є ілюзорною та утопічною.

Наприклад, український дослідник С. Пролеєв, вважає, що «якщо питання неможливо розв'язати позитивним чином – вибудовою нового універсалізму, – слід вдатися до негативної стратегії. Тобто стратегії не ствердження, а уникання, застереження, утримання» [4, с. 203]. Що ж стосується модерного універсалізму людини, то його науковець вважає ліберальним, оскільки він ґрунтується на свободі.

Так само на захист постмодерністського універсалізму виступає й українська дослідниця Т. Суходуб: «На наш погляд, постмодерністський умонастрій зробив багато позитивного для сучасного культурного поступу, хоча й не подолав проблеми універсалізму, прагнучи просто на неї не зважати. Але повернімось до позитивних його наслідків. Слід

зазначити, що такі теми, що й увійшли в коло філософських розмислів з іменами Ж.-Ф. Лютара, Ж. Дерріда, М. Фуко, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, як проблема прихованості від раціонально орієнтованої свідомості «простору» периферії, безумств, тюрем, сексу тощо як традиційних в минулі епохи світів репресій, завоювали місце пріоритетних проблем дискурсу в європейському не тільки інтелектуальному, але й суспільному житті» [5, с. 57].

Отже, прослідкувавши еволюцію поглядів на людину в історії, можна зробити висновок, що зневіра людини у собі, у своїх силах та можливостях, яка, зокрема, відображена у французькій філософії насправді є тимчасовою песимістичною хвилею, яка огорнула не лише Францію, а й загалом усю західноєвропейську філософію. Найочевидніше це підтверджує історія. В суспільстві вже були спроби перекласти з людини віру у себе на віру «у когось» (епоха Середньовіччя), або перекласти відповідальність за свою долю «на когось» (надмірна довіра до держави, як основного гаранту майбутнього). Як засвідчує час, ці спроби були тимчасовими та неуспішними. Тому нова філософія людини має бути спрямована на розкриття іманентного потенціалу людських можливостей, має навчити людину вірити в себе та нести відповідальність за свої вчинки перед майбутнім поколінням.

Література

1. Козловець Микола. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації. Монографія / М. А. Козловець. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009 – 558 с.
2. Гарпушкин В. Е. Универсализм как парадигма философии: прошлое и перспектива / В. Е. Гарпушкин // Философия и общество – № 2 – с. 89- 98,
3. Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. с франц. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
4. Пролесев С. Негативна онтологія «пост-»: пошук нового культурного універсалізму / Сергій Пролесев // Δόξα / Докса.– 2010. – Вип. 15 – с. 193 – 203.
5. Суходуб Т. На захист філософії універсалізму / Тетяна Суходуб // Δόξα / Докса.– 2010. – Вип. 15. – С. 52-61.

ДОВІДКА ПРО АВТОРІВ

Адзіночанка Віктар Аляксандравіч (Одиноченко Виктор Александрович), кандидат філософських наук, доцент, доцент Гомельскаго дзяржаўнага ўніверсітэта ім. Ф. Скорины (Могилев, Рэспубліка Беларусь).

Аленькова Юлія Васільевна, кандыдат культуралогіі, доцент, доцент кафедры філосафіі УО «Могилевский дзяржаўны ўніверсітэт імя А. А. Кулешова» (Могилев, Рэспубліка Беларусь).

Андрушко Людміла Міколаіўна, кандыдат мистецтвознаўства, доцент, доцент кафедры філосафіі та паліталогіі Львівскаго дзяржаўнага ўніверсітэта ўнутрышніх спраў (Львів, Украіна).

Арыстова Алла Вадзіміўна, доктар філосафскіх наук, прафесар, прафесар кафедры філосафіі та педагогікі Нацыянальнага транспартнага ўніверсітэта (Київ, Украіна).

Балагура Олена Олександрівна, кандыдат філосафскіх наук, доцент, доцент кафедры філосафіі та педагогікі Нацыянальнага транспартнага ўніверсітэта (Київ, Украіна).

Баранівскі Васіль Федаровіч, доктар філосафскіх наук, прафесар, зав. кафедры супільных наук ВНЗ «Нацыянальна акадэмія ўправління» (Київ, Украіна).

Бахтіярова Халідахон Шашишдінівна, кандыдат педагогічных наук, доцент, прафесар кафедры філосафіі та педагогікі Нацыянальнага транспартнага ўніверсітэта (Київ, Украіна).

Безпальчук Юлія Олександрівна, магістрантка прыроднага факультэта Жытомирскаго дзяржаўнага ўніверсітэта імя Івана Франка (Житомир, Украіна).

Бідочко Леся Яраславіўна (Bidochko Lesia), аспірантка Нацыянальнага ўніверсітэта «Кіево-Могілянська акадэмія» (Київ, Украіна).

Білік Олексій Міхайловіч, кандыдат філосафскіх наук, доцент Харківскаго нацыянальнага ўніверсітэта імя В.Н. Каразіна (Харків, Украіна).

Білік Яраслав Міхайловіч, доктар філосафскіх наук, прафесар Харківскаго нацыянальнага ўніверсітэта імя В.Н. Каразіна (Харків, Украіна).

Бліхар В'ячеслав Стэпановіч, доктар філосафскіх наук, прафесар, завідувач кафедры філосафіі та паліталогіі Львівскаго дзяржаўнага ўніверсітэта ўнутрышніх спраў (Львів, Украіна).

Богачевська Ірына Вікторівна, доктар філосафскіх наук, прафесар, завідувач кафедры філосафіі та педагогікі Нацыянальнага транспартнага ўніверсітэта (Київ, Украіна).

Бондар Юрій Валодзіміравіч, кандыдат палітычных наук, доцент, завідувач кафедры сацыяльных камунікацый Інстытута журналістыкі КНУ імя Тараса Шевченка (Київ, Украіна).

Бромскі Павел (Bromski Paweł), Doktor habilitowany, Prodziekan Wyższa Szkoła Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki w Warszawie, Rektor WSSMiA w Warszawie (Warszawa, Polska).

Бромскі Ян (Bromski Jan), Doktor habilitowany, Profesor Wyższa Szkoła Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki w Warszawie (Warszawa, Polska).

Булига Ірына Іванівна, кандыдат філосафскіх наук, доцент, доцент кафедры філосафіі Рівненскаго гуманітарнага ўніверсітэта (Рівне, Украіна).

Бутковська Наталія Юрївна, кандыдат сацыялагічных наук, доцент, доцент Жытомирскаго дзяржаўнага ўніверсітэта імя Івана Франка (Житомир, Украіна).

Венцель Наталія Васіліўна, выкладчыца кафедры супільна-гуманітарных дысцыплін Комунальнага закладу «Жытомирскі аласны інстытут паслядыпломнай педагогічнай асветы» Жытомирскай аласнай рады (Житомир, Украіна).

Вознюк Олександр Васільовіч, доктар педагогічных наук, прафесар кафедры дошкільнай асветы і педагогічных інавацый Жытомирскаго дзяржаўнага ўніверсітэта імя Івана Франка (Житомир, Украіна).

Войналовіч Марына Міколаіўна, магістр, студэнтка Жытомирскаго дзяржаўнага ўніверсітэта імя Івана Франка (Житомир, Украіна).

Волобуева Святлана Валентынівна, доцент кафедры філосафіі та педагогікі Нацыянальнага транспартнага ўніверсітэта (Київ, Украіна).

Воронкова Валентына Грыгорівна, доктар філосафскіх наук, прафесар, завідувач

кафедри менеджменту організацій та управління проектами Запорізької державної інженерної академії (Запоріжжя, Україна).

Гайворонюк Наталія Віленівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна).

Герасимчук Андрій Андрійович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Глотов Борис Борисович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри соціології Дніпропетровського регіонального інституту державного управління Національної академії державного управління при Президентові України (Дніпро, Україна).

Глушко Тетяна Петрівна, доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (Київ, Україна).

Гончаренко Ольга Анатоліївна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри педагогіки та соціально-економічних дисциплін Національної академії Державної Прикордонної служби України імені Богдана Хмельницького (Хмельницький, Україна).

Гордійчук Ольга Олегівна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Горохова Людмила Вікторівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Гуменюк Віктор Іванович, доктор філологічних наук, професор Кримського інженерно-педагогічного університету, старший науковий співробітник Науково-дослідного інституту кримськотатарської філології; історії та культури етносів Криму (Сімферополь, Крим).

Гуменюк Ольга Миколаївна, кандидат філологічних наук, доцент, доцент кафедри української філології Кримського інженерно-педагогічного університету (Сімферополь, Крим).

Демір Гьокхан, аспірант Житомирського державного університету імені Івана Франка. тупник голови Українсько-турецького культурного центру «СЯЙВО» (Житомир, Україна).

Дзячэнка Алег Віктаравіч, кандыдат філасофскіх навук, дацэнт, загадчык кафедры грамадзянскага і гаспадарчага права факультэта эканомікі і права, Магілёўскі дзяржаўны ўніверсітэт імя А. А. Кульшова (Магілёў, Беларусь).

Доброносова Юлія Дмитрівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету (Київ, Україна).

Дубасенюк Олександра Антонівна, доктор педагогічних наук, професор, професор кафедри Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Дутчак Владислав Васильович, кандидат філософських наук, проректор з науково-педагогічної роботи, завідувач кафедри гуманітарних дисциплін Обласного комунального вищого навчального закладу «Інститут підприємництва «СТРАТЕГІЯ»» (м. Жовті Води, Дніпропетровська область).

Єрко Дмитрій Володимирович, студент Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Загледа Віктор Миколайович, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Загрійчук Іван Дмитрович, доктор філософських наук, професор Українського державного університету залізничного транспорту (Харків, Україна).

Зорченко Ірина Володимирівна, аспірант (Харків, Україна).

Існюк Інна Василівна, аспірант Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Истомина Ольга Борисовна, доктор филоских наук, професор, профессор, и.о. зав. кафедрой социально-экономических дисциплин Иркутского государственного университета (Иркутск, Россия).

Каралаш Анна-Юлія Ігорівна, аспірантка кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Кивлюк Ольга Петрівна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри методології науки та міжнародної освіти Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (Київ, Україна).

Киридон Алла Миколаївна, доктор історичних наук, професор, Заслужений діяч науки й техніки України, директор Державної наукової установи «Енциклопедичне видавництво» (Київ, Україна).

Кириченко Віктор Васильович, кандидат психологічних наук, доцент кафедри теоретичної та практичної психології Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Кириченко Микола Олексійович, кандидат педагогічних наук, доцент, член-кореспондент Академії наук вищої освіти України, професор кафедри державної служби і менеджменту освіти, перший проректор – проректор з науково-педагогічної та навчальної роботи ДВНЗ «Університет менеджменту освіти» НАПН України (Київ, Україна).

Кисельов Сергій Олегович, кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри політології Національного університету «Києво-Могилянська академія» (Київ, Україна).

Коваленко Олена Володимирівна, аспірантка кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Ковтун Наталія Михайлівна, доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Ковтун Юрій Васильович, кандидат філософських наук, викладач суспільних дисциплін ЗОШ № 36 (Житомир, Україна).

Козловець Микола Адамович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Корабльова Валерія Миколаївна, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії гуманітарних наук Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Котлова Людмила Олександрівна, кандидат психологічних наук, доцент, доцент кафедри теоретичної та практичної психології Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Котловий Сергій Анатолійович, кандидат педагогічних наук, асистент кафедри соціальних технологій Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Кошелік Тетяна, магістрантка природничого факультету Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Кремень Василь Григорович, доктор філософських наук, професор, академік НАН України і НАПН України, президент НАПН України (Київ, Україна).

Крилова Світлана Анатоліївна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософської антропології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (Київ, Україна).

Кузьменко Райса Іванівна, асистент кафедри філософської антропології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (Київ, Україна).

Кукуре Софія Павлівна, викладач англійської мови та історії англійською мовою Навчального центру «Unillingvo» (Рига, Латвія).

Лавринович Олена Анатоліївна, кандидат філософських наук, доцент Національного транспортного університету (Київ, Україна).

Ломачинська Ірина Миколаївна, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка (Київ, Україна).

Ломачинська Світлана Володимирівна, Житомирський державний університет імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Маловицька Людмила Флавіївна, старший викладач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Мальцев Олег Вікторович, здобувач кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Мельник Вікторія Володимирівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри управління, інформаційно-аналітичної діяльності та євроінтеграції Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (Київ, Україна).

Мельничук Вікторія Вікторівна, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри суспільних наук Житомирського національного агроекологічного університету (Житомир, Україна).

Мурат Мирослав (Mirosław Murat), Doktor habilitowany, Wyższa Szkoła Stosunków Międzynarodowych i Amerykanistyki w Warszawie (Warszawa, Polska).

Набруско Віктор Іванович, кандидат політичних наук, доцент, доцент кафедри телебачення та радіомовлення Інституту журналістики Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Новицький Дмитро В'ячеславович, магістр, студент Житомирського національного агроекологічного університету (Житомир, Україна).

Огірко Олег Васильович, доктор філософії, кандидат фізико-математичних наук, доцент, доцент кафедри філософії та педагогіки Львівського національного університету ветеринарної медицини та біотехнологій імені С. З. Гжицького (Львів, Україна).

Олексин Ігор Ярославович, старший лаборант кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Національного університету фізичного виховання і спорту України (Київ, Україна).

Олексюк Мирон Мирославович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна)

Орлов Сергій Федорович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна).

Ороховська Людмила Анатоліївна, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Навчально-наукового гуманітарного інституту Національного авіаційного університету (Київ, Україна).

Осинский Иван Иосифович, доктор філософських наук, професор Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Бурятский государственный университет» (Улан-Удэ, Россия).

Осинский Павел Иванович, доктор філософських наук, асоційований професор департаменту соціології Апалачського державного університету (г. Бун, Северная Каролина, США).

Панасюк Дмитро Юрійович, магістр природничого факультету Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Пасько Ярослав Ігоревич, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Київського університету імені Б. Грінченка (Київ, Україна).

Піддубна Лідія Валеріївна, кандидат філософських наук, доцент, заступник директора Харківського інституту фінансів Київського національного торговельно-економічного університету (Харків, Україна).

Підскальна Оксана Михайлівна, аспірантка кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Поліщук Олена Петрівна, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Полисаєв Александр Александрович, здобувач кафедри філософії Державного вищого навчального закладу «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди» (Переяслав-Хмельницький, Україна).

Полисаєв Александр Павлович, доктор філософських наук, професор, науковий співробітник кафедри філософії Державного вищого навчального закладу «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди» (Переяслав-Хмельницький, Україна).

Приймак Богдан Іванович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна).

Поцюрко Олег Юрійович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна).

Рейтерович Ігор Вячеславович, кандидат політичних наук, доцент, доцент кафедри публічної політики та політичної аналітики, Національна академія державного управління при Президентові України (Київ, Україна).

Рибакова Лариса Михайлівна, старший викладач Національного транспортного університету (Київ, Україна).

Рудакевич Олег Михайлович, доктор політичних наук, професор Тернопільського національного економічного університету (Тернопіль, Україна).

Рудакевич Марія Іванівна, доктор наук з державного управління, професор Тернопільського національного технічного університету імені Івана Пулюя (Тернопіль, Україна).

Сабадуха Володимир Олексійович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу (Івано-Франківськ, Україна).

Сабадуха Марина Володимирівна, аспірантка кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Сабадуха Олексій Володимирович, кандидат філософських наук, Президент української асоціації психосоматичної терапії (Житомир, Україна).

Саковець Марія Володимирівна, магістрантка природничого факультету Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Сапенко Роман (Sapenko Roman), Doktor habilitowany Uniwersytet Zielonogorski (Zielona Gora, Polska).

Свириденко Денис Борисович (Svyrydenko Denys), доктор філософських наук, доцент, професор кафедри методології науки та міжнародної освіти Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (Київ, Україна).

Світельський Сергій Володимирович, магістр, артист балету Державного академічного хору ім. Г.Верьовки (Київ, Україна).

Селюк Тетяна, магістрантка природничого факультету Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Сидоренко Світлана Василівна, магістр історії, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету (Запоріжжя, Україна).

Сіромська Ганна Миколаївна, кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна).

Слюсар Вадим Миколайович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Слюсар Микола Вадимович (Mykola Slyusar), аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Соколовський Олег Леонідович, кандидат філософських наук, докторант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Стародубець Володимир Олексійович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Старостенко Віктор Владимирович, кандидат філософських наук, доцент, проєктор по науковій роботі Могилевського державного університету імені А. А. Кулешова (Могилев, Республіка Беларусь).

Студінський Володимир Аркадійович, доктор історичних наук, кандидат економічних наук, професор кафедри політичної економії ДВНЗ «Київський національний економічний університет імені В.Гетьмана» (Київ, Україна).

Сабадуха Марина Володимирівна, аспірантка Житомирського державного університету імені Івана Франка (Івано-Франківськ, Україна).

Ситник Світлана Володимирівна, кандидат політичних наук, доцент, доцент кафедри публічної політики та політичної аналітики, Національна академія державного управління при Президентові України (Київ, Україна).

Спиця Наталя Валеріївна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету (Запоріжжя, Україна).

Стародубець Володимир Олексійович, викладач Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Сухачов Станіслав Якимович, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Телешун Сергій Олександрович, доктор політичних наук, професор, завідувач кафедри публічної політики та політичної аналітики, Національна академія державного управління при Президентові України (Київ, Україна).

Телешун Ярослав Сегрійович, аспірант кафедри політології Київського національного університету імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Титар Олена Володимирівна, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна (Харків, Україна).

Ткаченко Василь Миколайович, доктор історичних наук, професор, академік Академії політичних наук України, член-кореспондент Національної академії педагогічних наук України, провідний науковий співробітник Інституту світової історії НАН України (Київ, Україна).

Требін Михайло Петрович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціології та політології Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого (Харків, Україна).

Троха Богдан (Bogdan Trocha), Doktor habilitowany, Profesor, kierownik Pracowni Mitopoetyki i Filozofii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Zielonogorski (Zielona Gora, Polska).

Федоренко Валерій Олександрович, кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри суспільно-гуманітарної та фундаментальної підготовки Житомирського інституту МАУП (Житомир, Україна).

Федоренко Володимир Валерійович, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри суспільних наук Житомирського військового інституту ім. С. П. Корольова (Житомир, Україна).

Халімовська Ірина Валеріївна, аспірантка Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Хамітов Назір Віленович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософської антропології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (Київ, Україна).

Хом'як Наталія Олександрівна, аспірантка кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, Житомирський коледж культури і мистецтв імені Івана Огієнка, заступник директора з навчальної роботи (Житомир, Україна).

Чаплінська Оксана Вікторівна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Чмут Єлизавета Ігорівна, магістр, студентка Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, Україна).

Чорноморденко Іван Васильович, доктор філософських наук, професор Київського національного університету будівництва і архітектури (Київ, Україна).

Чулова Тетяна В'ячеславівна, магістр Національного транспортного університету (Київ, Україна).

Шевченко Наталія Юріївна, старший викладач Житомирського інституту МАУП (Житомир, Україна).

Шевчук Світлана Федорівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри суспільних наук Житомирського національного агроекологічного університету (Житомир, Україна).

Шкіль Людмила Леонідівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософської антропології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна).

Шугаєва Людмила Михайлівна, доктор філософських наук, професор, зав. кафедрою філософії Рівненського державного гуманітарного університету (Рівне, Україна).

Ярмак Тетяна Василівна, кандидат соціологічних наук, доцент, доцент кафедри філософії та педагогіки професійної підготовки Харківського національного автомобільно-дорожного університету (Харків, Україна).

Ярунів Михайло Іванович, старший викладач кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ (Львів, Україна).

Ясінський Михайло Миколайович, кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри філософії ПВНЗ «Міжнародний економіко-гуманітарний університет імені академіка Степана Дем'янчука», докторант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка (Рівне, Україна).

З М І С Т

ВСТУПНЕ СЛОВО	6
ПЛЕНАРНЕ ЗАСІДАННЯ	8
<i>Кремень Василь.</i> Сучасне мислення й освіта	8
<i>Телешун Сергій, Ситник Світлана, Рейтерович Ігор.</i> Публічна політика в Україні: генерація нових смислів управління в контексті світових викликів (досвід євроінтеграції).....	12
<i>Осинский Иван.</i> О понятии «глобализация»	19
<i>Trocha Bogdan.</i> Bohater literatury popularnej w ponowoczesnym świecie.....	22
<i>Bromski Paweł.</i> Unia Europejska a transformacja celów i wartości tworcym wspólnego Europy.....	27
<i>Ткаченко Василь.</i> Україна: «горизонт очікувань» над «пластом історичного досвіду».....	30
<i>Киридон Алла.</i> Європейська ідентичність : оприявлення в умовах глобалізації	35
<i>Старостенко Виктор.</i> Светскость государства и обеспечение прав человека в области свободы совести в республике Беларусь.....	42
<i>Баранівський Василь.</i> Освіта і культура як чинники духовної безпеки українського суспільства.....	46
<i>Набрusco Віктор.</i> Масово-комунікаційні зв'язки в умовах транзитного українського суспільства.....	50
<i>Козловець Микола.</i> Сучасне українське суспільство: від біфуркаційного простору до сталого розвитку	53
ЛЮДИНА У НЕСТАБІЛЬНОМУ СВІТІ. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ	63
<i>Bidochko Lesia.</i> Infrastructural determinism in terms of globalization.....	63
<i>Аленькова Юлія.</i> Феномени «конца глобализации» и «возвращения в историю»: проблемы и дискуссии.....	64
<i>Арістова Алла.</i> Детермінанти релігійно-девіантної поведінки у сучасному соціумі.....	67
<i>Білик Олексій, Білик Ярослав.</i> Філософія Сковороди: досвід сучасної інтерпретації....	72
<i>Бліхар В'ячеслав.</i> Моральне вчення церкви, громадянське суспільство та держава.....	73
<i>Венцель Наталія.</i> Трансформація системи цінностей у суспільстві споживання в умовах глобалізації	76
<i>Волобуєва Світлана.</i> Морально-етичні проблеми глобалізованого світу: трансформація цінностей та реалії буття.....	79
<i>Воронкова Валентина, Кивлюк Ольга.</i> Саморозгортання глобалізованого світу як сукупності складних соціальних систем в умовах стохастичності, невизначеності та «балансування на межі хаосу».....	83
<i>Гайворонюк Наталія.</i> Форми буттєвості права у сучасних трансформаційних суспільствах.....	87
<i>Герасимчук Андрій.</i> Етичні засади в підприємстві і бізнесі в умовах глобалізації.....	90
<i>Глушко Тетяна.</i> Економічна політика деглобалізації: українська перспектива.....	92
<i>Гордійчук Ольга.</i> Студентське самоврядування як важливий чинник формування громадянського суспільства.....	93

<i>Гуменюк Віктор.</i> Традиційні ісламські цінності й новочасні європейські віяння. Художнє осягнення проблеми в оповіданні Михайла Коцюбинського «під мінаретами».....	98
<i>Доброносова Юлія.</i> Екзистенційні виклики медіатравматичного досвіду в світі медіарозмаїття.....	102
<i>Загрійчук Іван.</i> Індивідуальна свобода і буття спільноти у глобалізованому світі.....	106
<i>Зорченко Ирина.</i> Практики отсутствия в публичном порядке и проблема гражданской (не)вовлеченности.....	108
<i>Існюк Інна.</i> Формотворчі пошуки і метаморфози художнього образу У сучасному мистецтві: естетичний аспект.....	113
<i>Каралаш Анна-Юлія.</i> До визначення поняття «соціальна діяльність»: системний підхід.....	116
<i>Кисельов Сергій.</i> Політичні цінності та політичний інтерес в умовах транзиту....	118
<i>Корабльова Валерія.</i> Глобалізація і кінець «кінця історії»: ідеологічні метаморфози ХХІ ст.....	121
<i>Котлова Людмила, Сергій Котловий.</i> Чесність як моральна категорія.....	124
<i>Кузьменко Раїса.</i> Толерантність як основа співробітництва в майбутньому глобалізованому світі.....	126
<i>Кукуре Софія.</i> Людина в нестабільному світі: філософські погляди Відунаса.....	128
<i>Олексин Ігор.</i> Глобалізаційний вимір ціннісних засад спортивної діяльності.....	130
<i>Олексюк Мирон.</i> Повернення ідей ретрибутивізму у сучасному філософсько-правовому трактуванні відповідальності та покарання.....	132
<i>Панасюк Дмитро, Чмут Єлизавета.</i> Філософський підхід до вивчення проблеми пророцтв.....	135
<i>Приймак Богдан.</i> Концепції зміни цінностей в сучасних умовах.....	136
<i>Сабадуха Володимир.</i> Декаданс філософії: причини й наслідки.....	140
<i>Сабадуха Марина.</i> Пріоритет духовного над матеріальним як умова справедливого і безпечного спільносвіту.....	145
<i>Сабадуха Олексій.</i> Філософський аналіз психоаналітичної теорії З. Фрейда з позиції концепції чотирьох рівнів духовного розвитку людини.....	149
<i>Сіромська Ганна.</i> «Розперезання в думанні»: співвідношення віри і розуму у трактуванні о. Гаврила Костельника.....	153
<i>Спиця Наталя.</i> Новий рівень відповідальності науковця в умовах виникнення технічної теології.....	155
<i>Студінський Володимир.</i> Генномодифікованість організму нації в контексті сучасного цивілізаційного простору.....	157
<i>Сухачов Станіслав.</i> Ставлення до праці як форма буттєвості людини глобалізованого світу.....	162
<i>Титар Олена.</i> Новий гуманізм як долання фрагментарності людського буття у глобалізованому світі.....	165
<i>Требін Михайло.</i> Антитероризм як ідеологема безпечного майбутнього глобалізованого світу.....	167
<i>Крилова Світлана, Хамітов Назір.</i> Філософська антропологія як метантропологія та постантропологія: стратегії розвитку людини та людства.....	172

<i>Ярунів Михайло.</i> Трансформація ціннісних орієнтирів сучасної молоді в Україні	174
ІНФОРМАЦІЙНО-ПСИХОЛОГІЧНА БЕЗПЕКА У МІНЛИВОМУ КОМУНІКАТИВНОМУ ПРОСТОРИ	177
<i>Slyusar Mykola.</i> "Clip thinking" as a social phenomenon of the present	177
<i>Андрушко Людмила.</i> Значення митної експертизи ікон XVI-XVII ст. в контексті національної безпеки України	179
<i>Бондар Юрій.</i> Свобода слова як психотехнологія впливу в контексті суспільно-політичних трансформацій: історичний аспект	182
<i>Гончаренко Ольга</i> Філософсько-педагогічні ідеї Якіма Яреми та освіта сьогодні....	188
<i>Истоміна Ольга.</i> Политический дискурс в условиях глобализации	191
<i>Кириченко Віктор.</i> Особистість у сучасному інформаційному просторі: глобалізаційні виклики XXI ст.	194
<i>Кириченко Микола.</i> Реалізація буттєвості людини в мінливому інформаційно-комунікативно-соціокультурному просторі: онтологічні, аксіологічні, технологічні виміри	197
<i>Ломачинська Ірина, Ломачинська Світлана.</i> Феномен віртуальної реальності в контексті релігійних комунікацій.....	201
<i>Мельник Вікторія.</i> Буття суб'єкта в культурних процесах мінливості глобалізованого світу: постмодерністська методологія.....	206
<i>Новицький Дмитро.</i> Застосування мережі інтернет в інформаційних війнах сучасного глобалізованого суспільства	209
<i>Піддубна Лідія.</i> Буттєвість людини інформаційного суспільства в умовах мегаполісу ..	212
<i>Поліщук Олена.</i> Естезис в інформаційно-комунікативному просторі сучасності	215
<i>Рудакевич Олег, Рудакевич Марія.</i> Етнічність в націєцентричному світі в умовах глобалізації	217
<i>Сапенко Роман (Sapeiko Roman).</i> Homo communicans – человек XXI века	221
<i>Соколовський Олег.</i> Розвиток христологічних уявлень у вченні юдеохристиянства	225
<i>Шевченко Наталія.</i> Осмислення феномену перформенса в контексті діалогу культур	228
<i>Чаплінська Оксана.</i> Дискурс жіночого тіла у сучасному альтернативному мистецтві ..	230
<i>Хом'як Наталія.</i> Особистісні виміри відчуження в постгуманному просторі сучасності.....	232
<i>Федоренко Валерій.</i> Взаємозв'язок армії і сучасного українського суспільства в контексті глобалізації військової політики	236
<i>Федоренко Володимир.</i> Морально-правове регулювання поведінки військовослужбовців збройних сил України в контексті ідеологічної глобалізації	239
ІМПЕРАТИВИ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ Й НОВИЙ ОБРАЗ ЛЮДИНИ	242
<i>Безпальчук Юлія, Саковець Марія.</i> Людина і природа в глобалізованому світі: філософський аспект	242
<i>Маловицька Людмила.</i> Екологічна етика посттрадиційного суспільства: новий «старий» образ людини	244
<i>Мальцев Олег.</i> Космічна еволюція людини у концепції Олени та Микол Реріхів	249

<i>Мельничук Вікторія.</i> Імперативи екологічної етики як чинник формування нового образу людини.....	251
<i>Огірко Олег.</i> Духовні засади екологічної етики.....	253
<i>Світельський Сергій.</i> Людський чинник в історії розвитку техніки і технології	258
<i>Сидоренко Світлана.</i> Проблема громадянської відповідальності за водні ресурси азово-чорноморського регіону.....	260
<i>Стародубець Володимир, Єрко Дмитрій.</i> Хімія як чинник розвитку глобалізованого світу.....	263
<i>Шевчук Світлана.</i> Принцип партнерських стосунків з природою в контексті становлення нового образу світу й людини	264
<i>Ярмак Тетяна.</i> Сталий розвиток суспільства – результат нової екологічної культури..	267
ГЛОБАЛЬНІ МІГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ І ПОЛІТИКА РІВНОЇ ГІДНОСТІ	272
<i>Murat Mirosław.</i> Unia Europejska w poszukiwaniu nowej tożsamości – wymiar polityczny i religijny	272
<i>Гуменюк Ольга.</i> Традиційна народна культура і драматизм суспільного буття (на прикладі кримськотатарської народної емігрантської пісні «Аман, мевлям, кьуртар бизни!» («Ой леле, Боже, порятуй нас!»)	276
<i>Демір Гьокхан.</i> Глобалізований світ : діалог культур <i>versus</i> зіткнення цивілізацій?.....	280
<i>Дзячэнка Алег.</i> Рэлігіязнаўчы кампанент у адукацыйных праграмах устаноў агульнай сярэдняй адукацыі рэспублікі Беларусь	284
<i>Дутчак Владислав.</i> Мультикультуралізм як загроза європейській ідентичності	287
<i>Коваленко Олена.</i> До проблеми визначення понять «міграція» і «міграційна політика».....	289
<i>Лавринович Олена.</i> Міграційні процеси: фактори та тенденції	292
<i>Підскальна Оксана.</i> Чи зазнав європейський мультикультуралізм невдачі?	294
<i>Ороховська Людмила.</i> Мультикультуралізм в контексті проблеми консолідації націй	298
ОСВІТА, НАУКА І КУЛЬТУРА В УМОВАХ КРИЗОВОГО СОЦІУМУ	303
<i>Svyrydenko Denys.</i> Displaced (divided) universities as a challenge for Ukrainian higher education.....	303
<i>Балагура Олена.</i> Вища освіта як складова культури безпеки	305
<i>Бахтіярова Халіда, Чулова Тетяна.</i> Професіоналізм і професійна майстерність як складові діяльності майбутнього інженера-педагога	306
<i>Булига Ірина.</i> Тенденції розвитку п'ятидесятницьких конфесій Волинського регіону в сучасних умовах	307
<i>Горохова Людмила.</i> Освіта і наука в Україні: особливий розвиток <i>vs</i> глибокий занепад	312
<i>Дубасенюк Олександра.</i> Інтеграція традиційних і новітніх технологій навчання як основа інтенсифікації підготовки педагогічних і науково-педагогічних кадрів.....	317
<i>Заглада Віктор.</i> Особливості наукового етосу в постнекласичній науці	322
<i>Ковтун Наталія.</i> Дегуманізація наукового і освітнього простору в умовах транзитивності сучасного суспільства.....	325

<i>Кошелюк Тетяна, Селюк Тетяна, Стародубець Володимир.</i> Філософія науки в релігійному житті сучасної людини	330
<i>Орлов Сергій.</i> Акме-розвиток комунікативної культури юриста	332
<i>Чорноморденко Іван.</i> Освіта в Україні: проблеми і перспективи.....	335
ГЛОБАЛЬНА СПІЛЬНОТА: ФЕНОМЕНОЛОГІЯ НЕСТАБІЛЬНОСТІ І ПРОБЛЕМИ БЕЗПЕЧНОГО МАЙБУТНЬОГО	337
<i>Адзіночанка Віктар.</i> Беларусь перад выклікам глабалізацыі: рэлігійны аспект праблемы.....	337
<i>Богачевська Ірина.</i> Сучасний українець: деконструкція homo soveticus	341
<i>Бутковська Наталія.</i> Ренесанс етнічності як відцентрова тенденція глобалізації.....	343
<i>Вознюк Олександр.</i> Аналіз глобальної історической траекторіі України в контексте філософской рефлексіі.....	344
<i>Войналович Марина.</i> Українська культура в контексті глобалізаційних процесів	350
<i>Глотов Борис.</i> Фактори формування негативного образу України.....	352
<i>Ковтун Юрій.</i> Традиціоналізм як чинник збереження української національної ідентичності в умовах суспільної транзитивності	355
<i>Осинский Павел.</i> Модернізація как фактор індивідуалізації в соціальних процесах: російський контекст	360
<i>Полисаєв О. О., Полисаєв О. П.</i> Бонапартизм як передумова системної дестабілізації люмпенізованого суспільства	363
<i>Поцюрко Олег.</i> Відродження української державності та свободи у поглядах Володимира Винниченка	366
<i>Рыбакова Лариса.</i> Кудя несет нас рок событий?	369
<i>Слюсар Вадим.</i> Приватизоване насилля як форма сучасного раціонального насилля	371
<i>Телешун Ярослав.</i> Рантьє в нестабільному інституційному середовщі: реалії України.....	374
<i>Шугасва Людмила.</i> Сучасний стан і тенденції змін релігійних меншин православного походження в Україні	376
<i>Халімовська Ірина.</i> Соціокультурний потенціал туризму У сучасному суспільстві.....	379
<i>Ясінський Михайло.</i> Образ третього в історіософії Володимира Трофимовича.....	383
<i>Пасько Ярослав.</i> Українська версія модернізації: криза сенсів	387
<i>Шкіль Людмила.</i> Нова філософія людини: глобалізацій ний вимір	389
ДОВІДКА ПРО АВТОРІВ.....	393

Наукове видання

**ГЛОБАЛІЗОВАНИЙ СВІТ:
ВИПРОБУВАННЯ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ**

*Матеріали Міжнародної
науково-теоретичної конференції
Житомир, 6-7 жовтня 2017 року*

В авторській редакції

Комп'ютерна верстка

О. В. Вознюк

Л. В. Горохова

Обкладинка

О. В. Вознюк

Видавництво Євенок О. О.

м. Житомир, вул. М. Бердичівська, 17-а

Тел.. : (0412) 422-106

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції України
серія ДК № 3544 від 05.08.2009 р.

Підписано до друку 02.10.2017.

Формат 60 Ум. друк. арк. 31,19.

Зам. № 119. Наклад 150 прим.

Віддруковано ФОП Євенок О. О.

м. Житомир, вул. М. Бердичівська, 17-а

тел. : (0412) 422-106, e-mail: zt_druk@i.ua